

Université de Montréal

**Le sionisme : une analyse morphologique**

par  
Jean-Sébastien Côté

Département de science politique  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade  
Maître ès science (M. Sc.) en science politique

Juin 2011

© Jean-Sébastien Côté, 2011



Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Le sionisme : une analyse morphologique

présenté par :

Jean-Sébastien Côté

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Dominique Caouette  
président rapporteur

Charles Blattberg  
directeur de recherche

Yakov Rabkin  
codirecteur de recherche

Augustin Simard  
membre du jury



## Sommaire

Le sionisme est un mouvement politique et une idéologie nationale. Son histoire, si elle est celle d'une libération nationale, est aussi celle d'une tragédie. C'est une tragédie partagée par deux peuples dont les aspirations sont tout autant légitimes. Afin de bien comprendre et éventuellement d'être en mesure de surmonter cette tragédie, une analyse morphologique du sionisme est entreprise. L'approche morphologique de l'étude des idéologies a été développée par Michael Freeden. Appliquée au sionisme, elle fait ressortir quatre concepts fondamentaux de cette idéologie : la nation, l'antisémitisme, *galout* et la renaissance nationale. L'analyse de ces quatre concepts permettra de suivre l'évolution conceptuelle du sionisme à travers le temps et ses différentes variations idéationnelles. De plus, cela permettra de montrer comment le sionisme en tant qu'idéologie nationale s'est transformé en fonction des contextes sociopolitiques auxquels il était confronté.

Mot-clefs : Freeden, sionisme, idéologies politiques, nationalisme, analyse morphologique des idéologies, concepts politiques

## **Abstract**

Zionism is a political movement, a national ideology. Its history is one of national liberation but also of tragedy, a tragedy faced by two peoples with equally legitimate aspirations to the same piece of territory. In order to help understand that tragedy as well as, one day, how it may perhaps be overcome, a morphological analysis of Zionism is undertaken. The morphological approach to the study of ideologies was first developed by Michael Freeden. Applied to Zionism, it reveals four core concepts of the ideology - nation, antisemitism, *galout* and national *renaissance*. Their analysis aims to account for the conceptual evolution of Zionism both diachronically and as regards its numerous ideational variations, thus providing an account of how it evolved through a changing sociopolitical context.

Key words : Freeden, Zionism, political ideology, nationalism, morphological analysis of ideologies, political concepts

## Table des matières

Sommaire.....	v
Abstract.....	vi
Remerciements.....	viii
 Introduction.....	 1
 Chapitre I.....	 6
Les idéologies selon Michael Freeden.....	6
De la nature des idéologies.....	7
Approche morphologique des concepts politiques.....	15
Approche morphologique des idéologies.....	21
Interprétation et signification : l'apport de Ricoeur, Skinner et Koselleck.....	29
Autres formes idéologiques.....	33
Le nationalisme selon Michael Freeden.....	34
Nationalisme et judaïté.....	53
 Chapitre II.....	 59
Analyse morphologique du sionisme.....	59
Quatre concepts au coeur du sionisme.....	63
Les décontestations particulières à chaque sionisme.....	70
Transformations idéologiques : le <i>Statism</i> et le nouveau sionisme.....	116
 Conclusion.....	 126
Vers une reconnaissance du binationalisme israélien.....	130
 Bibliographie.....	 134

## Remerciements

Avant tout, j'aimerais souligner l'apport inestimable de Charles Blattberg, mon directeur de recherche. Non seulement a-t-il été en mesure de m'aider, de m'orienter et de me supporter tout au long de ma recherche, mais il a aussi changé ma perspective autant sur mon sujet que plus généralement dans mon rapport à la pensée politique, religieuse, artistique et philosophique. Merci Charles. J'aimerais savoir gré à Yakov Rabkin, mon codirecteur de recherche. L'apport de ses commentaires et de ses propres recherches fut significatif. Je dois aussi souligner que la lecture de son livre sur le sionisme fut l'élément déclencheur de cette entreprise et la raison première pour laquelle je me suis inscrit à l'Université de Montréal. Je veux aussi exprimer ma gratitude envers ces professeurs ayant eu une influence particulière, merci à Bernard Verbecelte, Rachad Antonius et Georges Leroux. Je tiens à remercier tous mes amis et amies qui m'honorent de leur amitié. Plus spécifiquement, merci à Josianne Millette (merci entre autres pour la correction), Yannick Lacroix, Jasmin Miville Allard, Alexis Ricard, Pascal Savoie, Alexandre Sirois, Isabelle Caron-Audet et les membres de la Conspiration Dépressionniste. Je dois aussi souligner l'importance de ceux qui partagent mon quotidien, mon caractère et mes sauts d'humeur que ce mémoire a bien su attiser. Merci à Gabriel Rousseau et Alexandre Lefrançois. Je ne peux passer outre ma famille que je remercie. Un merci particulier à Roseline, Esteban et Lili Joséphine, Jean-Jacques Prénoveau et Josée Prénoveau. Votre amour et votre support me sont nécessaires, je ne serais pas l'homme que je suis sans vous. Merci, je vous aime.

Je ne peux qu'imparfaitement exprimer mon amour et ma gratitude à Isabelle Chouinard qui partage ma vie. Ton amour inconditionnel, tes yeux, tes rires et tes sourires, tes encouragements, et ta foi en moi sont « la condition sine qua non de ma raison ». Je n'aurais pas été en mesure de passer à travers cette épreuve sans toi et ton aide à la correction. Je t'aime de tout cœur.

À ma mère Sylvie Bourbonnais et mon père Louis Côté, pour avoir su m'offrir un environnement familial où j'ai pu développer ma curiosité; pour m'avoir inculqué des valeurs de justice sociale, d'égalité, de fraternité, de liberté et de respect; pour avoir été en mesure, malgré toutes les difficultés personnelles, sociales, financières, physiques et familiales, de montrer à votre difficile fils unique le chemin noble mais ardu du dévouement, de l'intégrité et de l'honnêteté, je vous dédie ces quelques pages.

## Introduction

[...] « Kabbala », that is, as transmission of the teaching from mouth to mouth to ear and again from mouth to ear in such a way that each generation receives it, yet each with a broader and richer interpretation until at the end of time the entire truth had been made known.<sup>1</sup>

*Martin Buber*

Le sionisme, toute proportion gardée, est probablement un des mouvements politiques ayant fait couler le plus d'encre depuis son apparition. Pourtant, en termes de nombre d'adhérent, c'est un mouvement plutôt quelconque; la population totale des Juifs dans le monde en fait un mouvement *de facto* limité<sup>2</sup>. Ce n'est pas non plus le mouvement ayant fait couler le plus de sang. Néanmoins, pour ce qui a trait de l'encre coulée, d'articles et de livres imprimés, le sionisme a une place prépondérante dans les médias, les publications académiques et la politique internationale. Force est de constater qu'il s'agit d'un sujet majeur de la science politique, de l'histoire et des sciences sociales en général. Entreprendre une discussion sur ce sujet avec des étudiants, des professeurs, des militants ou des concitoyens, c'est inévitablement se lancer dans de vives conversations qui passent facilement d'une approche dialogique à d'âpres débats et même, parfois, quand le vin tourne au vinaigre, à de violentes querelles. Il ne suffit que d'assister à une conférence, qu'elle soit pro-sioniste ou antisioniste, ou qu'elle tente d'être neutre, pour réaliser à quel point ce sujet attise les passions et cristallise les positions.

Le sionisme ne forme pas un bloc, n'en déplaise aux critiques de ce mouvement, son histoire est parsemée de débats, de fusion entre certains groupes et d'affrontements intellectuels et balistiques – allant jusqu'à l'assassinat – qui témoignent de la pluralité de cette entité idéologique. Néanmoins, le sionisme est bien souvent présenté au singulier. S'il est vrai que l'on peut aborder le sionisme comme un phénomène idéologique, politique et historique au singulier, il faut toujours garder en tête qu'il s'agit d'un phénomène pluriel. Il faut se garder d'appliquer la notion vague et générale de sionisme à une multitude de porteurs éventuels de cette idéologie et d'imputer aux uns les actions des autres. Autrement

1 Martin Buber *The Tales of Rabbi Nachman*. (New York : Discuss Books, 1956). p.3

2 La population juive se situant selon DellaPergola autour de 13.5 million d'individus dans le monde, le sionisme ne peut être que limité en terme de nombre. Même si on ajoutait les sionistes chrétiens à ce nombre, ce n'est en rien comparable au nombre d'adhérents des grands idéologies (socialisme, conservatisme, libéralisme) Sergio DellaPergola *World Jewish Population, 2010* (The Hebrew University of Jerusalem : Berman Institute, 2010) p.16

dit, il ne faut pas confondre le sionisme tel qu'il est porté par ses dirigeants, par ses différents auteurs, par le gouvernement israélien, par la population israélienne ou par les sympathisants de la diaspora. On peut certes parler du sionisme en termes généraux, mais cette perspective a ses limites.

Le sionisme est à la base d'une des entreprises politiques les plus improbables de l'histoire, celle des membres d'un peuple, d'une communauté, décidant qu'il est temps de retourner dans ce qu'ils considèrent être leur terre qu'ils ont quittée depuis deux mille ans. Le sionisme irrite, dérange, offusque et même enrage, tout autant qu'il passionne, anime, exalte et fascine ceux qui s'y intéressent de près ou qui y sont liés par les conséquences de l'histoire et son lot de malheurs, de persécutions, de vainqueurs et de vaincus. Il fascine parce que c'est l'exemple même d'un mouvement politique né dans la tête de quelques intellectuels sans grande envergure, mais qui, un demi siècle plus tard, réussirent à matérialiser ce qui ne peut être décrit que par un concept, leur utopie. Penser que quelques Juifs européens, sans réelle puissance politique ou économique, puissent engendrer la fondation d'un État en quelques dizaines d'années n'est pas sans surprendre et sans rendre la tâche interprétative ardue pour tout tenant d'une lecture matérialiste de l'histoire. C'est un mouvement conçu dans le papier et les pamphlets qui se passent de mains en mains, de bouche à oreille, au café, à la réunion syndicale ou à la synagogue, mais, c'est un mouvement né par l'action et les sacrifices personnels. Comme tout mouvement révolutionnaire – et par révolutionnaire il est entendu, un mouvement qui désire que l'état des choses soit radicalement autre et qui assume les implications réelles de sa radicalité – le sionisme a engendré des hommes et des femmes d'action dont la motivation et l'abnégation n'ont d'égal que l'immensité de la tâche qu'ils avaient à accomplir. Le sionisme fascine tout autant par sa richesse en tant qu'objet d'étude. Comprendre le sionisme implique aussi de s'intéresser à l'histoire de l'Europe, de la modernité, du judaïsme et du Proche-Orient, à l'histoire générale des Juifs et de leurs relations aux sociétés dans lesquelles ils vivaient et vivent encore majoritairement.

Mais le sionisme dérange. Il en gêne plusieurs par son arrogance et ses manières cavalières, par la violence de certains de ses propos et de certaines de ses actions. Il dérange aussi parce qu'il s'affirme souvent en victorieux d'un côté et en victime de l'autre. Certains prétendent qu'il devrait *mourir* parce qu'il aurait atteint son objectif, comme si le nationalisme n'existait que pour créer des États. Pour d'autres, le sionisme est un échec. Après tout, Israël est le pays où il y a le plus de Juifs tués parce qu'ils sont Juifs. De plus, la majorité des Juifs n'a pas immigré en Israël et ceux qui l'ont fait s'y sont majoritairement rendus par défaut, faute d'avoir ailleurs où aller, comme le note l'écrivain Amos Oz :

En vérité, ils n'ont pas choisi de venir : la moitié est née ici, l'autre est composée de réfugiés qui se sont aventurés jusqu'ici parce qu'« ils étaient à bout » ; seul le reste – quelques milliers sur trois millions – est arrivé là, par choix délibéré, sous l'impulsion d'un idéal.<sup>3</sup>

Ainsi, le sionisme ne fut pas réellement un mouvement de masse – si, par mouvement on entend à strictement parler ceux qui se sont rendu en Palestine ou qui participaient directement à l'organisation de l'immigration des pionniers – mais essentiellement un mouvement de quelques dizaines de milliers de consacrés. Ce qui dérange probablement le plus dans le sionisme ou dans les conséquences de ce mouvement réside dans ce qui ne faisait pas partie des plans initiaux :

Zionism has had an unexpected triumph. It has created, in Amos Elon's phrase, a mirror-image of itself: Palestinian nationalism – the longing of a dispossessed people for their own state<sup>4</sup>.

Le sionisme a donné lieu à une situation tragique, ou plutôt, à des situations tragiques, à des tragédies. Tragédie est ici entendue dans son sens hégélien, c'est-à-dire, l'opposition nécessairement déchirante de deux vertus ou de deux positions légitimes qui se heurtent. Appliqué à la situation : deux peuples se détestent et se font la guerre parce qu'ils revendiquent la propriété du sol et qu'ils y sont, c'est un point de vue, tous les deux légitimes. Bien entendu, la situation n'est pas aussi moralement claire que dans les navets hollywoodiens, les deux côtés ont leur part de responsabilité, la question n'est pas « Qui sont les bons? Qui sont les méchants du film? »<sup>5</sup>, mais bien « Qu'est-ce qui (et non qui) a engendré cette tragédie. » Car dans une tragédie, il n'y a pas la vertu d'un côté et le vice de l'autre. Pour qu'une tragédie cesse, il faut nécessairement que les protagonistes reconnaissent la vertu qui se lamente dans la bannière de l'adversaire. La chaîne de responsabilités est longue et compliquée et on se saurait faire porter l'entière responsabilité de ce qui s'est produit aux sionistes. Les Arabes, ceux qui par le fait même sont devenus Palestiniens, ceux qui sont citoyens israéliens et ceux des pays voisins, ont leur part de responsabilité, car après tout ils ont refusé plus d'une fois le partage de la Palestine. Et, dans l'attribution des blâmes, il ne faudrait pas oublier la responsabilité européenne, particulièrement celle de l'Angleterre, de l'Allemagne, de l'URSS et de la France. Le processus d'attribution des blâmes, sans être impertinent, n'est pas l'objet de ce mémoire, d'autant plus que, au risque d'être redondant, pour amoindrir les effets d'une tragédie, il faut rapprocher les protagonistes, être en mesure de leur faire réaliser l'effet miroir dont parlait

3 Amos Oz *La réconciliation est-elle possible?* (1979) in Denis Charbit *Sionisme : Textes fondateurs réunis et présentés par Denis Charbit* (Paris : Albin Michel, 1998) p.897

4 Mordecai Richler *This Year in Jerusalem* (Toronto: Alfred A. Knopf, 1994) p.111

5 Amos OZ *Aidez-nous à divorcer! Israël Palestine : deux États maintenant* (Paris : Éditions Gallimard, 2004) p.7

Richler, axer un peu moins sur les reproches et les différences et faire ressortir les similitudes. Il n'y a pas de solution facile à ce genre de conflit, mais de se borner à ne pas reconnaître la légitimité de l'un et de l'autre ne peut qu'allonger la route qui mène à la paix.

Ce drame ne se résume pas au conflit que l'on nomme israélo-palestinien, c'est-à-dire, le conflit entre les Palestiniens (ou leurs représentants) de la Cisjordanie et de Gaza et les Israéliens (ou leurs représentants); ni à celui auquel on attribut le vague titre de conflit israélo-arabe, le conflit entre Israël et ses voisins plus ou moins éloignés (Iran); c'est aussi le conflit entre les citoyens juifs de l'État d'Israël et les citoyens palestiniens ou arabes de cet État. Comme il a été annoncé plus haut, ce sont des tragédies dont il s'agit et dans des tragédies comme celles-là, il n'y a pas une victime et un agresseur, il y a deux victimes et deux agresseurs. Il est trop facile de faire porter l'entière responsabilité du drame sur les vainqueurs. Être victorieux n'implique pas que l'on ait *a priori* désiré se battre, ni qu'on ait été heureux de le faire. Cette tragédie est celle des Israéliens et des Palestiniens, ils la partagent. Long est le chemin qui mène à la paix et cette route doit nécessairement passer par le douloureux sentier de l'autocritique. La littérature autocritique a toujours accompagné le sionisme, de ses premiers balbutiements, en passant par l'époque des pionniers, puis de la fondation de l'État, à la dernière confrontation en hiver 2009. De Ahad Haam à Gideon Levy, en passant par Martin Buber, Hannah Arendt et Albert Einstein, sans compter les critiques d'un Ber Borokhov, de Gershom Sholem ou du travail des nouveaux historiens, les Israéliens juifs ou les Juifs sionistes de la diaspora ont analysé la validité morale de tous les événements et de toutes les actions de leur mouvement. Parfois, en désirant les justifier, d'autres fois, avec une claire volonté de les décrier. Force est d'admettre, comme avec Shlomo Avineri, que ce travail demeure à être entrepris de manière sérieuse du côté palestinien<sup>6</sup>.

C'est surtout à l'origine idéologique du conflit entre citoyens israéliens que s'intéresse cette recherche. Bien entendu, les trois conflits sont reliés entre eux, les séparer et les isoler comporte le risque de la réduction, mais comporte aussi la possibilité de donner lieu à de nouvelles interprétations qui peuvent servir à la compréhension générale de la situation. La nature exacte de la tragédie assumée du sionisme n'a pas encore été explicitée. Elle est peut-être plus facile à cerner par ses conséquences. Israël, comme tout pays démocratique, n'est pas parfait. Ce pays a des lacunes démocratiques qui ont entre autres été engendrées par une confusion entre la nature d'une communauté nationale et celle d'une

6 Shlomo Aveneri « Mideast Peace Require Palestinian Self Criticism » (2011) En ligne [http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/mideast-peace-requires-palestinian-self-criticism-1.360974] (page consultée le 2 juin 2011)

communauté politique et cette confusion peut être éclaircie par une analyse du sionisme. L'intuition de base est que la tragédie susmentionnée peut être expliquée en partie par une analyse morphologique des concepts qui ont formé, à travers le temps, le cœur conceptuel du sionisme en tant qu'idéologie nationale. Ces concepts nodaux du sionisme sont : la nation, l'antisémitisme, *galout* et la renaissance nationale. Si on retrouve ces quatre concepts au sein de la morphologie de tous les sionismes, ils n'en font pas nécessairement la même décontestation, il ne leur donne pas la même signification.

La perspective morphologique en question est tirée des recherches sur les idéologies de Michael Freedman. Ce dernier propose un cadre d'analyse qui semble particulièrement apte à expliquer le phénomène idéationnel qui a mené à cette tragédie. Bien entendu, cette recherche n'épuise pas le sujet, elle ne l'éclaire que d'un certain angle, mais, si jamais ce travail réussissait à ajouter ne serait-ce que le quart d'un maillon à une très longue chaîne interprétative qui permettra un jour aux protagonistes de ce conflit de se reconnaître et de s'accepter, qui permettra de comprendre pleinement les événements reliés à cette tragédie, afin d'être en mesure, éventuellement, d'en apercevoir la fin, il aura plus qu'accompli sa tâche.

L'amour, je pense, n'est pas la vertu qui résoudra les problèmes internationaux. C'est d'autres vertus dont nous avons besoin : sens de la justice, mais aussi bon sens, imagination, et une profonde capacité à imaginer qui est l'autre, et quelquefois à se mettre dans la peau de l'autre<sup>7</sup>.

Ce travail est divisé, dans une forme classique, en deux chapitres distincts : la présentation du cadre théorique, puis l'application du cadre théorie à l'objet de la recherche. Le premier chapitre est donc une présentation de l'approche morphologique de Freedman. Elle est par la suite complétée par la présentation de différentes conceptions du nationalisme, notamment celles de Anthony Smith, Ernest Gellner, Charles Taylor et Charles Blattberg. Le chapitre est clos par une présentation sur l'histoire de la judaïté conçue en termes nationaux. Dans le deuxième chapitre de ce travail, une analyse morphologique du sionisme est entreprise. Pour ce faire, plusieurs auteurs sionistes et commentateurs du sionisme ont été utilisés. Les principaux auteurs utilisés sont Theodore Herzl, Ahad Haam, Zeev Jabotinsky, David Ben Gourion, Aharon David Gordon ainsi que le rabbin Abraham Isaac Kook. Parmi les commentateurs du sionisme, l'apport de Bernard Avishai, Shlomo Avineri et Yakov Rabkin s'est avérée essentielle.

---

<sup>7</sup> Amos Oz *Op. Cit.* 2004 p.16

## Chapitre I

### Les idéologies selon Michael Freeden

Le terme « idéologie » en est un récurrent dans le langage de plusieurs domaines, notamment celui des médias, des sciences sociales, de la politique, de la philosophie politique et du militantisme. Or, chacun de ces domaines n'attribue pas nécessairement à ce terme la même acception. Si certains ne l'utilisent qu'au singulier, d'autres reconnaissent une pluralité d'idéologies et presque tous confèrent à ce terme un sens péjoratif. La pensée politique légitime de l'un est souvent l'idéologie de l'autre. Les politiciens tentent de discréditer leurs adversaires en leur attribuant le titre d'idéologues; les militants d'extrême gauche y reconnaissent une forme d'outil politique de la superstructure servant à renforcer un mode de production à détruire; les médias s'en servent couramment pour décrire et discréditer les idées politiques qui relèveraient des extrémités du spectre politique gauche/droite; les sciences sociales donnent généralement ce titre aux idées reconnues comme utopiques et abstraites; et la philosophie politique s'en distancie entre autres parce que la pensée idéologique ne serait pas sérieuse, rigoureuse, académique. Chose certaine, l'histoire du 20<sup>e</sup> siècle peut certainement être lue comme l'histoire d'un affrontement sanglant et violent entre différentes idéologies en compétition. C'est pourquoi, selon Michael Freeden : « ideologies have shaped the political experience of the modern world. »<sup>8</sup>.

L'idéologie (ou les idéologies) ferait donc office de bête noire de la pensée politique, une forme malhonnête et manipulatrice de cette dernière. Et pourtant, un des objectifs de ce mémoire est de nuancer cette vision, de redonner aux idéologies leurs lettres de noblesse et surtout, de défendre l'idée selon laquelle elles forment non seulement un objet d'étude académique pertinent et légitime, mais qu'elles sont nécessaires à la politique. L'ensemble de ce chapitre décrit les recherches de Michael Freeden. Freeden a publié quelques livres et bons nombres d'articles dont la visée principale est d'argumenter pour une nouvelle conception des idéologies et une nouvelle manière de les étudier. Il a aussi fondé, à l'Université Oxford, un centre de recherche sur les idéologies et le périodique *Journal of*

---

8 Michael Freeden *Ideology : A Very Short Introduction*. (New York : Oxford University Press, 2003) p.78

*Political Ideologies*. Une fois présentée, l'approche de Michael Freeden sera appliquée à l'objet principal de cette recherche : le sionisme en tant qu'idéologie nationaliste.

Freeden considère qu'il y a trois manières d'étudier les idéologies : génétique, fonctionnelle et sémantique<sup>9</sup>. L'approche génétique est diachronique : elle se penche sur la provenance des idées politiques et se fonde principalement sur l'Histoire et l'évolution des idées politiques. L'approche fonctionnelle questionne essentiellement le rôle et l'objectif visés par les idéologies. L'approche sémantique, qui est celle que défend Freeden, tend à répondre à la question : « what are the implications and the insights of a particular set of political views, in terms of the conceptual connections it forms? »<sup>10</sup>. Bien entendu, ces trois perspectives ne sont pas exclusives et l'étude de la signification des idéologies ne saurait se détacher entièrement d'une analyse diachronique et fonctionnelle. C'est pourquoi ces deux autres perspectives seront également abordées et c'est aussi pourquoi, ces trois différentes approches seront tour à tour utilisées dans le chapitre portant sur le sionisme

Tel que souligné plus haut, la nature et le sens des idéologies peuvent sembler évidents au premier coup d'oeil. Or, comment se fait-il que ce terme soit utilisé pour désigner à la fois le libéralisme, le fascisme, le communisme et une partie de la superstructure du mode de production capitaliste? Comment la définition d'un terme aussi polysémique pourrait-elle aller de soi? D'où provient ce mot et quelles en ont été les différentes définitions à travers le temps? Quelles sont les différences et ressemblances entre idéologie et philosophie politique? Voilà un ensemble de questions auxquelles celui qui tente d'étudier les idéologies doit répondre.

## De la nature des idéologies

*[...] politics revolves around the attainment of social goals, and it involves managing the conflicts engendered by competition among various groups over the setting and implementing of such goals. Ideology is one aspect of that competition: its domain is the competition over the 'correct' meaning of the concepts and ideas embedded in those social goals. Furthermore, ideologies organize the fields of social values which the groups comprising a polity may wish to promote [...]*<sup>11</sup>

9 Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* (New York : Oxford University Press, 1996) p.3

10 *Id*

11 Michael Freeden « Editorial: Stormy relationship: ideologies and politics » *Journal of Political Ideologies* February. 3(1) (1998) p.7

Un premier questionnement peut être formulé qui consiste à savoir si les idéologies forment un phénomène observé, compris et défini ou s'il s'agit d'une invention que l'on peut dater. Autrement dit, est-ce que le terme idéologie correspond à quelque chose que tous reconnaissent comme étant un réel phénomène social et politique – et donc, les malentendus porteraient principalement sur le choix du terme – ou si les idéologies sont apparues à un certain moment parce que ce mode de pensée politique répondait à un besoin dans un contexte particulier. L'idée que la pensée idéologique soit un fruit de la modernité est courante. Après tout, la modernité a vu apparaître des idéaux universels laïques et une sphère politique indépendante : deux caractéristiques qui ont certainement contribué à l'apparition et la diffusion des grandes idéologies de la fin du 19<sup>e</sup> siècle. Pour d'autres, les idéologies accompagnent nécessairement la vie politique et sociale des êtres humains, leur existence relève d'une nécessité psychologique, sociale et politique; elles permettent à tout un chacun de se repérer dans leur monde politique largement constitué d'idées et de concepts abstraits et polysémiques que les idéologies structurent et simplifient. On ne peut pas savoir quand et où les idéologies sont apparues, mais on peut tout de même retracer le parcours d'une idéologie en particulier. Or, comme les idéologies sont produites par des groupes, qu'elles ne sont pas le fruit d'une seule personne, on ne peut pas faire l'histoire d'une idéologie comme on peut faire celle d'une philosophie rattachée à un auteur central<sup>12</sup>.

Michael Freeden offre plusieurs définitions des idéologies selon l'angle d'approche qu'il utilise. Une définition de base pourrait aller comme suit : une idéologie est formée de concepts politiques, de principes, de valeurs et de croyances qui sont structurées d'une manière particulière. Une idéologie veut influencer l'ordre social et politique soit en s'assurant qu'il demeure comme il est, soit en essayant de l'améliorer ou en désirant le détruire pour en construire un radicalement différent. Pour ce faire, toute idéologie doit avoir le dessus sur les autres. Les idéologies sont donc en compétition pour le contrôle de l'arène politique, le sens des concepts politiques fondamentaux et l'adhésion des citoyens à leur projet<sup>13</sup>. Un des aspects souvent reprochés aux idéologies, particulièrement par les philosophes politiques, est leur imprécision, leur signification fuyante et leur simplicité. Or, pour prendre le contrôle de l'arène politique, il faut être en mesure de mobiliser des forces, d'avoir le nombre, le levier qui permet de s'imposer face aux autres idéologies, c'est pour cette raison que les idéologies ne peuvent pas se permettre la nuance, la polysémie, la complexité et l'élégance de certaines philosophies politiques. Elles doivent interpeller le plus d'individus possible et atteindre le plus grand consensus et pour cela, imiter la méthode

---

12 Michael Freeden « Editorial: The « beginning of ideology' thesis » *Journal of Political Ideologies* February 4(1) (1999) p.5-7

13 Michael Freeden *Op. Cit.* 2003 p.32

et le langage de la philosophie n'est pas une voie souhaitable : « [...] professional languages such as philosophy are not designed to be good transmitters of ideologies, just as ideologies are inadequate transmitters of philosophical arguments »<sup>14</sup>. Paradoxalement, les idéologies doivent être ambiguës et sans équivoque à la fois. Elles doivent offrir une définition simple et « comme allant de soi » des concepts qui la forme, mais être aussi sémantiquement flexibles que possible<sup>15</sup>. Bien entendu, le discours est un des canaux principaux par lesquels les idéologies peuvent rejoindre leur auditoire, mais ce n'est pas le seul; on ne peut donc pas réduire l'étude des idéologies à l'étude des discours politiques<sup>16</sup>.

Un lieu commun concernant les idéologies est qu'elles se positionnent de l'extrême droite à l'extrême gauche. Ainsi, grossièrement illustré, le spectre idéologique serait le suivant: fascisme, conservatisme, libéralisme, socialisme et communisme. Mais cela pose quelques problèmes. Tout d'abord, c'est un classement qui est *per se* idéologique et qui tend à exclure d'emblée tout ce qui est à la droite du conservatisme et à la gauche du libéralisme en les assimilant aux mêmes extrêmes diamétralement opposés. Les extrêmes étant assimilés au manque de sagesse politique, de réalisme et rationalité. De plus, ce spectre tend à justifier une approche atomiste des idéologies, c'est-à-dire que les idéologies n'entretiendraient pas de lien conceptuel, qu'elles ne s'enchevêtreraient pas, qu'elles seraient mutuellement exclusives et donc que le citoyen devrait nécessairement adhérer à l'une ou l'autre, sans position médiane<sup>17</sup>. Troisièmement, ce spectre fait fi du développement idéologique des cinquante dernières années (et même plus) et assume, d'avance, que toute idéologie trouvera naturellement sa place dans ce classement. Pourtant, même si les différentes idéologies reliées à la décolonisation; à l'environnementalisme; au féminisme; au militantisme gay/lesbienne/post-genre/queer ont toutes été assimilées *de facto* à la gauche progressiste, cela ne va pas de soi. On peut très bien imaginer des conservateurs qui tiennent compte de l'environnement; le féminisme d'une Valerie Solanas est beaucoup plus proche du fascisme que de toute autre idéologie et il semble bien que classer les idéologies telles que celles du Hamas, des Frères Musulmans ou des communistes russes contemporains du côté gauche du spectre n'aille pas de soi. Il faut donc trouver un cadre d'analyse qui soit un peu plus poussé et rigoureux même si celui de la droite/gauche n'est pas sans utilité et pertinence.

Selon Freedon, les idéologies sont au coeur même de la politique; autrement dit : pas de politique sans idéologies. Quatre caractéristiques justifient, selon lui, cette affirmation.

---

14 *Ibid* p.126

15 *Ibid* p.56-57

16 *Ibid* p.106

17 *Ibid* p.79

N'en déplaise aux philosophes, la pensée politique est le plus clair du temps exprimée de manière idéologique, puisque c'est la forme la plus courante d'expression de la pensée politique. C'est aussi la forme de pensée politique la plus influente, celle qui atteint le plus d'individus, qui mobilise le plus de groupes, c'est un outil de contrôle et de pouvoir pour les puissants ainsi qu'un moyen d'émancipation et de lutte pour les dirigés et les exploités. C'est une forme de pensée qui, parce qu'elle n'est pas soumise à autant de contraintes que la philosophie politique par exemple, laisse le plus de place à l'imagination et à la créativité. Une pensée qui doit être simple et attirante, ce qui lui donne un avantage sur des formes d'expression de la pensée politique plus sophistiquées, plus académiques mais aussi plus ésotériques<sup>18</sup>. D'affirmer l'ubiquité des idéologies ne signifie pas pour autant que tout ce qui est politique est idéologique. Tout ce qui est politique contient une part d'idéologique, mais cette part ne rend pas compte de tout ce que contiennent le politique et la politique<sup>19</sup>.

Granted all that, we need to remind ourselves of a fundamental circularity here : while the conception of the political is dictating the view of ideologies in general, it may itself patently be the product of a set of ideological preferences that relate to a peculiar vision of society as it may or should be<sup>20</sup>.

L'entreprise de Michael Freeden consiste à démontrer les failles des autres conceptions des idéologies tout en proposant la sienne qui est à la fois un amalgame de plusieurs approches et une nouvelle approche. Un des problèmes que relève Freeden est l'idée selon laquelle les idéologies seraient des systèmes de pensée mutuellement exclusifs. Si c'était le cas, affirme-t-il, pourquoi retrouve-t-on la liberté individuelle et l'importance de la communauté au centre même d'idéologies aussi opposées que le socialisme et le conservatisme? Si les idéologies sont systémiques (et cela reste à prouver), elles ne sont pas mutuellement exclusives<sup>21</sup>. Il est à noter ici que l'argument de Freeden n'est pas très convaincant. En effet, comme il sera vu plus loin, Freeden affirme que la majorité des concepts politiques fondamentaux se retrouvent dans toutes les idéologies. Or, ce qui diffère, ce n'est pas la présence de ces concepts mais bien la signification particulière que chaque idéologie donne à ces concepts. Et si deux idéologies accordent une signification diamétralement opposée aux mêmes concepts, elles auront tendance à s'exclure mutuellement, du moins en ce qui concerne les politiques qui sont reliées à ces concepts particuliers. Une autre idée répandue à propos des idéologies est celle selon laquelle une idéologie est définie par le parti politique auquel elle se rattache, par exemple, que le socialisme consisterait en l'ensemble des valeurs politiques telles que définies par les

18 *Ibid* p.126-127

19 Michael Freeden « Ideology and political theory » *Journal of Political Ideologies* » February 11(1) (2006) p.18

20 Michael Freeden « Editorial: Thinking politically and thinking ideologically » *Journal of Political Ideologies* February 13(1) (2008) p.8

21 Michael Freeden Op. Cit. 1996 p.24

membres des partis politiques socialistes. Or, les partis politiques, s'ils sont bel et bien porteurs de discours idéologiques, ne sauraient être en mesure de couvrir l'ensemble du spectre des producteurs et transmetteurs d'idéologies. À des fins d'adhésion, les partis politiques simplifient à outrance l'idéologie qu'ils mettent de l'avant. De plus, comme leurs programmes sont soumis aux impératifs électoraux, ils répondent à des questions immédiates et ils ne présentent que très rarement l'ensemble de l'idéologie à laquelle ils appartiennent<sup>22</sup>.

### **Le rôle des idéologies**

Si les idéologies apparaissent comme « a peculiar and frequently unsavoury expression of distorted and power-serving political thinking, and thus as a *point d'appui* from which a transformative exposition of social thought and practice can be launched [...] »<sup>23</sup>, c'est que la science politique les a mises de côté, leur préférant la grande et digne tradition de la philosophie politique. Pourtant, les idéologies, ne serait-ce qu'en tant que phénomène politique et social, doivent être étudiées au même titre que les philosophies politiques puisqu'en tant que forme de pensée politique, elles nous aident à mieux comprendre les théories politiques dont elles découlent parfois<sup>24</sup>. La fonction principale des idéologies selon Freeden consiste à fournir un cadre, une structure qui permet la prise de décision et l'action politique<sup>25</sup>. Les philosophies politiques et les idéologies se ressemblent plus que les philosophes politiques veulent bien l'admettre – leur morphologie, leur caractère normatif et leurs prescriptions sont plutôt similaires<sup>26</sup>. Ce qu'il faut retenir, c'est qu'essentiellement, les idéologies servent à guider les pratiques politiques, l'action politique. Bien entendu, ce n'est pas parce que les idéologies sont nécessaires à la vie politique qu'elles sont à l'abri de l'échec. Seulement, si une ou des idéologies particulières peuvent échouer, devenir désuètes et disparaître, il y aura toujours une forme de pensée idéologique qui sera là pour remplacer celle qui s'éteint. Par exemple, l'Allemagne et la Russie, bien qu'elles se soient débarrassées des idéologies totalitaires qui caractérisaient leur système politique, ne sont pas pour autant exemptes d'idéologies politiques<sup>27</sup>.

---

22 *Id*

23 *Ibid p.1*

24 *Id*

25 Michael Freeden. 2001. « Editorial: What is special about ideologies ». *Journal of Political Ideologies*. February. 6(1). p.6

26 La comparaison entre philosophies et idéologies politiques sera faite plus loin.

27 Michael Freeden. 2009. « Editorial: What fails in ideologies? ». *Journal of Political Ideologies*. February. 14(1). p.2

## Philosophie politique et idéologie

*... a political philosophy is itself a social reality : it is an ideology in terms of which certain institutions and practices are justified and others attacked; it provides the phrases in which demands are raised, criticisms made, exhortations delivered, proclamation formulated, and, at times, policies determined<sup>28</sup>.*

Contrairement à ce que certains philosophes politiques tentent d'imposer, les idéologies ne sont pas un sous-genre de la philosophie politique, mais bien une branche majeure de la pensée politique<sup>29</sup>. La tradition philosophique anglo-saxonne a exagéré les différences entre ces deux formes de pensée politique. Pourtant, leur structure est semblable, elles sont le résultat d'un amalgame de concepts politiques et des relations qu'ils entretiennent entre eux. Philosophie politique et idéologie ne sont pas mutuellement exclusives<sup>30</sup>. Selon Freedon, il y a confusion, notamment à cause du présupposé selon lequel la philosophie politique aurait la double tâche de produire et d'évaluer la pensée politique<sup>31</sup>. Il est donc nécessaire de différencier deux activités fondamentales: *Idéologiser*, soit le développement de la pensée politique idéologique; et l'analyse des idéologies, soit une étude réflexive, académique, sur la nature de la pensée politique idéologique<sup>32</sup>. Les idéologues, au même titre que les philosophes, veulent démontrer la véracité de leur propos, ce qui place leurs interprétations en opposition avec celles des autres. Ce faisant, les philosophes quittent souvent la philosophie et entrent volontairement ou non dans l'idéologie. Ceci est notamment le cas des penseurs libéraux : « Liberal ideologists, in particular, may appear indistinguishable from their philosophical counterparts : the former may devote much effort to 'philosophizing' and engaging in self-reflection, and the latter to 'ideologizing' and opting for ineliminable value-preferences [...] »<sup>33</sup>. Ce qui est surprenant ici, c'est que bien que Freedon veuille se détacher d'une attitude positiviste de neutralité et bien qu'il affirme que toutes les philosophies et les pensées politiques comportent leurs parts idéologiques, il semble pourtant faire une distinction très radicale entre l'étude et la production des idéologies. Il semble vouloir indiquer qu'une étude non-idéologique des idéologies soit possible. Or, si toute philosophie et toute pensée politique comportent de l'idéologie, il est difficile de comprendre comment l'analyse des idéologies pourrait s'en détacher significativement.

28 Mills cité dans Michael Freedon *Op. Cit.* 1996 p.27

29 *Ibid* p.13-14

30 *Ibid* p.27

31 *Ibid* p.27

32 *Ibid* p.27-28

33 *Ibid* p.28

Pour Freeden, la tâche principale des philosophes politiques pourrait se résumer à une évaluation critique des fondements moraux et rationnels contenus dans les propositions d'une théorie politique. Les idéologies peuvent aussi imiter la démarche de la philosophie politique, pourvu que ce qui est produit soit compréhensible hors du contexte professionnel et académique de la philosophie politique. Une des différences majeures se trouve là, dans la réception. Les idéologies sont validées par l'ampleur de leur réception, par le nombre de citoyens qui adhère à leur position ou par leur capacité à engendrer l'action politique ou le changement, tandis que la philosophie politique est essentiellement validée par la communauté scientifique. Son public cible étant les autres philosophes, elle ne s'adresse pas à tous même si elle a parfois cette prétention<sup>34</sup>. Marx, dans *L'idéologie Allemande*, reprochait à la philosophie de n'avoir fait qu'interpréter le monde alors que son but devrait être de le changer. Pour Freeden, ce n'est pas là la différence entre deux formes de pensée politique, mais bien entre la philosophie et les idéologies<sup>35</sup>. La philosophie politique et les idéologies ne sont pas identiques, mais leurs différences ne justifient pas une séparation étanche, une relation mutuellement exclusive<sup>36</sup>.

Une distinction supposée et sur laquelle la philosophie met beaucoup d'emphase est fondée sur l'idée que la philosophie politique serait « a reflective, intentional, conscious enterprise, and ideology as a compound of genuinely unconscious beliefs, of unconscious assumptions, and of dissimulatively rhetorical statements »<sup>37</sup>. En effet, selon l'acception commune, l'arme principale des idéologies dans leur entreprise de tromper et charmer leur auditoire est la rhétorique. Or, si la rhétorique peut servir à faire condamner à tort un philosophe, elle peut aussi servir de moyen pour la mobilisation – puisque la rhétorique simplifie des discours parfois trop complexes pour le citoyen qui ne possède aucune formation philosophique<sup>38</sup>. S'il n'est pas facile de distinguer la rhétorique utile de la rhétorique malveillante, en quoi cela justifie-t-il le rejet des idéologies en tant qu'objet d'étude? Pour Ricoeur, la rhétorique est la forme par excellence de discours public puisqu'elle fut conçue pour la communication dans les lieux publics tels que « l'assemblée, le tribunal, les rassemblements commémoratifs »<sup>39</sup>:

C'est précisément dans les trois situations typiques susdites qu'il importe de dégager un discours raisonnable, à mi-chemin du discours démonstratif et de la violence dissimulée dans le discours de pure séduction.<sup>40</sup> [...] De l'art de persuader on passe sans transition à celui de tromper. L'accord préalable sur les idées admises glisse à

34 Michael Freeden *Op. Cit.* 2003 p.67-69

35 *Ibid* p.42

36 *Ibid* p.44

37 Michael Freeden *Op. Cit.* 1996 p.33

38 *Ibid* p.35

39 Paul Ricoeur *Lecture II : La contrée des philosophes* (Paris : Éditions du Seuil, 1999) p.482

40 *Ibid* p.483

la trivialité du préjugé; de l'art de plaire on passe à celui de séduire, qui n'est autre que la violence du discours<sup>41</sup>.

Comme le note Freeden, une analyse sérieuse des idéologies doit considérer l'« interaction between logic, culture and emotion or, put differently, between form and meaning »<sup>42</sup> plutôt que de seulement s'en tenir à une analyse fondée sur la logique<sup>43</sup>. Les idéologies sont souvent, parce qu'elles ne mettent pas l'emphase sur la logique, considérées comme irrationnelles. Cette accusation est fondée sur une triple confusion. Premièrement, l'émotivité est souvent prise pour de l'irrationalité alors que les deux ne sont aucunement synonymes. Deuxièmement, tous les discours politiques, toutes les formes de pensées politiques, même les plus violentes et inacceptables, ne sont jamais complètement irrationnelles, il y a toujours en elles une forme de cohérence logique. Les idéologies, comme toute autre forme de pensée, incluent des éléments rationnels et d'autres irrationnels<sup>44</sup>. Troisièmement, il y a une différence entre rationalité et véracité, rationnel ne veut aucunement dire vrai<sup>45</sup>. Par exemple, Freeden souligne que la place accordée, au sein de la pensée politique *occidentale*, à des valeurs telles que la démocratie, l'égalité et la liberté n'est pas fondée que sur des arguments logiques. Le fait même d'affirmer ces valeurs comme étant non négociables alors qu'elles ne peuvent être entièrement satisfaites sans entrer en conflit pose quelques problèmes d'analyse logique<sup>46</sup>. Par contre, même si les idéologies n'accordent pas la même importance à la consistance logique que les philosophies politiques – elles sont conçues pour être communiquées, elles cherchent l'adhésion –, elles ne sauraient être totalement irrationnelles, tout comme elles ne peuvent pas être idiosyncrasiques<sup>47</sup>.

Y aurait-il donc un idéologue caché au fond de tous, aux yeux de Michael Freeden? Dans tous les cas, tous participent à la production et au maintien de formes idéologiques de discours. Tous les philosophes, volontairement ou non, y participent; toute pensée, tout discours ou oeuvre politique majeure inclut certains éléments idéologiques. En tant que citoyen, artiste, philosophe, sociologue, en tant que participant à la vie politique de nos sociétés, tout un chacun participe à la production et à la propagation des idéologies<sup>48</sup>. Ce qui semble être un argument de plus contre la distinction franche qu'opère Freeden entre *idéologiser* et l'étude des idéologies.

---

41 *Ibid* p.484

42 Michael Freeden *Op. Cit.* 1996 p.38

43 *Id*

44 *Ibid* p.28

45 *Ibid* p.32

46 *Ibid* p.30

47 Michael Freeden *Op. Cit.* 2003 p.56

48 *Ibid* p.45

## Approche morphologique des concepts politiques

*For any serious political theorist there is a more fundamental level on which ideologies exist: as ideational formations consisting of political concepts [...] ideologies as a distinguishable and unique genre of employing and combining political concepts<sup>49</sup>.*

Cette citation en exergue souligne une caractéristique peut-être banale, mais tout de même fondamentale des idéologies : elles forment un agencement singulier de concepts politiques. L'auteur place au centre de sa compréhension des idéologies l'analyse des concepts politiques qui les composent. Les théories et les idéologies sont entre autres formées de concepts et Freedden compare la relation qu'entretiennent les théories et les concepts à celle qu'entretiennent le langage et les mots, c'est-à-dire que la théorie, tout comme le langage, confère aux concepts une place et une signification dans un tout organisé<sup>50</sup>. Mais les concepts sont aussi des mots et font donc partie d'un autre ensemble beaucoup plus large qui est celui du langage. C'est pourquoi Freedden accorde une place importante aux approches venues de la linguistique, entre autres celle de Saussure. Pour ce dernier, il ne saurait être question de la signification des mots hors du contexte linguistique, c'est-à-dire en dehors des relations que les mots entretiennent entre eux<sup>51</sup>. La grammaire, imposant un ordre relationnel entre les mots, permet aux phrases d'être significatives. Ainsi, « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous! » est compréhensible, tandis que « De tous unissez prolétaires les pays vous! » ne l'est pas<sup>52</sup>. Selon Saussure, l'analyse du langage se fait de manière synchronique. La signification qu'acquièrent les mots, de par leur relation aux autres mots, n'est pas fixe, elle change avec le temps, c'est pourquoi il faut l'analyser à un moment donné, et c'est aussi pourquoi la structure du langage est plus importante, dans l'appréhension du langage, que la signification particulière des mots qu'elle engendre. Deux types de relations entre les mots, ou les signes, sont identifiés. Le premier est une relation négative, c'est-à-dire que les mots se définissent par opposition à la signification des autres mots. Le deuxième est une relation de groupe, syntagmatique. Autrement dit, ce qui confère aux mots une signification quelconque est leur appartenance à une séquence où les signes s'agentent<sup>53</sup> : « The interdependance of word and meaning, and of word and word, conjure up a holistic system »<sup>54</sup>.

---

49 *Ibid* p.48

50 *Ibid* p.48

51 *Ibid* p.48

52 *Ibid* p.45

53 Michael Freedden *Op. Cit.* 1996 p.49

54 *Ibid* p.50

Pour les linguistes, le langage est constitué de signifiants, de signifiés et de référents. Le mot « pomme » par exemple, est un signifiant; son signifié est la signification que l'on donne à ce mot selon le contexte linguistique – un fruit, la ville de New York, une compagnie d'informatique – et son référent est ce à quoi le mot renvoie, soit, la pomme qui existe dans le réel. Mais la linguistique ne s'intéresse qu'aux liens entre signifiants, signifiés et langage, elle ne s'intéresse pas aux référents. Les linguistes identifient les mots utilisés – pour mettre en forme les idéologies ou la pensée politique – comme étant des signifiants et les concepts politiques auxquels ils se rattachent comme étant les signifiés; pourtant, au sein des idéologies, les concepts politiques ne peuvent pas être réduits au statut de signifiés; ils deviennent les référents de cette structure linguistique particulière que sont les idéologies <sup>55</sup>.

Pour Freedon : « political concepts exist in the 'real world' of time and space and their meanings derive in part, though not completely, from that world »<sup>56</sup>. Autrement dit, les idéologies ne forment pas un système fermé, elles sont des entités culturelles (au sens large), elles ont une fonction particulière autre que langagière, elles ne peuvent pas être analysées de manière strictement synchronique. L'histoire particulière de chacune des idéologies, des concepts qui les forment et de leur relation à l'histoire humaine en général confère à chaque idéologie, à chaque concept politique, un sens particulier. Ce sens n'est certes pas fixé, mais il n'est pas non plus indépendant de ses multiples liens avec l'histoire<sup>57</sup> : « ... the continuity of an ideological tradition – which is assumed, rightly or wrongly, by the continuity of the words that denote those concepts – can only be put to the test by examining multiple synchronic states, over time and space »<sup>58</sup>. Une analyse strictement linguistique des idéologies ne saurait donc être complète puisque si les mots d'une phrase prennent leur signification par leur rapport aux autres mots, à la phrase, à la grammaire et ainsi de suite, l'ensemble relationnel demeure linéaire, alors que les concepts politiques « are surrounded by multidimensional adjacent concepts »<sup>59</sup>. Ainsi, Freedon ajoute à la linguistique un intérêt pour les référents, pour le monde auquel les mots font référence. Puisque le monde a aussi une histoire, son analyse est non seulement synchronique, mais aussi diachronique.

Political concepts acquire meaning not only through historically transferred traditions of discourse, and not only through the pluralist disparities of culture, but also through their particular location within a constellation of other political concepts. That meaning is crucially imparted through the morphological attributes of ideologies for, whatever else they are, ideologies are particular patterned clusters and configurations of political concepts. An ideology is hence the macroscopic

55 *Ibid* P. 50-51

56 *Ibid* P.52

57 *Ibid* p.52

58 *Ibid* p.52

59 *Ibid* p.74

structural arrangement that attributes meaning to range of mutually defining political concept<sup>60</sup>.

Comme il sera vu plus loin, le fait que les concepts politiques ne possèdent pas de signification fixe semble nuancer ces affirmations de Freedon. L'idée qu'un concept politique tel que la liberté ait un référent, qu'il existe dans le *vrai monde*, est pour le moins difficile à cerner. Si le signe « pomme » peut avoir une multitude de signifiés, il n'a qu'un seul référent et il est le même pour tous, ce qui en soi rend le référent, pour le linguiste, sans intérêt. Or, que peut être le référent du signe « la liberté », sinon la signification que ce signe prend pour tous et chacun. Y a-t-il vraiment quelque chose comme la liberté, indépendamment du sens particulier que ce mot peut prendre selon le contexte? Peut-être, mais ce n'est pas si évident. Que Freedon inclut la relation mutuelle entre le *vrai monde* et les idéologies cela est pertinent, voire inévitable. La justification est par contre moins convaincante et nécessiterait de plus amples explications, car il semble que si Freedon peut affirmer que les concepts forment des référents pour les idéologies, il semble aussi qu'il soit possible d'affirmer que, au contraire, les concepts politiques sont des signifiants sans référent.

### ***Contestabilité essentielle des concepts politiques***

Il a été affirmé plus haut que les concepts politiques n'ont pas de sens fixé *a priori*, qu'ils dépendent du contexte morphologique de l'idéologie, de la pensée ou de la théorie politique au sein desquels ils apparaissent. Il a aussi été soutenu qu'on ne peut pas faire fi de la tradition idéologique à laquelle ils appartiennent, puisque cette dernière offre une continuité de sens des concepts politiques qui la forment. Il n'y a donc pas une seule manière de définir un concept tel que l'égalité, mais bien une multitude d'acceptions possibles, selon la tradition idéologique et le contexte. Il ne s'agit pas ici d'un relativisme total, mais d'un relativisme que l'on pourrait considérer comme structurel. Afin de bien comprendre la nature des concepts politiques, Freedon utilise la notion de W.B. Gallie de *concepts essentiellement contestés* (essentially contested concepts)<sup>61</sup>. Selon Gallie, la raison pour laquelle la définition de certains concepts ne fait pas consensus est qu'il existe des concepts dont la signification est essentiellement contestée. Gallie identifie un certain nombre de caractéristiques qui ne seront généralement pas retenues par Freedon. En somme, Freedon retient l'idée de Gallie, mais rejette les explications et les critères de l'auteur. Ce qu'il faut retenir, c'est que, pour Freedon, tout concept dont ne serait-ce qu'un seul élément est contestable entre dans la catégorie des concepts essentiellement

<sup>60</sup> *Ibid* p.54

<sup>61</sup> *Ibid* p.55

contestables. Il n'est pas nécessaire que la totalité des parties qui forment le concept le soit. Chaque concept politique consiste en un ensemble de sous-concepts qui le forme. Certaines définitions incluront certains sous-concepts que d'autres définitions rejeteront. Ainsi, Freedon ajoute deux autres *lieux* reliés aux concepts politiques qui sont essentiellement contestables : l'étendue des sous-concepts contenus dans un concept politique – par exemple inclure ou non le mode de scrutin proportionnel dans le concept « démocratie » – et l'incertitude des sous-concepts – par exemple le fait que d'inclure la proportionnelle ne dit pas si elle doit fonctionner par liste ou si un pourcentage minimum pour la représentation devrait être requis. L'incertitude et l'étendue des composantes des concepts politiques sont en quelque sorte données ou *innées*. Elles font partie de la tradition et de l'Histoire. C'est pour cela que tout protagoniste sérieux prônant une amélioration de la démocratie doit expliquer ce qu'il entend par démocratie, ce qu'il reproche au système politique qu'il critique et ce qu'il souhaite voir améliorer. Lorsque le sens d'un concept est fixé, ou du moins semble l'être, ça ne peut être, évidemment, que de manière arbitraire puisque tous les concepts politiques fondamentaux sont polysémiques et essentiellement contestables<sup>62</sup>.

### **Morphologie des concepts politiques**

Les concepts politiques fondamentaux sont rarement simples. Si le sens de mots tels que liberté, égalité, communauté, pouvoir, politique ou fraternité semble être donné *a priori*, toute investigation sémantique sérieuse s'avèrera pourtant difficile. Tous pensent savoir intuitivement ce qu'est la liberté et pourtant toute tentative de définir ce concept convaincra le plus incrédule de la complexité et même de l'ambiguïté d'un tel concept. Pourquoi des concepts si souvent utilisés et dont le sens semble être donné, voire pré-réflexif, sont-ils en fait si difficile à définir? Parce que ce sont des concepts intrinsèquement complexes et formés de multiples composantes, parce que ces concepts sont reliés entre eux, non seulement logiquement, mais aussi historiquement et culturellement, ce qui génère une polysémie qui peut être quasi infinie. Comme nous le rappelle la linguistique, les mots n'ont pas de signification *per se* « [...] they are social constructs whose meaning is determined by their usage »<sup>63</sup>. L'interprétation que l'on peut tirer d'une analyse morphologique des concepts politiques doit être, selon Freedon, principalement diachronique sans toutefois rejeter complètement l'importance d'une analyse synchronique. Les concepts politiques fondamentaux – ceux qui se retrouvent au centre des théories politiques et des idéologies – possèdent des caractéristiques quasi contingentes et

<sup>62</sup> *Ibid* p.57-58

<sup>63</sup> *Ibid* p.61

des *caractéristiques nécessaires* (ineliminable features) composées de deux propriétés essentielles. Le lien entre ces caractéristiques et le mot qu'elles définissent n'est pas logiquement nécessaire; il est plutôt dû à une tradition d'usage. Par exemple, la liberté n'est jamais comprise en des termes biologiques (nous ne serions pas libres parce que sous l'emprise d'éléments – comme l'air, la nourriture, l'eau – dont nous sommes dépendants), mais elle inclut toujours l'idée d'absence de contrainte, elle s'intéresse aux limites du pouvoir. De plus, les caractéristiques nécessaires ne sont pas suffisantes; elles ne définissent pas par elles-mêmes le mot auquel elles se réfèrent<sup>64</sup>. Le fait que les concepts politiques possèdent des éléments que l'on ne peut pas éliminer ne veut pas dire que ces éléments forment un noyau (a core). La notion de noyau implique quelque chose de trop rigide, de trop permanent qui ne s'applique pas aux concepts politiques<sup>65</sup>. Comme souligné plus haut, les éléments nécessaires des concepts politiques relèvent de l'usage et non d'une nécessité logique. Usage qui leur confère un certain nombre de caractéristiques qui se retrouvent toujours au sein de ce concept<sup>66</sup>.

Par analogie, un bâton possède des caractéristiques nécessaires : il est dur, d'une longueur qui permet de le tenir dans une main ou deux, il a un poids, une couleur. Qu'il soit noir, lourd, un mètre de long et fait de métal est contingent, mais toutes ces caractéristiques sont souvent nécessaires pour que cet objet soit nommé bâton. Or, la dureté du bâton n'est pas propre à celui-ci, c'est aussi une caractéristique nécessaire de la table. Autrement dit, les caractéristiques nécessaires d'un concept ne lui sont pas exclusives<sup>67</sup>. Mais pourquoi les concepts politiques ont-ils besoin de caractéristiques nécessaires? Puisque sans cela les concepts ne seraient pas intelligibles, ils seraient dépourvus de sens. De plus, à chaque concept est associé un type de caractéristiques nécessaires. Freedman donne l'exemple de la liberté qui est automatiquement associée à l'idée de contrainte et à celle de sujet politique. D'autres caractéristiques, sans être nécessaires au concept, s'y attachent et ne peuvent être éliminées comme, par exemple, la couleur du bâton par opposition à sa dureté. En dessous d'un certain niveau de dureté, un bâton ne sera plus un bâton, par contre, même si tout bâton aura une couleur, il n'y a pas de degré de couleur qui ait une influence quelconque sur la nature de l'objet<sup>68</sup>.

---

64 *Ibid* p.61-62

65 *Ibid* p.62

66 *Ibid* p.63

67 *Ibid* p.65-66

68 *Ibid* p.66

## Contiguïté logique et culturelle

D'affirmer que par contiguïté logique, à partir d'une analyse des éléments nécessaires d'un concept, un élément a sa place au sein de la morphologie de ce concept, n'entraîne pas que cet élément devienne pour autant nécessaire. Contiguïté logique et nécessité ne sont pas synonymes. De plus, il n'y a pas que la contiguïté logique, mais aussi la contiguïté culturelle, qu'il faut distinguer de la première. La contiguïté logique est l'ensemble des déclinaisons possibles et logiques d'un élément nécessaire. Par exemple, selon Freedén, l'autonomie, le pouvoir et l'autodétermination sont tous logiquement contigus à l'absence de contrainte, qui est un élément nécessaire de la liberté. La contiguïté logique a deux conséquences contradictoires sur les concepts politiques. D'une part, elle contraint à un lien logique les déclinaisons possibles des éléments et sous-éléments d'une morphologie conceptuelle donnée et, d'autre part, elle engendre une pluralité d'interprétations puisque, justement, elle permet une multitude de liens entre des éléments et des sous-éléments qui à la rigueur ne se retrouvaient pas dans l'usage commun jusqu'à ce que quelqu'un, les inclut par contiguïté logique. La contiguïté logique engendre donc une polysémie problématique<sup>69</sup>.

La contiguïté culturelle sert à contenir la contiguïté logique, à orienter la décontestation et à l'ancrer dans un contexte culturel particulier, à rendre acceptable le choix entre les multiples voies logiques possibles<sup>70</sup>. Il y a deux formes de contiguïté culturelle. La première sert à garder les concepts intelligibles, c'est-à-dire qu'elle tend à limiter les *dégâts* sémantiques de la contiguïté logique. Plus le concept est complexe, plus la contiguïté logique peut multiplier les liens jusqu'à rendre le concept, si on pousse l'analyse à l'extrême, incompréhensible. La contiguïté culturelle vient donc « sauver » le concept en limitant certaines avenues de la contiguïté logique. Devant la multiplication des chemins à prendre engendrée par la contiguïté logique, la première forme de contiguïté culturelle oriente la décontestation vers un nombre plus limité de chemins<sup>71</sup> :

[...] the logical structure of all the main political concepts is incompatible with their translation into political action. They contain internal dialectical tensions, and more possibilities than can be put into effect. The fullness of their logical structure draws them inevitably into practical contradiction and any attempt to express them in terms of human conduct and institutional patterns will result in their collapsing under their own weight. They need to be brutally pruned by means of cultural constraints in order to survive in their function *vis-à-vis* the real world and to contain their contradiction. Culture, unlike logic, is unsystematic and multifarious, and no guaranteed meanings can be allocated to the rump concepts that remain after

<sup>69</sup> *Ibid* p.68-69

<sup>70</sup> *Ibid* p.58

<sup>71</sup> Michael Freedén *Op. Cit.* 2003 p.69-70

they are cut down to manageable proportions<sup>72</sup>.

C'est là une des raisons pour laquelle les idéologies ne sont pas très sensibles aux critiques qui fondent leur argumentation sur les contradictions logiques. La deuxième forme de contiguïté culturelle concerne les composantes à l'intérieur de la morphologie d'un concept qui ne sont pas reliées logiquement aux éléments nécessaires, mais qui sont tout de même généralement perçues comme faisant partie légitime de la morphologie. C'est là une caractéristique des concepts politiques complexes qui peut déranger les philosophes, les logiciens ou les scientifiques (sciences sociales). Car au sein des concepts politiques se trouvent des éléments dont la justification logique est faible, nulle, voire contradictoire, mais qui sont pourtant socialement, culturellement, historiquement et *idéationnellement* acceptés et légitimes. L'inverse est aussi possible, c'est-à-dire que, parfois, la contiguïté logique peut venir épurer un peu les concepts de contiguïté culturelle accumulées avec le temps<sup>73</sup>.

Ce passage sur la contiguïté logique et culturelle permet de comprendre un peu mieux pourquoi la contestabilité essentielle des concepts politiques est une conséquence de leur morphologie. Si la contiguïté est une forme de contrainte, puisqu'elle limite un relativisme radical dans l'interprétation et le développement de la morphologie des concepts, elle ne fixe pas pour autant le sens et la signification des concepts – loin de là. Contrainte logique et détermination ne sont pas synonymes. Ce ne sont pas toutes les actions qui découlent logiquement de la liberté et de la non-contrainte qui peuvent être légitimement entreprises sous leur bannière. Comme le souligne Charles Taylor<sup>74</sup>, on ne peut, au nom de la liberté ou de l'absence de contrainte, réclamer le droit de crier « au feu » dans un cinéma, même si cela pourrait être justifié par un simple raisonnement logique<sup>75</sup>.

### **Approche morphologique des idéologies**

We can now appreciate that ideologies are *groupings* of decontested political concepts. The mutual influence of these concepts is paramountly affected by the specific morphological arrangements that place them in relation to each other; they constitute systems of internal relation, albeit open-bordered and in constant mutation<sup>76</sup>.

---

72 *Ibid* p.70-71

73 *Ibid* p.71-72

74 Sur les limites de la liberté d'expression et la censure justifiée selon Taylor, voir Charles Taylor « The Rushdie Controversy ». *Public Culture* Fall 2-1(1989)

75 Michael Freedman *Op. Cit.* 2003 p.69

76 *Ibid* p.82

L'analyse des idéologies que propose Michael Freeden est divisée en trois parties : les composantes qui forment les concepts, les concepts et une constellation ou un système de concepts. Il propose l'analogie suivante. L'idéologie serait comme une pièce, par exemple un salon, dans lequel se trouvent plusieurs meubles, dont une table (concept), qui possède une surface plane et dure (éléments *inévitables* du concept). Le principe organisationnel de cette constellation de concepts que sont les idéologies est différent de celui qui régit les théories de la philosophie politique, du moins, dans les prétentions et l'idéal des théories politiques. Freeden identifie deux méthodes d'analyse philosophique qui s'offriraient à celui qui tente d'analyser une idéologie. L'une ferait l'inventaire de toutes les contiguïtés logiques possibles à partir d'une identification des éléments inévitables des concepts et épurerait l'idéologie de toute forme de contiguïté culturelle non pertinente. L'autre entreprendrait une évaluation réflexive, rationnelle et morale des différentes composantes afin de choisir et de fixer une forme acceptable<sup>77</sup>. Or, selon Freeden, les deux sont inadéquates :

Contrary to the first method, ideologies will seek to maximize or optimize determinacy, if never entirely securing it. Contrary to the second method – while not necessarily ignoring logical adjacencies – ideologies will allow a socially situated and partisan value-arbitrated choice among adjacent components, by relying heavily on the notion of cultural adjacency, and the result will display various mixes of rational criteria, emotional inclinations, and cultural value-preferences<sup>78</sup>.

Ainsi, Freeden tente d'offrir une troisième voie qui permettrait de bien comprendre et analyser les idéologies en prenant compte de la nature particulière de ces formations idéationnelles et des relations qu'entretiennent leurs différentes composantes. Comme les idéologies ont entre autres comme fonction l'adhésion d'un grand nombre d'individus, elles doivent contourner ou régler le problème de la contestabilité essentielle des concepts qui les forment. Elles tentent donc de fixer la relation entre le mot et le concept ou entre le signifiant et le signifié. Elles offrent donc une définition « définitive » pour chaque concept, ce qui permet de présenter un ensemble cohérent et compréhensible : « Ultimately, ideologies are configurations of *decontested* meanings of political concepts [...] »<sup>79</sup>. Donc, pour contrer la contestabilité essentielle des concepts, les idéologies décontestent les concepts politiques et cette décontestation est étrangère aux prétentions de la philosophie politique, particulièrement parce que les idéologies ne se fondent pas uniquement sur des principes logiques. Toute idéologie offre donc une définition singulière des concepts fondamentaux qui la forment. Elle réduit la multitude de significations imaginable afin

---

<sup>77</sup> *Ibid* p.75

<sup>78</sup> *Ibid* p.75-76

<sup>79</sup> *Ibid* p.76

d'être en mesure de faire le pont entre la pensée politique et l'action politique<sup>80</sup>. En fixant la signification de ses différentes composantes, les idéologies peuvent se retrouver avec des contradictions rendant leur message général vague. Mais comme les idéologies doivent rejoindre le plus d'individus possibles et qu'il y a autant d'agencements hiérarchisés concevable de valeurs qu'il y a d'individus, ce vague est utile pour les idéologies. C'est ici que l'analyse morphologique prend tout son sens, parce qu'elle permet de bien comprendre les idéologies et de les comparer puisqu'elle s'attarde aux décontestations spécifiques de chaque idéologie<sup>81</sup>.

Central to any analysis of ideologies is the proposition that they are characterized by a morphology that display core, adjacent, and peripheral concepts [...] In sum, all these skeletal or 'thin' concepts develop elements, both logically and culturally, that form overlapping and shared areas, which then react back on their separate ineliminable components to constitute full but mutually dependent concepts<sup>82</sup>.

Donc la contiguïté logique et culturelle qui s'applique aux concepts politiques s'applique aussi aux idéologies même si la structure des idéologies diffère de celle des concepts. Elle est différente entre autres parce que les idéologies, contrairement aux concepts, possèdent un *noyau* central de concepts, des *concepts adjacents* (ou contigus pour utiliser le même langage) et des *concepts périphériques*. Les concepts périphériques et adjacents changent quelque chose comme la teinte des idéologies. Ainsi ils permettront, par exemple, de différencier deux types de socialisme : un d'un rouge plus pur (un socialisme plus radical) et l'autre auquel on a ajouté du bleu (socialisme travailliste). Il existe deux types de concepts périphériques : la marge et le périmètre. Les concepts marginaux relèvent de la dimension sémantique, c'est-à-dire que la profondeur de leur lien sémantique logique, culturel et émotionnel aux noyaux conceptuels de l'idéologie est proportionnelle à leur place dans la constellation idéologique. Ainsi, le même concept peut passer d'une place centrale à une place plus périphérique selon le développement morphologique d'une idéologie<sup>83</sup>. Les concepts périmétriques sont une illustration que les idéologies ne flottent pas dans les airs et que, contrairement au lieu commun, elles ne sont pas, pour la majorité, utopiques : elles évoluent dans le temps et l'espace. Donc certains concepts qui pouvaient être importants dans un temps et un lieu donnés le sont plus ou moins dans d'autres. Ainsi, si les coopératives (dont les expériences les plus radicales furent les *Kibboutz*) étaient considérées par la gauche radicale comme des expériences importantes, une sorte de pratique avant le Grand jour, elles ont aujourd'hui – puisque la très grande majorité des coopératives ont échoué ou sont devenues des simulacres tels que *Les Caisses Populaires*

---

80 *Ibid* p.76

81 *Ibid* p.77

82 *Ibid* p.77-78

83 *Ibid* p.78

*Desjardins* – une place très limitée dans les idéologies radicales de l'extrême gauche. Les idéologies s'adaptent donc au changement et la configuration de leurs concepts périmétriques reflète la relation entre l'idéologie et la réalité sociale changeante. En général, les concepts périmétriques ne sont pas des concepts complexes fondamentaux; il s'agit plutôt de concepts plus ou moins éphémères, de politiques concrètes ou d'une application particulièrement précise d'un concept plus large. Les concepts périmétriques peuvent aussi être des concepts marginaux, ils peuvent changer de place, se rapprocher du noyau ou s'en distancier et ces deux sortes de concepts périphériques le sont dans la mesure où ils ne sont pas essentiels à l'idéologie. Toute idéologie possède des concepts périphériques, mais son existence ne dépend d'aucun concept périphérique particulier.<sup>84</sup> C'est là une différence entre la morphologie de la majorité des idéologies et celle des théories philosophiques. Les théories philosophiques formant des systèmes de pensée plus serrés, plus « parfaits » et étant le produit d'un seul esprit ou de quelques-uns, n'accordent pratiquement aucune place aux concepts marginaux et périmétriques. Comme le souligne Freedon : « Superficially, this constitutes a parallel with the subgroup of dogmatic and doctrinaire ideologies, whose structure is governed by powerful ideologues. »<sup>85</sup>. Il semble que cette caractéristique commune entre les idéologies dogmatiques et le type de théories philosophiques auxquelles Freedon fait allusion peut expliquer pourquoi ces idéologies et ces théories philosophiques peuvent avoir de la difficulté à survivre à l'épreuve du temps. Ce ne serait pas tant une différence de nature, mais une différence de capacité d'adaptation, ce serait des pensées politiques, malgré toute leur prétention à l'objectivité, trop ancrées dans une décontestation socio-historique des concepts qui les forment. Ainsi, les changements sociaux et politiques engendreraient leur caducité. Freedon ne semble pas remarquer cette logique, il ne se sert de cette observation que pour marquer la différence entre ces types de pensées politiques.

Contrairement aux idéologies dogmatiques ou totalitaires et à la plupart des théories de la philosophie politique, la majorité des idéologies sont très flexibles; elles peuvent modifier considérablement les composantes de leur morphologie sans pour autant implorer. Pourtant, le cliché veut que les idéologies soient des entités fixes, notamment dans le cas des grandes idéologies classiques telles que le libéralisme, le conservatisme et le socialisme<sup>86</sup>. Or, une simple énumération chronologique d'auteurs associés à ces traditions idéologiques permettrait de démontrer le contraire. À titre d'exemple, même si ces trois penseurs sont libéraux, ce que propose Locke, Mill et Rawls est bien différent et une

---

84 *Ibid* p.79-80

85 *Ibid* p.80

86 *Ibid* p.82

analyse morphologique des idéologies véhiculées à travers leurs écrits ne pourrait qu'en venir à la conclusion qu'il s'agit de configurations bien différentes du libéralisme.

Tout le problème est donc là : comment identifier et classer les différents *regroupements idéologiques*? Qu'est-ce qui permet de reconnaître que, malgré leurs différences, ils appartiennent à la même tradition idéologique? Bien que les idéologies, à l'instar des concepts politiques, possèdent elles aussi des caractéristiques nécessaires, cette notion n'est pas d'une très grande aide dans l'analyse des idéologies. La raison en est assez simple, les idéologies forment des *visions du monde* (world-views) qui proposent des politiques et des solutions à presque toutes les problématiques sociales et politiques; par conséquent, la très grande majorité des concepts politiques fondamentaux se retrouvent dans toutes les idéologies. En faire une liste pour identifier ceux qui sont *nécessaires* pousserait donc à conclure que toutes les grandes idéologies possèdent les mêmes caractéristiques nécessaires. Deux caractéristiques morphologiques identifiées par Freedman vont permettre de différencier les regroupements idéologiques : la *rotation* et *l'emplacement* des concepts. La première caractéristique, la *rotation*, fait ressortir la correspondance entre un concept et sa signification; c'est-à-dire que plus il y a de concepts associés à la même signification, plus il y a de chances qu'il s'agisse de la même famille idéologique. La deuxième caractéristique, l'emplacement, indique la position d'un concept par rapport au noyau, aux concepts adjacents et aux concepts périphériques. Plus la rotation et l'emplacement des concepts sont semblables, plus il s'agit de la même famille idéologique. Le noyau idéologique est composé d'un ensemble flexible de concepts fondamentaux. Cet ensemble de concepts sera similaire dans une même famille idéologique, mais pas identique<sup>87</sup>.

Une autre ressemblance existe entre la configuration morphologique d'un concept politique et d'une idéologie. La signification générale ainsi que la signification de chacun des éléments qui forment le noyau d'une idéologie ou les caractéristiques nécessaires d'un concept, n'est pas fixe, elle dépend entre autres de la relation qu'entretient le centre de l'élément (idéologique ou conceptuel) avec sa périphérie. Cette logique de décontestation de la signification des concepts idéologiques et des éléments conceptuels permet à l'idéologie et au concept d'être relativement clairs et compréhensibles. Cette autre ressemblance morphologique entre les concepts et les idéologies permet aux idéologies de réduire les contradictions internes qui peuvent advenir entre différents concepts et différentes valeurs. Tout comme pour les concepts politiques, le danger de relativisme ou de

---

87 *Ibid* p.84

polysémie « exponentielle » qu'engendre la contiguïté logique entre les composantes est restreint par la contiguïté culturelle<sup>88</sup>.

What is constant is the very network of mutually informing and influencing concepts, on which human minds (rational or otherwise) and human wills impose the particular preferred set. Moreover, as there is no absolute sense in which any of the competing ideologies is superior, there is no correct map<sup>89</sup>.

Pour bien comprendre la dynamique qui a lieu à l'intérieur du *noyau* idéologique, Freedon utilise les quatre caractéristiques « P » : soit la *proximité*, la *priorité*, la *perméabilité* et la *proportionnalité*. La proximité est une caractéristique énoncée plusieurs fois et qui vient de la linguistique : les mots, les concepts et les valeurs ne sont significatifs que dans leur contexte, que par la relation qu'ils entretiennent avec leurs semblables et la structure dans laquelle ils se trouvent. La priorité réfère à l'importance accordée à chaque concept, ce qui permet d'identifier la famille et le type d'idéologie. C'est une caractéristique qui concerne la place qu'a un concept au sein de la structure noyau/périphérie<sup>90</sup>. La perméabilité fait allusion à l'idée que les idéologies partagent les mêmes concepts, les mêmes valeurs et les mêmes principes et que les concepts qui forment les idéologies ne sont pas atomiques; ils comportent eux aussi d'autres concepts et sont en lien avec les concepts qui les entourent. Finalement, la proportionnalité se rapporte à la place qu'occupe, à l'intérieur du noyau, un concept, une valeur ou un principe particulier<sup>91</sup>.

L'analogie entre une idéologie et une pièce présentée plus haut est poussée plus loin par l'auteur. Une pièce, un salon, une cuisine, une chambre à coucher est composée d'un ensemble non déterminé de meubles et d'objets divers. Un salon est reconnaissable par l'ensemble des meubles et des objets qu'il contient et par l'agencement particulier de cet ensemble. Normalement, un salon contient un divan et un téléviseur. Par contre, il n'est pas difficile d'imaginer un salon qui en serait dépourvu, mais qui serait reconnu comme tel au premier coup d'oeil. Ainsi, toute pièce contient un ensemble de meubles et d'objets qui permettent de reconnaître le type de pièce dont il s'agit, mais cet ensemble de meubles et d'objets peut être configuré de mille et une manières<sup>92</sup>. Ainsi : « If we find liberty, rationality, and individualism at its centre, while equality – though in evidence – decorates the wall, we are looking at an exemplar of liberalism »<sup>93</sup>. C'est donc par l'analyse des meubles et objets du noyau jusqu'à la périphérie qu'il est possible d'identifier une pièce ou une idéologie. Il n'y a donc pas de règles préétablies, de limites claires qui permettent

88 Michael Freedon *Op. Cit.* 1996 p.85

89 *Ibid* p.86

90 Michael Freedon *Op. Cit.* 2003 p.60-61

91 *Ibid* p.63-64

92 Michael Freedon *Op. Cit.* 1996 p.86

93 *Ibid* p.87

d'identifier et de classer les idéologies par grande famille idéologique, mais, comme affirmé plus haut, un salon, même sans divan, demeure un salon<sup>94</sup>. Il faut donc accepter que les idéologies soient des entités très complexes à étudier, qu'elles offrent des configurations de concepts décontestés différentes dont le nombre n'est pas fixe et qui évoluent à travers le temps et l'espace. L'étude des idéologies nécessite donc une perspective synchronique et diachronique, elle ne peut pas se réduire à la simple énumération des concepts qui les forment puisque « a configuration is always more than the sum of its parts »<sup>95</sup>.

La notion de famille idéologique<sup>96</sup> soulève la question du caractère holiste des idéologies que l'idée de famille suppose implicitement. Et par holisme Freedon entend « both the interdependence of the conceptual units of an ideology, and the total, systemic manifestation of an ideology »<sup>97</sup> Pour Freedon, s'intéresser aux liens entre le *noyau* et les éléments périphériques est plus pertinent que l'idée commune de système idéologique. Ainsi, les grandes familles idéologiques possèdent un noyau conceptuel stable et une périphérie changeante, ce qui permet d'identifier les différentes variantes à l'intérieur d'une même famille. Mais lorsque la périphérie change trop et entre en contradiction avec certains principes et concepts non négociables du noyau, on assiste à la formation d'une nouvelle entité holistique, d'un concurrent holistique ou d'une nouvelle idéologie. C'est-à-dire que cette entité holistique met au défi la composition traditionnelle du noyau conceptuel de sa famille idéologique<sup>98</sup>.

### **Relativisme et décontestation**

Tel qu'abordé plus haut, la contestabilité essentielle inhérente aux concepts et la manière qu'ont les idéologies de remédier à ce problème par une décontestation de la signification des concepts politiques tend en principe vers un relativisme dont on ne peut taire la présence, mais que l'on peut tout de même nuancer. S'il y a une multitude de significations possibles pour chaque concept politique et qu'aucun outil ne permet de réduire cette multitude à une définition unique et finale, aucune définition ne peut tenir dans le vide. Elle doit être justifiée par contiguïté logique ou culturelle et donc, ce ne sont pas toutes les acceptions qui sont acceptables. Cela dit, il est tout à fait possible d'assister à

---

94 *Ibid* p.88

95 *Ibid* p.88

96 À noter que Freedon tire cette notion de Wittgenstein, mais il en rejette presque tout. Il utilise principalement le mot, dont le sens est assez clair en lui-même, d'où la décision de ne pas s'étendre ici sur l'acception spécifiquement wittgensteinienne de cette notion.

97 Michael Freedon « Editorial: Ideological boundaries and ideological systems » *Journal of Political Ideologies* February 8(1) (2003) p.3

98 *Ibid* p.3, 5, 7, 8

une acceptation généralisée d'une définition de concept erronée et inacceptable. Un contexte social, culturel et politique peut engendrer ce genre de confusion.

Bien que leurs discours, à des fins d'adhésion et de prosélytisme politique, soient teintés de vérités affirmées – ce que permet la décontestation des concepts – les idéologies ne possèdent pas un statut comparable à celui, par exemple, des énoncés scientifiques; les idéologies ne sont donc pas perçues comme vecteurs de vérités. Et pourtant, plus on constate la pluralité des valeurs et de leurs significations, plus les idéologies semblent nécessaires au bon fonctionnement politique et social du monde<sup>99</sup>.

Toute forme d'énoncé interprétatif conscient de sa nature interprétative ne peut pas être énoncé comme une vérité absolue, c'est-à-dire qu'il doit envisager et anticiper que d'autres interprétations contestant la sienne puissent exister et puissent même avoir raison. Il y a une différence à ce propos entre celui qui analyse les idéologies et celui qui participe à les créer. L'idéologue ne peut pas tenir compte de la contestabilité essentielle, il ne peut pas prendre une position relativiste, « neutre » ou trop nuancée concernant la signification des concepts qu'il utilise. La *diversité idéationnelle* (ideational diversity) n'est acceptable que dans les limites fixées par la décontestation particulière à la morphologie de l'idéologie qu'il défend, tandis que, pour l'analyste des idéologies, la diversité idéationnelle est inhérente aux idéologies. Comme il a été vu plus haut, à l'exception de la structure des morphologies idéologiques, rien dans la morphologie des idéologies n'est fixé<sup>100</sup>.

C'est, encore une fois, là que le bât blesse. Cette différence entre l'idéologue et l'interprète des idéologies, sur laquelle Freedon insiste, n'est pas convaincante. Il semble que l'idéologue peut très bien produire son discours idéologique en prenant compte de la contestabilité essentielle. Autrement dit, que les concepts qui forment une pensée soient essentiellement contestables peut aller de pair avec la croyance qu'il existe une décontestation plus pertinente que les autres. La prise en compte de la contestabilité essentielle n'implique que l'affirmation herméneutique selon laquelle l'interprétation n'est jamais définitive. Ainsi, un auteur peut prétendre offrir la meilleure décontestation sans renier la contestabilité essentielle ou l'approche herméneutique, tant qu'il demeure conscient qu'il puisse exister une meilleure décontestation et que, le cas échéant, il soit prêt à l'assumer en l'incluant dans sa pensée politique. Il semble aussi que celui qui étudie les idéologies, que ce soit Freedon ou un autre, va nécessairement choisir une décontestation

---

99 Michael Freedon *Op. Cit.* 1996 p.94

100 *Ibid* p.95

plutôt qu'une autre et évaluer les différentes idéologies à partir de ce choix. Il est donc difficile de voir en quoi cette attitude diffère de celle des idéologues.

L'approche morphologique n'est pas totale, c'est-à-dire qu'elle ne peut rendre compte de tous les détails conceptuels qu'une idéologie comporte, la réduction est inévitable et même nécessaire. Michael Freedon compare son approche à la cartographie. Une carte n'est pas totale, elle n'est pas seulement descriptive; il y a plusieurs choix qui sont faits, tout ne peut pas être contenu dans une carte. C'est un exercice de réduction et d'interprétation qui permet la compréhension. Reprocher à l'approche morphologique de réduire par ses interprétations, de ne pas inclure certains éléments ou caractéristiques des idéologies dans son analyse ne remet pas en question sa pertinence. Poussée à l'absurde, cette exigence positiviste est semblable à celle qui régnait dans l'empire fictif décrit par Jorge Luis Borges où :

[...] l'Art de la cartographie fut poussé à une telle Perfection que la Carte d'une seule Province occupait toute une Ville et la Carte de l'Empire toute une Province. Avec le temps, ces Cartes Démesurées cessèrent de donner satisfaction et les Collèges de Cartographes levèrent une carte de l'Empire, qui avait le Format de l'Empire et qui coïncidait avec lui, point par point<sup>101</sup>.

Ainsi, un outil qui permet de se repérer sur un territoire perd son utilité s'il n'est qu'une simple et fidèle reproduction. La carte géographique n'est pas le seul outil qui puisse nous informer sur un territoire, c'est un outil parmi d'autres, et si l'approche morphologique des idéologies est considérée comme étant essentielle par Freedon, ce n'est donc pas la seule approche qui soit pertinente<sup>102</sup>.

### **Interprétation et signification : l'apport de Ricoeur, Skinner et Koselleck**

*By trying to convince us that they are right and that they speak the truth, ideologies become devices for coping with the indeterminacy of meaning. That is their semantic role. Hence a minor modification to the previous characterization: An ideology is a wide-ranging structural arrangement that attributes decontested meanings to a range of mutually defining political concepts<sup>103</sup>.*

Les passages précédents ont permis de bien comprendre la nature et la logique morphologique des idéologies. Mais ultimement, comprendre les idéologies c'est aussi comprendre leur signification : le lien entre la contestabilité et la signification. Selon la

101 Jorge Luis Borges *Histoire universelle de l'infamie. Histoire de l'éternité*. ([Paris] : Christian Bourgois Éditeur 1951) p.129-130

102 Michael Freedon *Op. Cit.* 1996 p.128-130

103 Michael Freedon *Op. Cit.* 2003 p.54

métaphore de Paul Ricoeur : « The text as a whole ... may be compared to an object, which may be viewed from several sides, but never from all sides at once »<sup>104</sup>. Dans la mesure où les idéologies peuvent être considérées comme des : « ...systems of political thinking, loose or rigid, deliberate or unintended, through which individuals and groups construct an understanding of the political world they, or those who preoccupy their thoughts, inhabit, and then act on that understanding »<sup>105</sup>, il semble évident que l'ensemble idéologique contiendra des *surplus de sens*; que tout texte comporte des significations involontaires et inconnues de l'auteur et, si cela est vrai de textes produits par un seul auteur, ce ne peut être qu'encore plus pertinent pour les idéologies qui possèdent une multitude de sources de production<sup>106</sup>.

Comme le sens de ce qu'un individu produit n'est jamais totalement détaché de la réalité sociale et politique au sein de laquelle il apparaît, le sens d'une oeuvre ou du moins certaines significations de l'oeuvre peuvent échapper au producteur de celles-ci. Deux notions importantes pour comprendre ce phénomène sont expliquées par Freedon : l'intention et la compréhension des discours politiques. L'intention d'un auteur est balisée par un ensemble de significations possibles offertes par la société et la tradition dans laquelle tout auteur est ancré. De plus, les auteurs ne sont pas que producteurs, ils sont aussi des consommateurs de produits de la pensée. Leur environnement social, politique et idéologique et la manière dont ils les assimilent est d'une importance capitale dans le projet qu'ils entreprennent, soit la *reproduction du langage politique* (*reproduction of political language*)<sup>107</sup>. Si les auteurs sont à la fois producteurs et consommateurs, il en va de même pour leur production qui est aussi consommée. L'important n'est pas de rendre justice à l'auteur, mais de rendre justice au texte ou au discours en tant que « source of ideational shapping and political idea-related conduct »<sup>108</sup>.

Pour Quentin Skinner, la question de l'intention doit être au coeur des recherches que mènent les historiens des idées, c'est ce qui permet de « recover the historical identity of the texts »<sup>109</sup>. James Tully, dans *Meaning and Context: Quintin Skinner and his critics*, résume bien le projet de l'auteur :

[...] to understand fully the 'historical meaning' of a text, or parts of it, written in the past and considered as linguistic action performed by its authors, it is not

104 Paul Ricoeur cité dans Michael Freedon *Op. Cit.* 1996 p.96

105 *Ibid* p.3

106 Michael Freedon *Op. Cit.* 2003 p.46-47

107 *Ibid* p.108

108 *Ibid* p.109

109 Quentin Skinner *A reply to my critics in James, Tully. Meaning and context: Quintin Skinner and his critics.* (Princeton University Press. 1989) p.232

sufficient to understand its locutionary meaning. It is also necessary to understand what the author was doing in writing it: the 'point' or 'force' of the author's argument<sup>110</sup>.

Les auteurs de textes politiques ou idéologiques écrivent leurs textes délibérément, avec de claires intentions qui s'inscrivent dans un contexte politique et social précis; il est donc primordial de tenter de comprendre ce contexte et de se rapprocher de l'intention de l'auteur à l'heure de l'écriture. Skinner propose de reconstruire les intentions de l'auteur afin de comprendre la signification du *discours-acte politique* (political speech-act); et de rendre plus compréhensibles ces intentions à la lumière du contexte social dans lequel elles s'inscrivent<sup>111</sup>. Bien qu'opposées dans leur démarche, ces deux perspectives – reconstruire l'intention de l'auteur en l'insérant dans son contexte social et relire des auteurs à la lumière d'un cadre conceptuel contemporain – ne sont pas exclusives. Elles peuvent cohabiter et éclairer chacune, à leur manière, les recherches sur la signification des écrits politiques et idéologiques. Prendre en considération ces deux perspectives, les mettre en relation afin d'approfondir la compréhension possible d'auteurs passés est une troisième voie qui est peut-être plus enrichissante<sup>112</sup>. Si Skinner aide à placer au centre des recherches sur la pensée politique et les idéologies cette première perspective, selon Freedon, il néglige la deuxième, soit l'analyse de la réception ou la consommation du produit idéologique qui est reliée à une des fonctions principales de ce dernier<sup>113</sup>.

En restreignant l'analyse sur la production, deux aspects fondamentaux des idéologies sont oubliés : l'orientation de groupe (group-orientation) et l'orientation d'action (action-orientation)<sup>114</sup>. L'orientation de groupe ne signifie pas seulement ce que les idéologies visent, mais aussi comment elles sont produites : « The group-orientation of ideologies suggests that they are, as are all forms of language, collective constructs in their production and, specifically and typically, consumed by group *qua* groups, thus contributing to the formulation of communal ends. »<sup>115</sup>. Ainsi, les idéologies sont produites par différents types de producteurs et dans différents contextes de production. Certaines idéologies peuvent avoir été principalement fondées par un auteur donné, d'autres par une forme d'élite sociale désirant influencer leur société et, d'autres encore, peuvent être le produit d'une *grass-root political culture*<sup>116</sup>.

110 James Tully *The pen is a mighty sword: Quintin Skinner's analysis of politics in Ibid* p.9

111 Michael Freedon *Op. Cit.* 2003 p.100-101

112 *Ibid* p.102

113 *Ibid* p.103-104

114 *Ibid* p.104-105

115 *Ibid* p.105

116 *Ibid* p.106

Dans une approche herméneutique, il n'y a pas de lecture canonique d'un texte; aucune interprétation n'est définitive puisque chaque angle interprétatif peut être justifié et que chaque concept, voire, chaque mot, peut posséder plusieurs significations. Ce qui est vrai pour les textes l'est encore plus pour les idéologies<sup>117</sup>. Pour Ricoeur, comme pour Freedon, le problème central dans la compréhension de la signification des idées est la polysémie des mots et des concepts. Selon Ricoeur, trois obstacles se placent entre le texte et sa compréhension<sup>118</sup> : la « [...] 'liquidation' of the author, socio-cultural decontextualization, and the removal of the original addressee. »<sup>119</sup>. Ricoeur se fait tout de même prudent, car remplacer la conscience qu'a un auteur de la signification de ce qu'il écrit par une analyse polysémique de l'ensemble des significations et des références incluses dans un texte ne saurait suffire à la compréhension profonde d'un texte, *a fortiori* d'une idéologie. Les idéologies ne sauraient être séparées de leur contexte social puisqu'elles sont toujours dirigées vers une situation politique ou sociale, et comme les situations sociales et les idéologies évoluent dans le temps, les deux s'influencent mutuellement. Les idéologies ne sont pas comme les textes; elles sont dans un mouvement de va-et-vient avec la réalité sociale. Ainsi, les idéologies sont déjà en partie absorbées et décontestées par leurs destinataires.

À l'opposé des textes qui sont interprétés à l'infini, les idéologies changent constamment, mais sont trop souvent interprétées de la même manière. L'étude des idéologies peut donc être enrichie par l'herméneutique. Le fait que les idéologies comportent du non intentionnel, des surplus de sens, n'engendre pas, comme le pensent certains marxistes, que toute idéologie soit le fruit d'une forme d'aliénation. Toute production intellectuelle comporte des significations intentionnelles et non intentionnelles; il y a autant de manières d'interpréter la réalité sociale qu'il y a d'interprètes possibles de cette réalité, tout interprète doit donc assumer le choix arbitraire de sa propre décontestation. Il doit l'assumer et demeurer ouvert aux possibilités, aux multiples significations qui s'offrent à lui<sup>120</sup>.

Starting from the hermeneutic acceptance of the plurality of meanings embodied in concepts, Koselleck has ably identified the nature of socio-political conflict as including centrally a 'struggle over the "correct" concepts'<sup>121</sup>.

L'idée principale de l'histoire conceptuelle selon Koseleck est de produire une histoire de la signification des concepts politiques à travers le temps, de faire ressortir la

117 *Ibid* 2003 p.49

118 Michael Freedon *Op. Cit.* 1996 p.111-112

119 *Ibid* p.112

120 *Ibid* p.115-116

121 *Ibid* p.117

continuité sémantique et les points de rupture en faisant le pont entre la signification diachronique et synchronique des concepts que le l'historien investigate<sup>122</sup>.

As Koselleck has frequently reiterated, this is a twofold process, a realization that concepts are reflective of external events and practices, but also a recognition that there are internal features of language and meaning which in turn—as Wittgenstein had argued separately—shape the ways in which we gain access to the social world<sup>123</sup>.

L'accent mis sur l'importance du temps dans l'étude des concepts politiques et des idéologies et un des apports les plus importants de cette école. Le lien entre le temps et les idéologie n'est pas qu'historique ou indicatif, il est interactif; chaque type d'idéologies entretenant un rapport au temps en concurrence avec les autres. Par exemple : les réactionnaires entretiennent un rapport statique au temps; les traditionalistes ont un rapport répétitif; les conservateurs des Lumières (enlightened-conservative) voient de l'accumulation dans l'histoire humaine, autrement dit, on bâtit au fil des expériences et à partir de celles-ci; les libéraux-classiques comprennent le temps comme une accumulation de changements graduels améliorant peu à peu le monde; les révolutionnaires sont téléologiques; les fascistes croient au renouvellement, au retour du passé glorieux; et les utopistes projettent un idéal dans un futur inatteignable<sup>124</sup>. Ainsi, les différentes conceptions du temps de chaque idéologie agissent sur la nature de leurs objectifs, certaines voient la réalisation de leurs objectifs à court terme, d'autres à long terme et d'autres, dans l'immédiat.

Ce que l'Histoire conceptuelle nomme la théorie de la réception (rezeptionstheorie) est un autre des apports fondamentaux de cette école à l'étude des idéologies que propose Freeden. La production et la réception des idéologies faisant partie du même phénomène, l'étude de l'une ne peut pas écarter l'autre. Les idéologies sont influencées par la réalité sociale, mais elles l'influencent aussi en retour – et ceci est vrai de la production comme de la réception. De plus, cette même relation est aussi présente entre ces deux modes, c'est-à-dire que la production et la réception s'influencent mutuellement<sup>125</sup>.

### **Autres formes idéologiques**

Michael Freeden reconnaît l'existence d'autres formes idéologiques qui n'entrent ni dans la catégorie des grandes idéologies classiques. Des idéologies qui se forment en

122 Michael Freeden *Op. Cit.* 2003 p.72

123 Michael Freeden « Editorial: Ideologies and conceptual history ». *Journal of Political Ideologies* February 2(1) (1997) p.3

124 Michael Freeden *Op. Cit.* 2003 p.74-75

125 Michael Freeden *Op. Cit.* 1997 p.8

mariant deux traditions, en se séparant d'une tradition telle une sorte de schisme, ou encore des idéologies moins sophistiquées qui prennent vie en se greffant à une idéologie déjà existante et donnant, par le fait même, une orientation différente à leur hôte. Il existe donc des formes idéologiques qui entrent plus ou moins dans le cadre d'analyse proposé. Ces idéologies moins sophistiquées, Michael Freeden les nomme idéologies minimales (*thin-centred ideologies*)<sup>126</sup>. Parmi les idéologies minimales, certaines se forment autour des groupes de pression et ne possèdent que quelques clauses dans leur agenda. Elles sont donc éphémères et existent seulement le temps que leurs demandes soient satisfaites ou désuètes<sup>127</sup>. La fin du 20<sup>e</sup> siècle a été témoin de l'apparition d'une multitude de mouvements contestataires autour desquels se sont formés des discours idéologiques revendicateurs. Si certains déplorent cette forme de fragmentation des discours et des luttes et parlent d'un *désenchantement du monde* et de la chute des grandes idées politiques systémiques, d'autres applaudissent ce bouillonnement bigarré venu de la société civile. Pour les analystes des idéologies, ces « nouveaux » phénomènes idéologiques questionnent le cadre d'analyse utilisé. Comment doit-on considérer ces nouvelles formes idéologiques? Pour Freeden, deux solutions s'imposent : décortiquer ces idéologies en faisant ressortir la provenance des éléments qui les composent et ajouter une sous-catégorie idéologique, soit les idéologies minimales. Comme toute forme idéologique, ces dernières possèdent une morphologie, bien que, dans leur cas, elle soit beaucoup plus restreinte. Certains concepts nodaux des grandes idéologies ne se retrouvent pas dans leurs morphologies et, généralement, elles ne répondront pas à l'ensemble des questions relatives à la politique commune. Elles s'en tiendront à l'essentiel, à ce qui les distingue<sup>128</sup>. Freeden se penche sur trois cas d'idéologie minimale : le féminisme, l'écologisme et le nationalisme. Seule son analyse du nationalisme sera présentée ici.

### **Le nationalisme selon Michael Freeden**

Outre des revendications concernant la nation – ses droits, privilèges et sa place dans la politique – Freeden se demande ce qui, sur le plan conceptuel, caractérise le nationalisme. Dans quelle forme de nationalisme trouve-t-on des arguments pour ou contre la redistribution des richesses? Et, lorsqu'on en trouve, en quoi sont-ils propres au nationalisme? Habituellement, le nationalisme ne vient pas seul, il se greffe sur une idéologie qui lui permet de développer un spectre plus large de politiques<sup>129</sup>. C'est pourquoi

126 Michael Freeden *Op. Cit.* 2003 p.94

127 *Ibid* p.96

128 *Ibid* p.96-98

129 *Ibid* p.98-99

la classification du nationalisme en tant qu'idéologie pose problème. Certains, tel qu'Ian Adams, considèrent le nationalisme comme une idéologie, mais comme la plus simple, la plus rustique et la moins élégante des idéologies. D'autres, comme T. Ball et R. Dagger, n'observent pas assez de constance et d'autonomie conceptuelle pour classer le nationalisme dans la catégorie des idéologies<sup>130</sup>.

For nationalism to be an *established* ideology withing a loose framework of family resemblances it will have to manifest a shared set of conceptual features over time and space. On the basis of observed linguistic practices those features will be able to be organized into general core concepts – without which an ideology will lose its defining characteristics as well as its flexibility – and adjacent and peripheral concepts and ideas that colour the core in different ways<sup>131</sup>.

Pour le considérer comme une idéologie distincte, on doit être en mesure de trouver, au sein du nationalisme, une configuration du noyau, des concepts adjacents jusqu'à la périphérie, qui soit propre au nationalisme. Et pour le considérer comme une idéologie pleine (full), à juste titre, il doit être en mesure d'offrir des réponses à l'ensemble des questions politiques et sociales de la société à l'intérieur de laquelle il apparaît. En dehors de la question de savoir si le nationalisme est une idéologie établie, pleine et distincte, il y a la question de savoir si le nationalisme est une forme de pensée idéologique<sup>132</sup>.

Les idéologies minimales sont structurellement différentes des grandes idéologies, certains concepts fondamentaux peuvent y être absents ou se déplacer en périphérie. Cette différence engendre une « structural inability to offer complex ranges of argument, because many chains of ideas one would normally expect to find stretching from the general and abstract to the concrete and practical, from the core to the periphery, as well as in the reverse direction, are simply absent »<sup>133</sup>. Si le nationalisme n'est pas une idéologie pleine, distincte ou établie, ni même minimale, il ira se greffer à une autre idéologie orientant par le fait même cette dernière. Selon Freedon, le nationalisme n'est pas en mesure d'offrir des réponses concernant les grandes questions politiques inévitables dans toute société; en ce sens, il n'est pas une idéologie, du moins, pas une idéologie comparable au libéralisme ou au socialisme. L'auteur penche plutôt pour l'un des deux autres choix, soit que le nationalisme, selon le contexte, prend la forme d'une idéologie minimale ou se greffe sur une autre idéologie<sup>134</sup>.

---

130 Michael Freen « Is Nationalism a Distinct Ideology? » *Political Studies* XLVI (1998) p.748

131 *Ibid* p.749

132 *Ibid* p.750

133 *Id*

134 *Ibid* p.751

### Noyau conceptuel du nationalisme selon Michael Freeden

Selon l'auteur, le noyau conceptuel du nationalisme, celui qui est commun à tous les nationalismes et qui permet d'identifier et de différencier le nationalisme d'autres formes de pensées idéologiques, est composé de cinq concepts principaux. Le nationalisme accorde une importance plus grande à un certain groupe, la nation; à ce groupe il accorde une *valorisation positive* (positive valorisation) qui justifie ses aspirations et ses demandes; le nationalisme désire engendrer une *expression politico-institutionnelle* (politico-institutional expression) des deux premiers concepts de son noyau; l'identité sociale du nationalisme est fortement teintée par l'espace et le temps, autrement dit, l'identité s'enracine dans un lieu et une histoire rattachée à ce lieu; finalement, au sein de l'identité nationale, les sentiments et les émotions jouent un rôle prépondérant. Bien entendu, ces cinq concepts principaux ne peuvent englober la multitude de nationalismes possibles et existants; ils n'illustrent ni la complexité, ni la totalité des composantes qui forment tous les nationalismes. Seulement, ils se trouvent dans toutes les formes de pensée qui appartiennent à la famille des nationalismes. Chaque membre de cette famille offre une décontestation logique particulière de ces cinq concepts centraux. Cette décontestation est le fruit des liens entre le noyau et les concepts adjacents et périphériques de chaque membre, le choix entre ces différents liens logiques qui lient les composantes de ces configurations est décidé par contiguïté culturelle, soit par le contexte social, politique, culturel et historique<sup>135</sup>.

Le concept de nation peut prendre différentes formes à l'intérieur du noyau nationaliste : il peut être homogène, holistique ou pluraliste. Si la nation est perçue comme étant homogène, elle se formera autour de l'idée d'État-Nation et ne sera pas apte à reconnaître la diversité culturelle au sein de la nation. Si elle est considérée comme étant holistique, elle intégrera la diversité, mais dans la mesure où les membres de la communauté expriment les mêmes revendications, qu'ils s'intègrent au tout que forme la nation. Troisièmement, si la nation est conçue comme étant pluraliste, elle sera comprise comme un ensemble composé de différentes identités culturelles variées partageant un même espace social, ensemble chapeauté par un autre concept politique adjacent qui, habituellement, est l'État<sup>136</sup>. Parmi les différentes décontestations possibles du deuxième concepts du noyau se trouve le réflexe identitaire de privilégier le groupe auquel on accorde une valorisation positive. Généralement, cette décontestation est le fruit du contact entre le deuxième concept et les concepts adjacents que sont la loyauté exigée des membres du groupe et la supériorité prétendue du groupe par rapport aux autres groupes qui forment la

<sup>135</sup> *Ibid* p.751-752

<sup>136</sup> *Ibid* p.752-753

même société ou non. Évidemment, cela va de pair avec une décontestation holistique ou homogène du concept de nation. Le quatrième concept, celui qui implique les notions de temps et d'espace, est fondamental. Il fonde le liant social entre les membres du groupe; il est une des composantes sinon la composante principale dans la formation de l'identité nationale. Il tend à justifier l'emprise du groupe sur les paramètres spatiaux et temporels de l'État – compris comme espace national délimité par des notions géographiques, linguistiques, ou biologiques<sup>137</sup>. Cet espace national est enraciné dans une conception particulière du temps :

Time is usually constructed as an invented continuity designed to cover fragmentary historical evidence. It is occasionally attached to a founding myth and an ultimate destiny, that is, to fixed points in past and future, or it may be evolutionary and open-ended. Moreover, even within one nation, diverse constructions and myths about time and space may compete over exclusive legitimacy<sup>138</sup>.

Cela dit, différentes conceptions du temps et de l'espace peuvent être en compétition au sein d'un même mouvement national. Le dernier élément du noyau conceptuel du nationalisme est composé des sentiments et des émotions qui sont nécessaires à la formation d'un lien social et politique entre les membres du groupe national. Si toutes les idéologies contiennent une part d'émotivité et de sentiments qui mettent de l'avant une certaine décontestation des concepts formant la morphologie idéologique, le nationalisme « institutionalized and legitimates emotion as a motive force of political, not just private, life »<sup>139</sup>.

Selon Freedon, la tradition occidentale depuis les Lumières a généralement omis de considérer les sentiments et les émotions dans la pensée politique. Même si les affects sont pris en considération par les philosophes, ils sont relégués à l'espace privé : « As second wave feminists have frequently pointed out in a different context, Western modern political thought lacks the vocabulary to conceptualize emotion in the public sphere »<sup>140</sup>. Or, comme il a été vu, l'importance accordée à certaines décontestations de concepts et la place que prennent certains concepts dans les grandes traditions idéologiques contiennent toujours une partie affective. Il en va de même pour le nationalisme. Par contre, la majorité des nationalismes n'accorde pas une place aussi centrale aux émotions et aux sentiments que l'ont fait, par exemple, les Nazis et les fascistes italiens<sup>141</sup>.

---

137 *Ibid* p. 753-754

138 *Ibid* p.754

139 *Ibid* p.754

140 Citation et début du paragraphe. *Ibid* p.764

141 *Ibid*.764

Pour Freedon, les concepts nodaux du nationalisme doivent être liés à des concepts adjacents afin d'être compréhensibles. Seuls, leur signification ne peut pas être claire, trop de décontestations possibles existent : « Adjacent concepts such as democracy, power, political obligation, ethnicity, liberty, community, state are now brought to bear on the core a wide range of combinations. »<sup>142</sup>. Freedon donne trois exemples de configurations possibles entre les concepts nodaux et les concepts adjacents, en voici un :

We may, for example, surround the concept of the nation (decontested as one of many identity-constituting groups) with the adjacent concepts of democracy (decontested as the equal participation of all in the running of a community), liberty (decontested as the pluralistic choice over the expression of one's group identity, or liberation from external oppression), power (decontested as the recognition of individual membership as a complex of duties and rights), and with perimeter practices concerning the ability to opt in and out of national membership without loss of standing, and the accessibility and development of shared cultural artifacts. But a cultural choice to pursue other logical paths may create a very different semantic field within the family of nationalisms<sup>143</sup>.

Le nationalisme, selon la décontestation particulière des concepts adjacents qui viennent fixer le sens des concepts nodaux, peut prendre plusieurs formes. Par exemple, lorsque la liberté et la démocratie sont liées directement à l'auto-détermination, des éléments tels que les opportunités et l'égalité risquent d'être évacués afin de laisser la place à l'auto-détermination. Cela peut certainement mettre de l'avant une reconnaissance institutionnelle accrue de la nation, mais cela peut aussi engendrer la mise de côté et même l'exclusion de certains sous-groupes au sein de la société. Dans certaines morphologies nationalistes – lorsque la nation est homogène et exclusive et qu'elle se fonde sur un concept adjacent ou périphérique tel que la race, la religion ou autres concepts arbitraires – la liberté est liée à la notion de pureté et la démocratie joint l'État et l'essence nationale du peuple. On trouve cette décontestation particulière dans la notion de peuple organique telle qu'elle prend forme au sein du pan-germanisme ou du pan-slavisme. Si cette décontestation de la nation a maintes fois justifié des formes extrêmes de nationalisme, ce n'est pas toujours le cas, comme l'illustre par exemple le nationalisme des Premières Nations canadiennes. C'est à ce moment que le nationalisme se rapproche des idéologies totalitaires. Habituellement, le nationalisme est accompagné par les concepts de communauté et de groupe; or, ces concepts ne sont pas propres au nationalisme, ils accompagnent souvent ceux de démocratie et d'État<sup>144</sup>.

Le nationalisme, quand il n'est pas greffé à une autre idéologie, ne ressemble pas aux autres idéologies minimales telles que le féminisme ou l'écologisme. Le nationalisme

<sup>142</sup> Citation et début du paragraphe. *Ibid* p.754

<sup>143</sup> *Ibid* 1998 p.755

<sup>144</sup> *Ibid* p.756-757

n'a en effet pas de prétention universelle hors des limites de la nation, il n'entre pas en compétition avec les autres idéologies comme peuvent le faire ces autres idéologies minimales (du moins, comme souligné, pas en dehors des limites imposées par sa décontestation particulière de la notion de nation, d'espace et de temps; lorsqu'il est internationalisé, c'est seulement pour affirmer sa supériorité ou son unicité face aux autres nations)<sup>145</sup>. En ce sens, le nationalisme est particulièrement *à son aise* dans l'arène internationale qui se présente à lui comme un monde politique simplifié où les États-nations jouent le rôle d'entité atomique. C'est au sein de la politique domestique que le nationalisme dévoile toutes ses faiblesses, lorsqu'il est confronté à la politique quotidienne, à la résolution de conflits, à la redistribution de la richesse et ainsi de suite. C'est donc presque uniquement lorsque le nationalisme est en lutte pour l'autodétermination nationale, la sécession ou la création d'un État que l'on peut le considérer comme une idéologie minimale indépendante, parce que le contexte remet à plus tard les considérations politiques habituelles, parce qu'il n'a pas à présenter un programme complet, large, qui inclut des réponses à l'ensemble des questions que soulève toute vie politique. Autrement, il se greffe à d'autres idéologies et entre en compétition en portant le drapeau de l'idéologie qui le reçoit et non celui du nationalisme<sup>146</sup> : « In that sense nationalism finds a special affinity with fascism, whose particularism and inward-looking nature distinguish it from the universalist tendencies of other ideological families »<sup>147</sup>.

En mettant l'emphase sur une analyse du noyau conceptuel nationaliste et des liens qu'il entretient avec des concepts adjacents et périphériques et en analysant la configuration propre au nationalisme ou aux nationalismes, la signification qu'il est possible de tirer demeure limitée. La raison en est que la majorité des concepts adjacents et périphériques qui s'ajoutent au noyau et le rendent compréhensible ne sont pas propres au nationalisme, parce qu'ils viennent du noyau d'autres idéologies telles que le libéralisme, le socialisme, le conservatisme et le fascisme. La question est de savoir si ces concepts sont adjacents aux concepts du noyau conceptuel du nationalisme ou si, au contraire, ce sont les concepts nationalistes qui sont adjacents au noyau d'idéologies hôtes. Ici, Freedon n'est pas très clair. Comme il a été vu plus haut, il affirme que toutes les idéologies partagent *grosso modo* les mêmes concepts politiques fondamentaux mais qu'elles les décontestent d'une manière particulière. Pourtant, Freedon semble affirmer ici que ce fait est problématique pour le nationalisme et qu'il explique les limites interprétatives des analyses que l'on peut faire de cette pensée idéologique. Margaret Canovan, affirme Freedon, considère la notion d'identité

---

145 *Ibid* p.758

146 *Ibid* p.753

147 *Ibid* p.758

nationale ubiquitaire, mais cela ne veut pas dire que le nationalisme le soit, l'identité nationale peut très bien être un concept adjacent ou périphérique que l'on retrouve au sein de toutes les familles idéologiques<sup>148</sup>. En ce sens, mis à part dans un contexte bien précis, le nationalisme ne serait pas une idéologie, mais bien une structure conceptuelle que l'on retrouve dans plusieurs formations idéologiques : « When nationalist ideas are found in host ideologies, they reflect the features of the host. It is therefore more accurate to talk not of a liberal nationalism but of the areas of nationalist discourse within liberal ideologies »<sup>149</sup>. Ce n'est, par contre, qu'au sein du fascisme que le nationalisme est inévitable puisque le concept de nation se trouve dans le noyau conceptuel de cette idéologie. Mais le fascisme, à cause des autres concepts de son noyau tels que la violence, l'autorité incontestable, la révolution régénératrice, le militarisme et ainsi de suite, offre une décontestation particulière du nationalisme, en dehors de ce lien – celui d'avoir la notion de nation au coeur même de sa morphologie – les liens entre le fascisme et le nationalisme sont beaucoup moins serrés que le voudrait certains lieux communs<sup>150</sup>.

When understood as an ideational phenomenon that displays variegated conceptual configurations, nationalism appears as a plastic structure, reflecting the even greater complexities of its broader host containers. Only when it occasionally attempts to stand on its own does its ideational paucity comes to light. To reduce nationalism to its thin-centred form may well be an effective and forceful political tool in the hands of political actors, but as a general characterization of nationalism it employs abstractions and truncations which serious students of politics should eschew<sup>151</sup>.

### **Le nationalisme : d'autres approches**

La littérature sur le nationalisme est vaste et riche et Freedman semble négliger certaines perspectives dans la présentation qu'il fait de cette pensée politique. L'analyse qu'il fait du nationalisme demeure limitée et se fonde ce sur qui paraît être une confusion. Une confusion partagée par bien d'autres auteurs : celle qui repose sur l'absence ou l'insuffisante distinction entre les différentes communautés présentes dans une société, particulièrement celle entre les communautés nationales et politiques. Or, avant toute chose, il est nécessaire de faire une présentation plus substantielle du nationalisme. Selon Charles Blattberg, la majorité des auteurs considère le nationalisme comme un phénomène moderne. Dans cette conception générale du nationalisme, deux approches fondamentales se distinguent : une approche plus fonctionnaliste, soit sur les liens entre les effets de transformations politiques, sociales et économiques sur l'organisation politique de l'État, donc sur le lien identitaire entre ce dernier et la population qui le forme, Ernest Gellner et

148 *Ibid* p.758-759

149 *Ibid* p.759 pour la citation et p.758-759 pour l'ensemble du paragraphe.

150 *Ibid* p.763

151 *Ibid* p.765

Benedict Anderson en font partie; et une approche qui, sans nier l'importance et la pertinence de la première, axe plus sur les agents de changements, soit sur les élites qui fondent les mouvements nationaux. Charles Taylor et Isaiah Berlin se rapprochent de cette dernière perspective<sup>152</sup>. Le concept de *branche pliée* de Berlin, qu'il utilise pour expliquer l'émergence du nationalisme, consiste en ce phénomène social où, suite à une forme d'oppression, de paternalisme ou de mépris, d'un groupe social, l'élite ou, du moins, un certain nombre de membres, développent la volonté de se protéger et de s'émanciper<sup>153</sup>. Comme le nationalisme, tel qu'il est entendu ici, est grandement tiré des analyses de Charles Blattberg, lui-même influencé par celle d'Anthony Smith, d'Anderson, de Gellner et de Taylor, ces auteurs seront brièvement présentés.

Pour Smith, le nationalisme peut être à la fois une idéologie et un mouvement, il se définit comme suit :

[...] an ideological movement for the attainment and maintenance of autonomy, cohesion and individuality for a social group deemed by some of its members to constitute an actual or potential nation. In other words, nationalism is both an ideology and a movement, usually a minority one, which aspires to 'nationhood' for the chosen group; and 'nationhood' in turn comprises three basic ideals, autonomy and self-government for the group, often but not always in a sovereign state, solidarity and fraternity of the group in a recognized territory or 'home', and third, a distinctive, and preferably unique, culture and history peculiar to the group in question<sup>154</sup>.

Smith s'oppose aux analyses du nationalisme de Elie Kedourie. Il soutient que ce dernier fait une analyse partielle du phénomène, qu'il n'axe que sur les points négatifs de la doctrine. Lors de l'évaluation d'un mouvement ou d'une idéologie, il faut être en mesure d'apprécier les points négatifs mais aussi les points positifs. Il va de soi, pour Smith, que le nationalisme n'est pas que *dangereux* puisque, malgré tout, il a inspiré « composers and artists from Mussorgsky, Dvorak and Chopin to David and Delacroix. To pick upon the excesses of nationalism fervour, as Kedourie does, while ignoring its humanising and civilising influence, is misleading »<sup>155</sup>. Selon Smith, le nationalisme ne peut être réduit aux idées de préservation de la langue et de volonté du peuple comme le croit Kedourie.<sup>156</sup> Essentiellement, Kedourie confondrait le nationalisme et le romanticisme allemand qui n'est qu'une version organique du nationalisme. Le nationalisme organique est formé de trois principes de base : le monde est divisé en entités nationales organiques; l'auto-réalisation nationale est nécessaire et se fait par la lutte politique; et l'individu doit être

152 Charles Blattberg « Secular Nationhood? The Importance of Language in the Life of Nations » *Nations and Nationalism* 12-4 (2006) p.599

153 *Ibid* p.600

154 Anthony D. Smith (Edited by) *Nationalist movements* (London : The Macmillan Press, 1976) p.1-2

155 Anthony D. Smith *Theories of Nationalism* (New York: Holmes and Meyer Publishers, 1983) p.13

156 *Ibid* p.12

absorbé dans le tout organique qu'est la nation<sup>157</sup>. Smith identifie, pour sa part, sept principes généraux communs à tous les nationalismes : l'humanité se divise en nations; chaque nation est particulière, possède des traits distinctifs; la source du pouvoir politique est la nation; pour que les hommes soient libres, ils doivent s'identifier à une nation; les nations ne se réalisent pleinement que lorsqu'elles possèdent leur État; la loyauté exigée par la nation doit avoir priorité sur les autres; et une des conditions nécessaires à l'harmonie et la paix sur terre réside dans le renforcement des États-nations<sup>158</sup>. Nationalisme et État vont donc de pair dans un monde composé d'États-nations. Pour Smith, une nation se distingue des autres par plusieurs caractéristiques dont la géographie, la langue, la culture, les institutions et la religion.<sup>159</sup>

Pour que se développe le nationalisme, Smith identifie un ensemble de facteurs essentiels. Il identifie donc trois composantes : un cadre (framework) composé d'un territoire, d'une forme d'autorité politique et de la force politique nécessaire; des bases (bases) telles que des mythes, une origine commune, une histoire, une langue et des élites; et des porteurs (bearers) tels qu'une intelligentsia alliée à un mouvement plus large. Ainsi le cadre est porté par les teneurs sur les bases culturelles, ethniques<sup>160</sup>. D'ailleurs, Smith souligne que le sionisme est souvent interprété comme une preuve que le territoire n'est pas une condition *sine qua non* du nationalisme puisque le lien au territoire pour les Juifs était essentiellement religieux et symbolique, or justement : « Without that geo-political framework, it is doubtful if Jewish nationalism would have achieved a powerful following »<sup>161</sup>.

Pour Smith, le nationalisme pourrait être considéré comme une forme de substitution moderne à la religion. Il serait donc un produit ou une conséquence de la modernité qui émerge avec la dissolution de la tradition. La désintégration de la structure sociale, les changements économiques, la réintégration sociale autour de nouveaux symboles tels que la nation sont tous des facteurs qui expliquent l'émergence du nationalisme<sup>162</sup>. Mais si les idéologies forment des systèmes de croyance tout comme les religions, la comparaison doit s'arrêter ici, car l'un n'est pas assimilable à l'autre. Que les nationalismes puisent certains mythes, certains symboles dans la religion ne peut pas

---

157 *Ibid* p.16-17

158 *Ibid* p.21

159 *Ibid* p.18

160 Anthony D. Smith *Op. Cit.* 1976 p.9

161 Anthony D. Smith *Op. Cit.* 1983 p.12-13

162 *Ibid* p.41-43

occulter le fait que le nationalisme est intimement lié aux Lumières et que, par conséquent, il s'est posé essentiellement en adversaire des religions<sup>163</sup>.

Ainsi, si certains lient nationalisme et religion, notamment en faisant ressortir les supposées ressemblances entre les mouvements millénaristes et le nationalisme, Smith croit qu'il s'agit là d'une erreur :

Nationalism does not announce the imminent end of this world and the advent of another; it does not reserve salvation for believers; it has no place for the supernatural ... it does not see itself as building the 'kingdom of God' on earth, only attempting to make the earth a more tolerable habitat for a certain category of persons<sup>164</sup>.

Le millénarisme et le nationalisme ont tout de même quelques caractéristiques communes. Les deux sont révolutionnaires en ce qu'ils tentent de renverser l'état des choses et en ce qu'ils annoncent la nouveauté. Le millénarisme exige zèle et perfection, le nationalisme demande une consécration totale des militants<sup>165</sup>. Il est aussi vrai, comme l'ont démontré entre autres les recherches de Michael Walzer<sup>166</sup>, que certaines racines du nationalisme se trouvent dans la politisation de traditions millénaristes. Mais si l'un découle en partie de l'autre, si certains éléments messianiques peuvent se retrouver dans le nationalisme, ils ne sont pas pour autant équivalents<sup>167</sup>.

L'apport principal à l'étude du nationalisme de Benedict Anderson réside dans son concept d'*imaginaire national*. Anderson remarque que toutes les révolutions qui ont suivi la Deuxième Guerre mondiale se sont définies en termes nationaux et que ces révolutions étaient « solidement ancrées dans un espace social et territorial hérité du passé prérévolutionnaire. »<sup>168</sup>. Il définit le nationalisme comme « une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine. »<sup>169</sup>. Ce qu'Anderson entend par « imaginaire » c'est que les membres d'une nation considèrent qu'ils ont un lien particulier avec les autres membres de la nation alors qu'ils ne les connaissent pas et ne les connaîtront jamais<sup>170</sup>. Autrement dit, Anderson reprend à son compte l'affirmation de Hugh Seton-Watson selon laquelle « une nation existe quand un nombre significatif de membres d'une communauté considèrent qu'ils forment une nation, ou se conduisent comme s'ils en

---

163 *Ibid* p.54-55

164 Anthony D. Smith *Nationalism in the Twentieth Century* (New York : New York University Press 1979) p.17

165 *Ibid* p.19

166 Voir Michael Walzer *De l'Exode à la liberté : Essai sur la sortie d'Égypte* (Paris : Calmann-Lévy, 1979)

167 Anthony D. Smith *Op. Cit.* 1979 p.22

168 Benedict, Anderson *L'imaginaire national* (Paris : La découverte, 2002) p.16

169 *Ibid* p.19

170 *Ibid* p.20

formaient une. »<sup>171</sup>, mais en remplaçant le lien considéré par celui imaginé. Le lien imaginaire implique la notion de fiction, or, cette idée ne se retrouve pas dans la celle de lien considéré. Cette communauté est imaginée parce que malgré l'exploitation, malgré les inégalités, elle est perçue comme une fraternité au nom de laquelle, depuis plus de deux siècles, bien des individus ont été prêts à se sacrifier<sup>172</sup>. Pour cet auteur, le nationalisme se rapproche plus des religions que des idéologies. Il associe nationalisme et religion parce que les deux mettent l'accent sur la notion d'immortalité, de conservation de la nation, notion que l'on ne retrouve dans aucune autre idéologie<sup>173</sup>. Pour l'auteur, l'émergence du nationalisme est fortement liée au développement de ce qu'il nomme le capitalisme de l'imprimerie. Ce phénomène, accompagné du morcellement identitaire, territorial et langagier qu'a engendré la chute du latin, a favorisé le développement d'identités<sup>174</sup> : « Sous le déclin des communautés, des langues et des lignées sacrées s'est opéré un changement en profondeur des modes d'appréhension du monde qui, plus que toute autre chose, a permis de "penser" la nation. »<sup>175</sup>.

[...] la possibilité même d'imaginer la nation est historiquement apparue le jour où trois conceptions culturelles fondamentales toutes d'une grande ancienneté, ont perdu leur empire axiomatique sur l'esprit des hommes. [...] l'idée qu'une langue-écriture particulière offrait un accès privilégié à la vérité ontologique [...] la conviction que la société était naturellement organisée autour et au-dessus de centres éminents : de monarques [...] qui régnaient en vertu de quelque arrêts cosmologiques (divins) [...] une conception de la temporalité dans laquelle cosmologie et histoire se confondaient, où les origines du monde et des hommes étaient foncièrement identiques<sup>176</sup>.

Si ces changements sociaux peuvent expliquer l'émergence du nationalisme, ils ne peuvent expliquer l'intensité du lien national. Pour Anderson, cela est relié au caractère *naturel* et à l'aura de désintéressement que l'on retrouve dans le nationalisme et qu'il partage avec la famille<sup>177</sup>. Par ailleurs, pour lui, le racisme n'est pas en germe dans le nationalisme, au contraire, il s'agit d'une dénaturation du nationalisme. Il note par exemple, que les mots tels que « nègres », « bridés » et ainsi de suite, « [...] effacent la forme nationale en réduisant l'adversaire à sa physionomie biologique. »<sup>178</sup>. Selon lui, « [...] le nationalisme pense en termes de destin historique, tandis que le racisme rêve de contaminations éternelles [...] »<sup>179</sup>. Il serait peut-être plus exact d'affirmer que le lien entre le racisme et le nationalisme réside dans une décontestation particulière de la notion de nation. Autrement

171 *Id* note infrapaginale 9

172 *Ibid* p.21

173 *Ibid* p.24

174 *Ibid* p.25

175 *Ibid* p.31-32

176 *Ibid* p.47

177 *Ibid* p.147

178 *Ibid* p.152-153

179 *Ibid* p.153

dit, la nation, chez les nationalistes racistes, est décontestée par les concepts adjacents de race et de supériorité raciale. C'est peut-être une décontestation inacceptable de la nation, mais ce n'est pas une dénaturation du nationalisme. En ce sens, il semble clair que le nationalisme peut facilement intégrer ces notions sans se dénaturer puisque, justement, il n'a pas à rendre de comptes hors des limites de la nation, il n'est pas *obligé* d'inclure dans sa morphologie des concepts tels que l'égalité, la fraternité (hors nation) et la liberté politique. Si le nationalisme raciste était une dénaturation du nationalisme, force serait de constater que cette dénaturation est récurrente et présente dans pratiquement tous les mouvements nationalistes.

L'approche de Charles Taylor concernant le nationalisme se situe à mi-chemin entre celles d'Anderson et d'Ernest Gellner. Pour ce dernier, ce sont essentiellement les changements socio-économiques de la modernité qui ont engendré la possibilité de l'émergence des nations. Ces changements profonds ont généré des besoins qui ont favorisé le développement des États-nations, notamment : le besoin d'avoir une population qui soit mobile socialement mais aussi géographiquement; celui d'avoir une culture et une langue homogènes pour gérer les différentes institutions et pour satisfaire les impératifs du capitalisme émergent (échange, travail), besoins satisfaits par le développement de l'éducation nationale<sup>180</sup>. Taylor note au passage qu'avec l'accent mis sur les liens entre l'industrialisation et le nationalisme, Gellner n'est pas en mesure d'expliquer l'émergence du nationalisme dans les pays pré-industriels<sup>181</sup>.

Pour Taylor, l'approche d'Anderson permet de comprendre en quoi le nationalisme peut fonder le patriotisme, le liant social :

If we think of patriotism as a strong citizen identification, then nationalism is one basis for patriotism but not the only one. We can speak of nationalism when the ground of the common political allegiance is one ethnic, linguistic, cultural, or religious identity that exists independently of the polity<sup>182</sup>.

Taylor note que contrairement à ce qu'observe Gellner, le nationalisme n'apparaît pas seulement dans un mouvement de l'État vers la société civile, mais aussi par un mouvement de la société civile vers l'État<sup>183</sup>. Si l'approche de Gellner permet de comprendre la formation d'États-nations en Europe Occidentale, elle ne peut expliquer les mouvements de libération nationale post-colonialistes ni les nationalismes européens qui sont apparus au

---

180 Charles Taylor « Nationalism and Modernity » in Robert McKim and Jeff McMahan *The Morality of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1997) p.32-33

181 *Ibid* p.33

182 *Ibid* p.40

183 *Ibid* p.41

sein même d'États-nations. Comme le note Taylor, « But this still doesn't "explain" modern nationalism because lots of nationalisms arise outside of this state-building process »<sup>184</sup>. Les impératifs économiques ne suffisent pas. Taylor note que le nationalisme prend source dans une frustration qui est la conséquence d'une tendance de la modernité à uniformiser, tendance contre laquelle certaines élites, lorsqu'elles se sentent attaquées, lorsque leur dignité est en jeu, peuvent réagir.<sup>185</sup> Cette réaction peut prendre la forme d'une bataille juridique ou politique, d'une abdication ou de la création d'une nouvelle identité, soit la nation<sup>186</sup> :

[...] we see that the modern state must push for a strong common identity. And thus if a group feels that this identity doesn't reflect it and the majority will not accommodate it by modifying the definition of common identity to include this group, then its members feel like second-class citizens and consequently experience an assimilative pressure<sup>187</sup>.

Taylor identifie deux types de nationalismes : un qui serait défensif et l'autre d'aspiration.

We want to call this kind of mass nationalism defensive, but we have to remember that usually at its origin lies a minority nationalism of aspiration. And of course it may also happen that over time, in a third phase, a mass nationalism of defense can be gradually won over to some version of the original aspiration<sup>188</sup>.

Sans vouloir diminuer l'apport de Taylor, cette distinction entre nationalisme de défense et nationalisme d'aspiration n'est pas très convaincante. Cette minorité de nationalismes d'aspiration, d'où tire-t-elle cette volonté d'aspiration sinon dans l'idée que le statut quo dans lequel elle se trouve n'est pas satisfaisant et si les désirs d'émancipation nationale puisent leur source dans l'insatisfaction? Il semble bien qu'à l'origine se soit donc par défense que ce désir émerge. Mis à part le développement des États-nations, où la nation est avant tout un instrument corollaire de l'industrialisation, il n'est pas évident d'entrevoir des cas de nationalisme qui ne soient pas *a priori* de défense. Cela dit, le nationalisme, bien qu'originellement de défense, peut très bien, selon les circonstances, passer à un nationalisme d'aspiration, puis revenir à la défense et ainsi de suite. Les idéologies s'adaptent au contexte sociopolitique : une fois le mouvement national créé, si l'oppression cesse, il devra changer son discours. Ainsi, un discours fondé sur la préservation et la défense est propice à une situation d'oppression tandis qu'un discours d'aspiration est peut-être plus approprié dans une situation insatisfaisante mais non critique. De plus, rien n'empêche les nationalismes d'être à la fois de défense et d'aspiration.

---

184 *Id*

185 *Ibid* p.42

186 *Ibid* p.45

187 *Ibid* p.41-42

188 *Ibid* p.48

Comme il a été mentionné d'emblée dans cette section sur le nationalisme, la grande majorité des études sur le nationalisme ne font pas la distinction entre la communauté nationale et la communauté politique, distinction sur laquelle Charles Blattberg insiste particulièrement. Pour Blattberg, il existe deux types de biens ou de valeurs : ceux dont la valeur est instrumentale et ceux dont la valeur est intrinsèque. Lorsque plus d'une personne partagent ces biens, ils deviennent, dans le cas de ceux dont la valeur est instrumentale, des biens publics et, dans le cas de ceux dont la valeur est intrinsèque, des biens communs<sup>189</sup>. Lorsque ces biens communs sont partagés par un grand nombre de citoyens dans la société, ils prennent le statut de biens communs publics :

Ce sont ces biens communs qui concernent suffisamment de personnes pour être considérés comme publics qui sont à la base de ce que l'on appelle des communautés, et c'est la présence combinée de différents types de communautés qui crée une bonne partie de la diversité de nos sociétés modernes<sup>190</sup>.

Selon l'auteur, il existe aujourd'hui six types de biens communs publics : les associations civiles (par exemple les fans d'une équipe sportive), les communautés ethniques, religieuses, régionales, nationales et civiques (ou politiques). Ces communautés n'ont absolument rien d'exclusif; un individu peut très bien être citoyen québécois, fan du Club de Hockey Canadiens, protestant, d'origine chinoise et membre de la communauté nationale que Blattberg nomme franco-québécoise<sup>191</sup>. Chaque communauté possède ses propres critères d'admission qui peuvent être plus ou moins implicites. Comme les critères d'admission de la communauté nationale peuvent parfois ressembler à ceux des communautés ethniques<sup>192</sup>, c'est-à-dire une admission généralement non choisie<sup>193</sup>, la communauté nationale peut être perçue plus négativement vu sa volonté d'intégrer la sphère étatique :

Il s'agit ici d'une question délicate parce que les nations, contrairement aux communautés ethniques, ont besoin d'une reconnaissance particulière de la part de l'État, et que le fait, pour elles, d'endosser la race comme critère d'appartenance

189 Charles Blattberg *Et si nous dansions? : Pour une politique du bien commun au Canada*. (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2004) p.84

190 *Ibid* p.85

191 Il est à noter que Blattberg utilise l'expression franco-québécois sans réellement la justifier, du moins pas suffisamment. Il semble que dans un contexte francophone, si l'on fait le contraste avec la citoyenneté, québécoise et la nation québécoise, il n'y a pas de raison d'ajouter ce pléonasme (franco-québécois, italo-italien), d'autant plus que les Québécois, qui étaient les Canadiens (le club de hockey du même nom le porte d'ailleurs parce qu'il était le club des francophones par opposition aux Maroons qui était celui des Anglais), se sont redéfinis en Canadiens-français, puis en Québécois parce qu'ils formaient une minorité au sein du Canada. D'ailleurs dans sa version anglaise (voir *Patriotic Elaborations* chapitre 5) il utilise le vocable Québécois au lieu de Franco-Québécois ou French-Québécois *Ibid* p.86

192 *Ibid* p.87

193 Il faut reconnaître que pour faire partie de la communauté sino-québécoise, il faut impérativement être né (ou au moins avoir été adopté) dans une famille sino-québécoise ou immigrante, on ne peut entrer dans une communauté ethnique comme on peut entrer dans une communauté religieuse ou une association civile.

risque d'entrer en conflit avec le principe de respect des individus<sup>194</sup>.

Si les communautés religieuses ont besoin d'un certain soutien financier et d'une reconnaissance de l'État, puisqu'elles s'incarnent par des institutions, les communautés civiques et nationales, elles, s'intègrent à l'État. Elles ont besoin non pas que l'État reconnaisse leurs institutions, mais d'être elles-mêmes incarnées au sein des institutions étatiques. Cela va de soi pour la communauté politique puisque ce qui fait d'elle une communauté, c'est justement le lien d'appartenance qu'entretiennent les citoyens avec les lois et la culture politique de leur État. Idéalement, tous doivent se reconnaître dans la communauté politique à laquelle ils appartiennent. Pour les communautés nationales, c'est un peu différent. Elles souhaitent avant tout être reconnues et assurer la pérennité et l'épanouissement de leur culture, le reste, la politique, est l'apanage de la communauté citoyenne et non celle de la communauté nationale<sup>195</sup> : « En effet, du moment que la reconnaissance requise leur est accordée, ils auront tendance à se concentrer essentiellement sur les pratiques culturelles qui s'expriment au sein de la société civile. »<sup>196</sup>. La majorité des auteurs ne considèrent que le désir d'autodétermination des nations. Mais l'autodétermination n'est pas suffisante, car « if it were enough, then nationalists, in keeping with most conceptions of self-determination, would have no difficulty taking purely instrumental stances towards their states »<sup>197</sup>. La liberté nationale ne peut donc pas être réduite à l'autodétermination. Elle est aussi formée du besoin de reconnaissance de la part de son État, des autres communautés qui forment le pays, de l'ensemble des citoyens et de la communauté internationale<sup>198</sup>.

Athens – 1821. Greeks are fighting for their independence. In Athens, they besiege the Acropolis, a stronghold of the Turkish occupiers. As the siege grinds on, the Turks' ammunition runs short. They begin to dismantle sections of the Parthenon, prying out the 2,300-years old lead clamps and melting them down for bullets. The Greek fighters, horrified at this defacement of their patrimony, send the Turks a supply of bullets. Better to arm their foes, they decide, than to let the ancient temple come to harm.<sup>199</sup>.

Cette citation démontre bien l'importance de la sauvegarde de l'héritage culturel de la nation pour les membres de cette communauté. La sauvegarde de la culture et son épanouissement sont littéralement la raison d'être des communautés nationales. Si la liberté politique est la valeur suprême de la communauté citoyenne, la préservation de la culture et de l'héritage culturel est celle de la nation qui est prête à sacrifier bien d'autres valeurs pour

194 *Ibid* p.87

195 *Ibid* p.89

196 *Ibid* p.90

197 Charles Blattberg *Patriotic Elaborations : Essays in Practical Philosophy* (Montréal : McGill-Queen's University Press, 2009) p.83

198 *Ibid* p.85

199 Jeff Jacoby cité dans *Ibid* p.85-86

cette sauvegarde. La nation est composée, selon Blattberg, de trois éléments : une langue incarnant une culture partagée et véhiculée par cette langue; un territoire aux limites précises que la nation considère comme étant le sien; et le désir de liberté nationale, soit le désir de reconnaissance et la volonté d'autodétermination. Mais, pour Blattberg, il ne faut pas confondre autodétermination et autonomie gouvernementale :

[...] We need to reject the tendency to equate "self-determination" with "self-government" as well as to recognize that nationalists are concerned with the former but not the latter. And second, we need to accept that self-determination is only one of two nationalist imperatives, since nations, if they are to be truly free, must also be recognized for their specificity [...] <sup>200</sup>.

L'autodétermination signifie que la nation et l'État sont suffisamment intégrés pour que la nation puisse s'autogérer en ce qui a trait à la vie nationale. Cela ne veut pas dire qu'elle doit faire correspondre la communauté nationale et la communauté politique comme le pensent bien des auteurs et comme l'ont cru bien des nationalistes.

Il existe deux types de nations : les nations prémodernes et les nations modernes. Pour Blattberg, « Les communautés qui manifestent aujourd'hui les caractéristiques d'une nation prémoderne correspondent davantage, à notre époque, à des communautés religieuses qu'à des nations. » <sup>201</sup>. Il faut par contre rajouter que les communautés ethniques peuvent aussi entrer dans cette catégorie. Par exemple, Blattberg identifie la nation prémoderne des Canadiens-français <sup>202</sup> comme étant une communauté religieuse. Or, cette communauté ne peut être totalement réduite à une communauté religieuse catholique, puisque le lien communautaire était aussi linguistique et que les critères d'admission n'étaient pas que ceux de la religion catholique. Un Irlandais catholique maîtrisant le français ne faisait pas partie de cette communauté. Il fallait être né au sein d'une famille canadienne-française pour en être membre. Comme le note l'auteur, « les préoccupations nationalistes en matière de reconnaissance étatique n'ont de sens qu'en ce qui a trait aux nations ayant vu le jour à l'ère moderne. » <sup>203</sup>. Et ce besoin de reconnaissance et d'autodétermination prend généralement racine dans l'oppression, c'est-à-dire que l'oppression et la persécution d'une communauté religieuse ou ethnique peut engendrer la transformation vers une communauté nationale <sup>204</sup>.

---

200 *Ibid* p.77

201 Charles Blattberg *Op. Cit.* 2004 p.92

202 Selon Blattberg, les Canadiens-français formaient une communauté religieuse, tandis que les Québécois, suite à la Révolution tranquille, formeront désormais une nation. *Ibid* p.96

203 *Ibid* p.91

204 *Ibid* p.93

Cette oppression est parfois due à la confusion entre communauté nationale et communauté civique. La communauté civique ou politique doit être celle de tous les citoyens, de toutes les communautés : « il nous faut considérer la citoyenneté, et rien d'autre, comme l'essence de ce qui fait d'un pays un tout. »<sup>205</sup>. Cette conception de la communauté politique que Blattberg soutient peut être définie comme suit :

The political community is the community of citizens, the community of persons who, as Aristotle described long ago, share a "civi" kind of friendship. They express this friendship when they or their representatives participate in politics, which we may define as the practice of responding to (public) conflict with dialogue.<sup>206</sup>.

C'est justement lorsqu'une communauté nationale, souvent majoritaire mais pas toujours, s'empare des institutions de la communauté politique qu'apparaît l'injustice envers d'autres communautés nationales, lorsqu'un pays est formé de plus d'une communauté nationale. Être un Québécois, c'est être un citoyen du Québec qui s'identifie aux lois et à la culture politique du Québec. Être un membre de la nation québécoise, c'est partager la langue, la culture, s'identifier au Québec et désirer la liberté nationale. Mais cela n'implique pas par nécessité l'indépendantisme. On peut très bien être nationaliste sans vouloir fonder un pays indépendant, comme l'est traditionnellement le parti Libéral du Québec par exemple<sup>207</sup>.

Suivant Rogers Brubaker, Blattberg affirme qu'il existe deux modèles principaux de la formation d'une nation : le modèle allemand et le modèle français. Le premier part de la société civile vers l'État, il est le fruit de transformations sociales; le deuxième prend le chemin inverse : « Un État pré-existant [...] ouvre la voie à la création d'une nation. »<sup>208</sup>. L'auteur identifie la nation anglo-canadienne à la deuxième et la nation québécoise, ou franco-québécoise, à la première. Dans le cas de la nation québécoise, il s'agit peut-être davantage d'un mélange des deux puisque si la Révolution tranquille est le fruit de transformations sociales partant de la société civile, ces transformations ont été rendues possibles par un ensemble de réformes brusques. S'il y a eu un mouvement de la société vers l'État, il y a eu, parallèlement, un mouvement de l'État vers la société. La création d'institutions culturelles, sociales, politiques et économiques incarnant la nation québécoise n'aurait simplement pas eu lieu sans la volonté étatique et force est de constater que la population n'a pas eu à imposer à l'État ses aspirations nationales, la volonté était double. Tous les grands rassemblements culturels et sociaux, tout le bouillonnement artistique qui

205 *Ibid* p.93-94

206 Charles Blattberg *Op. Cit.* 2011 p.79

207 Le fameux slogan « Maîtres chez-nous » de l'équipe de Jean Lesage, n'est-il pas difficile de l'interpréter comme étant autre chose que l'expression d'une volonté nationaliste?

208 Charles Blattberg *Op. Cit.* 2004 p.97

caractérisent cette époque, sont corollaires du financement étatique. La rapidité de la transformation d'une communauté ethnico-religieuse à une nation peut être expliqué par le fait que la Révolution tranquille est aussi la Réforme brusque. Si on entend par là qu'une révolution est faite par la population et que des réformes sont l'oeuvre d'un gouvernement.

Charles Blattberg s'oppose aux conceptions trop séculaires de la nation et de la sphère publique ainsi qu'à la réduction du phénomène nationaliste à une variation moderne de la religion. Brièvement résumée, la conception de la sphère publique que propose Blattberg soutient que cette dernière n'est pas uniformisée, qu'elle ne peut pas être comprise qu'en termes strictement rationalistes. Ainsi, la sphère publique est traversée par des fissures d'où peut jaillir la lumière, soit l'inspiration. Pour Blattberg, cette inspiration (source de la création artistique notamment) est au centre même de l'identification nationale. C'est pourquoi, soutient l'auteur, certaines figures nationales sont érigées au rang d'idoles<sup>209</sup>. Cela ne veut pas dire que le nationalisme soit assimilable à la religion traditionnelle, mais il faut reconnaître qu'il y a certains éléments dans le lien national, qui relève de l'inspiration, de la création, de quelque chose de transcendantal qui dépasse à la fois la rationalité et les émotions, quelque chose qui se rapproche du processus créatif que l'on retrouve dans l'art.

### **Reconsidérer le nationalisme selon Michael Freeden**

À la lumière de cet aperçu des différentes approches sur le nationalisme, les difficultés de Freeden s'expliquent mieux. Il est évident que Michael Freeden a de la difficulté à classer le nationalisme. Il ressemble aux autres idéologies mais pas tout à fait, il pourrait être comparé aux idéologies minimales telles que le féminisme et l'écologisme, mais, encore là, non sans quelques bémols. Cette confusion semble prendre racine dans une autre confusion, plus fondamentale. Freeden ne distingue pas vraiment la communauté politique de la communauté nationale. Il se situe encore dans le paradigme de l'État-nation. Si le nationalisme ne développe pas de discours universel et s'il n'est pas en mesure de développer un ensemble de politiques qui aborde tous les aspects de la vie politique, c'est simplement parce que ce n'est pas son rôle. Les aspects politiques sur lesquels le nationalisme se penche doivent avoir un lien avec la politique nationale. La redistribution, mis à part dans des sociétés où le nationalisme outrepassa ses fonctions et s'empare de tout l'appareil politique, ne le regarde pas. Le libéralisme, le conservatisme et le socialisme sont toutes des idéologies politiques et par « politique », il faut entendre, en lien avec la *polis*,

---

209 Charles Blattberg *Loc. Cit.* 2006 p.606-607

soit que ces idéologies s'adressent à la communauté d'hommes et de femmes libres partageant un bien commun public. Le nationalisme n'est pas une idéologie politique ou du moins pas dans ce sens. Il ne s'adresse pas à tous les citoyens d'un pays, il s'adresse à la communauté nationale à laquelle il appartient. Ainsi, le nationalisme, et c'est une tautologie, est une idéologie nationale, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un ensemble de concepts politiques, de principes, de valeurs et de croyances qui est structuré d'une certaine manière, dont la visée est pratique et qui s'adresse à un groupe particulier relié par une langue, une culture, un attachement à un territoire et une volonté de se libérer : d'être reconnu et autodéterminé.

Le fait que le nationalisme puisse se greffer à d'autres idéologies ou les intégrer dans sa morphologie ne remet pas en question ce qui vient d'être affirmé. Deux phénomènes expliquent cette tendance : les penseurs et les militants du nationalisme ne font pas nécessairement cette distinction, et donc ils ont souvent développé une pensée nationale qui servait à la fois d'idéologie nationale et d'idéologie politique. Aussi, il faut certes distinguer la communauté nationale et la communauté politique, mais cela ne veut pas dire que leur séparation soit étanche. Les deux s'entrecoupent, les deux sont actives dans la société civile et la sphère étatique. Les membres de l'un peuvent être membres de l'autre. Ainsi, comme toute idéologie, le nationalisme veut convaincre et une bonne manière de convaincre est d'intégrer des valeurs, des concepts, un discours qui ne soit pas étranger à ceux qu'il tente de convaincre. Comme la culture politique est partagée par tous, ou au moins par un grand nombre de citoyens, il peut être utile pour le nationalisme d'intégrer des idéologies politiques à sa pensée nationale.

La distinction que fait Freedman entre idéologies pleines, minimales ou greffées ne s'applique pas très bien au nationalisme. Il semble que la notion d'idéologie nationale soit plus convaincante. L'inclusion ou non d'autres idéologies est contingente aux décontestations particulières à chaque nationalisme et au contexte sociopolitique au sein duquel un nationalisme apparaît. Ceci dit, il est clair que le nationalisme est une forme idéologique beaucoup moins sophistiquée que les grandes idéologies. Mais cela va de soi dans la mesure où l'implication politique de la communauté nationale a ses limites. La communauté nationale ne se préoccupe pas de tous les problèmes de la *polis* et les problèmes de la nation, sans être moins importants et moins complexes que ceux de la *polis*, sont certes moins nombreux.

## Nationalisme et judaïté

*Similar tensions within the Jewish reform movement of the mid-nineteenth century ... helped to prepare the reception of Zionism in central Europe. Many of their discussions centred on the use of Hebrew in prayers, the return to Zion and the nature of the Messiah. At the same time Jewish historiography was being revived by Jost, Zunz and Graetz; and together with the Hegelian notions of Nachman Krochmal, they suggested an evolutionary interpretation of Judaism, which in turn influenced early Zionist like Luzzatto, Smolenskin and Moses Hess<sup>210</sup>.*

La question du caractère national du judaïsme est une question épineuse. Les Juifs forment-ils une nation? La réponse à cette question peut être différente selon l'époque à laquelle elle est posée et selon le sens que l'on donne à ce terme. Le fait que les Juifs forment une communauté est banal et admis par tous. La question est de savoir de quel type de communauté il s'agit. Il semble aller de soi que les Juifs pratiquants forment une communauté religieuse, mais qu'en est-il des Juifs non pratiquants? Pour plusieurs auteurs, le fait national juif va de soi, or ils ne proposent que très rarement une définition claire de ce qu'ils entendent par nation. Si l'on applique la notion de nation telle qu'elle est définie par Charles Blattberg, soit une communauté reliée par la culture (incarnée dans une langue), un territoire et une volonté d'assurer sa liberté nationale, il y a bel et bien une nation juive. Mais elle se situe majoritairement en Israël et elle n'existe que depuis une centaine d'années. En effet, il faut attendre l'établissement d'un certain nombre de pionniers, le développement de l'hébreu, d'organisations politiques et qu'un mouvement national se soit étendu à un grand nombre d'individus pour parler d'une nation existante et non simplement d'un mouvement national. Les premiers balbutiements du mouvement national date de la fin du 19<sup>e</sup> siècle, avec les écrits de Léo Pinsker et Moses Hess, mais la nation juive israélienne, elle, a pris forme à partir de la deuxième immigration juive en Israël, soit les deux premières décennies du 20<sup>e</sup> siècle. Il y avait bien une population juive en Israël avant l'arrivée des premiers colons, population que l'on nomme le vieux *yishouv*<sup>211</sup>, mais elle constituait une communauté religieuse et non nationale, ou plutôt, elle formait une communauté nationale prémoderne. D'ailleurs, elle existe encore aujourd'hui et forme une part importante des citoyens juifs d'Israël. Certains sont à la fois membres de cette communauté, de la communauté nationale et de la communauté politique, d'autres rejettent la communauté nationale et même, jusqu'à un certain point, la communauté politique à

<sup>210</sup> Anthony D. Smith *Op. Cit.* 1979 p.35

<sup>211</sup> *Yishouv* est le terme hébreu qui désigne la population juive de Palestine avant la création d'Israël. Le vieux *yishouv* désigne la population juive de Palestine antérieure aux immigrations sionistes. Sara Karesch et Mitchell M. Hurvitz *Encyclopedia of Judaism* (New York : Facts on File Books, 2006) p.565

laquelle ils n'accordent parfois aucune légitimité. Par exemple, selon Yakov Rabkin, on peut lire sur les murs du quartier *haredim*<sup>212</sup>, *Mea Shearim*, à Jérusalem : « le Judaïsme et le sionisme sont diamétralement opposés l'un à l'autre. »<sup>213</sup>.

Dans le récit du judaïsme en tant que religion, il y a deux moments cruciaux, fondateurs, deux alliances avec Dieu. La première alliance est celle entre Abraham et Dieu. Abraham prouve sa dévotion envers Dieu en se montrant prêt à sacrifier son fils unique Isaac. L'échange, marqué par la circoncision d'Abraham, engage Dieu à fournir à Abraham et ses descendants (Isaac – Jacob et les douze tribus) une terre, la terre de Canaan<sup>214</sup>. Cet événement du récit est marqué par le rite de la circoncision, rite par lequel l'individu entre dans la communauté juive par le lien tribal. On marque sa parenté généalogique le reliant à Abraham. Il est à noter que lors des conversions au judaïsme, le converti se fait circoncire, mais acquiert aussi un nom qui le relie à Abraham, il acquiert une généalogie qui fait de lui un membre de la tribu, en quelque sorte par adoption. Ainsi, dans le judaïsme, une conversion est l'équivalent d'une naissance, un nouveau membre entre dans la communauté<sup>215</sup>. La deuxième alliance est celle entre Dieu et le peuple réuni au Sinaï par la médiation de Moïse. Dieu y renouvelle sa promesse de terre, mais aussi, et surtout, il révèle la Loi. Tous et chacun l'acceptent puis la reçoivent. Chacun s'engage individuellement à la respecter et tous, ensemble, en tant que groupe, s'engagent à la respecter. À partir de ce moment, est juif celui qui accepte la Torah<sup>216</sup>. Pour le Juif, à partir de ce moment, il y a ceux qui ont accepté la Torah et les païens; ce qui sépare les Juifs du reste du monde réside dans cette acceptation ou ce refus<sup>217</sup>. À partir de ce moment du récit, le peuple, la terre et la Torah forment une seule entité indissociable : Israël. L'individu qui est membre de ce groupe reconnaît la terre comme la sienne, le peuple comme le sien et la loi comme la sienne, il se raconte le récit d'Israël comme étant le sien<sup>218</sup>. Il est difficile de bien saisir le sens que cela pouvait avoir pour des individus n'ayant pas grandi dans le *paradigme* nationaliste. Or, appliquer au judaïsme des catégories telles que l'ethnicité, la nationalité, la religion et la politique serait anachroniques au récit qui est celui d'Israël. Les religions en général couvrent toute l'étendue de la vie humaine, mais cette caractéristique est peut-être encore plus véridique pour le judaïsme puisqu'il s'agit d'une religion où le lien entre

212 Terme hébreu plus général que *hassidim* qui englobe toutes les branches de l'ultra-orthodoxie.

213 Yakov Rabkin, *Au nom de la Torah : une histoire de l'opposition juive au sionisme* (Québec : Presse de l'université Laval, 2004) p.172

214 Jacob Neusner *Judaism : an introduction* ([London] : Penguin Books, 2002) p.10-13

215 *Ibid* p.26-27

216 *Ibid* p.21-22

217 Évidemment, les chrétiens et les musulmans compliqueront la donne, puisque les chrétiens reconnaissent la Torah, qui fonde leur Ancien Testament, mais y ajoutent leurs propres lois non reconnues par les Juifs et que les Musulmans reconnaissent les prophètes juifs, mais affirment que Mohammed est le dernier et le plus important des prophètes, ce que les Juifs rejettent. *Id*

218 *Ibid* p.7-8

l'individu, le groupe et le divin est ambiguë et complexe. De dire que, dans les termes du judaïsme (le judaïsme est un terme qui n'est pas utilisé avant la *Haskalah*<sup>219</sup>) les membres de la communauté forment un peuple, que le lien filial est important, que la révélation de la loi est politique en ce qu'elle traite de la gestion du *royaume* à venir, est une chose. Affirmer que le royaume du premier temple est le premier État-nation ou qu'il en est le précurseur, qu'il y a toujours eu au sein du judaïsme des éléments nationaux tels qu'on les comprend à partir de la modernité, en est une autre. Le judaïsme en tant que religion peut donc être considéré, dans les termes de Blattberg, comme une nation prémoderne comprenant des éléments nationaux et des éléments ethniques.

Puisque la modernité impliquait un processus de reformulation de l'identité, le passage d'une appartenance fondée principalement sur la religion à une appartenance fondée sur la nation, les Juifs, à l'instar des chrétiens, pouvaient sûrement *épurer* le judaïsme pour qu'il concorde avec les impératifs de cette nouvelle situation sociopolitique. Des réformes s'imposaient : il fallait se défaire de certaines notions religieuses, particulièrement celles qui assimilent les Juifs à un peuple distinct. Si on pouvait démontrer aux gentils que l'accusation de double allégeance nationale – cette idée qu'un Juif-français, par exemple, est toujours plus juif que français, qu'il fera toujours passer les intérêts de sa communauté avec ceux de son pays – n'était pas fondée, nécessairement, l'antisémitisme finirait par disparaître. L'antisémitisme étant vu comme désuet, comme un reste de la société pré-moderne, il était voué à s'évaporer avec le développement de l'humanisme universaliste, il suffisait aux Juifs de s'adapter et d'être patients. L'espoir n'était pas vain, les idéaux d'égalité, de fraternité, de liberté devaient nécessairement s'appliquer aux Juifs comme aux autres. La *Haskalah* était donc une forme de rupture et de continuité avec la tradition ayant un double objectif : augmenter les possibilités d'intégration des Juifs en adaptant le judaïsme aux impératifs identitaires de la modernité; et, en même temps, sauvegarder l'essentiel du judaïsme pour en assurer la pérennité. Ce mouvement de réformes a engendré la création d'une communauté religieuse dépourvue d'éléments nationaux. Cette communauté religieuse existe donc parallèlement à la communauté ethnique et à la communauté nationale juive.

Avec la *Haskalah* et l'Émancipation, d'autres communautés juives apparaissent : des communautés ethniques, ces communautés de la diaspora qui s'identifiaient comme étant juives sans aucune forme (ou si peu) de connotations religieuses. Ces communautés de Judéo-canadiens, de Judéo-américains, de Russes ou de Français, ont comme critère d'admission, essentiellement, la famille. L'identité de cette communauté est surtout fondée

---

219 *Ibid* p.246

sur la culture. C'est ce fait qui engendre que tous considèrent Woody Allen, les Frères Coens, Mordecai Richler ou Léonard Cohen comme étant juifs malgré le fait qu'ils soient presque tous athées ou agnostiques. Pourtant, ils ne font pas vraiment partie de communautés religieuses juives. Ils font partie des communautés ethniques juives de Montréal, du Canada, de New York ou des États-Unis et, si on admet que de telles communautés puissent exister, il n'y a qu'un pas à faire pour affirmer l'existence d'une communauté nationale juive, puisque la différence essentielle entre une communauté ethnique et une communauté nationale réside dans le lien qu'elles entretiennent avec l'État.

Le sionisme apparaît devant ce qui, du moins aux yeux des premiers sionistes, semble être l'échec de l'Émancipation et des réformes. Oui, les Juifs s'intégraient, dans la mesure du possible, à la vie sociale et publique de l'Europe, mais le prix de cette intégration était à leurs yeux trop cher payé. Dans la perspective sioniste, cela nécessitait un rejet de leur judaïté, une assimilation, une dénaturation du judaïsme. Même si nombre de Juifs ont eu une influence remarquable au cours du 19<sup>e</sup> siècle, c'était pour la plupart des Juifs convertis, ou du moins assimilés. Des Juifs coupés de leurs racines culturelles, religieuses et nationales. Plusieurs sionistes, tel qu'Israël Zangwill, illustrent ce problème par l'analogie du bossu :

Quand de nombreux critiques juifs me recommandent de dissimuler telle chose, d'occulter telle autre et de taire le reste, je pense toujours à ce juif qui, enthousiasmé par les sentiments libéraux d'un bossu chrétien qu'il avait rencontré sur un paquebot, ne put s'empêcher de lui confier qu'il était juif. « Confiance pour confiance, avait murmuré le chrétien, je suis bossu. ».<sup>220</sup>

Autrement dit, peu importe ce qu'il faisait, le Juif était toujours perçu comme étant juif. Isaiah Berlin poursuit cette analogie en affirmant que, si la judaïté était comme la bosse du bossu, c'est-à-dire une forme de handicap social, les Juifs avaient différentes façons de gérer cet handicap. Il y avait celui qui nie tout simplement d'avoir une bosse; celui qui est fier d'avoir une bosse et qui la porte ostensiblement; et celui qui porte discrètement sa bosse, ne la niant pas, mais portant des vêtements un peu plus amples que nécessaire, question de ne pas la mettre en évidence. Évidemment, les trois attitudes s'excluent mutuellement : le fier méprise les deux autres, mais surtout, il les expose. Ce que les sionistes proposent, du moins les sionistes politiques, c'est l'ablation de la bosse. La reconnaissance de son existence et la mise en action d'un processus de normalisation<sup>221</sup>. Trois événements fondamentaux vont être déterminants pour l'apparition du sionisme, pour que certains individus abandonnent les possibilités de la vie en Exil : l'Affaire de Damas en

<sup>220</sup> Israël Zangwill *Le droit d'échouer, le devoir d'essayer* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.130

<sup>221</sup> Isaiah Berlin *Trois essais sur la condition juive* (Paris : Calmann-Lévy, 1997) p.135-137

1840, les pogroms russes de 1881 et l'Affaire Dreyfus en 1894. Chaque événement influencera une génération différente de sionistes. Mais dans chaque cas, ces événements viendront réduire en miettes l'espérance d'intégration qu'entretenaient les précurseurs et fondateurs du sionisme. Si la *Haskalah* est une forme de rupture avec la tradition, le sionisme est, peut importe les branches, une forme de révolte contre la tradition de l'Exil. Il s'agit parfois d'une révolte violente, méprisante n'échappant pas à un certain antisémitisme<sup>222</sup> tandis que, dans d'autres cas c'est une révolte certes, mais pas une *tabula rasa*.

Le sionisme est un mouvement qui est né deux fois. Cela s'explique par la différence entre les conditions de vie et d'intégration possibles des Juifs d'Europe de l'Est et celles de ceux d'Europe de l'Ouest. Si le 19<sup>e</sup> siècle fut pour les Juifs d'Europe de l'Ouest le meilleur des siècles, celui qui permettait tous les espoirs d'émancipation, de développement et de réalisation d'une fraternité entre Juifs et gentils, il était beaucoup plus difficile pour les Juifs d'Europe de l'Est d'entretenir ce genre d'espoir. Les conditions de vie extrêmement précaires de la majorité des Juifs vivant dans les *Zones de Résidence* de la Russie tsariste et de la Galicie<sup>223</sup> ainsi que les lois discriminatoires envers les Juifs rendaient les pronostics sur l'avenir plus prudents. La vague de libertés civiles et démocratiques qu'avait amenée la Révolution française à plusieurs États de l'Europe de l'Ouest n'avait pas atteint les pays de l'Est et les promesses de libéralisation ne suffisaient pas à éclipser la dure réalité. De plus, l'isolement engendré par ces conditions de vie et d'exclusion avait empêché un niveau d'assimilation et de déracinement religieux et culturel comparable à celui des communautés de l'Ouest. Ainsi, les problèmes identitaires que vivaient les Juifs de l'Ouest, ceux mêmes qui avaient engendré le mouvement de réformes de l'Ouest, n'étaient pas les mêmes que ceux des Juifs de l'Est. C'est pourquoi la *Haskalah* était particulièrement mal perçue à l'Est. Ce mouvement pris une forme différente en Europe de l'Est, plus culturelle, comme en témoigne la renaissance littéraire de l'hébreu. L'orthodoxie régnait dans les ghettos et les bourgades, la vie était difficile mais stable, ce que proposaient les *Maskilim* ne semblait pas nécessairement possible ou souhaitable. C'est dans ce contexte que les précurseurs du sionisme ne réussirent pas à étendre leur message hors de l'Europe de l'Est où, si un mouvement de retour pouvait être envisagé comme quelque chose de positif, il ne pouvait pas – conditions précaires obligent – être perçu comme un projet réalisable à court ou

<sup>222</sup> Ce point sera abordé ultérieurement.

<sup>223</sup> Les *Zones de Résidence* désignaient ces zones où les Juifs pouvaient vivre dans l'Empire tsariste. Elles correspondent aujourd'hui à certaines parties de la Lituanie, du Belarus, de l'Ukraine, de la Moldavie et de la Roumanie. La Galicie formait principalement une partie de la Pologne et de la Hongrie d'aujourd'hui. La très grande majorité des Juifs vivaient dans ces régions. Sara Karesh et Mitchell M. Hurvitz *Op. Cit.* 2006 p.373

moyen terme. Pour les Juifs d'Europe de l'Ouest, à la mi-siècle, l'espoir d'intégration était trop fort pour qu'ils puissent entendre et comprendre le sens des appels des premiers sionistes. L'affaire de Damas<sup>224</sup> était, après tout, un événement qui avait eu lieu hors des frontières européennes où la *libéralisation* n'avait pas encore eu lieu et donc, elle ne représentait qu'un vestige du passé. S'il y avait un sens à donner à cet événement, il consistait justement en une preuve de l'importance de répandre les idéaux libéraux universels de l'Europe à tous les pays.<sup>225</sup> C'est donc avec les pogroms de 1881, en Russie, que le sionisme prit réellement naissance en Europe de l'Est et, progressivement, en Europe de l'Ouest. Mais c'est avec l'Affaire Dreyfus suivie de la publication du manifeste *L'État des juif* de Théodore Herzl en 1896 et, finalement, la création à Bâle en 1897 de l'Organisation Sioniste Mondiale que le sionisme prit forme en tant que mouvement politique réel. Paradoxalement, cela veut aussi dire que Théodore Herzl et l'ensemble des précurseurs nationaux n'ont jamais été réellement membres de la nation juive. Ils ont certes posé les fondations sur lesquelles allait se construire l'édifice national, mais ils n'ont pas eu le temps d'intégrer la nation puisque, à leur époque, elle n'existait pas encore. Herzl ne vivait pas en Palestine, ne connaissait ni l'hébreu, ni le yiddish et encore moins la tradition culturelle et rabbinique. Il souhaitait certes la reconnaissance et l'autodétermination, mais détachées de toute racine culturelle. Autrement dit, Herzl, comme bien d'autres, confondait communauté nationale et communauté politique.

Grâce à l'approche morphologique de Michael Freedon, agrémentée des idées de Charles Blattberg sur le nationalisme, une analyse morphologique du sionisme sera entreprise dans le prochain chapitre. Cette analyse devrait permettre d'identifier un cœur conceptuel commun à tous les sionismes, tout comme les décontestations particulières à chaque courant de cette idéologie nationale. De plus, ces différentes décontestations devraient permettre d'éclairer sous un nouveau jour, certaines caractéristiques de l'État d'Israël et surtout, comment cette perspective morphologique peut aider à comprendre et expliquer la tragédie qui accompagnent encore aujourd'hui le sionisme.

---

224 Un cas d'accusation de crime rituel contre les Juifs (*Blood Libel*) La communauté juive avait été accusée d'avoir tuer un moine et son serviteur pour utiliser leur sang dans la préparation de *Matzah* pour *Pessah*. Plusieurs Juifs ont été arrêtés et torturés, ce qui a engendré une mobilisation en Europe pour faire pression sur les autorités de Damas. *Ibid* p.106

225 *Id*

## Chapitre II

### Analyse morphologique du sionisme

Comprendre une pensée politique c'est en grande partie savoir d'où elle vient, dans quel contexte elle est apparue. C'est également le contexte sociohistorique qui nous permet de bien comprendre la mise en marche d'un mouvement fondé sur une pensée politique. À la racine du mouvement politique, social et culturel qu'est le sionisme se trouvent des pensées politiques, sociales et culturelles. C'est donc une histoire des concepts fondamentaux du sionisme qui sera présentée dans cette section. Si ce qui distingue les idéologies des autres formes de pensée politique réside dans le lien qu'elles entretiennent avec l'action, le fait qu'elles soient toutes orientées vers la praxis politique, le sionisme est certainement une des idéologies les plus improbables et impressionnantes qui soit. Il s'agit en effet d'un mouvement politique ayant pris naissance dans l'encre et le papier comme le dit Denis Charbit dans l'introduction de son anthologie des textes sionistes fondateurs. Il rejette toute lecture téléologique :

Il convient de mettre en garde contre l'illusion téléologique nourrie par la relation établie entre la rédaction en 1896 de l'opuscule d'Herzl et sa matérialisation, cinquante-deux ans plus tard, avec la création de l'État d'Israël en 1948 [...] La prise en compte de cette contingence, repérable chez les sionistes du début du siècle qui ignoraient le sort réservé à leur projet et doutaient des chances de parvenir à leurs fins, a laissé place à une illusion rétrospective et à une vision simpliste de l'Histoire : celle-ci n'aurait été qu'une chambre d'enregistrement du projet conçu par Herzl, dévoilant d'une manière linéaire, n'étaient quelques obstacles rapidement supprimés, une fin préétablie : l'État Juif. De même qu'on ne peut considérer l'exode des Arabes de Palestine lors de la guerre d'Indépendance comme un événement contenu en creux dans l'idée sioniste initiale, le triomphe du sionisme étatique ne peut être interprété comme une nécessité historique : il fut une possibilité parmi d'autres, laquelle s'est trouvée correspondre *de facto* à la situation.<sup>226</sup>

Comment, en 1897, à Bâle, quelques centaines de journalistes, écrivains, polémistes, rabbins et militants, sans fond substantiel, dépourvus de réels appuis politiques et réunis autour d'un vague projet mal défini, pouvaient-ils croire à leurs chances de réussite? Le projet sioniste, surtout à cette époque, était bien plus près de l'utopie que ne pouvait l'être n'importe quelle des branches du socialisme révolutionnaire internationaliste. Et pourtant, cinquante et un ans plus tard, l'État d'Israël s'imposait dans l'arène internationale. La mise

---

<sup>226</sup> Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.IV-V

en garde de Charbit est pertinente puisqu'il est facile d'y voir une continuité directe, presque écrite d'avance, tout comme il est facile de lier la création de l'État d'Israël au génocide perpétré par l'Allemagne sous le régime nazi. Il est par contre trop facile de lier ces éléments par une relation de cause à effet, puisque la plus grande part du travail et des institutions a été réalisée avant la résolution 181 du 29 novembre 1947 de l'ONU sur le partage de la Palestine. L'État d'Israël aurait probablement vu le jour sans l'Holocauste, bien que l'on puisse certainement croire qu'il a accéléré le processus. La perspective historique doit donc être enrichie d'une perspective synchronique.

Néanmoins, une analyse morphologique du sionisme à différentes époques et de courants distincts permet de voir l'évolution conceptuelle du sionisme, c'est-à-dire qu'en analysant synchroniquement le sionisme de différents auteurs, puis à différentes époques, il sera possible de percevoir le chemin conceptuel qu'ont pris les sionismes. Cette perspective permet de comprendre comment le sionisme s'est adapté au contexte sociopolitique, comment il a su s'adapter, comment il a pu, en deux temps trois mouvements, passer d'une entreprise coloniale d'un type particulier<sup>227</sup> à la formation d'un État absorbant plusieurs centaines de milliers de réfugiés. Mais l'histoire conceptuelle du sionisme est aussi l'histoire d'un échec, l'histoire d'un rendez-vous manqué avec la paix, la sécurité et la *normalité* que souhaitaient bien des sionistes. Cette tragédie du sionisme s'explique aussi en partie par une analyse morphologique du sionisme à travers le temps et les différents courants de cette idéologie nationaliste.

### **Contexte sociohistorique de l'émergence du sionisme**

Pourquoi le sionisme apparaî-t-il à la fin du 19<sup>e</sup> siècle? Pourquoi apparaî-t-il alors que ce siècle fut l'un des plus cléments pour les Juifs européens? Pourquoi apparaî-t-il alors que l'existence juive diasporique reposait depuis presque deux millénaires sur, comme le note Shlomo Avineri, une attitude paradoxale par rapport au retour en terre sainte, « [...] on the one hand a deep feeling of attachment to the Land of Israel, becoming perhaps the most distinctive feature of Jewish self-identity; on the other hand, a quietistic attitude toward any practical or operational consequences of its commitment ».<sup>228</sup> Il y a bien eu quelques

227 Si l'entreprise sioniste avant 1967 est coloniale, ce n'est pas le même type que le colonialisme des grandes puissances européennes : les colons sionistes « retournaient » vers ce qu'ils pensaient être leur terre. Il y avait aussi une population juive présente depuis « toujours » qu'ils allaient rejoindre. De plus, leur colonialisme n'était pas fondé sur l'exploitation de la population locale au profit de la patrie mercantile. De plus, une des preuves, selon Avishai, que le sionisme n'est pas un colonialisme typique, c'est que la population arabe en Palestine aurait doublé entre 1922 et 1947. Attirer par les conditions de vie meilleures et le développement économique, il y aurait eu beaucoup d'immigration arabe des pays voisins Bernard Avishai *The Tragedy of Zionism* (New York: Helios Press, 2002) p.148

228 Shlomo Avineri *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State* (New York:

tentatives de retour à la terre promise dans l'histoire des Juifs, mais elles sont généralement entrées dans la tradition comme étant dangereuses et l'oeuvre de faux prophètes tels que Sabbataï Zvi.<sup>229</sup> Cela ne veut pas dire qu'il n'y avait que l'attente messianique passive qui était de mise, mais généralement, tout mouvement pro-actif et politique était perçu d'un oeil suspicieux.

Pour beaucoup de penseurs, l'apparition du sionisme à la fin du 19<sup>e</sup> siècle s'explique par la montée de l'antisémitisme moderne – qui est à distinguer de l'antijudaïsme. L'antijudaïsme européen était fondé sur une opposition religieuse au judaïsme, sur le concept de déicide et les accusations diverses qui s'adressaient toutes aux Juifs en tant que membres d'une communauté religieuse opposée à la chrétienté. Tant que les États européens furent des États officiellement chrétiens, l'intégration des Juifs dans l'espace public, institutionnel, économique et social était impensable et la ségrégation était vue comme relevant de l'ordre naturel des choses, et ce, d'un côté comme de l'autre. En effet la majorité des Juifs ne désirait pas s'intégrer publiquement à une société dont les valeurs religieuses ne correspondaient pas aux leurs. Pour apparaître dans l'espace public, l'individu Juif devait se convertir. Rester Juif était un choix, un choix qui pouvait s'avérer fatal, mais tout de même un choix. L'influence énorme de la Révolution française sur la vie européenne a chambardé l'équilibre précaire qui était celui de la relation qu'entretenaient les Juifs avec les sociétés européennes depuis presque deux mille ans<sup>230</sup>. Les idées universalistes incarnées dans le slogan « Liberté, Égalité, Fraternité » de la Révolution s'adressaient par définition à tous. Le passage d'États chrétiens aux États-nations prétendument laïcs auquel on assiste à partir de la deuxième moitié du 18<sup>e</sup> siècle impliquait nécessairement l'inclusion des minorités au sein de l'identité nationale nouvelle. Mais, contrairement à leurs prétentions, ces nouvelles entités étatiques n'étaient pas neutres :

The religiously oriented self-perception of gentile society was not replaced by an undifferentiated, universalist fraternity but by a new identity distinguished by nationalism, ethnicity, a common language, and past history, either real or imagined. If people ceased to view themselves primarily as Christians and their neighbors as Jews in the religious sense, they began to view themselves as Frenchmen, Germans, Russians, Poles, Hungarians<sup>231</sup>.

La modernité, telle qu'elle s'incarnait dans l'influente Déclaration des droits de l'homme de la France républicaine, était traversée par deux forces contradictoires : d'un

---

Basic Books, 1981) p.4

229 Prophète auto-proclamé de l'Empire ottoman qui organisa un semblant de retour qui fit grand bruit au 17<sup>e</sup> siècle. Face à la menace ottomane, il se convertit à l'Islam, mettant fin au mouvement de retour qu'il avait engendré. Sara Karesh et Mitchell M. Hurvitz *Op. Cit.* 2006 p.464-465

230 Shlomo Avineri. *Op. Cit* 1981p.7-8

231 Shlomo Avineri. *Op. Cit* 1981p.10

côté, un universalisme inclusif, et de l'autre, un nationalisme historiciste exclusif. Tous les citoyens étaient inclus dans l'État-nation, mais comme le terme l'indique, tous devaient se conformer à la nation : un État, une nation. Si les Juifs pouvaient s'identifier à la communauté politique française, il leur était plus difficile de s'identifier aux symboles de la communauté nationale française que représentaient, par exemple, les grands chefs de guerre gaulois<sup>232</sup>. Or, la distinction, et c'est une grande partie du problème, entre communauté politique et communauté nationale était encore moins clairement exprimée à l'époque qu'elle ne l'est aujourd'hui. C'est par une extension logique des principes universels de la modernité et non par un sentiment d'égalité et de fraternité partagée entre gentils et Juifs que l'Émancipation des Juifs s'est réalisée. Autrement dit, comme l'affirma Léo Pinsker, « Legal emancipation is not social emancipation »<sup>233</sup>.

En 1815, la très grande majorité des Juifs vivaient séparément des non-Juifs, à l'Ouest comme à l'Est, dans leurs bourgades, leurs ghettos, en autarcie. Cent ans plus tard, ils habitent les villes, sont influents dans différentes sphères de la vie publique incluant les universités, la politique, l'économie, la musique, les arts et les lettres<sup>234</sup>. Pourquoi donc, malgré l'Émancipation, malgré une certaine prospérité, une influence marquée, pourquoi voit-on apparaître le sionisme à la fin de ce siècle?

L'explication habituelle selon laquelle l'apparition du sionisme est fortement reliée à une montée de la haine contre les Juifs ne suffit pas. Bien que l'oppression puisse être une condition *sine qua non* de l'émergence de mouvements nationaux, elle n'est pas nécessairement suffisante. Pour bien comprendre, il faut voir le changement de nature de cette haine. Le développement d'une nouvelle conception de la judaïté explique en partie le phénomène : il y avait un passage d'une conception des Juifs en tant que membres d'une communauté religieuse aux Juifs en tant que membres d'une communauté ethnique (dans le sens weberien du terme, c'est-à-dire racial). Comme le sentiment antijuif ne pouvait plus s'incarner par une exclusion des Juifs sur la base de leur religion, puisque l'État était supposé être neutre face à ces questions, à partir du moment où la judaïté devenait ethnicité (décontestée en termes raciaux), on pouvait les exclure sur la base d'un manque de loyauté nationale ou, du moins, sur le doute qu'instaurait cette double allégeance supposée. Contrairement à l'ère de l'antijudaïsme, il n'y avait plus d'échappatoire. Pas de conversion possible dans le contexte de l'émergence d'identités nationales fondées sur un déterminisme culturel et racial ou, en tout cas, si cette conversion pouvait amenuiser les problèmes et

232 Shlomo Avineri. *Op. Cit* 1981 p.11

233 Leo Pinsker *Autoemancipation* dans Arthur Hertzberg *The Zionist Idea : A Historical Analysis and Reader* (New York : A Temple Book, 1971) p.187

234 Shlomo Avineri. *Op. Cit* 1981 p.5-6

persécutions, elle n'enrayait pas les soupçons. À preuve, même Marx, baptisé, d'un père converti et ayant développé dans sa théorie un anti-nationalisme violent, n'en fut pas moins victime d'antisémitisme venant de la part de camarades socialistes, anarchistes et communistes dont Bakounine, Proudhon, Ruge et Düring<sup>235</sup>.

La tradition et la culture juives avaient toujours su répondre tant bien que mal aux aléas de l'Exil, mais elles se retrouvèrent dépourvue de repère dès lors que les Juifs furent acceptés officiellement mais rejeter officieusement. La libéralisation causait nombre de problèmes comme le souligne Avineri :

Being Jewish no longer meant a single, sometimes heroic, decision to stand by one's convictions and not succumb through conversion to majority pressure. Rather, it now became a series of innumerable daily decisions, bringing out the difference and distinction *within equality* in hundreds of individual decisions<sup>236</sup>.

Un nombre infini de questions se posait tous les jours. Comment respecter *shabbat*, manger kasher, respecter les *mitzvot* (les préceptes) lorsqu'on travaille pour un gentil ou lorsqu'on fréquente une école laïque? Comment justifier ce particularisme sans créer de conflits, mais sans pour autant tourner le dos à sa culture et sa religion<sup>237</sup>? Une première réaction à cette crise fut un mouvement de modernisation de la religion, d'adaptation de la religion au modèle du protestantisme : ce que l'on nomme *Haskalah* ou les Lumières juives. Essentiellement, il s'agissait d'un mouvement de réformes religieuses. Faire de la religion juive une religion comme les autres, dépourvue de tout particularisme et, surtout, de toute connotation nationale. Une deuxième réaction logique, reliée à la première et qui considérait la *Haskalah* comme un échec, proposa plus ou moins l'inverse : mettre l'accent sur le caractère national du judaïsme, quitte à évacuer tout le reste – la création d'un mouvement national juif, le sionisme.

### **Quatre concepts au coeur du sionisme**

Peut-on identifier un coeur conceptuel, un ensemble de concepts qui soit commun à tous les sionismes? Il semble que, malgré leurs différences, toutes les formes et déclinaisons de cette pensée et de ce mouvement partagent certains points communs. Comme il sera montré dans ce chapitre, il apparaît que quatre concepts sont toujours présents dans le noyau de la morphologie de chaque sionisme. Ces quatre concepts sont : la nation, l'antisémitisme, *galout* (la diaspora) et la renaissance. Bien entendu, ces quatre

235 Isaiah Berlin *Op. Cit.* 1997 p.42

236 Shlomo Avineri. *Op. Cit* 1981 p.9

237 *Ibid* 1981 p.9

concepts sont reliés et décontestés par leur contact avec des concepts adjacents et périphériques qui leur donnent une couleur différente, mais qui permettent aussi de les identifier au sionisme. Sans ces quatre concepts, il semble qu'un mouvement politique ou une pensée politique ne peuvent pas être considérés comme faisant partie du sionisme. Toutefois, la présentation de ces quatre concepts n'est pas une présentation du sionisme. C'est une présentation générale, pour reprendre la métaphore de Freedman, de la pièce qu'est le sionisme, des meubles qui doivent s'y trouver. Or, cela ne dit rien sur la place qu'occupe chaque meuble dans l'organisation de la chambre; cela ne dit pas non plus de quels matériaux ils sont fabriqués, ni de quelle couleur ils sont et ainsi de suite. Chaque sionisme possède ses concepts, mais tous les sionismes les organisent et les décontestent d'une manière particulière.

### **La nation**

Comme il a été vu, peu importe la branche, tous les sionistes considèrent que la communauté à laquelle ils appartiennent forme une nation. Les décontestations particulières qu'ils font de ce concept peuvent être différentes, voire opposées, et la priorité qu'ils donnent à ce concept peut aussi varier, mais tous, au minimum, considèrent que les Juifs forment un peuple, une nation. Certains prétendent que s'ils ne possèdent pas les attributs d'une nation, les Juifs possèdent un potentiel national et qu'il est nécessaire de le développer. Comme le sionisme est une forme de nationalisme, il est clair que ce concept se situe au centre du noyau conceptuel de tous les sionismes.

On doit une conception nationale moderne de la judaïté à Nachman Krochmal (1785-1840) et Heinrich Graetz (1817-1891). Ces deux auteurs ne sont pas en tant que tels des précurseurs directs du sionisme ou, du moins, tel n'était pas leur but avoué. Ils ont cependant grandement influencé les premiers sionistes en proposant une redéfinition de la judaïté en des termes nationaux. Si le projet de Maïmonide était de démontrer le potentiel de rationalité aristotélicienne de la tradition juive, celui de Krochmal adapte la tradition au *zeitgeist* des Lumières, et donc fait le lien entre la tradition et la modernité dans une perspective de Kant à Hegel<sup>238</sup>. Krochmal fait partie de la première génération de *Maskilim* (réformistes, *Maskil* au singulier), il a donc eu à la fois une éducation religieuse et une éducation séculaire allemande. Il lit l'hébreu, l'arabe, l'araméen, l'allemand et le français; il connaît les grands auteurs de Spinoza à Mendelssohn, en passant par Lessing, Kant, Fichte et Hegel<sup>239</sup>. Son travail consiste essentiellement à faire une histoire des nations en tant

---

<sup>238</sup> *Ibid* p.14

<sup>239</sup> *Ibid* p.15

qu'histoire de l'esprit des nations. Les Juifs, selon Krochmal, forment une nation et la raison de la continuité de leur existence malgré leur déclin réside dans la nature de leur contribution à l'héritage universel mondial, soit l'idée du monothéisme : « The content of Judaism is therefore equal to the content of philosophy – the Idea – and this is the reason for the ability of the Jews to transcend time and place »<sup>240</sup>. Pour Krochmal, les Juifs forment un peuple dans un sens particulier : « The Jewish people is hence *am olam* – in the double meaning of the term – a universal as well as an eternal people »<sup>241</sup>.

Heinrich Graetz (1817-1891), venant du même type de milieu (éducation religieuse et séculaire non-juive), est l'un des fondateurs de l'étude de l'histoire moderne juive. Entre 1853 et 1876 il publia onze volumes de son *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (Histoire des Juifs depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours). Comme Krochmal, il identifie les Juifs à une nation, son histoire des Juifs est donc présentée comme une histoire nationale. Il est lui aussi grandement influencé par Hegel, mais aussi par l'historien allemand Leopold Ranke. Il est peut-être l'auteur le plus influent de son époque dans la diffusion de l'idée des Juifs comme communauté nationale. Pour lui, le judaïsme est essentiellement une révolte contre le paganisme, contre le culte de la nature, pour la prédominance de l'esprit sur la matière<sup>242</sup>. Cette prédominance de l'esprit sur la matière libère l'être humain et le rend moralement responsable. Selon Graetz, « Judaism is not a religion for the individual, but for the community, and the promises and rewards attached to the fulfillment of the commandments do not refer to the individual ... but rather are apparently intended for the entire people »<sup>243</sup>. Il est donc contre les réformistes et leur version individualiste du judaïsme, mais il ne se pose pas non plus en défenseur de l'orthodoxie :

Graetz thus takes a unique position between Orthodoxy and Reform. While rejecting the ahistorical and self-enclosed view of Orthodoxy, he feels that Reform was trying to mold Judaism in the image of the post-Christian era, whose whole imagery has been derived from Christianity itself ... Reform divorced Judaism from its concrete, historical subject, the Jewish People, and substituted for it an undifferentiated and abstract universalism<sup>244</sup>.

Pour lui, le judaïsme est, dès sa fondation, du moins dès la révélation de la loi mosaïque, une religion publique, soit à la fois religion et politique. Historiquement, l'un domine l'autre alternativement sans jamais s'exclurent mutuellement. Il interprète même le rejet du messianisme chrétien par les caractéristiques trop apolitiques de cette prophétie,

---

240 *Ibid* p.19

241 *Ibid* p.21

242 *Ibid* p.23-24

243 Heinrich Graetz cité dans *Ibid* p.26

244 *Ibid* p.28

par l'absence d'incarnation du royaume promis<sup>245</sup>. S'il prône une réaffirmation des éléments collectifs, sociaux, législatifs et politiques du judaïsme, s'il visite la Palestine dans les années 1870, il ne sera jamais officiellement sioniste, il ne fera pas d'appel au retour<sup>246</sup>, mais il place toutefois les cartes conceptuelles pour le développement d'un nationalisme juif.

Bien qu'ils utilisent le terme « nation », ces précurseurs et la majorité de ceux qui les suivront décontestent la nation d'une manière plutôt limitée. Lorsque Graetz et Krochmal utilisent ce terme, c'est essentiellement à un peuple défini en termes ethniques qu'ils font référence. Ils n'entendent pas la nation comme un groupe d'individus partageant une langue (qui incarne une culture), une appartenance à une terre et un désir de liberté nationale (encore : reconnaissance et autodétermination). C'est avec l'apparition du sionisme culturel, comme il sera vu plus tard, qu'une riche et pleine décontestation de la nation intégrera le sionisme.

### **Antisémitisme**

La lutte contre l'antisémitisme est aussi au coeur du sionisme. L'antisémitisme est relié à une conception des sociétés non-juives, de la possibilité pour les Juifs d'y vivre et de la nature de la relation que les Juifs entretiennent avec les gentils. Pour l'antisémitisme, la décontestation et la priorité peuvent aussi varier, mais ce concept demeure toujours présent dans le sionisme. En fait, l'antisémitisme, comme l'idée de la branche pliée de Berlin l'indiquait, est le point de départ du sionisme. C'est la dignité heurtée par le rejet subit qui motive les premiers sionistes à élaborer leur projet national. C'est cette réduction au rang de citoyen de seconde zone qui est à la base de leurs motivations politiques. Les éléments déclencheurs étant, pour presque tous les précurseurs du sionisme, les pogroms russes de 1881 et l'Affaire Dreyfus de 1895. L'impact du deuxième fut particulièrement important pour les sionistes de l'Ouest qui se pensaient bien intégrés à leur société, mais cela est aussi vrai des Juifs de l'Est ayant reçu une éducation non-religieuse. En fait, on remarque que plus l'auteur est déconnecté de ses racines culturelles et religieuses juives, plus il déconteste la nation juive en termes ethniques ou raciaux et plus l'antisémitisme prend une place centrale dans son sionisme. C'est notamment le cas de Léo Pinsker, Theodor Herzl et Vladimir Zeev Jabotinsky. L'antisémitisme est donc, pour bien des sionistes, ce qui met en danger le peuple juif, ce qui justifie l'entreprise nationale, ce qui fait plier la branche comme dirait Berlin.

---

<sup>245</sup> *Ibid* p.30-33

<sup>246</sup> *Ibid* p.35

Pinsker est le premier sioniste à placer l'antisémitisme au centre de sa pensée. Les pogroms de 1881 furent un choc terrible pour lui, puisqu'il se considérait avant tout Russe. Tout d'un coup, on le pointait du doigt comme Juif. L'étendue – de l'assassinat du tsar Alexandre II en mars 1881 à quelques mois plus tard, plus de 160 municipalités et bourgades juives furent attaquées, pillées, violentées – et la nature de certains participants (l'élite intellectuelle, médiatique, universitaire et gouvernementale) aux pogroms eurent raison des espoirs qu'il fondait en ce qu'il considérait auparavant comme son pays<sup>247</sup>. C'est donc en 1882 que Pinsker publie *Autoemancipation*. Il y affirme que l'émancipation et même l'assimilation est impossible, que le projet moderne d'humanité n'inclut pas les Juifs, que si la paix entre les nations est possible, les Juifs doivent former une nation, et donc fonder un pays. Les Juifs sont, selon Pinsker, des morts marchant parmi les vivants, un peuple de fantôme. Toute personne a peur et craint les fantômes, c'est de là que vient l'antisémitisme, il prend source dans ce que l'auteur nomme la judéophobie. En bon médecin du 19<sup>e</sup> siècle qu'était Pinsker, il prétend que cette judéophobie est enracinée et naturalisée chez les non-juifs, qu'elle est une aberration psychique<sup>248</sup> : « As a psychic aberration, it is hereditary; as a disease transmitted for two thousand years, it is incurable »<sup>249</sup>.

Pour Pinsker, il ne sert à rien d'essayer de combattre l'antisémitisme qui est inhérent à toute société non-juive, c'est-à-dire à toute société. Les Juifs ne peuvent pas modifier leur comportement pour changer les sentiments que les gentils entretiennent à leur égard, puisque les critiques antisémites n'ont aucun fondement rationnel. Même si, pendant un certain temps, il peut y avoir accalmie grâce à des lois égalitaires et des décrets gouvernementaux, ces décisions venues d'en haut ne correspondent pas au sentiment général et Pinsker rappelle qu'il y a une différence entre émancipation légale et émancipation sociale. La dernière étant celle qui est importante et malheureusement celle qui n'advient pas. La crainte des étrangers est commune à toutes les sociétés, le problème particulier des Juifs, qui change la crainte en haine perpétuelle, est qu'ils ne possèdent pas de pays où ils peuvent retourner : on ne peut pas chasser les Juifs vers leur pays, on peut seulement les déplacer de pays en pays où ils vivront toujours le même sort<sup>250</sup>. Les Juifs doivent donc se sauver eux-mêmes puisque personne ne le fera pour eux.

---

247 Leo Pinsker *Autoemancipation : An Appeal to his People by a Russian Jew* dans Arthur Hertzberg *Op.*

*Cit.* 1971 p.178-180

248 *Ibid* p.182-185

249 Leo Pinsker *Auto-emancipation : an appeal to his people by a russian Jew* dans *Ibid* p.185

250 *Ibid* p.186

## Galout

*Galout*, la diaspora, est un concept qui, nonobstant la polysémie et les décontestations possibles, possède deux fonctions sémantiques au sein de la tradition interprétative sioniste. *Galout* réfère à la fois au fait de la dispersion, de la vie hors d'une terre nationale ou d'un foyer national, du fait que les Juifs ne possédaient pas de pays, d'État qui soit le leur ainsi qu'à ce que l'on peut nommer l'esprit galoutique, ou l'esprit de *galout*. Autrement dit, le terme renvoie à la tradition, à la culture, à la politique, aux liens sociaux et même à l'ontologie juïvaïque tels qu'ils se sont développés et instaurés au fil du temps depuis la chute du deuxième temple. À l'instar des autres concepts nodaux, chaque branche du sionisme offre une décontestation et donne une priorité particulière à chacune des fonctions sémantiques de ce concept. Tous les sionistes aimeraient éventuellement en finir avec *galout* comprise comme le fait de la dispersion, mais tous n'accordent pas la même importance au *rapatriement* intégral de la communauté. La majorité, mais pas tous les sionistes, veulent aussi et peut-être surtout liquider l'esprit de *galout*, soit la deuxième option sémantique de ce terme. *Galout*, dans ces deux acceptions, est donc un frein à la liberté nationale juive qui se situe en amont comme en aval du mouvement. En amont puisque pour beaucoup, c'est *galout* qui engendre l'antisémitisme; en aval, puisque c'est l'esprit *galoutique* qui retient les juifs dans leurs bourgades diasporiques.

Ici encore, c'est Pinsker qui est le premier à placer ce concept au centre du sionisme et à offrir une décontestation qui sera reprise par la majorité des sionistes. C'est-à-dire qu'il faille liquider *galout* la dispersion et *galout* l'esprit. Comme la judaïté de Pinsker trouve sa source non pas dans une identification personnelle à une tradition religieuse ou culturelle, mais par l'extériorité, parce qu'il se fait pointer du doigt comme étant juif par ceux-là mêmes qu'il considérait être ses concitoyens, c'est donc tout naturellement qu'il rejettera la faute des persécutions et du malheur juif sur cette culture juive qu'il ne connaît pas et qui est loin de l'esprit scientifique, positiviste et racialisé qui l'anime. Lorsque Pinsker prend conscience de sa judaïté, il soutient que *galout* a fait du peuple juif un objet historique et non un sujet historique; il se tourne donc vers les *siens* et leur propose de s'émanciper eux-mêmes :

One has to liberate *them*, one has to award *them* rights, one has to treat *them* on the basis of equality and tolerance. The historical subject in these actions is always the non-Jewish majority culture; the Jews themselves remain a passive element. According to Pinsker, in the modern world, based on the principles of self-determination and liberty, such a solution is out of tune with the rest of the world and hence cannot work. ... To Pinsker, what Exile ultimately meant was to deprive the Jews of their active role in history. It turned them into mere objects, and

freedom cannot be a gift offered on a platter by the non-Jews<sup>251</sup>.

Dans ce contexte, la survie et le succès individuel est peut-être possible, mais il en va autrement de la survie collective. Essentiellement, pour Pinsker, ce qui empêche le développement du sujet historique juif est la tradition : l'orthodoxie et l'attente messianique. En d'autres termes, l'esprit galoutique est responsable de la situation des Juifs. Il faut s'en débarrasser. La *Haskalah* était le premier pas du passage d'objet à sujet, mais il faut aller beaucoup plus loin et commencer dès maintenant la marche vers la normalisation du peuple<sup>252</sup>. Il faut commencer par créer un congrès national, des organisations qui puissent gérer le déplacement de populations; cibler les foyers *saturés* comme le Maroc, la Russie et la Roumanie; trouver une terre convenable; et finalement, fonder le pays<sup>253</sup>.

### **Renaissance**

La renaissance est aussi un concept nodal du sionisme. Comme le préfixe du terme le suggère, la renaissance implique d'abord qu'il y ait eu naissance dans le passé, qu'il y ait eu une vie fleurissante, mais aussi que cette vie se soit flétrie et qu'il faille réussir à la faire revivre. Le concept de renaissance implique plus la mise en veille, ou la menace d'extinction, que la mort. Si un organisme meurt, il ne peut revivre à moins d'une intervention surnaturelle. Ce que le sionisme souhaite voir renaître n'est donc pas mort ou, du moins, pas totalement, il est soit en veille, soit en danger. Le concept de renaissance implique aussi l'action, on fait renaître quelque chose, rien ne renaît *ex nihilo* : même les vivaces ont besoin du retour d'un climat particulier, d'un nombre d'heures de soleil, d'irrigation pour reflourir à chaque année. Si, bien entendu, elles portent, pour ainsi dire, les germes de leur renaissance, puisqu'elles ne sauraient être en mesure d'accomplir cette tâche de renaissance seules. Le concept de renaissance au sein du sionisme implique donc la même dynamique et le fait qu'il soit central indique que ce qui doit renaître, la nation, n'est pas en mesure de le faire parce que l'antisémitisme l'en empêche et parce que sa tradition et sa condition, *galout*, ne sont pas en mesure de fournir les outils nécessaires à cette renaissance. Le concept de *renaissance* est donc lié à celui de liberté nationale. En somme, ce sont les décontestations particulières, les formes que prennent dans le sionisme les concepts de reconnaissance et d'autodétermination, qui détermineront le contenu sémantique singulier de renaissance nationale anticipée.

---

251 Shlomo Avineri. *Op. Cit* 1981 p.74

252 Shlomo Avineri. *Op. Cit* 1981 p.78

253 Shlomo Avineri. *Op. Cit* 1981 p.80

## Les décontestations particulières à chaque sionisme

Cette section, comme le titre l'indique, consiste en une exploration des différentes décontestations de chaque concept nodal qui se trouve au sein des différents sionismes identifiés. Cela permettra d'explorer l'ensemble des concepts adjacents et périphériques se trouvant dans le noyau conceptuel de ces morphologies. Par le fait même, les concepts font partie dans le noyau conceptuel d'un sionisme donné, mais qui ne sont pas communs à tous les sionismes, seront aussi abordés. Cette exploration des différentes configurations conceptuelles possibles permettra de comprendre un peu mieux le déroulement tragique de l'histoire du sionisme. Tragique est ici entendu en son sens hégélien, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un conflit entre au moins deux positions auxquelles on accorde une grande valeur. Autrement dit, comme l'affirme Amos Oz dans *Aidez-nous à divorcer*, c'est : « [...] un conflit entre deux causes aussi justes l'une que l'autre, un conflit entre deux revendications, l'une puissante, très profonde, très convaincante, et l'autre, très différente, mais non moins convaincante, puissante et humaine »<sup>254</sup> Suite à cette analyse, il sera donc plus facile de répondre à la question : pourquoi l'histoire d'Israël et celle de la Palestine moderne est-elle tragique, qu'elles sont les décontestations particulières qui ont engendré une telle tragédie?

### La nation décontestée

#### *Le sionisme étatique et la nation*

Habituellement, on identifie le sionisme de Herzl et de ses suivants comme le sionisme politique. Or, cette dénomination est problématique dans la mesure où leur sionisme n'est pas politique, du moins, si par ce terme on fait allusion à l'idée de répondre aux conflits par le dialogue<sup>255</sup>. Le sionisme d'Herzl est politique dans la mesure où il veut créer un État juif, une entité qui rassemble les Juifs. Mais cela justifie-t-il l'appellation politique, dès lors que tout le reste, tout ce qui a trait à la gérance de l'État, à sa nature, aux valeurs qu'il promouvra, à ce qu'il engendrera, est vu comme allant de soi, mécaniquement? C'est pourquoi la dénomination de « sionisme étatique » semble plus justifiée. Pour les sionistes étatiques, ou politiques selon la dénomination traditionnelle, la nation est une donnée quasi négative. Tel que mentionné plus haut, Theodor Herzl ne connaissait quasiment rien du judaïsme : il n'était pas familier avec la culture, la vie des bourgades juives, l'hébreu ou le yiddish. Il se considérait de culture germanique et, jusqu'à sa

<sup>254</sup> Amos Oz. *Op. Cit.* 2004 p.8

<sup>255</sup> Voir Bernard Crick *In Defense of politics* (Chicago : University of Chicago Press, 1993)

*conversion* au sionisme, il prônait, comme remède à l'antisémitisme, le baptême et l'assimilation. De son vivant, il a engendré la création de l'Organisation Sioniste Mondiale et d'autres institutions sionistes. En fait, la majorité des institutions qui permettront la création de l'État d'Israël seront établies avant sa mort et sous sa direction<sup>256</sup>. Le sionisme étatique est peut-être le sionisme pour lequel le concept de nation est le moins important, le moins central, parce que la nation est vue comme un fait, comme allant de soi. Herzl ne se penche pas vraiment sur la question du sens ou de la signification du concept de nation ou de peuple. Pour lui, le monde est composé de nations qui possèdent chacune leur État à l'exception des Juifs et de quelques autres et il ne sent pas le besoin de justifier cette affirmation. Ce n'est pas clair s'il est conscient que d'affirmer que les Juifs forment une nation est problématique – qu'il s'agit d'un âpre débat entre *Maskilim*, traditionalistes et sionistes – parce qu'il ne semble pas ressentir le besoin de se situer dans ce débat. Bernard Lazare, sioniste socialiste radical qui, déçu par la forme que prend le sionisme à travers les prises de décisions de l'Organisation Sioniste Mondiale, envoie une lettre de démission à Herzl dans laquelle il affirme :

Avant de créer un peuple, vous instituez un gouvernement agissant financièrement et diplomatiquement et ainsi, comme tous les gouvernements, vous êtes à la merci de vos échecs financiers ou diplomatiques<sup>257</sup>.

Il semble que Bernard Lazare se trompe, car, pour Herzl, le peuple existe en tant qu'entité neutre à laquelle il ne manque qu'un État, le peuple n'a pas besoin d'être créé. Ce que cette critique soulève, par contre, c'est le caractère idéaliste mécanique de la pensée d'Herzl car il est vrai que ce dernier voit en la création d'institutions proto-étatiques et éventuellement étatiques, la réponse à tous les problèmes du peuple. Bien qu'il utilise le terme de *race*, on ne peut pas vraiment affirmer que sa conception de la nation soit fondée sur le concept de race telle qu'elle l'était par exemple pour Pinsker (dont il ignorait par ailleurs les écrits<sup>258</sup>) ou telle qu'elle le sera pour Zeev Jabotinsky. Du moins, il n'insiste pas sur ce concept et ne parle pas de pureté raciale. Son nationalisme, affirme Arthur Hertzberg, est libéral et laïc<sup>259</sup>. Ce dernier prétend aussi qu'Herzl est un dialecticien : la thèse affirmée serait l'antisémitisme, son antithèse, le nationalisme libéral et la synthèse, le sionisme. Il serait peut-être plus exact d'affirmer que la thèse est l'antisémitisme – dont la cause est la situation anormale d'une nation sans État – que l'antithèse est l'étatisme et que la synthèse

---

256 Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.201-204

257 Bernard Lazare *Rompre avec le sionisme politico-diplomatique, capitaliste et bourgeois* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.158

258 Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.44

259 Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.47

est le sionisme étatique, soit l'idée que la création d'un État réglerait automatiquement la question juive.

La nation est donc quasiment périphérique dans le sionisme étatique. En plein centre du noyau conceptuel de la pensée herzlienne, on trouve l'État ou l'étatisme. La notion de nation est décontestée par l'idée libérale qu'une nation et qu'un État sont les deux côtés d'une même médaille laïque, voire neutre (le fait qu'Herzl propose d'utiliser l'anglais ou l'allemand comme langue nationale<sup>260</sup> illustre cette tendance; langue qui aurait tout aussi bien pu être l'Espéranto). Lorsque Herzl utilise le terme « nation » il faut peut-être plus l'entendre dans le sens commun américain de *nation*, du concept de *nationalité* canadienne neutre de Pierre Elliot Trudeau ou du « nationalisme civique » tel qu'il est employé par certains politologues. La signification de la nation est aussi grandement influencée par l'antisémitisme, qui la fait ressurgir. Idéalement, sans l'antisémitisme, les Juifs se seraient fondus aux autres peuples et seraient devenus membres d'autres nations, mais comme cela est impossible, ils devaient fonder leur propre État.

Comme Herzl est coupé de toute tradition juive, il n'a pas grande considération pour sa culture juive. Que le pays soit en Argentine, en Palestine ou en Ouganda, comme il le proposera sérieusement au Congrès Sioniste Mondial, pour lui cela ne change rien. À propos du *dilemme* Palestine/Argentine, Herzl affirme que si l'Argentine est riche en ressources naturelles et que sa superficie est plus que suffisante, la Palestine, elle, a une force de ralliement plus grande vu le lien historique et culturel que les masses juives entretiennent à son égard. Il n'a donc que des considérations froides, c'est-à-dire instrumentales, sur cette question<sup>261</sup>. Au sixième Congrès Sioniste Mondial, Herzl propose l'Ouganda comme lieu de création de l'État. C'est que, suite aux pogroms de Kishinev de 1903, les autorités britanniques, craignant une immigration juive de masse, offrent une de leurs colonies, l'Ouganda, à l'Organisation Sioniste Mondiale. Herzl, Max Nordau et Israël Zangwill supportent le projet, appuyés par les sionistes religieux qui s'allient au projet pour des motifs humanitaires religieux (sauver une vie égale sauver le monde). Pour Herzl, c'est une première étape, tandis que pour Zangwill, c'est une fin en soi. La proposition d'Herzl passe, non sans de vives contestations et au prix de la division du mouvement : l'ensemble des sionistes d'Europe de l'Est, de *Hibbat Zion*<sup>262</sup> aux communistes, s'y oppose. Il envoie

260 Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.254

261 Theodor Herzl *Palestine ou Argentine?* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.310

262 *Hibbat Zion* (amour de Sion) est la première organisation sionistes. Elle prit naissance en Russie et adopta *Autoemancipation* de Pinsker comme plateforme mais en mettant l'accent sur l'importance de la Palestine. Paradoxalement, elle deviendra aussi l'organisation représentant le sionisme culturel. Sara Karesh et Mitchell M. Hurvitz *Op. Cit.* 2006 p.210-211

une délégation en Ouganda, délégation qui sera reçue en toute hostilité par les colons anglais qui s'y trouvent. Devant la précarité du projet et les risques de division permanente du mouvement, le projet est abandonné<sup>263</sup>. Comme il ne parle ni hébreu, ni yiddish, Herzl n'envisage pas de renaissance linguistique ou de valorisation linguistique, le pays qu'il propose est fondé sur une *culture* cosmopolite, scientifique, multilingue et coopérative. Le caractère juif de l'État est quasiment absent : son État est essentiellement un rassemblement de Juifs et non un État qui serait juif dans un sens culturel ou religieux<sup>264</sup>. Le sionisme d'Herzl et de ses semblables est donc avant tout un sionisme étatique fondé sur l'illusion de la possibilité d'un État culturellement neutre, sur l'idée qu'un État n'est que la somme des citoyens (et de leurs droits) qui le composent et non sur l'idée qu'au sein de tout État se trouvent des symboles culturels et souvent religieux qui transcendent les particuliers et permettent l'identification et la différenciation entre les différents États.

Herzl confond donc la communauté ethnique et la communauté nationale, il ne pense pas en termes strictement nationaux, sa décontestation n'inclut pas les notions de culture, de territoire et de reconnaissance de la nation. Seule l'autodétermination est affirmée et encore, il l'assimile à la création d'un État et non à l'idée qu'il est important que la nation puisse intégrer la sphère étatique. C'est pourquoi le sionisme étatique, malgré l'idée selon laquelle il serait devenu hégémonique dans la pensée sioniste, n'a pas eu une très grande influence hors des institutions qu'il a créées. Dès la prise de pouvoir par Chaïm Weizmann (influencé par Ahad Haam, dont la pensée sera abordée dans la section qui suit) de l'Organisation Sioniste Mondiale et jusqu'à l'hégémonie des sionistes sociaux, le sionisme à la tête du mouvement sera un mélange entre le sionisme étatique et le sionisme culturel. Plus précisément, au sionisme étatique sera greffée une décontestation de la nation plus culturelle et influencée par l'apport de Ahad Haam.

#### *Ahad Haam et la nation*

Contrairement à chez Herzl, la nation est à l'épicentre de la morphologie de la pensée d'Ahad Haam (1856-1927). Sa conception de la nation, bien qu'elle soit laïcisée, vient de son enracinement, de son contact avec la culture juive et le judaïsme. Ahad Haam connaissait bien le judaïsme et la culture juive, il connaissait l'hébreu et avait participé au mouvement de renaissance hébraïque en Europe de l'Est. La survivance de l'esprit culturel de la nation est donc cet auteur ce que l'étatisme était à Herzl<sup>265</sup>. Il puise l'idée de nation

263 Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.307-309

264 Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002 p.38-40

265 Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.51

dans sa lecture du judaïsme. Selon lui, originellement, le corps (l'État) et l'esprit (la religion, la culture, la nation) ne formaient qu'un avant la destruction du deuxième temple. La destruction et la dispersion ont engendré un dualisme entre le corps et l'esprit, mais jamais l'exclusion de l'un ou de l'autre, d'où son interprétation des ghettos comme corps artificiel et temporaire du judaïsme<sup>266</sup>. Pour Ahad Haam, le judaïsme est avant tout national, c'est-à-dire que la religion est tirée de l'esprit de la nation et non l'inverse. C'est entre autres pour cela qu'il sera contre l'idée de séparer la synagogue et la *yeshivah* (école talmudique); la synagogue doit selon lui être au coeur de la nation, elle ne doit pas être réduite à un simple lieu de prière<sup>267</sup>. C'est parce qu'il a quitté le ghetto que le juif a besoin de construire un foyer national qui soit en fait un centre spirituel, un point de référence<sup>268</sup>. Ce dont Ahad Haam se méfie le plus, ce sont les *Maskilim* (réformistes) et les nationalistes à la Herzl, c'est-à-dire, ceux qui séparent judaïsme (en tant que religion) et nation juive. Pour lui, là réside le réel danger de mort de la nation :

Ils ont abjuré publiquement leur identité nationale juive et il leur est interdit de revenir sur cette apostasie ; il leur est interdit de reconnaître qu'ils ont vendu un bien qui ne leur appartenait pas. Dès lors, comment pourront-ils justifier leur « obstination » à se déclarer juifs, en faveur d'on ne sait quelles idées abstraites auxquelles eux-mêmes ne croient plus et alors que cette dénomination ne leur procure ni respect ni prestige ou, s'ils y croient encore, ils peuvent le faire sans afficher cette dénomination particulière, comme le font tous les déistes de toutes les nations<sup>269</sup>?

Pour Ahad Haam, la nation c'est avant tout la culture nationale, c'est ce qu'il faut préserver, élever. Le reste demeure secondaire :

le sionisme traite donc de propagande politique ; *Hibbat Tsion* s'occupe de culture nationale, car c'est seulement *par* la culture nationale et *pour elle* qu'un État juif peut correspondre à la volonté et aux besoins du peuple juif<sup>270</sup>.

La notion de nation telle que la développent les sionistes étatiques semble totalement absurde pour Ahad Haam. Il ne saurait être question de judaïté sans judaïsme. Le cas échéant, cette judaïté serait fondée sur des théories abstraites totalement étrangères à l'histoire du peuple juif. Pour justifier ses affirmations, il soutient que cela n'est pas propre aux Juifs, mais bien à toutes les nations :

La délégation dépêchée [lors d'une célébration de la Bible anglaise au Royaume Uni] auprès du roi récemment à cette occasion, bien qu'elle fût composée essentiellement de prêtres, ne s'est référé ni à la valeur *religieuse* de la Bible ni à sa valeur *littéraire* mais, en de nobles termes, insista sur ce que la Bible avait

266 Ahad Haam *Flesh and Spirit* dans *Ibid* p.259

267 Ahad Haam *On Nationalism and Religion* dans *Ibid* p.261-262

268 Ahad Haam *Problem* dans *Ibid* p.267

269 Ahad Haam *Servitude dans la liberté* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.67

270 Ahad Haam *L'État juif et le problème juif* dans *Ibid* p.204

représenté pour les Anglais comme *force historique nationale* : son influence sur la langue, la littérature, l'art, son influence sur le développement des lois et des rapports sociaux et sur la nature même du tempérament national<sup>271</sup>.

Ahad Haam ne veut pas que les Juifs forment un peuple comme les autres (comme le souhaite les sionistes étatiques et révisionnistes<sup>272</sup>), il veut que le peuple juif soit ce qu'il doit être dans toutes ses particularités, pas selon un modèle extérieur. En sortant du ghetto, le judaïsme quitte son corps et ne se retrouve qu'esprit, ainsi il s'incarne au sein des nations où les Juifs se trouvent, ce qui engendre la formation de différents judaïsmes, d'où l'importance de la création, petit à petit, d'un État spirituellement riche, de qualité, qui serait le centre de la vie nationale juive. Cette colonie créerait peu à peu des hommes et des femmes qui eux seront en mesure de créer non seulement un État pour les Juifs, mais un État juif<sup>273</sup>.

Selon l'auteur, la seule différence entre un pratiquant et un laïc est que le premier croit là où le deuxième ressent. Il se sent lié sentimentalement à sa langue, sa culture, aux écrits religieux et laïcs de son peuple et ainsi de suite. Sans ce sentiment ou cette croyance, que reste-t-il<sup>274</sup>? Le concept de nation est donc intimement lié aux concepts adjacents du judaïsme comme religion nationale et de la judaïté comme étant formée de deux composantes essentielles assurant sa pérennité : le corps (politique) et l'esprit (national). Plus loin, en périphérie, les concepts généraux de nation, d'État et de religion supportent la décontestation particulière qu'engendre la rencontre des concepts de la nation juive, du judaïsme et de la judaïté. Ahad Haam développe une décontestation de la nation qui est plus près de celle de Blattberg que de celle de Herzl, quoi qu'elle ait sûrement, pour Blattberg, le défaut inverse, soit de ne pas axer suffisamment sur les besoins politiques de la nation. De plus, par son implication dans la déclaration de Balfour<sup>275</sup> et par sa volonté de créer des institutions qui répondent aux besoins nationaux de la communauté tout en faisant attention de ne pas empiéter sur la communauté politique à venir, soit une communauté qui inclurait les Juifs, mais aussi les Arabes de la Palestine, Ahad Haam démontre qu'il distinguait, au moins implicitement, la communauté politique de la communauté nationale :

Jusque là, les Juifs ont combattu pour l'obtention de leurs droits *civiques* : l'heure est venue à présent de lutter pour acquérir leurs droits *nationaux*. Dans ce combat, la justice et l'honnêteté seront de leur côté. Car, d'après Doubnov, notre peuple dispose effectivement d'un droit historique dans les pays d'Europe égal à celui des

271 Ahad Haam *Une conscience nationale "affranchie" de son passé juif est une absurdité* dans *Ibid* p.231

272 Les révisionnistes seront vus plus loin, il s'agit de la tendance fascisante du sionisme dont le premier auteur et dirigeant fut Zeev Jabotinsky.

273 Ahad Haam *Problem* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.265-267

274 Ahad Haam *Une conscience nationale "affranchie" de son passé juif est une absurdité* dans *Ibid* p.232

275 Il fut le conseiller principal de Weizmann lors des négociations qui menèrent en 1917 à la déclaration de Balfour. Arthur Hertzberg *Op. Cit.* p.250

peuples qui y sont établis. Pourquoi donc notre part serait-elle retranchée? Ne pourrions-nous vivre en Europe une vie nationale juive en toute plénitude? [...] Mais les droits nationaux – qui s'incline devant la réalité n'en doutera point! - nous ne les obtiendrons guère, ni aujourd'hui ni demain, car toute nation dominante s'efforce de faire de la nationalité propre le fondement exclusif de l'État<sup>276</sup>.

Les « Foyers nationaux » de peuples distincts habitant la même terre ne peuvent exiger plus que la liberté de régler leurs affaires intérieures. Pour ce qui est de la gestion des affaires générales du pays, elles doivent être réglées par les « propriétaires » en commun accord, si leurs rapports mutuels et leur niveau culturel le permettent ; ou, à défaut, par une tutelle extérieure qui veille au maintien des droits de chacune des parties<sup>277</sup>.

Il semble bien que la distinction que fait Ahad Haam entre la « liberté de régler leurs affaires intérieures » et la nécessité de gérer les « affaires générales du pays » peut être comprise comme la distinction entre la communauté politique, ce qu'ont en commun tous les habitants d'un pays, et la communauté nationale. L'expression « affaires générales », que Ahad Haam utilise, indique par contre qu'il perçoit la politique commune des deux communautés comme quelque chose d'instrumental, qui n'a pas vraiment d'autre valeur que celle d'assurer la bonne entente, la sécurité et une vie sociale et économique paisible. Il ne voit pas la communauté politique comme un bien commun public, mais il distingue tout de même l'État des communautés nationales qui peuvent y exister.

Par ailleurs, Ahad Haam fut l'un des premiers à anticiper le mouvement national arabe et à craindre les tensions qui se développeraient à l'intérieur d'un pays où la communauté nationale et la communauté politique se fondraient l'une dans l'autre, alors que le pays serait composé au minimum d'une grande minorité non reconnue et intégrée dans l'État. Il interprète donc la liberté nationale comme le besoin de reconnaissance et celui d'autodétermination.

Les Arabes, notamment ceux des villes, voient et comprennent le sens de nos actions et de nos aspirations en Palestine ; mais ils se taisent [...] le jour où la présence de notre peuple prendra une dimension telle qu'elle empiète, de peu ou de beaucoup, sur les positions des autochtones, ce n'est pas de bon gré qu'ils nous céderont leur place<sup>278</sup>.

### *Sionisme social et la nation*

À l'instar du sionisme d'Herzl, la dénomination du sionisme de Ben Gourion et des autres sionistes sociaux comme étant socialiste est problématique. Dans la mesure où, à cette époque, la fin du dix-neuvième et le début du 20<sup>e</sup> siècle, il n'y a pas de socialisme qui ne soit pas international. C'est pourquoi l'appellation sionisme *social* semble plus justifiée.

276 Ahad Haam *Degré de la conscience nationale* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.124

277 Ahad Haam *La véritable signification de la Déclaration de Balfour* dans *Ibid* 1998 p.613

278 Ahad Haam *Nous allons vers une guerre difficile* *Ibid* p.395

Ce qu'elle indique est justement un détachement des impératifs du socialisme, mais une prise de conscience de l'importance du caractère social d'une telle entreprise. Cette forme de nationalisme en est donc une qui considère que, pour qu'il y ait renaissance nationale, il faut des changements sociaux fondamentaux et, pour que ces changements sociaux adviennent, il faut repenser les liens économiques qui relient les membres de la communauté.

Chez les sionistes sociaux, il y a, en quelque sorte, deux nations. La nation objective et la nation à construire, ou le sujet national. La nation est à détruire au profit du sujet national : le travailleur hébreu. Bien qu'au début, les sionistes marxistes et travaillistes puissent utiliser le terme de prolétariat juif, c'est essentiellement du travailleur hébreu dont il est question puisque le concept de prolétariat ne peut être isolé sans perdre son sens premier : celui d'une classe sociale consciente de sa condition de classe, de l'exploitation et de la nécessité de se mettre en marche, de s'unir afin de transformer radicalement le mode de production qui engendre la subordination de la majorité à la minorité possédante. Le sionisme social est très majoritairement détaché de cette perspective révolutionnaire. Sa révolution, même si elle peut servir de modèle pour les autres nations, est avant tout fait par et pour le travailleur juif. La « nation » à détruire, c'est évidemment *galout* (diaspora). Elle sera donc abordée plus loin. La nation, pour les sioniste du travail, se trouve en Israël, c'est le nouveau *yishouv*. Cette nouvelle entité est composée d'hommes et de femmes dont les valeurs premières sont le travail, l'égalité, la redistribution et l'entraide entre travailleurs juifs. Là est donc toute la différence entre le socialisme internationaliste et le sionisme social, puisque le socialisme, du moins en principe, n'est pas supposé donner priorité à une classe ouvrière nationale<sup>279</sup>. Cela ne veut absolument pas dire que ces valeurs mises de l'avant par le sionisme social ne soient pas valides pour les autres travailleurs, ni que les sionistes sociaux se désolidarisent des conditions de travail du prolétariat international, cela indique seulement la primauté des intérêts de la nation sur ceux du projet socialiste. Ce ne sont pas des socialistes-sionistes, ni des sionistes-socialistes, ce sont des sionistes sociaux, c'est-à-dire que, pour faire advenir le sionisme, soit la création d'un foyer national ou d'un État où les Juifs sont majoritaires et indépendants, il faut changer les rapports sociaux entre les sujets de la révolution nationale, les travailleurs juifs. C'est par une transformation des rapports sociaux entre juifs qu'advindra le sionisme. La nation, l'ensemble des travailleurs juifs du *yishouv*, est donc décontestée par les valeurs du socialisme, puisque ce sont ces valeurs qui permettront à la nation de s'émanciper. La nation objective n'a que trop peu

<sup>279</sup> Or, une analyse de l'histoire des conflits nationaux aux seins des Internationales socialistes démontrerait probablement qu'il ne s'agit pas vraiment d'une exception, la différence se situant peut-être plus sur le plan de l'intention exprimée.

d'importance, elle doit immigrer ou servir le *yishouv* et, éventuellement être liquidée par immigration ou assimilation.

Demeure le paradoxe de la judaïté du sujet de la révolution nationale. En quoi le travailleur juif est-il juif si *galout* et la tradition sont rejetées du revers de la main? Ce n'est pas le genre de questions qui préoccupe énormément les Ben Gourion et Aharon Gordon de ce mouvement, mais il semble que ce soit un mélange entre la nation ethnique en tant que fait objectif non questionné comme chez Herzl et une *rupture en continuité* typique de la modernité. En effet, tout comme pour Herzl, les Juifs sont juifs parce que tout le monde les croit juifs, il n'y a pas d'échappatoire. Mais outre cela, on ne se questionne pas sur ce qu'il peut y avoir de pensée raciale cachée derrière. Le débat à savoir si le judaïsme est essentiellement national ou religieux n'est pas au centre de ce sionisme. D'un côté, les sionistes sociaux sont en rupture totale avec la tradition; ils rejettent violemment tout ce qui les précède, traditionalistes ou *Maskilim*. Mais de l'autre, à l'instar de bien des mouvements de la modernité, ils vont chercher leur continuité, leurs racines dans un passé largement imaginé et surtout réinterprété, celui des Israélites, soit celui du récit du premier et du deuxième temple. Il est certainement paradoxal de rejeter une tradition au sein de laquelle on puise sa légitimité, mais il faut aussi souligner que cette tradition à laquelle ils se rattachent, ils l'a laïcisent. Ce n'est pas le sens religieux du récit des Israélites qui les intéresse, c'est le sens politique, national et historique. C'est donc une lecture totalement anachronique qu'ils font de ce récit, une lecture en rupture avec une tradition interprétative de deux mille ans. Cette décontestation particulière de la nation est donc intimement liée à une lecture socialiste de l'ethos israélite. Autrement dit, la religion et la culture des Israélites étaient proto-socialistes et, en cela, la nation du travailleur juif est socialiste parce qu'elle est juive.

Ce paradoxe peut être compris par l'influence qu'a eue Moses Hess (1812-1875) sur les sionistes sociaux. Hess est un des auteurs fondamentaux ayant précédé le sionisme en tant que mouvement politique, notamment parce qu'il est le premier socialiste à devenir sioniste et que le sionisme à tendance socialiste deviendra quasi-hégémonique quelques années plus tard. Hess est un produit typique de l'Émancipation, ayant reçu une éducation séculaire dans les Rineland, mais ayant été élevé dans une atmosphère religieuse par son grand-père. C'est donc tout naturellement qu'il se dirige vers le socialisme quand se développent en lui des tendances humanistes et une aversion pour l'exploitation, la misère, la bourgeoisie et son ethos égoïste<sup>280</sup>. Il est un des fondateurs de la sociale-démocratie allemande et, selon Engels, le premier des jeunes hégéliens à être devenu socialiste. C'est

<sup>280</sup> Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.36-37

d'ailleurs lui qui aurait *converti* Engels au communisme et qui aurait grandement influencé la *conversion* de Marx<sup>281</sup>. En tant que socialiste, c'est tout naturellement qu'il rejetait le nationalisme. La transition vers le sionisme se fera tout de même sans rejet des impératifs du socialisme<sup>282</sup>. Influencé par Graetz, il considère que l'apport des Juifs à l'héritage universel est le monothéisme, mais que les Juifs, dans l'histoire, sont devenu un esprit sans corps; ils sont donc voués à disparaître puisque, en bon socialiste, il considère que la religion est amenée à disparaître<sup>283</sup>.

Pour lui, le judaïsme est un proto-socialisme puisque, contrairement à la chrétienté, dont le salut demeure individuel étant donné qu'elle ne se perçoit pas comme un peuple, il est fondé sur la famille, la tribu, la collectivité<sup>284</sup>. Cela aussi sera repris par la majorité des sionistes à tendance socialiste. Pour Hess, le judaïsme n'exclut pas du tout l'universalisme; au contraire, à l'instar de la France révolutionnaire, mais depuis bien plus longtemps, c'est au judaïsme d'enseigner l'humanisme, la tolérance et l'ouverture aux autres peuples. Le judaïsme précède, influence et est nécessaire au développement du projet de la modernité<sup>285</sup>. Comme l'exprime Isaiah Berlin :

Pour Hess la religion juive, considérée sous l'aspect temporel, est le fondement de tout égalitarisme et de tout socialisme ... c'est la vraie source des mouvements sociaux les plus nobles des temps modernes. Elle reconnaît le principe des nationalités, mais (soutient Hess) elle dénonce une aberration dans le nationalisme chauvin ... en revanche, elle ne fait aucune place à son contraire, le cosmopolitisme vide et artificiel ... la première condition de l'internationalisme véritable est l'existence des nationalités. Le mouvement internationaliste ne se propose pas d'abolir les nations, mais de les unir. En conséquence, Hess tient à saluer la renaissance de l'historiographie juive ... et surtout celui [le travail historiographique] de Graetz, qui devint son ami et dont il se fait un plaisir de citer abondamment l'histoire du peuple juif, « peuple, notons-le bien, et non point Église ou religion »<sup>286</sup>.

La nation, pour les sionistes sociaux, c'est donc le yishouv, le travailleur hébreu vivant en Palestine et travaillant la terre de ses mains. La terre est d'une importance cruciale pour ces sionistes et, bien qu'ils identifient un lien historique entre la terre de Palestine et les Juifs, c'est par le travail que ce lien se matérialise<sup>287</sup>. Ainsi, la nation est décontestée par les concepts adjacents que sont le travail (tiré du socialisme), la terre et le yishouv ainsi que par la notion périphérique du judaïsme en tant que proto-socialisme.

281 Isaiah Berlin *Op. Cit.* 1997 p.77

282 Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p..38

283 *Ibid* p.39

284 *Ibid* p.44

285 Moses Hess *The mission of Israel* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.127-128

286 Isaiah Berlin *Op. Cit.* 1997 p.96-97

287 Aharon David Gordon *People and Labor* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.372

*Révisionnisme et la nation*

"With blood and sweat," ran the Betar anthem, "we will create a race, proud and generous and cruel." Betar members learned how to handle weapons and, wrote Avishai Margalit in the *New York Review of Books*, wore neat uniforms with brown shirts and took part in quasi-military drills honouring Jabotinsky as if he were a *Führer* [...] <sup>288</sup>

Les révisionnistes, dont les deux figures principales sont Zeev Vladimir Jabotinsky (1880-1940) et Menachem Begin, font partie d'une tendance fascisante du sionisme. Si le fascisme se définit par la centralité de concepts et de valeurs tels que : le militarisme, la centralisation du pouvoir, le *Duce*, la croyance aveugle au progrès, sa vitesse et son industrialisation, l'unité totale, la pureté culturelle et raciale, l'importance de la volonté et ainsi de suite, le révisionnisme ne peut qu'être classé parmi les idéologies politiques fascistes. Jabotinsky en est le principal auteur, Begin le principal acteur. Jabotinsky est un personnage complexe et controversé. C'est avant tout un esthète à l'esprit d'avant-garde tel qu'on le trouvait en Italie, où il a d'ailleurs étudié et vécu. C'est un écrivain talentueux, un polyglotte maîtrisant huit langues <sup>289</sup>. Pourtant, cela ne l'empêchera pas de développer un nationalisme fondé sur la fierté ethnique et raciale, un nationalisme intégral et organique. Né à Odessa, il apprend l'hébreu dans le contexte de sa renaissance littéraire au sein de la *Haskalah*, mais il ne connaît pratiquement rien du judaïsme et de la culture juive <sup>290</sup>. Il étudie le droit en Italie et en Suisse. C'est là, à ses dires, qu'il développera son nationalisme :

If I have a spiritual homeland, it is Italy, much more than Russia ... From the day of my arrival there I became fully integrated into Italian youth, and its life I lived until I left Italy. All my views on the problems of nationalism, the state and society were developed during those years under Italian influence <sup>291</sup>.

Il est d'ailleurs bien conscient que ses influences, notamment Marinetti le futuriste fasciste, sont les mêmes qui mettront en place l'esprit national que Mussolini incarnera plus tard. Il méprise ouvertement toute forme d'humanisme, qu'elle prenne racine dans la bible ou dans l'esprit des Lumières :

[...] the bible says "thou shalt not oppress a stranger; for ye know the heart of a

<sup>288</sup> Mordecai Richler *Op. Cit.* 1994 p.177

<sup>289</sup> Selon Avineri, qui n'est aucunement un admirateur de Jabotinsky : « None of the leaders of Zionism could rival him in the rich variety of his activities as poet and translator, essayist and novelist » Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.159

<sup>290</sup> *Ibid* p.160-161

<sup>291</sup> Zeev Jabotinsky cité dans *Ibid* p.162

stranger, seeing ye were strangers in the land of Egypt.” *Contemporary morality has no place for such childish humanism.*[...] Stupid is the person who believes in his neighbour, good and loving as the neighbour may be; stupid is the person who relies on justice. Justice exists only for those whose fists and stubbornness make it possible for them to realize it. When I am criticized for my insistence on apartness, on not believing in anyone and on other matters which are difficult for delicate persons to accept, I sometimes want to answer: I am guilty. Do not believe anyone, be always on guard, carry your stick always with you – this is the only way of surviving in the wolfish battle of all against all<sup>292</sup>.

Si Gordon était un fétichiste du travail, Jabotinsky en est un de la nation comprise en des termes ethniques et raciaux. Il s'agit pour lui d'une valeur suprême à laquelle toute autre valeur ou considération doit être soumise :

There is no value in the world higher than the nation and the fatherland, there is no deity in the universe to which one should sacrifice these two most valuable jewels [...] It does not matter whether “pure” races exist or not; what matters is that ethnic communities are distinguished from each other by their racial appearance, and it is in this sense that the term “race” acquires a most definite and scientific meaning<sup>293</sup>.

Sa définition de la nation n'est pas culturelle, car la culture, la langue et le territoire sont selon lui des attributs de la nation : « [...] a nation's substance, the alpha and omega of the uniqueness of its character – this is embodied in its specific physical quality, in the component of its racial composition »<sup>294</sup>. Plus que simplement raciste, Jabotinsky est aussi raciste. Dans son texte *An exchange of compliments* de 1913, il argumente pour la supériorité des Juifs sur les Russes sous prétexte que les Juifs auraient un caractère racial et culturel plus pur que celui des Russes qui comporterait nombre d'éléments extérieurs. La pureté étant, pour Jabotinsky, un indice de supériorité<sup>295</sup>.

Pour les révisionnistes, la nation est conçue organiquement. Font partie de la nation tous ceux qui y sont reliés par le sang. C'est une définition raciale de la nation telle qu'elle était courante dans l'Europe de la fin du 19<sup>e</sup> siècle et du début du 20<sup>e</sup> siècle. Que l'on soit étranger à sa culture, sa langue et ainsi de suite ne change rien, la religion, la culture et la langue viennent après la physionomie, la race. D'ailleurs, plus la race est pure, plus la nation est grande, dominante, plus sa valeur l'emporte sur celle des autres. La nation est donc décontestée par son contact avec les concepts racialisés et racistes tels qu'on les retrouve au sein du fascisme italien et allemand. Pour Jabotinsky, comme pour tout nationaliste de ce type, l'idée que toute nation ait droit à un État va d'elle même. Un État est l'incarnation de la nation organique, toute nation possède un État et les Juifs, comme les autres, sont légitimes d'exiger un État sur leur terre historique dont ils ont été spoliés.

292 Zeev Jabotinsky cité dans *Ibid* p.164

293 *Ibid* p.166

294 Zeev Jabotinsky cité dans *Ibid* p.167

295 *Ibid* p.168-169

Pour Jabotinsky, le développement du sujet national n'est pas à faire : il existe, point. Il faut simplement le rendre plus fort, plus dur, plus musclé. Il faut le transformer en un guerrier, un soldat juif prêt à être heureux de mourir pour sa patrie comme le fut Trumpeldor<sup>296</sup>. Il faut donc changer l'esprit de l'éducation, y inclure les notions de discipline, de militarisme, de culture physique, de courage, de fierté et de dignité. Ce sont donc ces concepts adjacents qui décontestent la nation. Il faut créer un nouvel homme juif prêt à prendre les armes pour créer et défendre la nation. Pour ce qui est de la religion, Jabotinsky y est essentiellement hostile. Il s'agit là de vestiges un peu ridicules du passé et amenés à disparaître. Les religieux peuvent exister tant qu'ils ne se mêlent pas de politique, leur place est dans les *yeshivah* et les synagogues. En cela, Jabotinsky a quelque chose de l'esprit des *Maskilim*. Pour lui, le judaïsme est comme toutes les autres religions; il n'a pas sa place dans l'espace politique. Il est clair que les révisionnistes, dans leur décontestation de la nation, ne font aucune distinction entre communauté nationale et communauté politique. De plus, la raison d'être de ce nationalisme est avant tout la préservation de la pureté raciale, avant même l'héritage culturel. C'est donc une décontestation à l'extrême opposée de celle qui est retenue dans ce mémoire, soit celle de Blattberg. Les concepts nodaux du fascisme sont donc adjacents du concept nationaliste central qu'est la nation, ce sont eux qui influencent le plus la décontestation particulière de la nation que font les révisionnistes. Mais, comme le note Avineri<sup>297</sup>, Jabotinsky et ses semblables vont tout de même puiser dans l'imaginaire juif afin de donner une *couleur* juive à leur fascisme. Il est pertinent de souligner que l'organisation révisionniste *Betar* possède deux significations. C'est, comme il a été vu plus haut, un acronyme à partir du nom de Trumpeldor, mais c'est aussi le lieu antique où s'est achevée la révolte de Bar Kokhba, événement déplaçant définitivement le centre de la judaïté dans la diaspora<sup>298</sup>. Ainsi il s'identifieront aux figures révoltées de la tradition juive telles que les Maccabées, les résistants de Masada et les troupes de Bar Kokhba, ils utiliseront aussi des figures bibliques comme celle de Samson, mais ces concepts bibliques tirés de la tradition ont une place bien périphérique dans la morphologie révisionniste.

### *Sionisme religieux et la nation*

Bien que le sionisme religieux ne soit pas uni et bien qu'il y ait différentes branches à cet arbre, le sionisme religieux majoritaire dont on peut retracer l'origine jusqu'au rabbin Kook et même jusqu'aux rabbins Alkalai et Kalisher, sera présenté ici. Le sionisme

296 Joseph Trumpeldor, un proche de Jabotinsky fut tué dans un affrontement avec les Arabes de Palestine en 1920. *Betar*, l'organisation de Jabotinsky est un acronyme à partir de son nom. *Ibid* p.107

297 *Ibid* p.160

298 Yakov Rabkin *Op. Cit.* 2004 p.87

religieux d'un Martin Buber ou d'un Gershom Sholem ne sera pas abordé puisque, essentiellement, ils sont trop similaires au sionisme de Ahad Haam, à la distinction près que, comme le dit Ahad Haam, là où lui ressent, Buber croit. Les sionistes religieux décontestent le concept de nation à la lumière de la tradition rabbinique : le judaïsme est double, national et religieux, et on ne peut pas séparer ces notions comme on ne peut pas séparer les deux côtés d'une médaille. L'un donne un sens à l'autre et affirmer la nation sans affirmer le religieux, c'est sombrer dans l'idolâtrie, tandis qu'affirmer le religieux sans la nation constitue une dénaturation d'Israël. Si le judaïsme est double en termes sémantiques, c'est en fait une entité triple, formée de la terre de la Loi et du peuple. Et cette trinité, à l'instar des deux sens du judaïsme, ne peut être séparée sans ruiner l'un, la totalité. C'est en tant que peuple qu'Israël a reçu la Torah, c'est au peuple que Dieu a donné la terre. Il ne fait aucun sens, pour ces sionistes, de séparer la loi de la terre et du peuple.

Le sionisme religieux, du moins jusqu'à la guerre de 1967, demeure un mouvement périphérique du sionisme. Plus exactement, il n'a jamais été bien loin du centre, mais est toujours demeuré minoritaire et l'influence qu'il a eue sur le mouvement était plus reliée à une possibilité d'instrumentalisation politique de la religion qu'à de véritables intérêts communs entre les factions religieuses et l'élite centrale du mouvement. Les religieux sionistes étaient non seulement une minorité au sein du sionisme, mais ils l'étaient encore plus au sein des religieux qu'ils soient de l'orthodoxie ou de la réforme, puisque autant les *Maskilim* que les traditionalistes s'opposaient au sionisme<sup>299</sup>. Comme il sera présenté dans la section sur le sionisme du grand Israël le nombre de sionistes religieux a augmenté significativement après la guerre de 1967.

Le rabbin Abraham Isaac Kook (1865-1935) est le premier rabbin influent à tenter le mariage entre sionisme et orthodoxie. Né en Lettonie, il fait ses études à la *yeshivah* et devint rapidement un rabbin important. Il endossa le sionisme moderne, y voyant un signe de l'ère messianique. Se sentant interpellé, il se préparait au rôle potentiel de grand prêtre du troisième temps<sup>300</sup>. Il devint le Grand Rabbin ashkénaze de la Palestine mandataire. C'est aussi un des premiers auteurs, et un des plus influents, à développer une philosophie religieuse sioniste compréhensive. Pour ce faire, il a dû réinterpréter la tradition de l'attente messianique<sup>301</sup>. Cela impliquait de trouver le moyen de présenter son sionisme comme étant en continuité avec la tradition, c'est-à-dire que, contrairement aux sionistes laïcs qui se présentaient ouvertement en rupture avec la tradition, le rabbin Kook devait réussir à

299 Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.187

300 Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.417-419

301 Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.188-189

présenter cette rupture comme une continuité, comme étant une nouvelle interprétation valide du messianisme juif. Trois principes sont fondamentaux dans sa pensée : donner un sens religieux fondamental à la terre physique d'Israël plutôt qu'un sens métaphorique et abstrait; proposer une interprétation religieuse de l'action laïque des sionistes comme relevant d'une claire volonté divine de rédemption du peuple; et donner un sens universel au sionisme dans le cadre de la religion<sup>302</sup>. L'ensemble des lois *halakhic* fut conçu pour être exécuté sur la terre d'Israël<sup>303</sup>, il y a donc beaucoup de *mitzvot* (obligations) qui ne peuvent pas être respectées en Exil. Le retour à la terre d'Israël, d'autant plus qu'il y a un mouvement et une possibilité réelle de retour, prend pour le Rabin Kook la forme d'une nouvelle *mitzvah*, puisqu'il permettra le respect d'un ensemble encore plus large de *mitzvot*<sup>304</sup>. C'est donc une réinterprétation radicale de la tradition rabbinique de l'Exil. Pour le rabbin Kook, Israël est un, formé d'une trinité : terre, peuple et Torah. En soi, ce n'est pas nouveau, à l'exception près que lorsque qu'il utilise le mot « terre » il en change la signification :

It is not the celestial Jerusalem of prophetic vision (*Yerushalayim shel ma'ala*) which concerns Rabbi Kook, but the actual, real, terrestrial Jerusalem (*Yerushalayim shel matta*). The first lives merely in human imagination, the last is inextricably woven into the reality of human lives<sup>305</sup>.

Il est vrai que les sionistes sont laïcs et même souvent athées, soutient le rabbin Kook, mais il ne faut pas les rejeter pour cela, ils se sacrifient pour la terre et même s'ils n'en sont pas conscients, ils sont les instruments messianiques de Dieu. Au lieu de les rejeter, le devoir du rabbinat est d'essayer d'en comprendre le sens : pourquoi Dieu, pour la rédemption du peuple, utilise-t-il des individus qui le rejettent<sup>306</sup>?

Si le rabbin Kook soutient le retour des *olim* et la colonisation de la terre, il est beaucoup plus timide dans son appui au sionisme en tant que mouvement désireux de créer un État :

Central to Rabbi Kook's religious thought is the real Land of Israel, and from there follows his support for even secular and atheistic pioneers who are engaged in the rebuilding of the country. But he is aware that the moment Judaism re-enters the practical, historical arena, it might become entangled in the game of power politics tainted by it<sup>307</sup>.

---

302 *Ibid* p.189

303 Par ailleurs, le rabbin Kook n'insiste pas sur le fait que la *Mishnah*, qui comporte l'ensemble des lois de la tradition orale, a été fixée après la chute du deuxième temple, donc en diaspora. Sara Karesh et Mitchell M. Hurvitz *Op. Cit.* 2006 p.332

304 Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.190

305 *Ibid* p.191

306 *Ibid* p.192

307 *Ibid* p.195

L'établissement d'un État juif sans rédemption du monde, sans l'arrivée du Messie, peut être catastrophique selon la perspective rabbinique. Le fait que l'État soit créé dans un monde sans l'élévation morale qu'amènera la rédemption risque de faire de cet État un État comme les autres, c'est-à-dire un État moralement condamnable, pécheur<sup>308</sup>. Cette timidité, cette réserve du rabbin Kook sera retenue par peu de ses suivants qui, pour la plupart, accepteront l'État et tenteront progressivement, par des alliances et des compromis, d'y inclure la Torah et les lois.

Cette présentation de la pensée du rabbin Kook, qui ne présente pas directement la décontestation particulière que fait le rabbin de la notion de nation, illustre la difficulté que pose le sionisme religieux. La notion de nation étant, pour eux, indissociable de l'ensemble de leur pensée religieuse, il est difficile d'y voir autre chose qu'une décontestation religieuse de la nation. En fait, il est pertinent de se questionner à savoir si la communauté à laquelle fait allusion le rabbin Kook est la communauté nationale ou la communauté religieuse à laquelle il donne une expression étatique plus que nationale, puisque, mis à part la mise en oeuvre politique du désir traditionnel de retour à la terre promise, le judaïsme de Kook demeure un judaïsme orthodoxe, l'expression d'une religion telle qu'elle se vit dans la communauté religieuse des Juifs orthodoxes de Palestine.

On ne peut, par contre, passer sous silence que le sionisme religieux, bien qu'il se construise en continuité avec la tradition, consistait en fait en une rupture radicale avec le judaïsme rabbinique. Dans son livre *Au nom de la Torah : une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Yakov Rabkin trace le parcours de cette opposition juive au sionisme. Bien que le récit sioniste en fasse très peu de cas aujourd'hui, l'opposition la plus intense que les sionistes aient eu à affronter ne venait ni des Arabes, ni des Britanniques, mais de la communauté religieuse juive. Au cours des premières *aliyah* (immigrations), les relations entre les pionniers sionistes et les juifs pieux de Palestine étaient très tendues. Les juifs de Palestine considéraient ces nouveaux venus comme des athées qui engendraient des conflits avec les populations musulmanes arabes avec lesquelles ils avaient toujours eu de bonnes relations<sup>309</sup>. Les dirigeants de cette population juive considéraient les sionistes, et non les populations arabes, comme un danger<sup>310</sup>. De plus, les premiers conflits qui advinrent furent entre juifs de Palestine et sionistes, et c'est seulement plus tard que les Arabes considérèrent les sionistes comme une menace.<sup>311</sup> De leurs propres aveux, certains juifs

---

308 *Ibid* p.195-196

309 Yakov Rabkin *Op. Cit.* 2004 p.157

310 *Ibid* p.130

311 *Ibid* p.130

pieux du vieux *yishouv* se considéraient comme « prisonniers dans leur propre maison »<sup>312</sup>. Après tout, les sionistes ne les avaient pas consultés et leur étaient plutôt hostiles. De plus, comme le note Rabkin, le terme « Juif laïc » n'existe pas dans la tradition rabbinique :

[...] tous les termes habituels pour désigner un juif qui rejette la Torah – *posh'im* (pécheurs), *avarynaim* (transgresseurs) ou *reshayim* (méchants) – sont des termes d'opprobre et ne sont pas propices à la collaboration. L'alliance des rabbins avec les sionistes requiert un vocabulaire que la tradition juive ne possède pas<sup>313</sup>.

Pour les juifs pieux antisionistes ou non sionistes, ce mouvement est une forme de d'idolâtrie, de répétition de l'épisode de l'adoration du veau d'or, puisque « le veau d'or ne doit pas nécessairement être d'or. Il peut s'appeler "nation", "terre", "État" »<sup>314</sup>. Cette tradition d'interpréter le sionisme comme un mouvement politique idolâtre et hérétique s'est poursuivie dans le temps. Une grande partie des communautés de *haredim*, de Jérusalem à Montréal, Toronto ou New York, ne reconnaissent pas la légitimité juive ni d'Israël, ni des concepts tels que la judaïté hors de la religion. Les Juifs qui se disent laïcs sont au mieux de mauvais juifs, des juifs pécheurs et perdus, qu'il faut ramener vers la Torah. Pour les *haredim*, il ne peut y avoir d'autre sens à la judaïté que dans le lien entre Dieu et le peuple, la Loi et la terre promise. Or, on ne peut pas évacuer Dieu, la Loi et le messianisme et affirmer le lien entre le peuple et la terre comme le font les sionistes. Le retour des Juifs en terre promise aura lieu, mais seulement lors de l'arrivée du Messie et, comme certains passages du Talmud l'indiquent : « Puisse le Messie venir, mais je ne désire pas le voir »<sup>315</sup>, l'ère messianique sera accompagnée de terribles événements; elle est donc à la fois désirée et crainte. Comme le soulève Rabkin, cette opposition juive au sionisme dérange, car il demeure beaucoup plus facile de discréditer un Juif laïc en le traitant de *self hating jew*, que de discréditer de cette manière un rabbin ultra-orthodoxe<sup>316</sup>. C'est entre autres<sup>317</sup> pourquoi on peut remarquer en Israël une hostilité violente, teintée de stéréotypes antisémites, à l'égard des *haredim* :

Les journaux israéliens sont pleins d'images de juifs pieux comparables aux images antisémites que l'on trouve en Europe aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles. [...] nulle part ailleurs qu'en Israël, on ne haït autant les juifs *haredim* et on ne s'en méfie autant. Israël est la citadelle d'une forme classique d'antisémitisme, dirigé non contre tous les juifs mais contre les ultras-orthodoxes, les juifs « trop juifs »<sup>318</sup>.

312 Yehuda Slutzki dans *Ibid* p.149

313 *Ibid* p.172

314 Yeshayahou Leibowitz cité dans *Ibid* p.90

315 Passage du Talmud cité dans Michael Walzer *Op. Cit.* 1979 p.145

316 Yakov Rabkin *Op. Cit.* 2004 p.234

317 Cela n'épuise toutefois pas le sujet. Plusieurs raisons se cachent derrière cette hostilité. Notamment la possibilité pour les *Haredim* de ne pas accomplir de services militaires, les exemptions de taxes, les pressions que les *Haredim* sionistes font pour rendre l'État plus religieux et ainsi de suite.

318 *Ibid* p.50

Ainsi, la décontestation de la nation que fait le rabbin Kook s'ancre certes dans la tradition, mais dans une tradition révisée. Si les éléments étaient présents, il fallait les éclairer sous un nouveau jour, les décontester d'une manière moderne, nationale, inclure l'idée que le retour en terre promise puisse passer par autre chose que le respect de shabbat et des *mitzvot*. Si certains sionistes avaient laïcisé le messianisme et la judaïté, le rabbin Kook a re-sacralisé cette version laïque du messianisme et de la judaïté pour l'inclure dans sa pensée politico-religieuse. On peut donc dire que la nation, chez Kook, est décontestée par la tradition et par les concepts périphériques de judaïté et de messianisme laïcs.

### **Le concept de l'antisémitisme décontesté**

#### *Sionisme étatique et antisémitisme*

Tel que mentionné plus haut, l'antisémitisme est au coeur de la morphologie du sionisme étatique. C'est la source à la fois du problème et du mouvement national. Sans l'antisémitisme, Herzl serait demeuré un journaliste un peu quelconque sans envergure historique :

Appliqué à la question de l'antisémitisme, on trouve les deux cas de figure : pour Herzl et ceux que l'on désignera comme les sionistes politiques, c'est bien la haine des Juifs qui constitue le point de départ de la revendication étatique, alors que pour les sionistes culturels, elle n'est que la justification adjuvante et externe d'un processus de renouveau national tout à fait indépendant des vicissitudes de la condition juive : l'antisémitisme pourrait bien, en théorie, disparaître que la renaissance juive ne perdrait rien de sa raison d'être<sup>319</sup>.

Herzl, imprégné d'une vision libérale, croyait au sionisme en tant que *peacemaker*. L'antisémitisme lui semblait être un problème plus grave pour le libéralisme que pour les Juifs qui étaient tout de même habitués à être l'objet de la haine et des persécutions des gentils<sup>320</sup>. Partout où il va, prétend Herzl, le Juif fait apparaître l'antisémitisme. Reprenant involontairement le discours de Pinsker, il affirme que l'antisémitisme est une forme de *préjugé héréditaire*<sup>321</sup>. Puisque cette forme de *maladie* des sociétés non-juives apparaît lorsque les Juifs sont en grand nombre et puisque ce dérèglement est incompatible avec le libéralisme qui s'étend progressivement à tous les pays d'Europe, les différents États européens seront donc prêts à aider les sionistes dans l'accomplissement de leur projet<sup>322</sup>. Comme l'antisémitisme apparaît, selon Herzl, lorsqu'il y a un certain nombre de Juifs dans un pays donné, la création de l'État, et donc l'immigration d'un nombre important de Juifs,

319 Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971p.37

320 Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.77

321 Theodor Herzl *On ne nous laissera pas tranquilles* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.46

322 Theodor Herzl *First Congress Adress* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.229

particulièrement les moins nantis qui sont aussi l'objet des plus graves persécutions, engendrera la baisse du pourcentage de Juifs dans tous les pays et l'on verra disparaître l'antisémitisme et apparaître l'Émancipation vraie<sup>323</sup>, et non celle qui a engendré l'antisémitisme<sup>324</sup>. L'antisémitisme de la morphologie du sionisme étatique est compréhensible quand on le place en relation avec l'Émancipation et la pensée libérale de Herzl. C'est l'antisémitisme qui créé le sionisme puisqu'il forme, avant la culture, la religion, ou quoi que ce soit d'autre, le lien unissant les Juifs entre eux, c'est ce qui a permis d'unir des ultras religieux, des ultras modernes, des communistes et des conservateurs dans un même congrès de fondation en 1896<sup>325</sup>. Herzl note aussi une différence de nature entre l'antijudaïsme d'autrefois et l'antisémitisme naissant :

L'antisémitisme d'aujourd'hui ne doit pas être confondu avec la haine religieuse qu'on vouait aux Juifs d'autrefois, bien que, dans certains pays, il ait encore actuellement une couleur confessionnelle. Le caractère du grand mouvement antijuif de l'heure présente est autre. Dans les principaux pays de l'antisémitisme, celui-ci est la conséquence de l'émancipation des Juifs. Lorsque les peuples civilisés s'aperçurent de l'inhumanité des lois d'exception et nous donnèrent la liberté, cette mesure vint trop tard<sup>326</sup>.

Bien qu'Herzl n'utilise pas ce langage, le changement qu'il perçoit est le passage d'un préjugé antijuif fondé sur la religion à un préjugé fondé sur l'ethnie ou la race. Ce n'est donc plus la communauté religieuse que l'on attaque, mais la communauté ethnique, soit tous les Juifs. Il croit par ailleurs que les antisémites seront heureux de collaborer avec les sionistes afin de se débarrasser des Juifs de leur pays. Comme, pour Herzl, l'antisémitisme est l'essence même de la question juive, la création de l'État qui entraînera automatiquement la fin de l'antisémitisme régler la question juive une fois pour toutes<sup>327</sup>.

Le sionisme étatique est aussi relié à l'antisémitisme par un lien logique : les conséquences logiques que l'on peut tirer d'une analyse de l'antisémitisme tendent toutes vers la création d'un État. Autrement dit, puisque toutes les nations possèdent un État, que les Juifs forment une nation mais en sont dépourvus, puisqu'ils sont l'objet de haine et de persécutions, il faut nécessairement créer un État pour les Juifs. Tous y gagneront, Juifs et non-juifs. L'antisémitisme est donc décontesté par son contact avec le concept de nation tel que Herzl le déconteste et par le concept de l'étatisme, central dans le sionisme de cet auteur. Plus périphériques sont les notions de races et de biologie qui, comme chez Pinsker, donnent à l'antisémitisme un caractère naturel.

323 Theodor Herzl *Terre ancienne, terre nouvelle* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.150

324 Theodor Herzl *On ne nous laissera pas tranquilles* dans *Ibid* p.50

325 Theodor Herzl *Terre ancienne, terre nouvelle* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.226-227

326 Theodor Herzl *On ne nous laissera pas tranquilles* dans Denis Charbit *Op. Cit.* p.50

327 Theodor Herzl *First Congress Address* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.230

*Ahad Haam et l'antisémitisme*

Pour Ahad Haam, l'antisémitisme n'est pas central. Il ne le nie pas, aucunement, mais il ne croit pas, par ailleurs, que la solution de Herzl en soit une. Les Juifs ont réussi à survivre à la haine et aux persécutions de l'Exil grâce à l'esprit (judaïsme) et au corps (ghetto) de la nation. C'est l'Émancipation, la promesse d'intégration sous forme d'assimilation, qui a fait en sorte que l'antisémitisme mette en danger la survivance nationale. En tant que tel, l'antisémitisme n'est nouveau qu'à la lumière de la conjoncture particulière au sein de laquelle il apparaît. Ce sont donc les questions nationales reliées à la modernité et l'Émancipation qui définissent l'antisémitisme. Qu'il disparaisse ou non, il n'est pas central pour Ahad Haam car c'est l'Émancipation menant au déracinement progressif puis à l'assimilation qui forment la plus grande menace pour la nation. Il identifie deux problèmes centraux de la communauté juive européenne : la pauvreté matérielle des Juifs de l'Est et la pauvreté spirituelle des Juifs de l'Ouest.<sup>328</sup> S'il était possible pour les Juifs de l'Ouest de croire que la *Haskalah* leur permettrait de s'intégrer à l'identité nationale, de faire partie de la nation (française, allemande, anglaise) tout en demeurant juif, il n'était pas possible de se leurrer et de croire que les Juifs puissent être inclus dans le slavisme. De toute manière, avec l'émergence de mouvements culturels *yiddishistes* et *hébraïques*, notamment par le développement de la littérature, ils étaient beaucoup plus fascinés par leur propre culture, par leur histoire, que ne l'étaient les Juifs déracinés de l'Ouest.<sup>329</sup> Lorsque *Hibbat Zion* s'empare du programme de Pinsker, ses membres rejettent la négation de l'importance centrale de la Palestine que l'on retrouve dans le livre de Pinsker parce que, pour eux, la nation et le mouvement national doivent être fondés notamment sur le lien d'appartenance commun avec la terre :

Though Eretz Yisrael had been a symbol of national disgrace for Pinsker, the culturalists wanted that sense of continuity which they thought would come from communing with the place of Jewish national origins ... Of course, the cultural Zionists did not want to preserve the many mystical allusion to the power of Eretz Yisrael that were implied by liturgical Hebrew .... Yet how better to banish their form of Hebrew than by using the language for modern forms of work precisely where the language was born? Where better to demystify the Hebrew language than in the land of the Bible?<sup>330</sup>

L'établissement d'un État ne pouvait aucunement régler le premier problème puisque, selon Ahad Haam, il était impossible que la majorité des Juifs et même un très grand nombre immigrer en Palestine à court ou moyen terme et, si la création d'un État

<sup>328</sup> Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.113-114

<sup>329</sup> Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002 p.47

<sup>330</sup> *Ibid* p.48

pouvait peut-être régler le deuxième problème, ce ne serait que sous certaines conditions<sup>331</sup>. D'ailleurs, contrairement aux sionistes étatiques et sociaux, il ne voit pas dans l'immigration massive de Juifs aux États-Unis un obstacle au sionisme :

Si la Palestine n'est pas la solution au problème des besoins matériels de chaque individu mais résout la question de l'existence collective, alors il est juste de penser que l'Amérique conviendra à toute personne qui le désire à condition qu'elle y assume toutes ses responsabilités, tandis que l'établissement en *Eretz Israël* sera l'affaire du peuple *tout entier*<sup>332</sup>.

Il craint davantage les actions des sionistes étatiques qui voient en la création de l'État – n'importe lequel et, pour certains, n'importe où – une solution à la crise que vivent les Juifs qu'ils identifient uniquement à l'antisémitisme. Bien que l'antisémitisme soit un problème sérieux, pour Ahad Haam, il demeure secondaire à la crise spirituelle des Juifs de l'Ouest et la solution que proposent les sionistes politiques est dangereuse dans la mesure où elle peut nuire à l'élaboration d'une solution permanente, soit la construction d'un centre spirituel, alors que l'entreprise sioniste soulage temporairement la crise spirituelle des Juifs de l'Ouest :

[...] even now, before the Jewish state is established, the mere idea of it gives him almost complete relief... For it is not the attainment of the ideal that he needs: its pursuit alone is sufficient to cure him of his moral sickness, which is the consciousness of inferiority; and the higher and more distant the ideal, the greater its power of exaltation [...]<sup>333</sup>.

Pour Ahad Haam, la plus grande menace pour les Juifs n'était pas l'antisémitisme mais bien la modernité et sa capacité d'assimilation, et cela était entre autres dû à la nature même du judaïsme et de la modernité, aux principes similaires qui les fondent :

It was not that Europe was 'enemy ground' – as Herzl put it – upon which Jews were forbidden by anti-Semites to assimilate. The problem was rather that parts of Europe – i.e., the Western countries in which positivism and progress seemed irreversible – would be seductive to Jews as the perfected version of their own principles. Modernity would thus beckon Jews even more powerfully than it did other peoples<sup>334</sup>.

Ahad Haam est certainement un sioniste particulier. Bien qu'il ait eu une influence sur quelques-uns des sionistes clef, il est toujours demeuré en périphérie du centre décisionnel du mouvement. Cela est peut-être dû aux particularités de son sionisme et à la nature de ce qu'il demandait. Ahad Haam est très exigeant et il ne faut pas s'éloigner beaucoup de la voie qu'il trace pour se le mettre à dos. Son sionisme paraît confirmer

331 Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.113-114

332 Ahad Haam *Nous allons vers une guerre difficile* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.394

333 Ahad Haam cité dans Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.115

334 Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002p.55

l'affirmation de Taylor selon laquelle il y a des nationalismes d'aspiration et des nationalismes de défense puisque, contrairement à tous les autres sionismes, l'antisémitisme (contre lequel les autres veulent se défendre) est quasi-périphérique chez Ahad Haam. Il se soucie plus d'aspiration que de défense. Malgré son influence, l'impact sur les différents sionismes, de celui que certains nommaient le *rabbin laïc*<sup>335</sup>, est demeurée limité. Si Ahad Haam a eu de l'influence sur l'esprit du sionisme, la manifestation de cet esprit n'a jamais réellement pris forme dans le corps de ce qu'ont bâti les sionistes : au mieux, il est à la base de la fondation de l'Université Hébraïque de Jérusalem ou d'autres institutions de ce type. Ce qui soutient tout de même la critique faite à Taylor selon laquelle il n'y a pas de nationalisme (si par nationalisme on entend un mouvement) qui soit uniquement d'aspiration. Ahad Haam est bien conscient de ce qui menace son peuple, mais chez lui, la notion d'antisémitisme est décontestée par son interprétation de la tradition juive. Ce qui est une réelle menace, c'est la destruction du corps du judaïsme, corps qui a permis aux Juifs de se réfugier et de se maintenir dans le temps.

#### *Sionisme social et l'antisémitisme*

L'antisémitisme, pour les sionistes sociaux, sert à démontrer hors de tout doute possible que la renaissance nationale, telle qu'ils la comprennent, est inévitable : c'est l'*aliyah* ou la mort. Cette instrumentalisation de l'antisémitisme deviendra encore plus claire et radicale après l'Holocauste. S'il est une chose à comprendre de ce désastre, selon ces sionistes, c'est que les prémisses de leur sionisme sont valides : les Juifs ne seront jamais tranquilles, aucune émancipation temporaire ne vaut le risque de l'annihilation. Auschwitz, comme le note Avraham Yehoschua, « [...] est la preuve définitive et absolue de l'impossibilité de l'existence juive en exil »<sup>336</sup>. L'antisémitisme est en quelque sorte éternel et il n'y a rien que les Juifs puissent faire pour empêcher son apparition. La création d'un foyer national ou d'un État ne fera pas disparaître l'antisémitisme comme le croyait Herzl, mais, au moins, les Juifs auront un refuge d'où ils pourront se défendre. L'antisémitisme est donc, tout comme chez Herzl, le point de départ de l'entreprise sioniste. Mais justement, c'est un point de départ, c'est-à-dire un *lieu* que l'on quitte pour en rejoindre un autre, il n'est donc pas nécessaire de s'étendre sur ce qui sera bientôt vestige du passé. Comme Hannah Arendt le note, en se référant au sionisme d'une manière générale (mais en tant que mouvement concret en Palestine, donc majoritairement social) :

Puisque l'antisémitisme était considéré comme un corollaire naturel du nationalisme, on pensait qu'il ne pouvait être fomenté contre cette partie des Juifs

<sup>335</sup> Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971p.250

<sup>336</sup> Avraham B. Yehoschua dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.748

qui s'étaient constitués en nation. En d'autres termes, on pensait que la Palestine était le lieu, le seul lieu où les Juifs pourraient échapper à la haine qu'on leur vouait<sup>337</sup>.

C'est donc dire que l'antisémitisme était perçu comme étant un problème *galoutique* (de dispersion), et non un problème pour la renaissance nationale. Pour Ber Borokhov, l'antisémitisme est décontesté par une approche quasi-pinskerienne, c'est-à-dire que les causes de l'antisémitisme sont plus sociales et psychologiques qu'économiques, propos tout de même rares chez un marxiste<sup>338</sup>. En périphérie, il est décontesté par son marxisme et sa perspective révolutionnaire. L'antisémitisme est donc un frein qui mène vers un cercle vicieux : seule une révolution sociale l'éliminera, mais tant qu'il existe, les chances que cette révolution advienne sont minées :

Le progrès a-t-il de quoi nous libérer de cette dépendance, de cette insécurité dans les pays de l'Exil? Tant que l'antisémitisme subsistera, le progrès ne pourra que nous rendre plus sensible à ses atteintes, plus vulnérables, et notre situation deviendra de plus en plus intolérable, au plan subjectif. L'antisémitisme ne disparaîtra pas, si ce n'est par une révolution sociale décisive ou par un phénomène d'atrophie graduelle<sup>339</sup>.

Selon Nachman Syrkin, le fondement même du sionisme réside dans l'antisémitisme, puisqu'il explique l'hostilité générale de la grande bourgeoisie juive au projet sioniste, par le fait qu'elle ne serait pas en contact avec l'antisémitisme, qu'elle ne connaîtrait rien des souffrances qu'il engendre<sup>340</sup>. Mais si l'antisémitisme est central, il ne peut pas suffire à justifier l'entreprise sioniste, comme le note Joseph Haïm Brenner. :

[...] le *Judennot*, le malheur juif, non seulement ne peut servir d'appui à un sionisme véritable, mais il entrave, au contraire, sa marche et gêne son développement. C'est pourtant sur lui que l'« ougandisme » [les sionistes étatiques] exubérant fonde sa légitimité, alors même qu'il est tout à fait incapable d'en finir avec cette souffrance, ou du moins de l'atténuer. Ce « malheur juif » (qu'il ait pour nom haine, antisémitisme, négation des droits, ghettos, expulsions et migrations) est une des faces seulement de cette grande tragédie; de plus, il voile notre aspiration à un véritable changement plus fondamental et global : le retour à Sion<sup>341</sup>.

L'antisémitisme ne peut être accompagné d'une simple solution étatique mécanique. Le retour à Sion que mentionne Brenner signifie la renaissance nationale, la construction de la nation et du sujet national. Ainsi, on peut voir que l'antisémitisme n'a pas toujours la même place pour les sionistes sociaux. Il peut passer d'une place centrale à une place plus adjacente, mais il demeure que l'antisémitisme est lié sémantiquement à *galout*, que cette

337 Hannah Arendt *Réexamen du sionisme* dans *Ibid* p.660

338 Ahad Haam *Servitude dans la liberté* dans *Ibid* p.77

339 *Ibid* p.76-77

340 Nachman Syrkin *Le combat sioniste* dans *Ibid* p.162

341 Yossef Haïm Brenner *Les voies détournées ne mènent nulle part* dans *Ibid* p.314

dernière l'engendre et que seule la création de la nation en Palestine, pourra enrayer ce fléau.

### *Révisionnisme et l'antisémitisme*

Jabotinsky ne s'étend pas outre mesure sur l'antisémitisme, ce n'est qu'un élément de plus qui vient justifier l'entreprise étatique qu'il souhaite voir advenir. Bien entendu, pour lui, la raison principale de l'antisémitisme est l'anormalité de la condition juive, soit une nation sans État. Dès lors que l'État sera créé, soit l'antisémitisme disparaîtra, soit les Juifs seront en mesure de faire payer cher le prix des nations qui s'abaisseraient à persécuter les Juifs. Mais l'antisémitisme doit être combattu, et il faut pour cela se défendre, former des groupes paramilitaires dont la mission est de défendre les Juifs. Comme l'affirme le révisionniste Abba Akhimeïr : « Non seulement il faut attaquer en temps de guerre mais il est clair désormais, et l'avenir le confirmera certainement, qu'il faut commencer à attaquer avant que l'ennemi ne l'ait fait »<sup>342</sup>. Très tôt le sionisme de Jabotinsky prend une forme presque uniquement militaire. En 1903, il quitte Rome pour aller former des corps de défense juive à Kishinev afin de contrer les pogroms. Puis, il migre vers l'Égypte comme correspondant de guerre où il fondera la première légion juive, le *Mule Zion Corps*. Suite à la prise du pouvoir par les Bolcheviks, il perd son emploi de correspondant et s'installe en Palestine. Pour lui, fonder une armée juive est la première et la plus importante des actions, plus que celles des pionniers, c'est pourquoi il fondera l'organisation *Betar*. *Se joignant* au mouvement sioniste et à l'Organisation Sioniste Mondiale, le fossé entre les leaders sionistes et lui s'agrandira rapidement. En 1925, il fonde l'Organisation Sioniste Révisionniste, qui est membre de l'Organisation Sioniste Mondiale, puis, dix ans plus tard, la scission est totale et il fonde la Nouvelle Organisation Sioniste<sup>343</sup>. Pour Jabotinsky, à l'instar des sionistes sociaux, l'antisémitisme est essentiel mais ne prend pas la même place que dans la pensée herzlienne. L'antisémitisme justifie le militarisme et l'entreprise de renaissance nationale. Au fond, il est décontesté par son fascisme et son militarisme. Ils rendent, aux yeux de Jabotinsky et de ses semblables, la violence et le terrorisme non seulement acceptables, mais moralement justifiés.

### *Sionisme religieux et l'antisémitisme*

Pour les sionistes religieux, l'antisémitisme est entièrement décontesté par leur pensée religieuse. La dispersion est oeuvre punitive de Dieu pour les péchés commis et

<sup>342</sup> Abba Akhimeïr *Terrorisme* dans *Ibid* p.594

<sup>343</sup> Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.165

l'antisémitisme n'est qu'une des conséquences de ces fautes. Mais l'antisémitisme peut aussi être vu comme un test, comme une manière de vérifier la piété du peuple. Si le peuple est en mesure de survivre, de surmonter les obstacles tout en respectant la loi, *shabbat* et en accomplissant les *mitzvot*, peut-être Dieu le récompensera-t-il par la venue du Messie et la rédemption du monde. Comme le rappelle Jacob Neusner, ne suffit-t-il pas d'un seul *shabbat* respecté par tous les Juifs pour que la paix sur terre advienne<sup>344</sup>? Ainsi, l'antisémitisme est décontesté par la tradition rabbinique, et en cela, le sionisme religieux ne diffère pas vraiment de la position traditionaliste. Il est central parce qu'il ramène la pensée juive à l'autocritique, à se relever les manches et à respecter la Loi avec encore plus de zèle.

### ***Galout décontestée***

#### *Sionisme étatique et galout*

Herzl n'aborde pas beaucoup la notion de *galout*, probablement parce qu'il ne connaît pas vraiment la culture juive, rabbinique, yiddish et ainsi de suite. *Galout* prendra une place beaucoup plus grande chez les sionistes de l'Europe de l'Est, autrement dit, chez les Juifs sionistes enracinés dans le judaïsme et la culture juive. Pour Herzl, *galout* est avant tout le simple fait de l'existence juive, une vie sans État, en dispersion : « Le peuple juif est actuellement empêché par l'éparpillement de s'occuper lui-même de ses affaires politiques »<sup>345</sup>. Même sans l'aborder directement, *galout* demeure centrale au sionisme de Herzl puisqu'elle engendre l'antisémitisme qui est le point de départ de son entreprise étatique. L'auteur, entre les lignes, est imprégné d'une vision antisémite du Juif galoutique, et ce, même s'il met lui-même ses contemporains en garde contre cette tendance :

Nul peuple n'a été l'objet d'imputations fausses au degré où l'a été le peuple juif. Nous avons été si abaissés et notre esprit s'est si fortement affaibli par les malheurs de notre histoire, que nous répétons ces faussetés et finissons par y croire, comme ceux qui les profèrent.<sup>346</sup>

Herzl a raison parce que lui aussi a intériorisé certains stéréotypes véhiculés par l'antisémitisme. Par exemple, lorsqu'il aborde la question financière du projet, il affirme qu'il ne faut pas s'inquiéter parce que les Juifs « calculate too well »<sup>347</sup>, faisant référence aux stéréotypes selon lesquels les Juifs ne se préoccupent que d'argent et ont un talent naturel pour les affaires et la finance. À un autre endroit, il soutient qu'une des causes de

344 Jacob Neusner *Op. Cit.* 2002 p.46

345 Theodor Herzl *Le gestor des Juifs* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 2002 p.142-143

346 Theodor Herzl cité dans Yehezkiel Kaufmann *L'antisémitisme sioniste ou la ruine de l'âme* dans *Ibid* p.504

347 Theodor Herzl *First Congress Adress* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.229

l'antisémitisme est que les Juifs sont plus intelligents que la moyenne, ce qui engendre, selon la classe sociale où ils se trouvent, qu'ils deviennent révolutionnaires ou qu'ils fassent partie de la haute finance, justifiant par le fait même l'accusation antisémite absurde selon laquelle les Juifs seraient responsables ou en partie responsables du capitalisme et du communisme<sup>348</sup>. Comme si les Juifs, à l'instar de tout autre peuple, n'était pas majoritairement composés d'individus ordinaires, travailleurs ou paysans. De plus, lui qui, quelques années auparavant, était assimilationniste, rejette désormais les assimilationnistes comme étant non-Juifs. Il affirme que ceux qui, au nom de l'assimilation ou de l'intégration, rejettent le sionisme n'ont rien à dire, que l'avenir de la nation ne les regarde pas. Leur opposition à son projet les place, selon lui, hors de la nation. Et pourtant, Herzl prend la nation comme un fait objectif et non comme quelque chose à accomplir<sup>349</sup>. Tout comme le concept de nation, le concept de *galout* est décontesté au contact du concept adjacent d'étatisme, mais aussi par une intériorisation de l'antisémitisme. Plus en périphérie, on retrouve la pensée nationaliste libérale d'Herzl.

#### *Ahad Haam et galout*

Ahad Haam est comme la majorité des sionistes, en opposition à la diaspora, mais pas de la même manière. D'abord, il ne croit pas au *rapatriement* de tous les Juifs en terre d'Israël. À court terme, du moins, ce n'est ni possible, ni souhaitable. La question centrale du sionisme culturel tel que le conçoit Ahad Haam est celle-ci : suite à la sortie du ghetto, à la séparation du corps et de l'esprit du judaïsme, la survivance du peuple est-elle possible<sup>350</sup>? Selon l'auteur, il n'est pas possible d'assurer la survivance de la nation juive sans construire un point de référence spirituel qui assurera la pérennité de l'esprit. Sans liquider *galout*, il faut la transformer et l'orienter, mais, en dehors de cela, il n'en appelle pas à plus. Les Juifs continueront majoritairement à vivre dans la diaspora, seulement, leurs boussoles seront orientées vers le nord juif : Jérusalem.

Plus en profondeur, le problème principal des Juifs est que dans l'Exil, ils sont devenus esclaves du livre. Une relation entre le peuple et sa littérature est normalement enrichissante, il s'agit d'un développement parallèle d'interactions mutuelles car « The function of literature is to plant the seed of new ideas and new desire; the seed once planted, life does the rest »<sup>351</sup>. Or, dans le judaïsme, toute la vie nationale est subordonnée aux écritures fixes, il n'y a plus d'inspiration, de créativité, il n'y a que répétition du même.

348 Theodore Herzl *On ne nous laissera pas tranquilles* Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.50-51

349 *Ibid* p.48

350 Ahad Haam *The negation of the Diaspora* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.270

351 Ahad Haam *The Law of the Heart* dans *Ibid* p.251

La tradition rabbinique d'interprétation de la loi orale s'est perdue dès lors qu'on a décidé qu'il y aurait une dernière page au Talmud<sup>352</sup>. Les *Maskilim* ont identifié ce problème, mais au lieu de s'attaquer à la racine, à la nature de la relation entre le livre et le peuple, ils se sont attaqués aux rabbins<sup>353</sup>. Mais tout n'est pas à rejeter dans la tradition. Si Hess faisait une lecture proto-socialiste du judaïsme, Ahad Haam en faisait une proto-humaniste. Selon lui, les rabbins ne s'intéressent généralement pas, comme le fait la chrétienté, à la rédemption individuelle, toujours, ils ont en tête la rédemption du peuple et du monde même si cela implique parfois de réviser voire d'enfreindre la loi, et donc :

Their readiness [aux rabbins] to abrogate any commandment for the sake of saving a human life implied that traditional rabbis were incipiently humanist, and Achad Haam pointed with particular pride to the rabbis' pragmatism, say, in granting divorces to disgruntled wives as well as to husbands<sup>354</sup>.

La question est donc de savoir comment changer cette relation entre le peuple et le livre tout en demeurant juif, en évitant de faire comme les *Maskilim* qui ont certes changé leur relation au livre, mais, toujours selon l'auteur, en s'éloignant de leur judaïté. Il faut donc mettre l'unité nationale, culturelle et spirituelle au centre de la judaïté, devenir de vrais *Hoveivi Zion* (amants de Sion)<sup>355</sup>. Ce qui a permis au peuple de survivre, à l'esprit de survivre sans corps depuis la chute du deuxième temple, c'est la *création* des ghettos – la vie isolée, emmurée (littéralement ou métaphoriquement), d'un corps artificiel et supposé temporaire. Mais dès lors que l'Émancipation advient, que les *Maskilim* s'occupent d'un côté de la destruction du corps, et que, de l'autre, les sionistes politiques se chargent de la destruction de l'esprit, la survivance de la nation est mise en danger. Les deux, *Maskilim* et sionistes étatiques, se complètent dans leur action destructrice de séparation du corps et de l'esprit de la nation<sup>356</sup>.

Encore une fois, contrairement à la majorité des sionistes politiques, Ahad Haam n'est pas pour la liquidation de *galout*, il ne croit pas que tous les Juifs immigreront en Palestine ou feront face à l'annihilation par assimilation ou destruction. Il ne croit pas que le choix soit si radical. Il veut donner à *galout* les conditions d'une existence paisible et réellement émancipatrice. Par conséquent, il ne voit pas les mouvements autonomistes tels

352 *Grosso modo*, le Talmud est une compilation d'interprétations et de débats légaux, éthiques et allégoriques de la *Mishnah* (la loi orale, par opposition à la loi écrite, la Torah). Il est divisé en deux, le Talmud de Babylone et celui de Jérusalem, chacun divisé en plusieurs volumes. Sara Karesh et Mitchell M. Hurvitz *Op. Cit.* 2006 p.510-511

353 Ahad Haam *The Law of the Heart* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.252-253

354 Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002 p.55

355 Ahad Haam *The Law of the Heart* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.255

356 Ahad Haam *Flesh and Spirit* dans *Ibid.* 259-260

que le *Bund*<sup>357</sup> comme des adversaires à son projet, bien au contraire<sup>358</sup>. Il condamne l'attitude manichéenne du « avec ou contre nous » des sionistes étatiques, c'est pourquoi il préfère de loin les autonomistes du *Bund* aux sionistes de Herzl :

Si un homme réproue le paganisme, c'est comme s'il avait approuvé la Torah. » Et c'est ainsi également que nous dirons à notre manière : « Si un homme réproue "l'assimilation", c'est comme s'il avait approuvé la doctrine sioniste toute entière.» Si le « moi » y est, tout y est<sup>359</sup>.

Ahad Haam n'a pas intériorisé l'antisémitisme comme l'ont fait bien des sionistes. Il ne confond pas conjoncture historique, sociale, économique et essence comportementale de *galout*. Il n'accuse pas l'esprit de *galout* d'être méprisable, l'attitude rabbinique d'être ennuyeuse, dangereuse et responsable de la misère du peuple juif de par sa résignation à la volonté divine. En somme, il ne méprise pas *galout*. Il ne généralise pas certaines attitudes particulières à l'ensemble et ne confond pas l'esprit *maskil* à celui de *galout*. Car si le premier adversaire de Ahad Haam est l'étatisme idolâtre de Herzl, le deuxième est ce qu'il perçoit comme étant la christianisation du judaïsme que souhaitent les *Maskilim*. Ainsi, *galout*, chez Ahad Haam est décontesté par les conditions de survivance du judaïsme et de la nation juive, par ses interprétations de ce que sont ces concepts et par ses conceptions de la conjonction sociohistorique à laquelle ils font face.

### *Sionisme social et galout*

La haine des sionistes sociaux à l'égard de la vie et même des Juifs galoutiques en tant que groupe n'a d'égal que la haine des antisémites. *Galout* est un obstacle et, en attendant, sa seule utilité possible, selon Gordon, est de servir la nation : le *yishouv*<sup>360</sup>. De tous les sionismes, y compris les révisionnistes, les sionistes sociaux sont ceux qui ont le plus intériorisé les stéréotypes antisémites européens sur la nature comportementale des Juifs. Avant l'antisémitisme, la raison principale de la misère juive est non seulement la dispersion en tant que fait socio-historico-géographique, mais l'esprit de *galout*. La révolte des sionistes sociaux envers tout ce qui représente *galout* est totale. Ils méprisent la tradition rabbinique autant que l'émancipation proposée par les *Maskilim*; ils identifient l'attitude juive en diaspora comme celle d'un groupe social menant une existence veule,

357 Le *Bund* était une organisation ouvrière de gauche radicale et *yiddishiste* de l'Europe de l'Est qui prônait une certaine forme de nationalisme culturel mais subordonné à une perspective marxiste plus large. Toutes les branches du sionisme, à part celle de Ahad Haam, s'y sont opposées— surtout qu'à une certaine époque il attirait plus de membres que les sionistes. Sara Karesh et Mitchell M. Hurvitz *Op. Cit.* 2006 p.72- 73

358 Ahad Haam *The Negation of the Diaspora* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971p.275-276

359 Ahad Haam Degrés de la conscience nationale dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.126

360 Aharon David Gordon *Un peuple à visage humain* dans *Ibid* p.414

parasitaire et malsaine. Quand ils sont sans travail, c'est parce qu'ils méprisent le travail manuel et préfèrent vivre au dépend de la société qu'ils parasitent; quand ils sont de la haute bourgeoisie, ce sont d'immoraux profiteurs qui usurent les autres afin de ne pas travailler; quand ils sont rabbins, cela va de soi que c'est pour mener une vie contemplative et stérile dépourvue d'effort, il n'y a pas d'échappatoire ni d'explications historiques qui vaillent. Par exemple, Brenner traite les Juifs de la diaspora de « [...] nomades, des chiens pouilleux ; de la lie dégradée, une mare puante, des non-hommes, des chiens blessés, etc »<sup>361</sup> Syrkin, pour être moins violent, n'en est pas moins virulent : « Bref, le judaïsme est devenu l'incarnation de l'Exil, de l'esclavage spirituel, de la nullité intellectuelle, à l'instar du néant social et politique de notre peuple »<sup>362</sup>. Pour ce qui est de Ben Gourion, il ira jusqu'à affirmer dans une conférence du *Mapai*, en 1938, un mois après *Kristallnacht* : « If I knew it would be possible to save all the [Jewish] children in Germany by bringing them to England, and only half of them by transporting them to Eretz Israel [Palestine], then I would opt for the second alternative »<sup>363</sup>. Ici, Ben Gourion va beaucoup plus loin que les Grecs qui ont fourni des munitions aux Ottomans pour garder intact le Parthénon. Il ne s'agit pas d'une décision collective pour sauver un héritage culturel national quitte à perdre une guerre, mais bien d'un individu dont l'influence politique est grande, qui dirige une organisation qui est en mesure d'agir pour sauver directement des vies et qui affirme être prêt à sacrifier la moitié du peuple pour fonder la nation.

Pour eux, c'est l'esprit de *galout* qui engendre la misère juive, et c'est cet esprit qu'il faut détruire pour que renaisse la nation. Pour eux, *galout* représente le Juif devenu objet de l'histoire, le Juif qui subit sans répliquer, qui attend passivement le retour du Messie, qui attend passivement que l'on agisse pour lui. C'est l'être qui ne se prend pas en main, paralysé qu'il est par l'esprit stérile du judaïsme rabbinique. Et lorsqu'il s'émancipe, il ne s'émancipe pas lui-même, il n'est pas sujet de sa propre émancipation, parce qu'on l'émancipe à sa place, parce que cela est à l'ordre du jour, parce que les idéaux libéraux l'imposent et non parce qu'il le demande ou l'exige. Par conséquent, on attend de lui qu'il se soumette aux impératifs du développement de l'État-nation, qu'il se fonde, qu'il s'assimile, qu'il rejette sa nation pour se déguiser en Français, en Allemand, en Russe ou autre. Il faut donc, selon eux, couper cette tradition, la rejeter et la nier pour ensuite faire un pont, s'identifier et fonder sa judaïté par un lien avec les Juifs non passifs de l'ère politique du judaïsme, il faut glorifier les combattants de Masada, les Macchabées, les prophètes, les rois et les guerriers Israélites, ceux qui avaient un « État » et qui étaient prêts à mourir pour

361 *Ibid* p.515

362 Nachman Syrkin *Assimilation centrifuge ou centripète* dans *Ibid* p.295

363 David Ben Gourion cité dans Uri Davis, *Apartheid, Israel : Possibilities for the struggle within* (London : ZedBooks, 2003) p.16

le défendre. Ceux qui travaillaient leur terre de leurs mains, ceux qui, bien avant la lettre, vivaient selon des principes proto-socialistes, ceux qui ont éclairé le monde, qui l'ont sorti de la noirceur du paganisme et de l'idolâtrie, pas ceux qui ressassent sans cesse les mêmes balivernes interprétatives, ceux qui s'encombrent d'une législation religieuse passéiste en attendant passivement le Messie. C'est donc avec une extrême violence que les sionistes sociaux abordent la relation entre le *yishouv* et *galout*. *Galout* est décontesté par leur conception de la nation, par l'antisémitisme qu'ils ont intégré et par le lien imaginaire, laïcisé, qu'ils se créent avec les Israélites.

Quelques auteurs juifs ont vivement critiqué l'antisémitisme de certains sionistes. C'est le cas notamment de Yehezkiel Kauffman, qui affirme que ces sionistes confondent les deux notions de *galout* abordées plus haut, c'est-à-dire qu'ils confondent le fait objectif de la dispersion et un ensemble de caractéristiques sociales, politiques, culturelles ou économiques plus ou moins stéréotypées et reliées à l'état de dispersion du peuple :

Le fondement général de la pensée nationale juive antisémite est l'hypothèse qui veut que la vie juive dans l'Exil est une vie « immorale ». Elle souligne cette hypothèse sans arrêt, lui trouve mille formules différentes, et c'est sur elle qu'elle fonde sa théorie de la « rédemption du peuple ». [...] le fait même de vivre en terre étrangère, hors de sa propre patrie et parmi des peuples étrangers, dans l'espace culturel étranger, est une servitude, une profanation, une vie de chien, etc. Et il n'est pas question de dire que c'est le sort de gens issus de tous les peuples du monde. L'antisémitisme reste fidèle à lui-même : ce qui est permis aux autres est interdit aux Juifs<sup>364</sup>[...] Il est vrai que la haine de l'Exil, une haine sans compromis, est la première condition du désir de rédemption. Mais l'antisémitisme n'est pas la haine de l'Exil : il est une théorie de la haine des Juifs<sup>365</sup>.

Aharon David Gordon est l'un des auteurs et des acteurs fondamentaux du sionisme social. Il fut aussi l'un des premiers membres de la nation juive de Palestine mandataire. Pour ce pionnier, le fond de la question juive, ce qui mine les possibilités de rédemption du peuple, est le fait qu'il soit coupé de la nature depuis deux mille ans. Il faut redevenir *normal*, travailler sa propre terre. Le travail de la terre reliant le peuple à sa terre, à sa culture et donc à lui-même. Il faut combattre l'esprit malsain de *galout* qui perçoit négativement le travail manuel. Gordon déplore le fait qu'au sein du sionisme il y ait conscience d'un manque de culture nationale robuste, d'un pays indépendant et d'une langue vivante, mais inconscience et insouciance du lien entre culture et travail. Pour lui, les sionistes en général confondent culture et haute culture. La culture viendrait du travail et engendrerait par la suite la haute-culture, tout comme le beurre vient du lait. On ne peut avoir de beurre si on ne produit pas de lait<sup>366</sup>.

364 Yehezkiel Kaufmann *L'antisémitisme sioniste ou la ruine de l'âme* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.505

365 *Ibid* p.512

366 Aharon David Gordon *People and Labor* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.372-373

Les Juifs ont deux choix mutuellement exclusifs : *galout* ou la renaissance nationale. Si le projet sioniste consiste en un simple déplacement de population, sans transformation individuelle radicale, ce ne sera que le déplacement de *galout* en Palestine et non une renaissance nationale. La renaissance nationale implique donc l'écrasement de l'esprit diasporique :

La rédemption de la terre ne sera obtenue qu'à cette condition. La propriété du sol est fonction du travail accompli, non seulement sur le plan social mais aussi sur le plan national. Ici se déroule une révolution fondamentale de l'esprit, des moeurs, une transformation du rapport à la vie et du sens de la vie, une révolution de la pensée, une manière de réaliser une vision de l'existence. Ce n'est pas à une lutte entre le capital et le travail que l'on assiste, mais à une guerre déclarée entre la création et le parasitisme<sup>367</sup>.

Les pionniers doivent montrer le chemin au peuple, ils doivent donc être particulièrement disciplinés, montrer l'exemple : c'est en quelque sorte une adaptation du concept léniniste de révolutionnaires spécialistes<sup>368</sup>. C'est l'éloignement du peuple et de la terre qui ont engendré la dérive du peuple juif, dérive territoriale, mais aussi éthique, écologique (culte de la nature) et morale. Gordon dénigre le système de valeurs qui s'est créé dans la culture galoutique non sans inclure certains préjugés antisémites dans son discours :

Will a transformation of our soul take place without a radical cure? Will not our Jewish people at all times prefer trading, speculation, especially business in which others will labour while they will manage the enterprise<sup>369</sup>.

Comme si la présence juive dans le commerce, le prêt usurier et ainsi de suite, n'avait pas d'explications historiques fondées sur les persécutions et les lois discriminatoires; comme si les Juifs avaient choisi et préféré certains métiers à d'autres à cause de leur culture prétendument malsaine ou leur tempérament naturel; comme si les Juifs, au fond, méritaient un peu leur sort en Europe. Ce n'est pas simplement que les conditions de vie de l'Exil soient intolérables, d'ailleurs Gordon n'aborde pas vraiment la question des persécutions et de l'antisémitisme; c'est qu'en elle-même, la vie de l'Exil, ou du moins ce qu'il en perçoit et en comprend, le répugne, ce qui lui permet d'affirmer :

Mais, en vérité, il n'y a pas et il ne saurait y avoir en exil de culture qui naîtrait de la vie et croîtrait d'une manière organique. Nous n'avons pas de culture, car nous n'avons pas de vie, parce que la vie, en exil, ne relève pas de notre volonté. Ce que nous avons en diaspora, ce sont des « biens » culturels qui nous viennent du passé et que nous ajustons, au besoin, à l'esprit du lieu et du temps, c'est-à-dire en fonction de cette vie ordonnée par la volonté des autres, leur manière d'être et les

367 Aharon David Gordon *Un peuple à visage humain* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.414

368 Aharon David Gordon *Some observations* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.375-379

369 Aharon David Gordon cité dans Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.155

courants qui soufflent dans l'esprit des autres peuples<sup>370</sup>.

Comme l'affirmait Kauffman, on refuse aux Juifs ce qui est banal pour les autres peuples. Cette situation que déplore Gordon est tout de même le lot de tout immigrant et force est d'admettre que bien des immigrants sont en mesure de s'intégrer et de s'émanciper dans leur pays d'accueil sans nécessairement s'assimiler. Tel qu'indiqué plus tôt, bien des sionistes, particulièrement les sionistes sociaux, ont intériorisé le discours antisémite et se servent de ce discours pour dénigrer la vie en diaspora et pour dénigrer le peuple qui choisit d'y demeurer:

Notre vie en exil n'est pas une vie. Nous sommes un peuple parasite : déraciné de la terre, privé d'un sol sous nos pieds. Nous sommes parasites et pas seulement sur le plan économique mais parasites de l'esprit, de la pensée, de la poésie, en littérature et dans nos moeurs et nos aspirations supérieures<sup>371</sup>.

Pour Gordon et pour la plupart des sionistes, particulièrement ceux de la mouvance travailliste, la seule fonction de *galout* est de servir le *yishouv*. Comme le projet de renaissance nationale dépend en grande partie de la générosité et des institutions de la diaspora, *galout* demeure nécessaire. Mais le jour où l'État sera créé, le jour où il sera indépendant, *galout* n'aura plus d'importance<sup>372</sup>.

David Ben Gourion (1886-1973) n'est pas le penseur le plus intéressant ni le plus profond, mais c'est probablement, après Herzl, l'homme politique sioniste le plus important de l'histoire de ce mouvement. C'est autour de son leadership que se sont créées les institutions, la *Histadrout*<sup>373</sup> et la *Haganah*<sup>374</sup> qui permettront la création rapide de l'État; ce sont lui et ses *lieutenants* qui s'empareront des institutions sionistes, de l'Organisation Sioniste Mondiale et de l'Agence Juive suite à la mort d'Herzl et à la décroissance du pouvoir de Weizmann; c'est autour de lui que s'est bâti un parti, *Mapai*, qui détiendra le pouvoir du gouvernement israélien de la création de l'État en 1948 à la première victoire électorale de la droite révisionniste en 1977.

Deux principes guident sa pensée politique: le sionisme est une révolte contre la tradition galoutique et la renaissance nationale nécessite la création du sujet révolutionnaire

---

370 Aharon David Gordon *Culture et travail* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.281

371 Aharon David Gordon *Un peuple à visage humain* dans *Ibid* p.413

372 *Ibid* p.414

373 Il s'agit du syndicat national, qui gérait l'immigration, la colonisation, la production, la culture, les sports, l'éducation, les soins de santé, bref, une organisation totale. Sara Karesh et Mitchell M. Hurvitz *Op. Cit.* 2006 p.214

374 Il s'agit de l'armée du *yishouv* avant la création d'Israël et de Tsahal, l'armée israélienne qui inclura tous les différents corps militaires et paramilitaires d'avant la création. *Ibid* p.191-192

et anti-*galout*, le travailleur juif. Ben Gourion, comme Gordon, utilise un langage cru et même antisémite à l'égard de *galout*. Abordant la nature et le sens du sionisme, il affirme :

[...] It means taking masses of uprooted, impoverished, sterile Jewish masses, living parasitically off the body of an alien economic body and dependent on others [...] it is a revolt against a tradition of many centuries, helplessly longing for redemption. Instead of these sterile and bloodless longings, we substitute a will for realization, an attempt at reconstruction and creativity on the soil of the homeland. Instead of a people dependent on others, instead of a minority living at the mercy of a majority, we call for a self-sufficient people, master of its own fate<sup>375</sup>

C'est pourquoi à son arrivée en Palestine, il jure que plus jamais il ne prononcera un seul mot de yiddish<sup>376</sup>. La révolution que Ben Gourion souhaite est, peut-être avant tout, sociale et culturelle, les *halutzim* (les pionniers) doivent redéfinir le judaïsme, être le modèle du nouveau Juif. Un Juif volontaire, fort, travaillant et non le juif veule et patient de la diaspora, voilà le sens de la révolte des travaillistes :

It is a revolt against a tradition of many centuries, helplessly longing for redemption. We substitute a will for self-realization, an attempt at reconstruction and creativity in the soil of the homeland. We call for a self-sufficient people, master of its own fate. Instead of a corrupt existence of middlemen, hung up in midair, we call for an independent existence as working people, at home on the soil and in the creative economy<sup>377</sup>.

Ben Gourion travaillera fort à placer le *yishouv* au centre de la politique sioniste. De la fondation de l'Organisation Sioniste Mondiale à la montée politique des travaillistes, le centre décisionnel du sionisme se trouvait dans la diaspora, en Europe, autour des hautes instances de l'Organisation Sioniste Mondiale. Les travaillistes de Ben Gourion changeront cette donne :

He was the first to grasp the meaning of the shift from Zionist activity in the Diaspora to Zionist reality in the Land of Israel. The Holocaust finally stamped the realization of this shift on general public opinion, but many decades earlier, it was Ben Gurion who first gave this shift its practical and normative centrality. The consequence of this all is fairly simple. Political power has to reside where real social praxis is being carried out. Just as the center moves from Diaspora Zionism to Zionist reality in Palestine, so hegemony in the Zionist movement should pass from the middle-class, quasi-philanthropic Zionist leadership in the West to the leadership of the Zionist Labor movement in Palestine<sup>378</sup>.

Les travaillistes opèrent donc deux changements fondamentaux dans la politique sioniste : d'une part, le centre du monde juif doit être le *yishouv* et tout doit lui être subordonné; et d'autre part, le temps n'est plus à la discussion, aux nuances théoriques et aux verbiages qui ont caractérisé *galout* depuis deux mille ans, le temps est à l'action.

375 David Ben Gourion cité dans Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.200

376 Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002 p.100

377 David Ben Gourion cité dans *Ibid* p.110

378 Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.203

*Galout* est donc décontestée en premier lieu par l'antisémitisme des sionistes sociaux, puis, en deuxième lieu, au contact de ce qu'entendent ces sionistes par les notions telles que la renaissance nationale, le sujet national et le *yishouv*. En périphérie, *galout* est aussi décontestée par le concept de révolution comprise en terme de rupture radicale. Ce concept est certainement une influence du socialisme et du marxisme dont la majorité de ces auteurs se réclamaient. La place centrale de la praxis dans la morphologie des sionistes sociaux explique en partie leur pauvreté intellectuelle. Il n'y a eu, dans la politique du *yishouv* et par la suite d'Israël, que très peu de place aux intellectuels, aux discours nuancés, parce que les nuances conceptuelles, les analyses profondes, sont plus souvent qu'autrement un frein à l'action. Mis à part Borokhov, qui demeure un représentant de la minorité de la gauche radicale des travaillistes, cette mouvance n'a pas d'auteur central de qualité tel que Ahad Haam, Martin Buber et même, à sa manière, Zeev Jabotinsky. Il y a bien eu des Syrkin, Brenner, Katznelson, Ben Gourion et Gordon, mais ce ne sont pas là des auteurs profonds et nuancés; ils affirment à peu de choses près les mêmes valeurs et les mêmes concepts; ils sont beaucoup plus occupés à réaliser, concrétiser leur révolution, leur renaissance nationale, qu'à se pencher sur les contradictions théoriques de leurs affirmations.

### *Révisionnisme et galout*

[...] *I have no doubt that I am Zionist, because the Jewish people is a very nasty people, and its neighbours hate it, and they are right; its end in the the Diaspora will be a general Bartholomew*<sup>379</sup>.

Jabotinsky entretient avec *galout* le même genre de rapport que les sionistes sociaux, mais il n'en fait pas une obsession comme eux. Il méprise bien entendu l'attitude passive, le *rejet* du travail, celui de la défense et de l'action, mais on ne sent pas la même hargne, il s'agit plutôt d'un tranquille mépris. Cela est sans aucun doute relié à sa conception de la nation; puisque pour lui, nation et race sont des équivalents, le sort de *galout* ne l'intéresse pas. Il ne voit pas la transformation sociale comme une fin, il n'idéalise pas la valeur du travail qui, pour lui, n'est qu'un moyen et non la clef de voûte de son projet étatique. Pour Jabotinsky, les travaillistes sont aliénés par leurs mythes du travail et de la colonisation. Ils confondent fins et moyens<sup>380</sup>. Mais il partage avec eux des stéréotypes antisémites sans aucun équivoque :

Or, que voient-ils? Ils voient un homme apeuré et poltron ; ils voient comment on le pourchasse en tout lieu et comment on le déshonore sans qu'il ose même protester.  
[...] Il n'en reste pas moins qu'il est juif et nul ne lui permet de l'oublier, de sorte

<sup>379</sup> Zeev Jabotinsky cité dans *Ibid* p.166

<sup>380</sup> Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.139

qu'il traîne avec lui sa judéité maudite comme une gale squameuse, comme une bosse répugnante dont il ne peut se défaire; et chaque moment de sa vie est empoisonné par l'abîme qui sépare ce qu'il voudrait être de ce qu'il est effectivement [...] <sup>381</sup>.

Avant tout, il veut construire un État, fonder des institutions, engendrer une culture nationale *noble*. Le reste suivra, *galout* viendra ou l'antisémitisme s'occupera de la faire venir. Sa pensée est tellement détachée de la culture et de la vie juive quotidienne que son fascisme va le mener à supporter des mouvements nationalistes, même lorsqu'ils sont antisémites. Par exemple, il supportera le nationalisme ukrainien particulièrement violent, xénophobe et antisémite – et ne cachera pas son admiration pour des antisémites notoires tel que le poète Shevchenko et le politicien Petlyora. La xénophobie était selon lui une expression d'authenticité nationale. *Galout* est donc entièrement décontestée par les concepts raciales et racistes des révisionnistes <sup>382</sup>.

### *Sionisme religieux et galout*

*Galout*, à l'instar de l'antisémitisme, est aussi décontestée par la position traditionaliste du sionisme religieux. Il ne faut pas oublier que les sionistes religieux sont traditionalistes : s'ils diffèrent de l'orthodoxie non-sioniste par leur appui au sionisme étatique ou laïc, et par l'idée que l'Exil a pris fin en 1948, mais que, dans l'ensemble, ils demeurent en effet ancrés dans la tradition. C'est à partir de cette dernière qu'ils décontestent tout, y compris *galout* et la création de l'État d'Israël. Dans les premiers temps de la tradition rabbinique, *galout* était perçue comme étant la conséquence des péchés d'Israël, que Dieu avait puni les Israélites par la dispersion. Puis, comme le deuxième Exil s'étirait dans le temps et l'espace, la tradition l'interpréta comme l'expiation des péchés du monde et non uniquement des Juifs; dans la *kabbalah* (mystique juive), l'Exil, bien que malheureux, est l'occasion pour les Juifs de faire apparaître la lumière divine au sein du monde, de faire *tikkun olam* (réparation du monde) <sup>383</sup>. La dispersion constitue un test divin de la piété du peuple, lui qui a accepté la loi, qui l'a reçu mais qui n'a pas tenu promesse, contrairement à Dieu. Les sionistes religieux n'en n'ont ni contre *galout* décontestée comme le fait de la dispersion, ni contre l'esprit de *galout* tel qu'on le retrouve dans la tradition rabbinique. Ils en ont certes contre les *Maskilim*, mais en tant que mouvement hérétique et non en tant que mouvement représentant l'esprit de *galout*. Bien entendu, ils s'opposent à l'assimilation ou à la laïcisation des Juifs et ils s'inquiètent particulièrement de la situation qui prévaut à l'époque en Europe de l'Ouest. Mais ces juifs ne se situent pas pas pour autant

381 Zeev Jabotinsky *Une éducation hébraïque* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.286-287

382 Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.170-171

383 Sara Karesh et Mitchell M. Hurvitz *Op. Cit.* 2006 p.149

en dehors de la nation, ils sont peut-être de mauvais juifs, des juifs perdus qu'il faut ramener à la foi, à la Torah<sup>384</sup>. Plus spécifiquement, pour le rabbin Kook, *galout* prend la signification du prélude de la rédemption, c'est en son sein que l'espoir est né, mais il faut nécessairement la quitter pour que l'espoir devienne réalité : « The hope for the Redemption is the force that sustains Judaism in the Diaspora; the Judaism of Eretz Israel is the very Redemption »<sup>385</sup>. Ainsi, s'il est un reproche à faire à l'esprit galoutique, c'est de vivre que « by the past and the future. »<sup>386</sup>, autrement dit, il néglige le présent. Pour un sioniste religieux plus près de Martin Buber tel que Judah Leon Magnes, Israël doit être un centre spirituel et donc, pour être le centre de quelque chose, il faut bien qu'une périphérie existe<sup>387</sup>. Son interprétation de la renaissance nationale est donc à l'opposée de celle des sionistes sociaux. Pour lui, la *reconquête* de la terre ne réglera pas la question juive, partout où il y a des Juifs, la question juive sera, l'important est de la rendre significative et cela se fera par la qualité du centre spirituel qui sera construit en Palestine<sup>388</sup>.

### **La renaissance nationale décontestée**

#### *Sionisme politique et renaissance*

Malgré tout le déracinement d'Herzl, la renaissance, qui est au centre de la morphologie de sa pensée, n'est pas exempte d'une vision de la rédemption nationale fondée sur une adaptation en termes laïcs du messianisme juif. Cela est peut-être attribuable à un certain contact que Herzl aurait eu avec la tradition religieuse sioniste puisque après tout, le grand père de l'auteur adhérait au messianisme proto-sioniste du rabbin Alkalai<sup>389</sup>. Mais cela est peut-être davantage dû à la présence du mythe de l'Exode aux fondements conceptuels mêmes des récits de libération nationale européens qu'à une intériorisation d'un certain messianisme juif tiré de l'Exode<sup>390</sup>. Après tout, le messianisme d'Herzl est dépourvu d'éléments et de symboles religieux et il simplifie la pensée messianique, voire la réduit à l'extrême. *Terre ancienne, terre nouvelle*, le roman *d'anticipation* de Theodor Herzl, est très semblable au roman de l'inventeur du terme *utopie*, Thomas Moore, en ce qu'il s'agit d'une *utopie* au sens étymologique du terme, une terre qui ne se trouve nulle part. Il est d'ailleurs déroutant que Herzl ait écrit un tel roman, lui qui se targuait d'être du côté pratique du

384 Comme il a été vu, il y a deux portes d'entrée dans la communauté : la famille et la Torah. Donc, traditionnellement, les rabbins considéraient comme juif toute personne étant née de mère juive. *Ibid* p.455-456

385 Rabbi Abraham Kook *The land of Israel* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.420

386 Rabbi Abraham Kook *Lights for Rebirth* dans *Ibid* p.429

387 Judah Leon Magnes *Like all the Nations* dans *Ibid* p.444

388 *Id*

389 Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971 p.104

390 Voir Walzer *Op. Cit.* 1979

mouvement politique, contrairement à *Hibbat Zion*. Sa société idéale l'est tellement qu'il est impossible d'y croire, ne serait-ce qu'un instant : c'est une société plus parfaite que celle imaginée par les plus utopistes et mécaniques des marxistes. Tout y est réglé : les inégalités économiques, le racisme, le sexisme, les tensions ethniques, la division du pouvoir, tout va bien dans le meilleur des mondes<sup>391</sup>. C'est en cela que l'attribution de la dénomination *politique* au sionisme de Herzl pose problème. Ce n'est pas une pensée proprement politique puisque, bien que le chemin qu'elle propose puisse être politique, la fin, la vision du monde qu'elle soutient en est une qui suppose que les conflits de valeurs d'une société ne sont en fait qu'une sorte d'erreur de parcours, comme s'il était possible d'établir une société sans conflit politique. Il n'en demeure pas moins que le concept de renaissance nationale, s'il est décontesté par celui adjacent du récit de l'Exode tel qu'il a imprégné les mouvements politiques européens, est aussi décontesté par son *re*-contact à la nation juive. Autrement dit, Herzl tire le récit exodique de sa culture européenne et le *ré*-applique au peuple qui l'a originellement développé, redonnant par le fait même une mission rédemptrice au peuple juif<sup>392</sup>.

Comme la notion juive de peuple élu et celle du Messie qui accompagne le récit messianique et exodique est problématique pour une pensée nationaliste libérale universaliste telle que celle de Herzl, il les a simplement évacués de sa renaissance nationale décontestée par le récit exodique et messianique. Ces notions sont en quelques sortes remplacées par une téléologie automatique et un idéalisme naïf. En somme, Herzl affirmait qu'il ne suffisait qu'à créer des institutions pour que le peuple y croit, finance le projet et immigre en masse afin créer l'État : et comme par magie tous les problèmes des Juifs, voire de l'humanité se régleraient alors. Herzl, contrairement aux autres sionistes, ne se voit ni en rupture ni en continuité avec la tradition; il se situe en dehors de ces considérations. S'il se voit en rupture avec quelque chose, ce n'est que le fait de la dispersion et, s'il se voit en continuité, ce n'est qu'avec le mouvement de libéralisation nationale, de construction des États-nations fondées sur les principes de l'universalisme libéral, soit avec la modernité.

La pensée politique du sionisme étatique n'est pas une pensée très sophistiquée, c'est peut-être la plus simple, la plus réductrice et la plus utopique de toutes les pensées politiques du sionisme. Cette simplicité, accompagnée du dévouement, du charisme, de l'énergie et de l'ensemble des actions concrètes de Théodor Herzl, peut expliquer la popularité de sa pensée et même sa domination (lors du règne d'Herzl au Congrès Sioniste Mondial) sur d'autres pensées plus nuancées, plus riches et plus complexes. De voir un

391 Theodore Herzl *Terre ancienne, terre nouvelle* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.144-154

392 Avraham B. Yehoshua *Plaidoyer pour la normalité* dans *Ibid* p.862

homme quasiment seul, sans pouvoir politique, sans pouvoir économique, prétendant représenter un peuple dont il ne connaît pratiquement rien, s'agiter, rencontrer les grandes personnalités de ce monde, unir Juifs déracinés de l'Europe de l'Ouest et rabbins traditionalistes de l'Est, de voir cet homme proposer un projet impossible, impensable, mais avec une telle assurance, réussissant à se convaincre d'abord lui-même, puis d'autres, réussissant à créer des institutions, avait certainement de quoi donner espoir à ces Juifs européens, particulièrement ceux de l'Est, avait certainement le pouvoir d'attirer leur adhésion malgré la simplicité et le caractère utopique de sa pensée. Bien que le récit idéologique sioniste ait accordé une importance exagérée à Herzl, particulièrement sur le plan des idées (non originales et rapidement dépassées), on ne peut nier son importance en terme d'organisation du mouvement et aussi comme symbole d'un dévouement intégral à une cause qui ne pouvait que paraître perdue d'avance.

#### *Ahad Haam et la renaissance*

La renaissance nationale que souhaite Ahad Haam fut fortement critiquée, par les sionistes étatiques et d'autres, comme étant élitiste et utopique. Borokhov ira même jusqu'à la traiter de réactionnaire<sup>393</sup>. La première accusation est vraie, la deuxième l'est moins, et la troisième peut sembler aujourd'hui quelque peu absurde. Le projet de renaissance culturelle a quelque chose de platonicien dans son esprit. L'idée que la qualité vaut mieux que la quantité, qu'un groupe de pionniers de qualité doivent se rendre en Palestine pour y construire un foyer national formé d'institutions dont les fondements sont la sagesse et la spiritualité juive, n'est pas si loin du projet platonicien fondé par les gardiens de la cité. Cette idée selon laquelle cette construction nationale de qualité engendrera des êtres nouveaux, sans complexe d'infériorité, pleinement enracinés dans la culture juive, et qui transformeront le foyer national en État juif, et non seulement en État composé de Juifs comme le souhaitent les étatistes, est certainement élitiste. Mais l'accusation selon laquelle la pensée de cet auteur serait utopique est moins évidente puisque, contrairement à Herzl, Ahad Haam a pressenti plusieurs problèmes à venir, ce qui témoigne de ses considérations pour les conséquences réelles de ses affirmations. Contrairement à Herzl, il n'y a aucun déterminisme chez Ahad Haam. Il fut un des premiers à pressentir les problèmes avec la communauté arabe de Palestine et le développement d'un mouvement national palestinien<sup>394</sup>. Ahad Haam est aussi l'un des premiers à affirmer que la majorité du peuple n'immigrerait pas en Palestine, le premier aussi à critiquer la posture *realpolitik* du sionisme. Il a souligné l'importance politique et spirituelle centrale de Jérusalem pour le

<sup>393</sup> Ber Borokhov *Sionisme et territoire* dans *Ibid* p.320

<sup>394</sup> Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.122

monde. Il a aussi soulevé que l'entreprise, si elle se fondait sur les intérêts des grandes puissances et sans considérations pour les autochtones, deviendrait dépendante et à la merci des intérêts des puissances qui la soutiennent :

A comparison between Palestine and small countries like Switzerland overlooks the geographical position of Palestine and its religious importance for all nations. These two facts will make it quite impossible of its "powerful neighbors"... to leave it alone altogether; and when it have become a Jewish state they will still keep an eye on it, and each Power will try to influence its policy in a direction favourable to itself, just as we see happening in the case of other weak state (like Turkey) in which the great European nations have "interest"<sup>395</sup>.

The geographical area of the Land of Israel has always been in the center of world politics, Ahad Ha'am warns, and it will always remain so<sup>396</sup>.

Que le projet d'Ahad Haam n'ait pas été assez politique qu'il ne répondît pas à l'ensemble des problèmes du peuple, qu'il fut une solution partielle à un problème complexe, soit. Il demeure vrai que son sionisme n'est pas en mesure de répondre à certains problèmes fondamentaux; on voit mal comment la construction d'une université et d'un centre spirituel pourrait soulager ou diminuer les souffrances des Juifs persécutés, des victimes de pogroms. Mais cela n'en fait pas une pensée qui soit utopique, certainement pas en comparaison avec la pensée mécanique de Herzl. Les citations ci-haut démontrent hors de tout doute qu'Ahad Haam n'était certainement pas naïf et même, qu'il était beaucoup plus *réaliste* que ne l'ont laissé croire ses adversaires.

Contrairement à la majorité des sionismes, la posture de Ahad Haam face à la tradition n'est pas en rupture. Bien entendu, il ne souhaite pas une continuité exempte d'esprit critique; il en appelle à une transformation en continuité de l'esprit du judaïsme et une renaissance du corps national qui puisse rayonner partout dans la diaspora afin que tous et chacun, l'ensemble des membres de la nation, s'émancipent. Paradoxalement, Ahad Haam laisse intact le messianisme juif. Il soutient d'ailleurs que l'espoir de voir la totalité des Juifs retourner en terre promise ne peut être fondé que sur la venue d'un Messie, toute politique promettant un retour de tous n'étant que fabulation, mensonge, idolâtrie ou hérésie. Bien qu'en périphérie de son concept de renaissance se trouve celui de rédemption du peuple et du monde, il n'est pas central autrement que dans la rédemption de l'esprit, c'est-à-dire que l'idée que le peuple juif sera un phare pour les autres nations est plus périphérique chez Ahad Haam que chez Herzl ou même que chez bien des sionistes sociaux.

---

395 Ahad Haam cité dans *Ibid* p.118

396 *Ibid* p.119

Comme il a été vu plus haut, Ahad Haam se souciait énormément de la manière que se produirait la renaissance nationale. Bien qu'il ait immigré en Palestine à la fin de sa vie, il n'y fut pas heureux et avoua même s'ennuyer de Londres, car la forme que prenait la renaissance des sionistes sociaux le décevait. Comme le dit bien Avishai « [...] a big commune was not what he had had in mind for the *yishouv* ». <sup>397</sup> Pour lui, l'important était de fonder un foyer national juif et non un simple État. L'État viendrait avec le temps, mais il n'y avait pas nécessité de précipiter les choses. Ce qui importait le plus était la qualité des immigrants et des institutions fondées, mais aussi la manière et l'attitude générale des pionniers. C'est pour cela qu'il insista sur l'importance de la relation entre les Juifs et la population locale et pour cela aussi qu'il s'insurgea contre l'attitude de certains *olim*. Autrement dit, son humanisme juif donnait une couleur particulière à son concept de renaissance nationale :

We have to treat the local population with love and respect, justly and rightly. And what do our brethren in the Land of Israel do? Exactly the opposite! Slaves they were in their country of exile, and suddenly they find themselves in a boundless and anarchic freedom, as is always the case that have become a king; and they behave toward the Arabs with hostility and cruelty, infringe upon their boundaries, hit them shamefully without reason, and even brag about it <sup>398</sup>.

#### *Sionisme social et la renaissance*

Malgré leur rejet de la tradition, les sionistes sociaux incorporent une version laïcisée du messianisme juif. Ils perçoivent presque tous, dans leur projet de renaissance nationale pseudo-socialiste, un modèle que les autres nations imiteront, qui sera un phare éthique et politique pour le monde entier. Même si, *a priori*, ils se détachent de toute perspective internationaliste, n'en demeure pas moins que l'expérience sioniste offrira un exemple sans précédent pour tous ceux qui désirent fonder une nouvelle société basée sur les idéaux de l'égalité, de la fraternité, du travail, du labeur, de l'auto-émancipation et ainsi de suite. La rédemption nationale sera d'abord pour le peuple, mais aussi pour le monde et en cela, ils ont intégré, peut-être involontairement, le modèle de rédemption du judaïsme. Par exemple, Nachman Syrkin et Ben Gourion affirmeront :

L'État juif doit être saisi par les masses dans sa signification profonde, et s'imposer à leur conscience comme l'incarnation d'une aspiration sacrée et messianique à la vie dans ses manifestations les plus nobles et au triomphe de la vérité sur terre <sup>399</sup>.

L'éveil des masses au sionisme, l'enrichissement du sionisme par les grands concepts socialistes du peuple et l'idée messianique, la guerre de ces masses populaires contre la bourgeoisie assimilé et ses institutions, pour la libération nationale, telle

<sup>397</sup> Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002 p.119

<sup>398</sup> Ahad Haam cité dans Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.123

<sup>399</sup> Nachman Syrkin *Le combat sioniste* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.163

est la seule voie pour l'essor du sionisme grâce à un mouvement de combat populaire et pour son triomphe historique<sup>400</sup>.

The terms Zionism and socialism are but two different expressions and manifestations of the same praxis : the creative praxis of the working Jewish person and his vision, aiming at moulding national and general human life according to his own image; for only an image of a creative society of workers, free and enjoying equal rights, can guarantee independence, liberty and equality to all members of the Jewish people and all the nations of the world<sup>401</sup>.

La renaissance est donc décontestée par la notion adjacente de rédemption telle qu'on la retrouve dans tous les dérivés du socialisme révolutionnaire, mais aussi par une sorte de version laïque de la rédemption messianique juive. À la fondamentale exception cependant que l'élément déclencheur de cette rédemption n'est pas la venue du Messie mais la prise de conscience nationale, c'est-à-dire la volonté de renaissance et le labeur acharné des travailleurs hébreux. La renaissance est aussi décontestée par certaines valeurs socialistes dont une glorification, voire un fétichisme de la valeur du labeur. La renaissance nationale est même nécessairement liée au labeur pour deux raisons principales : le labeur permet l'émergence du sujet national, le travailleur hébreu, et le labeur est la condition nécessaire au droit territorial des Juifs sur la Palestine – encore, comme l'affirme Gordon « If we do not till the soil with our very own hands, the soil will not be ours – not only not ours in a social, national sense, but not even in a political sense »<sup>402</sup>.

Gordon a quelques considérations pour la population locale arabe de Palestine : il insiste sur le fait que le projet de rédemption nationale ne doit pas se faire aux dépens des Arabes, qu'il ne faut pas les spolier de leurs possessions<sup>403</sup>. D'ailleurs, il s'oppose aussi au militarisme de Jabotinsky, Pour lui, le nouveau Juif doit être fort et athlétique, la nature du projet l'impose, mais il n'est pas intéressé par les Légions Juives de Jabotinsky, car, pour lui, on ne se rend pas possesseur d'une terre par la force.<sup>404</sup> S'il ne veut pas spolier les Arabes de Palestine de leurs terres, il se considère tout de même en compétition pour la possession de la terre et nie la propriété de la terre à ceux qui ne la travaillent pas s'inscrivant ainsi, peut-être malgré lui, dans cette *tradition* coloniale européenne d'appropriation de la terre par l'idée que pour prétendre posséder une terre, il faut la faire fructifier et ce, dans tous les sens du terme<sup>405</sup> :

400 *Ibid* p.164

401 David Ben Gourion cité dans Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.204

402 Aharon David Gordon cité dans Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002 p.91

403 Aharon David Gordon *Un peuple à visage humain* Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.414

404 Aharon David Gordon *La force armée ou le reniement de notre être* dans *Ibid* p.574

405 Cette attitude coloniale de Gordon rappelle la formule brechtienne « Chaque chose appartient à qui la rend meilleure », maxime qui vient du droit européen de la Renaissance et qui a été utilisée pour s'approprier les terres conquises lors de l'époque coloniale, cette loi stipule que la propriété d'une terre est corollaire à son exploitation, qu'une terre non exploitée est une terre non possédée. Denis Delage et Jean-Philippe Warren, « La rencontre de l'éthique bourgeoise et de l'éthique autochtone : modernité,

If mastery of the land implies political mastery, then the Arabs have long ago forfeited their title. If we discount the rights acquired through living on the land and working it, the Arab, like ourselves, have none other than a historic claim upon the land ... As for rights accruing from occupation and from work, we, too, live and work upon it. Between us and the Arabs the real difference is based on numbers, not on the character of the claim<sup>406</sup>.

Pour Ben Gourion, la relation entre Juifs et Arabes de Palestine est aussi importante, il ne faut pas les spolier, il faut s'assurer du travail hébreu sans se mettre à dos les populations locales, ceci, non pas tant dans le but de développer une relation fondée sur la réciprocité, mais parce que c'est un facteur décisif pour la réalisation du projet sioniste. Ben Gourion sera officiellement binationaliste jusqu'au programme de Biltmore (qui sera abordé plus loin). Mais binationalisme n'avait pas le même sens pour Ben Gourion que pour Achad Haam ou Martin Buber :

It was one thing to reject Nordau's unrealistic demand for mass Jewish immigration; it was quite another to give up on the idea of an eventual Jewish majority. Achad Haam's vision of cooperation between Jewish pioneers and Palestine's Arab inhabitants was perhaps consistent with the cultural Zionist's democratic sentiments. But it was also the product of an idealism which, Ben-Gurion knew, could be cultivated only from afar<sup>407</sup>.

La renaissance nationale des sionistes sociaux est en son centre décontestée par leurs valeurs pseudo-socialistes, par une lecture proto-socialiste de la culture juive et par un lien *imaginé* et laïcisé avec les Israélites. En périphérie, une forme d'humanisme et de solidarité avec les autres peuples viennent décontester la renaissance nationale et faire pencher les sionistes sociaux pour l'option binationale, mais, comme il sera vu plus loin, ce n'est que périphérique puisque cela sera évacué lors de l'adoption du programme de Biltmore en 1942.

### *Révisionnisme et la renaissance*

La renaissance nationale que souhaite Jabotinsky est pratiquement dépourvue de tout élément venu de la tradition juive. Essentiellement, Jabotinsky veut que la nation juive devienne comme ce qu'il perçoit de toutes les grandes nations, comme l'Italie, la Russie ou l'Allemagne : un État incarnant la nation organique. Comme la nation juive est pure et qu'elle possède en son sein un grand potentiel, ce sera nécessairement une grande nation. Mais Jabotinsky ne lui donne aucune mission rédemptrice du monde, il n'y a aucun messianisme juif chez cet auteur. Jabotinsky, cela a été vu, utilise certains symboles et certains récits bibliques, mais comme le note Avineri, l'utilisation de Samson, la plus

postmodernité et amérindianité » *Recherche Amérindiennes au Québec*, Vol. XXXI-3 (2001) P.97

406 Aharon David Gordon cité dans Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002 p.92

407 *Ibid* p.105

païenne des figures bibliques, démontre qu'il ne tient pas à donner une légitimité religieuse et même culturelle (juive) à son projet<sup>408</sup>. Il est tellement déconnecté de sa judaïté qu'il exprimera, dans ses vœux posthumes, une indifférence à savoir s'il sera incinéré ou non, ce qui est extrêmement rare même chez les Juifs les plus laïcs puisque qu'être incinéré est la manière la moins juive d'être inhumé<sup>409</sup>.

Bien entendu, la renaissance nationale chez Jabotinsky est décontestée par les concepts fascistes de militarisme, de discipline, d'unité nationale, de volonté de grandeur, de soumission au projet national et à l'autorité nationale. Comme le remarque Avineri, en d'autres termes, la morphologie de l'idéologie sioniste de Jabotinsky est claire, c'est son fascisme qui déconteste tout :

The picture that thus emerges is clear and definite. Jabotinsky's views on nationalism were very largely determined through his Italian experience and mirror the prevalent ideas of pos-World War I European thought. Thus his nationalism is imbued with ideas about race, leadership, hierarchy, and a vision of etatist corporatism<sup>410</sup>.

Si on peut percevoir une forme de messianisme chez Jabotinsky, il a la forme qu'il prend au sein de toutes les dérives fascistes de la modernité, c'est-à-dire, une croyance aveugle au progrès technique, à la vitesse et à la machine. Comme chez Marinetti, le poète fasciste italien, on esthétise et fusionne la politique, la violence, le progrès et la machine :

I suggest not to be ashamed and respond with pride: Yes, a machine. Because it is the highest achievement of a multitude of free human beings to be able to act together with the absolute precision of a machine<sup>411</sup>.

S'il concède des droits aux habitants arabes de la Palestine, Jabotinsky ne leur accorde aucun droit national et méprise le groupe. Il affirme la supériorité de la culture européenne et nie évidemment tout caractère oriental à la culture juive. Il ne voit aucune grandeur, aucune valeur à la culture arabe et considère à la rigueur que les Arabes sont chanceux puisque l'entreprise coloniale qu'il désire élèvera par le fait même la culture et la société de cette nation supposée arriérée<sup>412</sup>. Il est répugné par les conditions de vie du monde arabe, par l'omniprésence de la religion, par les inégalités entre les hommes et les femmes et par l'immobilisme moral et social<sup>413</sup>.

Ce que l'on a coutume chez nous d'appeler « orientalité » n'est qu'un échelon inférieur et très relâché de civilisation. Comme toute chose antique, cet état

408 Shlomo Avineri *Op. Cit.* 1981 p.160

409 *Ibid* p.161

410 *Ibid* p.177

411 Zeev Jabotinsky cité dans *Ibid* p.172

412 *Ibid* 179-180

413 Zeev Jabotinsky *L'Orient* dans Denis Charbit *Op. Cit.* 1998 p.375-376

d'attardement peut être considéré comme pittoresque, en particulier aux yeux de ceux qui sont fatigués du vain bruit et de la bousculade de la vie civilisée. [...] Il reste que tout cela est le signe d'une immaturité ; et comme il s'agit d'une immaturité retardataire, que nous sommes tous Fils d'Adam, et que nous sommes en 1926, il faut y porter remède. Y porter le remède de la culture. Alors disparaîtront le harem, les voiles, les cheikhs patriarcaux, la reddition fataliste au destin. En bref : toutes les qualités « orientales » et le plus tôt sera le mieux<sup>414</sup>.

Contrairement aux révisionnistes qui le suivront, Jabotinsky est contre l'idée d'éviction des Arabes, pas tant par principe humaniste, mais essentiellement par pragmatisme, parce que ce n'est selon lui pas vraiment possible et que cela engendrerait une guerre interminable. Mais il considère néanmoins que les Arabes et les Juifs ont en Palestine des intérêts contradictoires qui font d'eux des ennemis, qu'il n'y a pas d'accord possible, qu'il n'y a pas de peuple disposé à partager sa terre<sup>415</sup>. Tant que subsiste chez l'autochtone l'espoir d'une victoire possible sur l'envahisseur, il n'abandonnera pas la lutte c'est pour cela qu'il faut tuer tout espoir de victoire chez lui, démontrer par le fait qu'il ne gagnera pas et que les Juifs sont là pour rester. Il n'y a pas de malentendu entre les Arabes et les Juifs comme le clame *Hibbat Zion*, tout est clair, les deux veulent la même chose et ne sont pas prêts à la concéder à l'autre<sup>416</sup>. Contrairement à d'autres, pour Jabotinsky, le sionisme est un mouvement de colonisation au sens classique du terme :

Le sionisme est un acte de colonisation et c'est pourquoi son destin dépend d'une force armée. Il est important de moissonner, essentiel de produire et de parler hébreu. Mais à notre grand regret, il est plus crucial encore de savoir tirer. Sinon, il n'y a plus qu'à renoncer à cette partie de colonisation<sup>417</sup>.

Ainsi, si la décontestation principale du concept morphologique de renaissance nationale est engendrée par les concepts fondamentaux du fascisme, ce concept est aussi décontesté par un colonialisme typiquement européen qui n'est pas en tant que tel spécifiquement fasciste étant donné qu'il prend racine à une époque antérieure à celle de l'émergence des fascismes. Aussi, en périphérie, la renaissance nationale de cet auteur est décontestée par un certain pragmatisme politique. Or, ce n'est qu'en périphérie puisque Jabotinsky, malgré la place centrale de l'unité nationale dans sa pensée, est prêt à sacrifier cette unité réelle au prix de son unité fictive. Autrement dit, il veut tellement l'unité de la nation, mais l'unité telle qu'il la conçoit sans aucune forme de compromis, qu'il sacrifie, dans les faits, l'unité du mouvement. Preuve en est qu'il a quitté l'Organisation Sioniste Mondiale pour créer la sienne, priorisant la pureté idéologique au profit de l'unité nationale. Pour lui, il n'y a pas de différence entre socialisme démocratique et communisme, il se pose en adversaire radical de tout ce qui se trouve à sa gauche et écrit de violents pamphlets aux

414 *Ibid* p.377

415 Zeev Jabotinsky *La muraille de fer* dans *Ibid* p.537-538

416 *Ibid* p.539-540

417 Zeev Jabotinsky *Apprendre à tirer* dans *Ibid* p.586

titres évocateurs tels que *Yes, Let Us Smash them!* Et *The Red Swastika*<sup>418</sup>. Comme le souligne Avineri, si Jabotinsky était pragmatique dans ses propositions sur la manière de traiter avec la population locale, l'ensemble de son projet ne l'était pas nécessairement pour autant :

He demanded a Jewish state in the name of strength and power, but ultimately he found himself begging for it. For Jabotinsky a state was an expression of a nation's might and prowess, but here he was, speaking out of the abysmal vulnerability of the Jewish people, asking for a Jewish state so that Jews could be saved from the Nazis. [...]precisely because Jabotinsky had always identified nationalism with the ability to express power, his appeal now from a position of such pathetic weakness was even more tragic<sup>419</sup>.

### *Sionisme religieux et la renaissance*

La grande différence entre l'orthodoxie traditionnelle et les sionistes religieux se situe dans la décontestation de la renaissance. Pour les traditionalistes, la renaissance est entièrement décontestée par leur messianisme, par leur attente *passive* de la venue du Messie qui engendrera la renaissance du peuple, sa rédemption et la rédemption du monde. Le qualificatif « passif » est mis ici en italique parce que, contrairement à ce que la majorité des sionistes pouvaient croire, l'attente messianique n'est pas nécessairement passive dans la tradition rabbinique. Si, en effet, les traditionalistes n'encouragent pas un retour physique à la terre avant la venue du Messie, cela ne veut pas dire qu'ils ne fassent rien pour sa venue. Il y a une ambiguïté dans l'attente messianique. Si tout juif pieux souhaite la venue du Messie et la rédemption du monde, il n'est pas pressé de la voir advenir étant donné que cette venue sera aussi précédée des plus terribles moments et épreuves de l'histoire humaine. Il y a donc une certaine crainte de l'ère messianique chez les juifs orthodoxes. Mais cela n'implique pas qu'ils soient passifs. Pour que le Messie vienne, il faut que le peuple soit pieux, qu'il respecte la loi et accomplisse les *mitzvot*. Selon une certaine tradition, il ne suffirait que de deux *shabbat* consécutifs observés par tous les juifs pour que vienne le Messie.<sup>420</sup> Respecter la loi, observer les *mitzvot* et tenter de faire en sorte que l'ensemble des juifs fasse de même est tout sauf être passif. Cela nécessite organisation, discipline, imagination et interprétation, et de rejeter toutes ces activités comme étant passives est soit absurde, soit malhonnête.

Les sionistes religieux partent donc de cette position. Malgré le fait qu'ils aient tenté de la présenter comme étant une simple réorientation de l'attitude rabbinique face à la renaissance, le messianisme et la rédemption, cette attitude est en rupture avec la tradition

418 *Shlomo Avineri Op. Cit.* 1981 p.175-177

419 *Ibid* p.182

420 Sara Karesh et Mitchell M. Hurvitz *Op. Cit.* 2006 p.418

ou du moins, elle consiste en une transformation radicale de cette dernière. Comme cela a été vu lors du passage sur le rabbin Kook, ils interprètent l'activité politique, pionnière et laïque des sionistes comme une volonté de Dieu qui échappe à ceux-là même qui préparent le terrain pour la rédemption. Pour ce faire, ils changent la tradition interprétative des *mitzvot*. Les préceptes ont été conçus pour être exécutés sur la terre promise, et donc, il faut aller vers la terre promise pour être en mesure de les accomplir dans toute leur sainteté. Par conséquent, immigrer en Palestine consiste en une nouvelle *mitzvah* qui permet la réalisation de préceptes impossibles à observer dans l'exil. Même si les sionistes laïcs accomplissent leur activité pour les mauvaises raisons, ce qui compte avant tout, ce ne sont pas les motivations ou les intentions, mais les actes et, par leurs actes, les sionistes font en sorte que le nombre de Juifs pouvant possiblement accomplir *mitzvot* en terre sainte augmente et permette ainsi d'accélérer le processus messianique de rédemption, ce qui, en soi, ne peut pas être mauvais. C'est aussi la position qu'adopte Samuel Hayyim Landau, un sioniste religieux un peu plus tardif<sup>421</sup>. Le sionisme laïc est donc vu comme une étape de transition entre *galout* et l'ère messianique.

La difficulté rencontrée tout au long de ce mémoire lors de l'analyse morphologique de la pensée sioniste religieuse, s'explique en partie par la nature de cette pensée. Selon Freedon, la relation entre idéologie et religion est problématique à cause des développements politiques et sociétaux de la fin du 19<sup>e</sup> siècle. L'avènement de la laïcité comprise comme la séparation entre l'Église et l'État et la limitation du champ d'action possible de l'Église au sein de la société civile a engendré l'émergence de systèmes de pensée indépendants des croyances et des institutions religieuses. Si des influences mutuelles sont possibles, il n'en demeure pas moins que les idéologies et les religions sont conçues comme des systèmes de pensée radicalement différents. Le champ d'application de la religion, d'un point de vue strictement religieux, ne peut pas être limité, ubiquité de Dieu oblige; la religion forme un système de pensée total, recouvrant l'entièreté de l'expérience humaine, ne laissant aucune place aux idéologies politiques ou à toute forme de systèmes de pensée qui entrerait en compétition avec lui<sup>422</sup>. Un autre élément peut expliquer cette difficulté. La décontestation des concepts du fondamentalisme religieux est extrêmement rigide, en fait, selon Freedon, elle serait plus rigide que celle des idéologies totalitaires qui ne se fondent pas sur une autorité aussi incontestable que Dieu<sup>423</sup>. Cela explique en partie pourquoi nous n'avons pas trouvé le même dynamisme morphologique dans cette pensée

---

421 Samuel Hayyim Landau *Toward an explanation of our Ideology* dans Arthur Hertzberg *Op. Cit.* 1971p.434-435

422 Michael Freedon *Op. Cit.* 2003 p.102

423 *Ibid* p.101

que dans les autres. Tous les concepts sont essentiellement décontestés par un ensemble de concepts religieux qui, s'ils ne sont pas figés dans le roc, paraissent l'être.

### **Transformations idéologiques : le statisme et le nouveau sionisme**

Le statisme et le nouveau sionisme pour le Grand Israël sont des concepts tirés de l'analyse de Bernard Avishai dans *The Tragedy of Zionism*. Bien qu'il n'en parle pas en ces termes, l'auteur identifie deux transformations conceptuelles majeures au sein du sionisme. La première, une fusion entre la morphologie du sionisme social et du révisionnisme qu'il nomme le *statism*. *Statism* n'est pas assimilable à l'étatisme de Herzl. C'est le sionisme tel qu'il se développe à partir du programme de Biltmore et qui se cristallise après la création de l'État d'Israël. La deuxième transformation majeure est aussi une fusion, mais cette fois-ci entre le statisme et le sionisme religieux post-1967. C'est cette fusion qui permettra à la droite révisionniste de s'emparer du pouvoir en 1977 et de progressivement le consolider dans les années suivantes.

#### **Le *Mamlacktiyout* : rencontre entre le sionisme social et le révisionnisme par la raison d'État**

1942 marque une date importante dans l'histoire du sionisme : suite à l'échec du plan de partition Peel<sup>424</sup> de 1936, Ben Gourion, Weizmann et les travaillistes, qui avaient toujours laissé ouverte la question de la nature du foyer national consenti par la déclaration de Balfour de 1917, qui demeuraient ouvert à un binationalisme et à une fédération avec les Arabes au sein de laquelle les Juifs pourraient gérer une enclave où ils seraient majoritaire, changent de cap et s'alignent sur la politique révisionniste : un État juif et non un foyer national.<sup>425</sup> Ce réalignement marque le début de changements radicaux dans l'attitude des travaillistes et de Ben Gourion. Ultimement, cela préparera le terrain à la prise du pouvoir par le révisionniste Menachem Begin en 1977 et la fin de l'hégémonie politique du parti travailliste au sein de la politique israélienne. À partir de cette date, l'influence de ce parti diminuera progressivement, et malgré la remontée des années quatre-vingt-dix, l'assassinat de Yitzhak Rabin en 1995 coïncidera avec l'agonie des travaillistes et l'hégémonie de la droite dans le système politique israélien des douze dernières années.

424 Proposition en 1936, suite aux révoltes arabes, de diviser la Palestine entre Juifs et Arabes, octroyant une très petite partie aux Juifs excluant Jérusalem et Haïfa, proposition refusée par les Arabes. Ben Gourion et Weizmann avaient accepté contre la volonté de la majorité des sionistes. Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002p.143

425 *Ibid* p.156-157

La résolution 181 de l'Assemblée générale de l'ONU de novembre 1942 sur le partage de la Palestine entre les Juifs et les Arabes fut acceptée par Ben Gourion, mais refusée, encore, par les dirigeants arabes. Cela posait problème; l'immigration de masse allait engendrer un problème idéologique de taille. Les travaillistes – ayant main mise sur l'Agence Juive – ne pourraient plus faire de sélection idéologique des *olim* et, parmi les nouveaux immigrants et réfugiés, la très grande majorité n'était pas socialiste, pas nécessairement démocrate et pas même forcément sioniste non plus. Comment inclure cette masse d'immigrants et de réfugiés sans diviser le pays, tout en conservant les institutions et en assurant le pouvoir travailliste? Intégration de l'immigration à part, Ben Gourion et les dirigeants du *Yishouv* se doutaient bien que les dirigeants arabes interviendraient si l'État sioniste était créé sans leur consentement. La réponse de Ben Gourion à ces défis tient dans le passage d'une culture travailliste à une culture étatique sacrifiant par le fait même l'ethos et l'économie égalitaristes, au profit de l'unité et de la sécurité nationale.<sup>426</sup> Cela démontre, d'un côté, la capacité d'adaptation des idéologies aux changements sociopolitiques, mais, de l'autre, que l'humanisme et l'ouverture à l'autre qui engendre une distinction entre la création d'un État et celle d'un foyer national – distinction observable par leur ouverture à l'idée binationale et qui aurait pu permettre la distinction entre communauté nationale et politique – n'étaient pas ancrés profondément dans la décontestation qu'ils faisaient de la nation et de la renaissance nationale. Au fond, cette distinction se situait en périphérie de leur pensée politique : c'est pourquoi lorsque la situation changea, lorsque la création de l'État fut à portée de main, mais que les acquis furent menacés par la guerre, elle laissa place à d'autres concepts de la morphologie sioniste des travaillistes.

Dans les six jours suivants la Déclaration d'indépendance d'Israël, cinq forces armées arabes attaquèrent Israël. Ben Gourion organise Tsahal (95 000 soldats) en réquisitionnant tous les petits groupements armés à l'exception de groupes tels l'Irgun de Menachem Begin qui demeurent dans la clandestinité. S'en suit une trêve, puis le siège d'un bateau d'armes de l'Irgun qui sera coulé en face de Tel Aviv, résultat : seize morts, deux-cent-cinquante combattants de l'Irgun et cent soldats de Tsahal ayant refusé d'attaquer l'Irgun sont arrêtés; Begin, qui était sur le bateau, se sauve à la nage et sort de la clandestinité pour former un parti politique, le *Herut* (liberté). La guerre recommence le 9 juillet 1948 : victoire israélienne, annexion de territoires et plus de 750 000 réfugiés palestiniens.<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> *Ibid* p.172-173

<sup>427</sup> *Ibid* p.176-183

Dans tout ce chaos, souligne Avishai, Ben Gourion se trouve devant le dilemme entre garantir la mission sioniste du pays (le droit au retour, la majorité juive, la sécurité du *yishouv* et ainsi de suite) et s'assurer que cela n'empiète pas sur la démocratie et les droits civils égaux pour la minorité arabe étant demeurée dans le pays nouvellement créé. Minorité qui ne reconnaissait pas la légitimité du nouvel État. Pour Avishai, c'est le fait que la transition entre le *yishouv* et l'État se soit fait par les institutions sionistes qui ne s'adressaient qu'aux Juifs qui aurait engendré une contradiction entre « [...] the national Jewish majority envisioned by Zionism and Israel's secular democratic goals. »<sup>428</sup>

Selon Bernard Avishai, ce qui mit en danger la démocratie israélienne pour les années à venir est que Ben Gourion, au moment crucial de la fondation de l'État et dans le contexte qui vient d'être décrit, a choisi de sacrifier l'entérinement de la constitution et certains principes démocratiques<sup>429</sup> sur l'autel de la raison d'État.<sup>430</sup> Par exemple, entre 1949 et 1956, 50% des terres arabes seront expropriées<sup>431</sup> *légalement* par la loi sur les absents, loi expropriant *de facto* les Arabes ayant fui ou ayant été chassés de leurs terres<sup>432</sup>. Un arrangement entre l'État et le Fond National Juif permettra que 95% des terre appartenants à cette organisation soient réservées exclusivement aux Juifs<sup>433</sup>. De plus, Israël n'est pas exempt de discrimination ethnique (ou nationale) dans les services qu'il offre à ses citoyens : la différence dans les dépenses publiques *per capita* entre des agglomérations à majorité juive et d'autres à majorité arabe n'est d'aucune commune mesure<sup>434</sup>. Tout Juif, peu importe où il se trouve sur la planète, a un droit fondamental au retour<sup>435</sup>, mais on prive de ce droit des familles entières ayant été chassée ou ayant fui durant la guerre. En somme, l'ensemble de ses mesures prises dans l'urgence en 1948 mineront, selon Avishai, la démocratie israélienne. Au nom de l'unité, on a spolié les citoyens arabes d'une égalité légale et sociale. Or, si la démocratie israélienne comporte de profondes lacunes, cela n'implique pas qu'Israël ne soit pas une démocratie. Tout citoyen a droit de vote, de parole et de représentation. Les fondateurs de l'État décideront d'adopter le mode de scrutin électoral proportionnel. Dès la première élection, cela engendrera une *tradition* électorale problématique, la balance du pouvoir aux petits partis. En termes concrets, cela implique

---

428 *Ibid* p.184

429 Il est à noter que la constitution d'Israël n'est toujours pas entérinée.

430 *Ibid* p.184-185

431 *Ibid* p.317

432 Voir Uri Davis *Op. Cit.* 2003

433 Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002 p.320

434 Par exemple, selon Avishai, l'agglomération juive de Naza aurait reçu 629 401 shekels *per capita*, tandis que celle arabe voisine aurait reçu 1688; celle de Kfar Kara 231 117 et celle de Pardes Hana 1570. *Ibid* p.320

435 Toute personne considérée comme juive (par naissance ou conversion) a droit à la nationalité israélienne. Il faut par contre souligner qu'Israël n'est pas le seul pays à posséder une loi semblable. C'est entre autres le cas de la Russie, du Japon, de la Finlande, de la France, de l'Allemagne et de l'Irlande.

souvent de donner la balance du pouvoir aux partis religieux et de l'extrême droite comme on a pu l'observer aux dernières élections de 2009. Ben Gourion formera donc son premier gouvernement dans une coalition avec le *Mizrachi* (parti sioniste religieux, acronyme de *Merkaz Ruhani* signifiant centre religieux) auquel il devra concéder certains principes laïcs tels que le mariage civil<sup>436</sup>. Par contre, contrairement au système électoral canadien par exemple, celui d'Israël permet à de petits partis politiques d'élire quelques députés. Ainsi, des partis nationalistes arabes ou des partis communistes formés d'Arabes et de Juifs tel que *Hadash*, siègent au Parlement. La démocratie israélienne est nettement plus représentative que celle du Canada ou des États-Unis par exemple.

L'éducation instaurée par les travaillistes consiste aussi en une forme de dilemme : d'un côté, l'instauration de l'éducation laïque permet l'éducation séparée et la mise en place d'institutions religieuses musulmanes et chrétiennes, mais de l'autre, cela nuit à toute possible intégration des populations, toute possible rencontre de l'un et de l'autre.<sup>437</sup> D'une certaine manière c'est une réalisation de la *muraille de fer* que souhaitait Jabotinsky, une muraille métaphorique aux implications bien réelles, des développements séparés, une vie distante et toujours, la primauté donnée aux citoyens juifs. Si elle est métaphorique entre citoyens israéliens, elle est bien réelle et concrète entre Israéliens et Palestiniens.

Au lieu des kibboutz, de la colonisation et de la *Histadrout*, l'intégration des *olim* est désormais accomplie par le service militaire obligatoire, il y a donc un passage de l'ethos des pionniers pseudo-socialistes à l'ethos militariste que souhaitaient les révisionnistes. L'instauration du nouveau sionisme, le statisme que Ben Gourion nomme *Mamlacktiyout*, doit transcender les différences, il n'y a plus les sionistes travaillistes d'un côté, les révisionnistes de l'autre et les *Hibbat Zion* postés plus loin, il y a l'Israélien uni par son passage par Tsahal.<sup>438</sup>

D'un côté, le statisme de Ben Gourion était une coupure encore plus drastique avec la tradition que ne l'était le sionisme travailliste, de l'autre : « He conjured a more biblical, hence more inclusive version of the national identity. »<sup>439</sup>. Tout en puisant une certaine légitimité dans les mythes et le récit israélite de la Torah, on se tourne vers l'action, vers le futur mais en se repliant sur soi, en tournant le dos au reste du monde :

Indeed, the triumph of Zionism, so it seemed, had been to strip the younger

436 Par exemple, le respect de *Shabbat* de la part des institutions étatiques, que la loi soit « guidée » par la Loi juive, et le mariage religieux seulement. Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002 p.186

437 *Ibid* p.188-189

438 *Ibid* p.192

439 *Ibid* p.195

generation of an excess of historical consciousness, that typically 'Diaspora' frame of mind which, presumably, weakened the power of will. In contrast, the new statist Zionism suggested the value of common sense, spontaneity against alienation, action against resignation, love against death [...] « It matters not what goyim says » He announced after a bloody retaliation against Palestinian commandos on the border « it matters what the Jews do »<sup>440</sup>.

Prenant soin de nommer à la tête d'institutions militaires clefs la nouvelle élite statiste, dont Moshe Dayan et Shimon Peres, Ben Gourion démissionne en 1953, mais pour revenir à la tête du Ministère de la défense en 1955. De la fondation aux années cinquante, le *Mapam* (la gauche socialiste et communiste) aura simplement été écartée du pouvoir et la gauche au sein du *Mapai* aura été isolée et écartée du cabinet des ministres et des postes importants.<sup>441</sup> Durant ces années, Menachem Begin s'isole par son radicalisme et sa flamboyance fasciste – par exemple, il participait à des émeutes et faisait campagne tel un *Duce* avec son cortège de motocyclistes tout de cuir vêtus – mais se porte mieux que l'extrême gauche et réussit à s'emparer d'une partie du vote séfarade<sup>442</sup><sup>443</sup>. La création de l'État puis la guerre de 1956 engendreront des changements radicaux au sein de la classe politique israélienne. Si on pouvait parler d'une forme de purisme idéologique avant la création de l'État, les contradictions et les lignes de démarcations deviennent bien plus floue par la suite :

Mapai talked the language of social democracy while promoting the capitalist economy; the religious parties deployed the imagery of theocracy while indulging in petty clerical politics; the parties of the left elaborated socialist doctrine while protecting the market interests of their kibbutzim; the middle-class parties expressed themselves in the language of classical liberalism while pressing for government protection and largesse; and the right-wing cultivated the rhetoric of chauvinist hysteria while nurturing the populism of the dispossessed.<sup>444</sup>

La victoire de la guerre du Sinaï de 1956 est aussi la victoire du statisme sur le sionisme travailliste : Moshe Dayan et d'autres dirigeants militaires de moindre envergure, deviennent les nouveaux héros, prennent la place qu'avaient les pionniers et fondent les premiers mythes nationaux et non plus seulement sionistes.<sup>445</sup> L'économie juive que gérât la *Histadrout* était désormais une économie nationale. Le pays dépendait d'investissements étrangers et donc devait s'enligner sur l'économie de marché attrayante et non pas planifiée, c'est pourquoi *l'entrepreneurship* était encouragé : « They were clearly the state's

---

440 *Ibid* p.196

441 *Ibid* p.197-200

442 Les Séfarades sont les Juifs traditionnellement d'Espagne dispersés dans le Magreb, les Pays-Bas et l'Empire Ottoman suite aux persécutions de l'Inquisition. Sara Karesh et Mitchell M. Hurvitz *Op. Cit.* 2006 p.461-463

443 Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002 p.201

444 Noah Lucas cité dans *Ibid* p.218

445 *Ibid* p.203

responsibilities, the basics of statism. Was the Histadrut still necessary at all? »<sup>446</sup> Pour Ben Gourion et la vieille garde travailliste, la *Histadrout* n'était pas caduque ou, du moins, ils demeuraient attachés à ses symboles, mais, pour la nouvelle garde, Moshe Dayan en tête de liste, la *histadrout* était institution du passé, désuète, voire nuisible.<sup>447</sup> Dès 1960, l'économie planifiée de la *Histadrout* est presque chose du passé. Pour survivre, elle place les conditions de sa mort éventuelle : « Histadrut ran business now; it did not run them as proletarian association. »<sup>448</sup> La guerre de 1956 augmente l'immigration des Juifs du monde arabe, plus de quatre-cent mille entre 1955 et 1963 (huit-cent mille entre 1948 et 1960) et ceux-ci forment désormais 45% du *yishouv*, ne partagent pas, pour la grande majorité, l'*ethos* travailliste, ni les valeurs laïques des *olim* de la deuxième *aliyah*. Cette vague d'immigration que plusieurs nomme le deuxième Israël doit être intégrée; il y a trop de pluralité au sein de la population, ils doivent se débarrasser de leur culture diasporique et orientale. Ben Gourion en appelle donc à l'unité, non pas une unité dans le respect des différences, mais une unité telle que la souhaitait Jabotinsky :

We must break down the barriers of geography and culture, of society and speech, which keep the sections apart. We must endow them with a single language, a single culture, a single citizenship, with new legislation and new laws. We must give them a new spirit, a culture and literature, science and art.<sup>449</sup>

Mais cette unité se fait aux dépens de la population séfarade puisque la nouvelle culture soit disant *neutre* est en fait celle de la population ashkénaze, européenne ou *sabra*<sup>450</sup>. Les ashkénazes méprisent et paternalisent la culture séfarade et culturelle au sein de la nation (ils forment 50% de la population en 1965 mais n'ont que 16% des députés et aucun ministre). Cette population formant la grande majorité du prolétariat est en moyenne beaucoup plus pauvres que les ashkénazes, par exemple, en 1959, sur cent-mille étudiants dans les écoles secondaires, seulement quatre mille étaient séfarades.<sup>451</sup> Menachem Begin et la droite israélienne profiteront de l'écart entre la population séfarade et l'élite ashkénaze travailliste. Ils réussiront à identifier l'état des faits, des inégalités, à l'idéologie travaillistes, attiseront la colère et les dissensions et réussiront éventuellement à prendre le pouvoir.<sup>452</sup>

Bernard Avishai n'offre jamais une réelle définition de la démocratie, il semble accorder une place prépondérante à ce qu'on pourrait nommer l'importance de l'égalité sociale, or, la démocratie est composée de plusieurs concepts adjacents tels que la

---

446 *Ibid* p.204

447 *Ibid* p.205

448 *Ibid* p.215

449 David Ben Gourion cité dans *Ibid.* p.209

450 *Sabra* est le terme pour les Israéliens juifs nés en Israël, le *sabra* est un fruit piquant à l'extérieur et doux et sucré à l'intérieur.

451 Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002 p.216-217

452 *Ibid* p.219

représentation ou le mode de scrutin qui doivent être pris en compte lorsqu'on évalue les qualités démocratiques d'un pays. Cela est, en somme, une démonstration concrète que la signification des concepts politiques qui semblent pourtant évidente *a priori* ne va aucunement de soi. La démocratie israélienne engendre de graves inégalités et trop d'injustice, mais c'est aussi le lot de toute démocratie. Il y a une tendance, lorsqu'on critique Israël, à oublier les inégalités que l'on retrouve dans les autres démocraties et à présenter Israël comme cas unique de prétendue fausse démocratie. Le sort réservé aux Premières Nations canadiennes et les inégalités sociales et économiques de la société américaine sont de probants exemples d'inégalités moralement inacceptables, cela en font-ils pour autant des pays qui ne soient pas démocratiques?

L'histoire n'était pas écrite d'avance. Comme l'affirmait Charbit, il faut se méfier d'une interprétation téléologique. Le nationalisme juif ne portait pas en lui une volonté d'engendrer cette tragédie, la situation aurait pu être différente et cette possibilité ne repose pas que sur les épaules des sionistes. Par exemple, il aurait pu en être autrement si les dirigeants arabes avaient accepté les différentes offres de partage. S'ils n'avaient pas pris la décision d'attaquer le nouvel État; si le nouvel État n'avait pas eu à intégrer des milliers d'hommes et de femmes traumatisés par les horreurs de la Deuxième Guerre mondiale; si des milliers d'immigrants aux origines culturelles, sociopolitiques et idéologiques différentes n'avaient pas eu à être intégrés et si le *yishouv* n'était pas divisé entre différentes factions dont certaines étaient prêtes à emprunter le chemin de l'extrême violence. Autrement dit, c'est un truisme, il aurait pu en être autrement si la situation avait été toute autre.

### **Le nouveau sionisme pour le Grand Israël : à la croisée des chemins du statisme et du sionisme religieux**

*[...] si, en 1967, après notre grande victoire militaire, nous avons été moins arrogants, moins grisés par le pouvoir, moins égoïstes et plus imaginatifs<sup>453</sup>.*

La guerre de 1967 a engendré des changements radicaux dans l'*ethos* de l'élite politique israélienne, estompant encore plus qu'elles ne l'étaient les frontières et différences entre les différents partis israéliens. En quelques mois, les territoires nouvellement acquis, dont Jérusalem, le Golan et une bonne partie de la Cisjordanie sont devenus littéralement essentiels et leur *abandon* impensable.<sup>454</sup> Les Israéliens s'étaient préparé à une guerre totale, voire apocalyptique : des hôtels de Tel Aviv avaient été réquisitionnés pour être transformés

453 Amos Oz *Op. Cit.* 2004 p.30-31

454 Bernard Avishai *Op. Cit.* 2002 p.235-236

en hôpitaux, Yitzhak Rabin, alors Chef d'État-major (Chief of Staff), avait fait une dépression nerveuse, ayant peur d'être responsable de la destruction du *troisième temple*. Menachem Begin avait même exigé le retour au pouvoir de son ennemi de toujours, David Ben Gourion. Tous à l'exception de la gauche des travaillistes voulaient voir Dayan à la tête de l'armée.<sup>455</sup> Et pourtant, le premier jour, trois-cent-vingt des trois-cent-quarante avions de chasse de l'armée égyptienne seront abattus; trois jours plus tard, Jérusalem est prise; et trois autres jours plus tard, le Golan, le Sinaï et une bonne partie de la Cisjordanie sont acquis. Les Israéliens comptent 769 morts dont le quart pour la prise de Jérusalem, c'est une victoire totale, écrasante, humiliante.<sup>456</sup> Enivré par la victoire, « on June 12, the government announced to the Knesset that Israel would never 'return to the conditions that existed a week ago. »<sup>457</sup> Ce à quoi un Moshe Dayan prétendument laïc ajoute : « we have returned to all that is holy in our hand. We have returned never to be parted from it again. »<sup>458</sup>. Pour la droite révisionniste et pour les religieux, c'est la victoire. Les travaillistes en sont venus à la *raison* : la nécessité du Grand Israël. La population Israélienne, comme ses dirigeants est toute aussi prise par l'ivresse de la victoire :

[...] like most Israelis, both [Dayan et Eshkol le PM] had been caught in the grip of an irresistible opportunity to materialize – and in the most perfect possible way – the ideals of the new generation: power, Bible, defiance, settlement, economic growth; in short, Ben-Gurion's post-Zionist matrix.<sup>459</sup>

En fait, même la communauté internationale appuie et applaudit à la victoire d'Israël, du moins dans les premiers mois. Lorsque la colonisation des terres acquises, particulièrement la colonisation de la Cisjordanie, s'accélélera, s'intensifiera et se cristallisera, l'appui international deviendra de moins en moins clair. Pour la première fois, le second Israël, les séfarades, sont inclus dans la vie et les mythes nationaux, l'unité est totale, on change les noms arabes des villes, des lieux et des villages conquis pour des noms hébreux et on édite des cartes géographiques *éducatives* sans frontières.<sup>460</sup> Pour les Arabes et les Palestiniens, c'est l'humiliation :

Had it only been possible to implement 'utopian Zionism' in peace, to convince the Arabs that we bring blessings to them too, and socialists – liberation and progress. But in vain! What is left is the feeling that, perhaps, Zionism is after all only a reactionary movement.<sup>461</sup>

---

455 *Ibid* p.240-241

456 *Ibid* p.242-244

457 *Ibid* p.244

458 Moshe Dayan cité dans *Ibid* p.245

459 *Ibid* p.248

460 *Ibid* p.250

461 *Ibid* p.253

Non seulement réactionnaire, mais à partir de 1967, le sionisme devient plus clairement coloniale, c'est-à-dire que des valeurs socialistes telles que le respect ou la solidarité entre les peuples et travailleurs, le refus d'exploitation à des fins mercantiles et ainsi de suite, qui se situaient au centre de la pensée travaillistes, sont reléguées à la périphérie ou même simplement évacuées de la morphologie conceptuelle. Dayan règne sur la Cisjordanie tel un empereur étranger : censure politique, oppression; il exige soumission et ordre public de la part des leaders mais ne leur confère aucun pouvoir ni aucune indépendance politique; il ne se prive pas de punir collectivement les Palestiniens suite à des attentats; la main-d'oeuvre bon marché de Gaza et de la Cisjordanie est exploitée, incluant les enfants.<sup>462</sup> Ben Gourion sera d'ailleurs septique, il demeurera statiste et considérera que les territoires, peut-être à l'exception de Jérusalem, ne devraient pas être annexés, mais servir de monnaie d'échange pour la paix. Or, Ben Gourion est isolé, il est devenu un mythe plus utile dans sa résidence du Negev qu'à la Knesset ou devant les caméras.<sup>463</sup> La fin des années soixante, les difficultés économiques, les scandales de corruption, les lourdes pertes de la guerre de Yom Kippur ainsi que la montée de la popularité de la droite au sein de l'électorat favoriseront la déconfiture graduelle des travaillistes, du sionisme travailliste, pour laisser place à l'émergence du nouveau sionisme pour le Grand Israël.

Il est à noter que cette expression – nouveau sionisme pour le Grand Israël – est une expression de Bernard Avishai. Elle est pertinente dans la mesure où elle indique un passage idéationnel important, c'est-à-dire l'inclusion de valeurs et de principes religieux au centre de la morphologie du sionisme tels que diffusés par l'État et les institutions israélienne que les travaillistes soient au pouvoir ou non. Cela dit, cela n'implique pas nécessairement que ce soit l'idéologie de la majorité, ni que cela se traduise toujours concrètement dans les politiques gouvernementales. A preuve, le retrait des colonies de Gaza s'est tout de même fait par le gouvernement d'Ariel Sharon, un descendant politique de Begin et de Ben Gourion. Par le nouveau sionisme pour le Grand Israël, il est entendu non pas que ce sionisme veuille annexer et conquérir tout ce territoire, mais plutôt que ce territoire, et particulièrement les lieux saints qu'il contient, s'ils avaient une importance religieuse ou culturelle, prennent une importance politique qu'ils n'avaient pas avant, dans le sionisme non religieux. Ainsi, si des lieux tels que la tombe de Rachel ou celles des Patriarches à Hébron avaient une menue place à l'extrême périphérie du sionisme social, révisionniste ou du statisme, l'importance de ces lieux s'est accrue au point de devenir centrale pour certains et périphérique pour plusieurs. Autrement dit, si on accepte de se

---

462 *Ibid* p.275-276

463 *Ibid* p.254-255

retirer de certains lieux, ce n'est pas nécessairement parce qu'on reconnaît que la prise de possession initiale était injuste et consistait en une spoliation, c'est parce qu'ils peuvent permettre de favoriser un concept plus central de la morphologie de ce sionisme, soit la sécurité de la nation. Dans les années quatre-vingt, le *Likud*, nouveau parti des révisionnistes, évacuera les notions de liberté séculaire et s'allieront aux partis religieux messianiques. On verra l'apparition de censure politique et religieuse<sup>464</sup>, l'augmentation de lois religieuses<sup>465</sup> et du financement des *yeshivah*.<sup>466</sup> Le financement de l'occupation se fait aux dépens de l'économie israélienne et services sociaux à la population<sup>467</sup>. Sharon remplacera Dayan comme Héros militaire national. Il y aura bien un retour aux travaillistes dans les années quatre-vingt-dix, mais suite aux échecs des négociations d'Oslo, à l'assassinat de Rabin, les années deux-mille seront celles de la chute continue des travaillistes et de la montée perpétuelle de la droite post-révisionniste, post-travailliste et post-stanisme, la droite du nouveau sionisme pour le Grand Israël. Il est intéressant de noter que ce passage d'ethos des travaillistes au nouveau sionisme est observable sur l'évolution des billets de banque israéliens :

One may learn a good deal about the evolution of Israeli politics merely by noting the artwork on Israeli money over the years. During the 1950s and 1960s, until the Six-Day War, Israeli lira notes depicted farmers, scientist, and industrial workers in fields, laboratories, and factories. By the early 1970's, there were portraits of Zionist luminaries – Herzl, Weizmann (even Albert Einstein on the five-lira note) – framed by state buildings. Around the time of the October War, scenes of the Old City began to appear on the currency, until, under Menachem Begin, all the state buildings were replaced by the pictures of Jerusalem's gates. (Gallop ing inflation provided the excuse to drop Einstein in 1979; Vladimir Jabotinsky was added in 1980). This lagging transformation in official aesthetics – from Histadrut to statism, from statism to the new Zionism – corresponds to the sea change that has come over Israeli voters since 1967 [...].<sup>468</sup>

464 Entre autres les films *Jesus Christ Superstar* et *M.A.S.H.* *Ibid* p.299

465 Entre autres pour ce qui concerne les autobus, les avions, les cinémas, les autopsies, les mariages, les divorces et les enterrements. *Id*

466 *Id*

467 Sous Begin, c'est plus de 200 millions de dollars par année, qui vont directement à la colonisation. *Ibid* p.312

468 *Ibid* p.297

## Conclusion

### Analyse conceptuelle de ces transformations idéologiques

Le sionisme statiste qui apparaît suite à la création de l'État d'Israël est la réunion du sionisme social et du révisionnisme. On voit clairement un mélange entre les deux pensées politiques. La position ambiguë entre l'étatisme et le binationalisme des sionistes sociaux laisse place à l'étatisme révisionniste. Les idéaux socialistes d'égalité, de fraternité et ainsi de suite sont progressivement laissés de côté et dans le même mouvement, l'économie semi-planifiée des premières années du *yishouv* est mise de côté pour le développement d'une économie capitaliste de libre marché fondée sur les investissements étrangers. L'armée prend le dessus sur l'ethos pionnier de la colonisation, l'unité nationale ne se fait plus par le travail mais par le service militaire. C'est donc dire que même la sacro-sainte valeur du travail devient périphérique à l'intérieur de cette nouvelle morphologie. Du sionisme travailliste, il ne reste quasiment que le nom. Exagérations à part, la rencontre du révisionnisme et du sionisme social n'est pas la victoire totale du premier sur le second, mais une véritable fusion idéationnelle. Le statisme prend du sionisme social une ouverture à une certaine pluralité, notamment envers les religieux, mais aussi une perspective moins agressive que les révisionnistes face aux voisins ennemis. Cette nouvelle être idéologique aurait certainement été mal perçue par des précurseurs du sionisme social aussi opposés que Gordon et Borokhov. Nul doute que ces deux auteurs, pourtant adversaires, y auraient vu une trahison de leurs idéaux et une victoire des révisionnistes sur leur mouvement. On peut certainement croire que, mise à part l'union politique avec les partis religieux et les concessions faites pour permettre cette union, on peut croire que cette victoire aurait certainement plu à Jabotinsky.

Le nouveau sionisme pour un Grand Israël est un autre mariage qui, lui, aurait déplu autant à Jabotinsky qu'aux fondateurs du sionisme social à preuve, il ne semble pas avoir gagné le cœur de Ben Gourion. L'union du statisme et du sionisme religieux post-1967 semble être à la fois une dénaturation des idéaux laïcs du sionisme social et du révisionnisme et une déformation idolâtre du sionisme religieux. Le sionisme religieux qui se développe chez les colons israéliens après la guerre de 1967 donne certains lieux saints une importance radicalement plus grande qu'auparavant. Bien que les colons israéliens forment une minorité dans la société israélienne, leur place médiatique et politique semble

nettement plus élevés, en termes de proportion que n'importe quelle autre mouvance. Mettre en danger le peuple en entier, refuser la paix au nom d'une tombe, n'est pas une tradition rabbinique, même chez les sionistes religieux. La signification religieuse que prend le mouvement de colonisation, la spoliation et l'annexion coloniale des terres palestiniennes est quelque chose d'entièrement nouveau dans le sionisme. C'est le mélange du statisme et d'une forme d'ivresse militaire interprétée religieusement de manière simpliste qui apparaît et qui minera les possibilités de paix, *a fortiori* suite à l'assassinat de Rabin.

That Hebrew democracy has not yet come fully into being is Zionism's tragedy, not its requirement<sup>469</sup>.

Bernard Avishai explique ce passage du sionisme social au *Statism*, puis au nouveau sionisme, par l'ethos révolutionnaire des sionistes sociaux. C'est ce qu'il entend par la tragédie du sionisme :

Moreover, when one makes the effort to distinguish the actual institutions of the Zionist revolution from the intentions of Zionist theorists – and distinguish both from the state's basic laws – it becomes obvious that Israeli democracy was never fully organized. In judging why Israel leaders gave priority, not to democratic norms, but to building the Hebrew nation, one can hardly minimize the shock of the death camps or the consequences of the Arab revolt. But some of the reasons for Israel's failures as a democracy are internal to the logic of the Zionist revolution, and in any case, the mitigating circumstances of the 1940s do not justify current law<sup>470</sup>.

Autrement dit, ce sont les caractéristiques proprement révolutionnaire et nationales qui auraient engendré le sacrifice de la démocratie israélienne aux impératifs des démocraties libérales *normales*. Ce qui est intéressant dans la proposition d'Avishai, même s'il n'utilise pas les mêmes termes, c'est l'idée selon laquelle les lacunes démocratiques auxquelles fait face Israël seraient reliées aux fondements idéologiques qui ont engendré cet État. Or, deux problèmes sautent aux yeux dans cette analyse : la conséquence logique de l'analyse d'Avishai selon laquelle une pensée révolutionnaire serait nécessairement non démocratique et, dans la même veine, une conception du nationalisme qui le place nécessairement en opposition avec la démocratie. Tout d'abord, il est primordial de souligner qu'il s'agit là d'une analyse très idéologique de la pensée révolutionnaire socialiste. Une pensée qui réduit l'ensemble du corpus idéologique révolutionnaire aux expériences historiques concrètes. Autrement dit, le socialisme révolutionnaire est réduit essentiellement aux formes qu'il a pu prendre par exemple URSS. Une interprétation idéologique du socialisme essentiellement libérale et qui, d'un côté, néglige des événements

---

469 *Ibid* p.306

470 *Ibid* p.XXVIII

tels que la Commune de Paris ou la Révolution Allemande de 1919; et de l'autre, laisse dans l'oubli des auteurs révolutionnaires démocratiques tels que Rosa Luxembourg. De plus, Avishai occulte le fait qu'entre la tradition idéologique du socialisme révolutionnaire et celle du sionisme dit socialiste, il y a des différences conceptuelles énormes qui empêchent de les situer dans la même tradition idéologique.

La même logique s'applique à l'analyse que fait l'auteur du nationalisme. Le nationalisme a maintes fois démontré qu'il pouvait tout à fait s'intégrer dans une communauté politique dont l'idéologie généralement partagée est démocratique sans entrer en conflit avec cette dernière. Le cas du Québec est en cela notoire. Ce qui empêche Avishai de faire cette analyse est que, comme bien des auteurs, il ne fait pas la distinction entre communauté politique et communauté nationale. Comme les deux s'équivalent, il s'attend à trouver, dans l'idéologie de la communauté politico-nationale, une morphologie conceptuelle qui permettrait le développement de politiques démocratiques s'adressant à tous les citoyens du pays. Comme il a de la difficulté à identifier dans le sionisme des politiques claires telles qu'on en retrouve dans le libéralisme, il saute aux conclusions qui viennent d'être exposées, soit que la culture politique israélienne a des carences idéationnelles et organisationnelles – venant du caractère révolutionnaire et national du sionisme – qui expliquent les déficits démocratiques de ce pays.

La première partie de son raisonnement est juste, il y a bien une carence idéationnelle dans l'ensemble des sionismes, carence qui expliquent, en partie, les déficits démocratiques d'Israël et l'histoire tragique de ce pays. Les sionismes étatiques, sociaux, révisionnistes, statistes et le nouveau sionisme ont tous la même carence : ils ne font pas la distinction entre communauté politique et communauté nationale.

Les cas du sionisme religieux et culturel sont différents. Celui du sionisme religieux, comme il a été souligné, est difficile à analyser en termes idéologiques puisque, strictement parlant, ce n'est pas une idéologie ou, du moins, c'est une forme idéologique très différente des idéologies politiques et nationales. De plus, le sionisme religieux demeure minoritaire au sein du sionisme et, bien qu'il soit en mesure d'influencer la politique israélienne – en partie grâce au mode de scrutin proportionnel – il n'est ni majoritaire, ni décisionnel. Les lacunes du sionisme culturel sont opposées à celles des autres sionismes. Essentiellement, il n'est pas assez politique. Bien qu'il perçoive l'importance de la reconnaissance et de l'autodétermination dans l'atteinte de la liberté nationale, l'autodétermination qu'il met de l'avant n'est simplement pas suffisante, particulièrement pour la situation dans laquelle se trouvaient les Juifs européens à la montée de l'antisémitisme moderne et *a fortiori* lors de la

deuxième Guerre Mondiale. Les buts et motivations d'Ahad Haam sont nobles et compréhensibles, mais force est d'admettre qu'un centre spirituel et une université hébraïque ne sont pas des institutions qui peuvent être en mesure de contrer progroms, persécutions, expropriations et extermination. Le nationalisme est avant tout, une idéologie qui apparaît lorsqu'une communauté est persécutée, menacée ou humiliée, celle d'Ahad Haam n'était donc pas en mesure de répondre aux besoins primaires du peuple juif. Son influence est par contre notable, on peut même soumettre l'hypothèse que sans l'apport de *Hibbat Zion*, sans l'inclusion, dans la morphologie du sionisme, d'une décontestation de la nation fondée sur la langue, la culture et le sentiment d'appartenance à une terre, le sionisme n'aurait pas été en mesure d'accomplir tout ce qu'il a accompli. Le sionisme d'Herzl était simplement trop pauvre pour survivre à long terme, c'est pourquoi, dès la mort d'Herzl en 1904, l'ensemble des sionismes, à l'exception des révisionnistes, ont décontesté la nation en termes au moins en partie semblables à ceux d'Ahad Haam.

Le manque de distinction entre communauté nationale et politique abordé plus haut engendre de l'injustice, *a fortiori* quand la morphologie idéologique en question déconteste son noyau conceptuel par des concepts adjacents et périphériques venus du fascisme comme c'est le cas pour le révisionnisme et dans une moindre mesure pour le statisme et le nouveau sionisme. Mais fondamentalement, là n'est pas le problème. Bien que l'ensemble des concepts du fascisme soient incompatibles avec la démocratie, ce qui mine d'avance le nationalisme, c'est lorsqu'il veut s'imposer comme idéologie étatique et politique et non seulement comme idéologie nationale, c'est-à-dire quand le nationalisme s'empare de toute la sphère étatique de la communauté citoyenne et ne laisse aucune place pour les citoyens qu'il ne représente pas. Dans un pays où deux communautés nationales clairement distinctes – se percevant comme totalement étrangères l'une à l'autre – doivent cohabiter, construire un État-nation, c'est-à-dire un État qui ne reconnaît pas la pluralité nationale de sa société, risque fort d'engendrer tensions et injustices. Si, idéalement, tous les citoyens doivent être en mesure de s'identifier à la communauté politique à laquelle ils appartiennent, il faut nécessairement que l'institutionnalisation et l'étatisation de l'idéologie et de la culture nationale soient limitées, qu'elles n'envahissent pas toute la sphère étatique. Il semble que la majorité des sionistes n'ait pas pensé à laisser une place, dans la culture et l'idéologie politique du pays, pour que les citoyens non-Juifs soient en mesure de s'identifier à leur pays, de se sentir chez eux. Bien que l'Arabe soit une des langues officielles du pays et que les citoyens non-Juifs aient le droit de vote, de parole et de représentation, cela n'est pas suffisant. Comment veut-on qu'un citoyen musulman ou chrétien identifie le drapeau Israël comme le sien alors qu'il ne représente qu'un *talith* (châle de prières juif) et une étoile de

David? Ce n'est qu'un exemple, mais il en va de même pour l'hymne national (qui ne raconte que le récit juif) et l'ensemble des symboles du pays. Cela ne veut pas dire qu'il faille qu'Israël devienne un pays « neutre » (qui n'est qu'un mythe), ni qu'Israël renonce à son caractère juif, simplement, il y a nécessité de reconnaître que le pays est composé de plus d'une communauté nationale.

Tout cela n'épuise pas l'explication de cette transformation morphologique. Il est trop facile de faire une lecture téléologique en affirmant que tout cela était en germe dans le sionisme. Ce n'est certes pas de bon coeur que les sionistes sociaux ont renoncé à leurs idéaux après s'être littéralement battus contre les révisionnistes pour la direction du mouvement et le sens à donner à la renaissance nationale. C'est en cela aussi que l'histoire du sionisme est tragique. Il ne faut pas sous-estimer les sacrifices des pionniers. Ils n'ont certes pas tout abandonné pour aller bâtir un pays au nom de grands idéaux pour ensuite, du jour au lendemain, abjurer ces idéaux le coeur léger. Construire un coin de pays pour les Juifs était leur rêve, mais il semble évident que ce rêve n'impliquait pas *a priori* de fêter la libération nationale le 14 mai 1948 au soir et d'aller se battre contre des voisins belligérants le lendemain, cela n'impliquait sûrement pas non plus l'idée d'envoyer leurs enfants, chaque génération depuis la création de l'État, à la guerre. La tragédie est aussi celle de la nation juive. Le passage du sionisme social au sionisme statiste et au nouveau sionisme ne s'explique pas que par les agissement des sionistes, il s'explique en partie aussi par l'attitude intransigeante des dirigeants et de la population arabe de la région. Les appels aux meurtres et à l'éradication d'Israël n'aident certainement au rapprochement des parties. Les guerres et menaces de guerres, les attentats et le développement constant d'un discours antisémite n'ont engendré que la centralisation des concepts de sécurité et de militarisme au sein de la morphologie sioniste. Cela ne justifie pas l'injustice, les annexions et ainsi de suite, mais cela explique en partie ces transformations morphologiques.

### **Vers une reconnaissance du binationalisme israélien**

Plusieurs auteurs, dont Martin Buber, Hannah Arendt, Uri Davis et Charles Blattberg, prônent ce qu'ils nomment la solution binationale. Cette solution peut être comprise de deux manières. Pour la plupart, comme Uri Davis<sup>471</sup>, elle implique l'idée d'un seul État « neutre » sur toute la Palestine. Un État neutre pour tous les citoyens (sur toute la *Palestine*) et qui serait composé de plusieurs communautés ethniques et religieuses, mais qui ne reconnaîtrait pas les communautés nationales. Ce n'est donc pas tant une solution

---

471 Voir Uri Davis *Op. Cit.* 2003

binationale, mais une solution que l'on pourrait qualifier d'*anationale*, puisqu'elle nie l'existence et la légitimité des nations telles qu'elles sont entendues ici. D'autres, tels que Charles Blattberg, proposent la solution bi-étatiques, soit, en ce qui a trait au conflit israélo-palestinien, un État palestinien et un autre Israélien. Par contre, ils mettent de l'avant la nécessité d'une politique binationale au sein de chacun de ces États, c'est-à-dire qu'ils reconnaissent et satisfont l'existence et les besoins des communautés nationales qui les composent. Dans le cas d'Israël, cela impliquerait d'ajouter à la loi de base (ce qui fait office de constitution) qu'Israël est un pays Juif, Arabe et démocratique et d'ajouter au drapeau un symbole auquel les israéliens-palestiniens pourraient s'identifier<sup>472</sup>. Le binationalisme de Blattberg est en fait une politique qui répond à une réalité politique binationale. Il y a, au sein de ces deux communautés politiques, Israël et la Palestine, deux communautés nationales et il ne peut y avoir de justice satisfaisante dans cette région sans la reconnaissance et la restructuration idéationnelle, organisationnelle et politique qui s'impose. Il faut donc travailler vers la reconnaissance nationale de l'autre. Si aujourd'hui la majorité des sionistes reconnaît que les Palestiniens forment une nation, l'inverse n'est pas tout à fait vrai. Il ne peut y avoir de rapprochement et de négociations de bonne foi sans la reconnaissance de la légitimité de l'autre. Cette reconnaissance doit être pleine et non seulement le fruit d'une abdication devant l'incapacité politique et militaire d'éradiquer l'autre. Autrement dit, les Palestiniens devront un jour véritablement reconnaître la nation juive et le fait qu'ils partagent une région avec elle et non pas simplement reconnaître que l'État d'Israël, malheureusement, existe. La première étape, la plus importante, est donc d'en finir avec le modèle illusoire de l'État-nation neutre qui engendre un dialogue de sourds entre sionistes, nonsionistes, postsionistes et antisionistes.

Aharon Barak et Joseph Raz se sont interpellés l'un et l'autre dans une forme de dialogue qui illustre parfaitement ce qui est ici entendu. Pour le premier, sous l'influence du libéral Ronald Dworkin, Israël peut être un État à la fois juif et démocratique :

Indeed, the state is Jewish not in the halakhic sense, but in the sense that Jews have the right of aliyah [immigration], and that their national culture is the culture of the state (expressed, for example, in the language and in the days of rest). The foundational values of Judaism are the foundational values of the state. I mean values of love of mankind, the sanctity of life, social justice, "doing what is good and right," the protection of human dignity, the rule of law over the legislature, etc. – the values Judaism has bequeathed to the world at large<sup>473</sup>.

It thus follows that the values of the state of Israel as a Jewish and democratic state must include liberty, justice, equity, and peace as present in the heritage of Israel,

472 Charles Blattberg *Op. Cit.* 2009 p.102-103

473 Michael Walzer, Menachem Lorberbaum, Noam J. Zohar *The Jewish Political Tradition Volume I : Authority* (Yale : Yale University Press, 2000)p.502-503

although they are not exhausted by them<sup>474</sup>.

Pour Barak, Israël doit être juif et démocratique et la conjonction de coordination dans l'expression qui relie les deux doit signaler l'inclusion des deux et non l'exclusion. C'est un judaïsme démocratique qui rencontre une démocratie juive<sup>475</sup>. Il exclut donc de la judaïté de l'État, tout réel lien normatif religieux, parce que le système législatif religieux serait fondamentalement antidémocrate :

[...] a "Jewish and democratic" state cannot be a halakhic state – not because the norms of halakhah are necessarily undemocratic, but because the whole system is antidemocratic<sup>476</sup>.

Joseph Raz réplique aux propos de Aharon Barak. Il affirme essentiellement que la proposition de Barak est absurde puisque, selon ces critères, n'importe quel pays libéral pourrait être considéré comme juif<sup>477</sup>. Il présente par la suite un ensemble de possibilités interprétatives de l'État en tant qu'État juif. L'État pourrait être juif en termes religieux, parce que le judaïsme serait la religion d'État et aurait droit à un statut privilégié; il pourrait donner des privilèges en termes de droits aux Juifs; ou il pourrait incarner des valeurs spécifiquement juives. Ces quatre versions sont pour lui immorales<sup>478</sup>. Il affirme une cinquième version qui serait la version la moins injuste qu'il soit en mesure d'imaginer :

Morality is universal, and so are values generally. Ethnic or national values are the false values of national self-aggrandizement and chauvinism. But often what are mentioned as special values are but particular instances of universal values. This brings us to the fourth interpretation, which I want to dwell on. It regards the Jewishness of the state as consisting in its dedication to implementing universal values, as Barak would have it, but to implementing them in the form they took in Jewish history<sup>479</sup>.

Il rejette aussi cette cinquième version car il est impossible, affirme Josef Raz, qu'un citoyen non-Juif s'identifie à un pays qui se déclare juif, l'État exclut *de facto* tout citoyen non-Juif, peu importe comment se citoyen agit, même si le citoyen, *a priori*, voudrait s'identifier à ce pays. Il soutient enfin qu'Israël et l'Allemagne seraient les deux seuls pays qui identifient leur État à un groupe ethnique engendrant par le fait même racisme, haine et inégalités<sup>480</sup>.

Dans la perspective de ce travail, les deux ont tort. Bien entendu, Joseph Raz a raison d'affirmer, que selon la proposition de Barak, si les valeurs d'Israël en tant qu'État

---

474 *Id*

475 *Ibid* 507-508

476 *Ibid* 508

477 *Ibid* p.509

478 *Ibid* 510

479 *Id*

480 *Ibid* 513-514

juif sont la paix, l'égalité, la justice et la liberté, la France pourrait bien être l'État juif. Mais Raz confond communauté ethnique et communauté nationale. Ainsi, s'il est vrai que tout immigrant ayant obtenu la nationalité française peut se considérer comme un citoyen français, il semble aller de soi que cela ne veut pas dire qu'il considère la France comme sa mère patrie, qu'il s'identifie à la communauté nationale. Il se sentira toujours comme un étranger ayant intégré une nouvelle communauté politique et possiblement une nouvelle communauté nationale. Et si jamais il venait à cet immigrant d'oublier qu'il ne fait pas tout à fait partie de la communauté nationale, il pourra compter sur certains de ses concitoyens pour le lui rappeler. On peut certes intégrer une communauté nationale, mais au prix de grands efforts. Il faut apprendre la langue, connaître la culture, la partager et développer un sentiment d'appartenance avec le groupe et la terre et cela peut se faire sans rejet de son appartenance ethnique ou religieuse; intégration ne veut pas dire assimilation. La confusion entre communauté ethnique et religieuse est telle chez Josef Raz qu'il en arrive à des jugements de valeurs un peu extrêmes. Il affirme que toute valeur nationale est nécessairement fautive et chauvine. Ainsi, il ne serait pas justifié de célébrer Andreï Tarkovskiy, Luis Bunuel, Krzysztof Kieslowski ou Ingmar Bergman comme des génies de l'héritage national auquel ils appartiennent? Et pourtant, peut-on vraiment célébrer les grands artistes que dans une perspective universelle d'héritage mondial, peut-on vraiment évacuer le caractère proprement polonais de l'oeuvre de Kieslowski et russe de celle de Tarkovskiy?

Bien entendu, Raz a raison, lorsque, implicitement il en appelle à ce que les israélien-palestiniens, ou israélien-arabes puissent s'identifier au sein de leur communauté politique. Mais cela n'a pas à passer par une universalisation de toutes les institutions, de l'ensemble idéologique et culturel de la sphère étatique. L'État d'Israël doit reconnaître qu'il est formé de deux communautés nationales, il doit garantir la liberté nationale de ses citoyens palestiniens ou arabes en reconnaissant l'existence de cette nation et en l'incarnant suffisamment dans la sphère étatique. Plus la ligne de démarcation entre la communauté nationale juive et la communauté politique israélienne sera claire, plus l'ensemble des citoyens pourront se sentir chez soi et, moins il y aura de contradictions entre des valeurs et des concepts appartenant à des entités idéologiques dont le domaine d'application devrait être séparé, autrement dit, moins il y a aura de contradictions possibles entre idéologie politique et idéologie nationale et entre communauté citoyenne et communauté nationale, plus on se rapprochera de la fin de ces tragédies .

## Bibliographie

- Anderson, Benedict. 2002. *L'imaginaire national*. Paris : La découverte.
- Avineri, Shlomo. 2011. « Mideast Peace Require Palestinian Self Criticism » En ligne [http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/mideast-peace-requires-palestinian-self-criticism-1.360974] (page consultée le 2 juin 2011).
- Avineri, Shlomo. 1981. *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State* New York: Basic Books.
- Avishai, Bernard. 2002. *The Tragedy of Zionism*. New York: Helios Press.
- Berlin, Isaiah. 1997. *Trois essais sur la condition juive*. Paris : Calmann-Lévy.
- Blattberg, Charles. 2009. *Patriotic Elaborations : Essays in Practical Philosophy* Montréal : McGill-Queen's University Press.
- Blattberg, Charles. 2006. « Secular Nationhood? The Importance of Language in the Life of Nations » *Nations and Nationalism* 12-4.
- Blattberg, Charles. 2004. *Et si nous dansions? : Pour une politique du bien commun au Canada*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Borges, Jorge Luis. 1951. *Histoire universelle de l'infamie. Histoire de l'éternité*. [Paris] : Christian Bourgois Éditeur.
- Buber, Martin. 1956. *The Tales of Rabbi Nachman*. New York : Discuss Books.
- Charbit, Denis. 1998. *Sionisme : Textes fondateurs réunis et présentés par Denis Charbit*. Paris : Albin Michel.
- Davis, Uri. 2003. *Apartheid, Israel : Possibilities for the struggle within*. London : ZedBooks.
- Delage, Denis et Warren, Jean-Philippe. 2001. « La rencontre de l'éthique bourgeoise et de l'éthique autochtone : modernité, postmodernité et amérindianité » *Recherche Amérindiennes au Québec*, Vol. XXXI-3.

- DellaPergola, Sergio. 2010. *World Jewish Population, 2010* The Hebrew University of Jerusalem : Berman Institute.
- Freeden, Michael. 2008. « Editorial: Thinking politically and thinking ideologically » *Journal of Political Ideologies* February 13(1).
- Freeden, Michael. 2006. « Ideology and political theory » *Journal of Political Ideologies* » February 11(1).
- Freeden, Michael. 2003. *Ideology : A Very Short Introduction*. New York. Oxford University Press Inc.
- Freeden, Michael. 2003. « Editorial: Ideological boundaries and ideological systems » *Journal of Political Ideologies* February 8(1).
- Freeden, Michael. 1999. « Editorial: The « beginning of ideology' thesis » *Journal of Political Ideologies* February 4(1).
- Freeden, Michael. 1998. « Is Nationalism a Distinct Ideology? » *Political Studies* XLVI.
- Freeden, Michael. 1998. « Editorial: Stormy relationship: ideologies and politics » *Journal of Political Ideologies* February. 3(1).
- Freeden, Michael. 1997. « Editorial: Ideologies and conceptual history ». *Journal of Political Ideologies* February 2(1).
- Freeden, Michael. 1996. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* New York : Oxford University Press.
- Hertzberg, Arthur. 1971. *The Zionist Idea : A Historical Analysis and Reader*. New York : A Temple Book.
- Karesh, Sara et Hurvitz, Mitchell M. 2006. *Encyclopedia of Judaism* New York : Facts on File Books
- Neusner, Jacob. 2002. *Judaism : an introduction*. [London] : Penguin Books.
- OZ, Amos. 2004. *Aidez-nous à divorcer! Israël Palestine : deux États maintenant*. Paris : Éditions Gallimard.

- Rabkin, Yakov. 2004. *Au nom de la Torah :une histoire de l'opposition juive au sionisme* Québec : Presse de l'université Laval.
- Richler, Mordecai. 1994. *This Year in Jerusalem*. Toronto: Alfred A. Knopf.
- Ricoeur, Paul. 1999. *Lecture II : La contrée des philosophes* Paris : Éditions du Seuil.
- Smith, Anthony D. 1976. *Nationalist movements* London : The macmillan Press.
- Smith, Anthony D. 1979. *Nationalism in the Twentieth Century*. New York : New York University Press.
- Smith, Anthony D. 1983. *Theories of Nationalism* New York: Holmes and Meyer Publishers.
- Taylor, Charles. 1989. « The Rushdie Controversy ». *Public Culture* Fall 2-1.
- Taylor, Charles. 1997. « Nationalism and Modernity » in Robert McKim and Jeff McMahan *The Morality of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Tully, James. 1989. *Meaning and context: Quintin Skinner and his critics*. Princeton University Press
- Walzer, Michael. Lorberbaum, Menachem. Zohar, Noam J. 2000. *The Jewish Political Tradition Volume I : Authority*. Yale : Yale University Press.
- Walzer, Michael.1979. *De l'Exode à la liberté : Essai sur la sortie d'Égypte*. Paris : Calmann-Lévy.