

Commentaire

Numéro 169/Printemps 2020

Pascal Lamy Vous avez dit souveraineté ?
François Villeroy de Galhau Le modèle européen
Benoît d'Aboville La Russie et nous
Georges-Henri Soutou L'Allemagne en surfusion
Cyrille Bret La Pologne, notable ou rebelle ?
Mathieu Bock-Côté Le nationalisme québécois
Patrick et Sylviane Guillaumont La fin du franc CFA
Pierre Manent L'islam en France
Fabrice Bouthillon Une voix pour Rama
Nathalie Deruelle Einstein et la France
Paul Demont Socrate et le tirage au sort
Olivier Battistini La *philia* grecque
Cédric Cohen Skalli Buber et le sionisme
Thérèse Carvalho Les physiocrates précurseurs de l'écologie
Marcel Pochard La Cité universitaire
Yves Gaudemet Gratuité de l'Université
Julien Hervier Les *Essais* de Jünger

À la croisée des chemins Buber et le sionisme

CÉDRIC COHEN SKALLI

Les limites et échecs des États du Moyen-Orient, ceux d'Israël et de ses voisins arabes, définissent en grande partie les dynamiques de la région. Ils diffusent également au-delà, déversant sur de nombreux «rivages» des sujets frappés d'un sceau traumatique. Cette faillite contagieuse invite à un nouvel examen de l'histoire politique et intellectuelle de la région pour y ressaisir l'articulation d'un espace politique, ses espoirs et sa décadence. Les pages qui suivent proposent au lecteur de revenir sur deux débats intellectuels très riches que le jeune et brillant Martin Buber (1878-1965) mena contre le leader sioniste Max Nordau (1849-1923) et le philosophe Hermann Cohen (1842-1918) au tournant du ^{xx} siècle et au milieu de la Première Guerre mondiale. Ces deux joutes menées par Buber éclairent rétrospectivement les premiers contours de l'espace politique israélien et contiennent en creux certaines impasses à venir.

C. C. S.

Bâle 1901

LE 26 décembre 1901, à dix heures du matin, le président Dr Theodor Herzl (1860-1904) se lève et se dirige vers le podium. Le protocole sténographique du Congrès décrit ce moment de grande émotion en deux lignes : «Le président Dr Herzl est acclamé dans la salle et aux balcons avec des applaudissements et ovations enthousiastes, soutenus et sans cesse renouvelés. L'assemblée entière se lève et agite chapeaux et

mouchoirs⁽¹⁾.» Dans son discours inaugural, Herzl se félicite de la tenue de ce nouveau Congrès. «Nous nous retrouvons à nouveau, en confiance, et sans que les années aient refroidi notre enthousiasme pour une belle cause⁽²⁾.» Pour galvaniser son auditoire, il cite ensuite les récentes paroles du poète anglais Hall Caine (1853-1931) :

(1) Pour le protocole du cinquième Congrès sioniste, voir *Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des V. Zionsisten-Congresses in Basel*, 26. 27., 28., 29. und 30. 1901, Wien, Verlag des Vereines „Erez Israel“, 1901, p. 3.

Nldr : Les citations sont traduites par l'auteur.

(2) *Ibid.*

[...] si j'étais moi-même un Juif, je serais hautement fier de ce fait – fier d'appartenir à une race ancienne qui a produit parmi les plus grands hommes; [...] fier de l'opportunité de qui m'est impartie de participer à l'effort d'élévation de la Palestine d'un misérable désert en un pays fertile et prospère; et je serais plus fier encore que tout de la possibilité offerte maintenant aux Juifs d'œuvrer pour les pauvres et les opprimés de leur peuple, dans certains pays, et ainsi de réaliser le puissant espoir religieux qui les a maintenus en vie plus de trois mille ans⁽³⁾!

Herzl poursuit : « Nous avons simplement un devoir moral à accomplir. Les faibles ont un droit à l'aide des plus puissants. La manière dont nous représentons cette aide a été établie par les précédents Congrès... La question juive ne peut être résolue que par les Juifs⁽⁴⁾... » Le protocole du Congrès mentionne à nouveau des applaudissements enthousiastes.

Critiquant les tentatives qui avaient précédé le sionisme politique, Herzl insiste sur l'erreur de ses prédécesseurs, notamment des grands philanthropes juifs comme les barons Hirsch et de Rothschild. « Ils pensaient : Au commencement était l'argent. Non ! Au commencement est l'idée. Pour de l'argent, on n'obtient que des mercenaires. Ce n'est pas ainsi qu'on édifie un peuple. Seule une idée peut édifier un peuple. » Comparant les « premiers sionistes » du mouvement *Hibat Zion* des années 1880-1890 aux nouveaux sionistes du cinquième Congrès, Herzl n'hésite pas à reléguer le sort des premiers à celui d'une « machine inutilisable [...] dont la place est au musée⁽⁵⁾ ». À Herzl d'expliquer ensuite les principes économico-politiques du nouveau sionisme. Contrairement à la « colonisation philanthropique », « chaque colonie devra s'administrer elle-même comme une unité collective de production agricole selon les principes que l'expérience et la science nous enseignent aujourd'hui ». C'est seulement « sur la base d'une population agricole active » que pourront s'établir les conditions de l'« autodétermination du destin » du peuple juif (*die Selbstbestimmung seiner Geschichte*), et s'édifier les « édifices modernes et confortables⁽⁶⁾ » que le nouveau collectif se choisira.

Après avoir ainsi rappelé certaines des grandes lignes de son écrit programmatique, *Der Judenstaat*, Herzl évoque une nouvelle

fausse solution au problème juif : « l'expédition par bateaux des [Juifs] déracinés (*die Verschiffung der Entwurzelten*) de l'Europe vers le nouveau monde. En bref : la découverte de l'Amérique ». Le protocole mentionne un éclat de rire général dans la salle⁽⁷⁾. Contre les détracteurs du sionisme et leur insistance sur les obstacles politiques insurmontables, Herzl s'étend sur sa longue audience au mois de mai 1901 auprès de « Sa Majesté le Sultan Adul Hamid. La qualité et la cordialité de son accueil m'ont rempli du meilleur espoir ». Il rappelle également à ses opposants : « les gouvernements et les peuples doivent [...] être reconnaissants au sionisme dans la mesure où il propose une solution et une réconciliation et indique une issue par laquelle on puisse régler la question juive pacifiquement et sans avoir recours à la barbarie ni aux cruautés du Moyen Âge⁽⁸⁾ ».

L'un des détracteurs les plus importants d'Herzl depuis le premier Congrès sioniste de 1897 n'était autre que le leader du sionisme culturel, Ahad Ha'Am (Asher Ginsberg, 1856-1927) – l'un des principaux activistes de la renaissance spirituelle, linguistique et culturelle hébraïque au sein de l'Empire russe, et un défenseur du premier mouvement sioniste d'implantation agricole en Palestine (*Hibat Zion*). Dans un article célèbre publié après le premier Congrès et intitulé « L'État des Juifs et la détresse des Juifs » (1898)⁽⁹⁾, Ahad Ha'Am s'attriste de voir le sionisme de l'Europe orientale – centré sur la question d'une renaissance spirituelle juive et sur l'expérience des premiers pionniers en Palestine – remplacé par le sionisme politique des Juifs assimilés d'Occident sous le *leadership* de Herzl. « Au lieu du nom hébreu d'amour de Sion (*Hibat Zion*), on donne maintenant celui de *Zionismus*⁽¹⁰⁾. » Ahad Ha'Am voyait dans ce changement de nom, le signe de la reprise en main « occidentale » du mouvement national. La prétention du sionisme politique de résoudre la détresse matérielle et morale des Juifs par la création d'un État semblait à Ahad Ha'Am une simplification exagérée et dangereuse du double développement économique et culturel que les Juifs devront accomplir pour sortir progressi-

(3) *Ibid.*, p. 4.

(4) *Ibid.*, p. 4.

(5) *Ibid.*, p. 5.

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*, p. 6.

(8) *Ibid.*, p. 6.

(9) A. Ha'Am, *Am Scheidewege. Gesammelte Schriften*, Berlin, 1903, vol. 2, p. 22-35.

(10) *Ibid.*, p. 22.

vement de la pauvreté et de la crise culturelle du judaïsme. En privilégiant le constructivisme politique contre l'approche culturelle qui se fixait comme but de redécouvrir « notre substance historique nationale⁽¹¹⁾ », Herzl et ses associés délaissaient la « détresse du judaïsme » au profit d'une solution précipitée à la détresse des Juifs occidentaux, qui, confrontés à l'anti-sémitisme, ne pouvaient pas s'intégrer dans les États occidentaux. Ils pourraient ainsi trouver dans l'État des Juifs un remède à leur assimilation⁽¹²⁾. Pour Ahad Ha'Am, cette inversion des priorités que le sionisme politique incarnait se reflétait également dans l'ordre du jour du Congrès :

Si le but véritable du sionisme [politique] était de reconduire le cœur de notre peuple vers le judaïsme, et de faire de celui-ci non seulement une future nation étatique, mais une nation en accord avec son esprit, alors le Congrès sioniste n'aurait pas repoussé les questions touchant à la culture nationale jusqu'aux dernières heures de l'après-midi avant le shabbat, jusqu'à la dernière heure, après les débats concernant le jus ou le jus gentium, après l'élection d'un tel à tel ou tel comité, après le calcul des millions qui n'ont pas encore vu le jour⁽¹³⁾...

Quatre ans plus tard, à l'ouverture du cinquième Congrès sioniste, le 26 décembre 1901, l'ordre des priorités ne semblait pas avoir changé. En effet, ce n'est qu'à la fin de son allocution inaugurale, entre un passage célébrant l'expansion du mouvement sioniste à toute la Diaspora juive et le « finale » célébrant la création de la nouvelle banque sioniste *Jewish Colonial Trust* à Londres, que Herzl mentionne la dimension culturelle du sionisme : « Déjà une pléiade de poètes, d'artistes et d'universitaires se sentent appelés par notre idée [sioniste] et en sont devenus enthousiastes. » Herzl présente cet enthousiasme sioniste des artistes, des intellectuels et de certaines institutions éducatives, ainsi que « l'éducation physique au sein de clubs sportifs » comme la « marque du sionisme ». Cependant il ajoute immédiatement à la suite : « mais nous ne pouvons qu'établir le fondement de ces institutions, il revient au peuple [juif] lui-même de les développer et de les nourrir⁽¹⁴⁾ ». Selon la théorie d'économie politique exposée précédemment, il fallait tout d'abord créer les conditions d'une autosubsis-

tance juive en Palestine, pour ensuite dégager des surplus qui pourraient servir d'autres fins, notamment culturelles.

Derrière le terme de « nourrir » employé par Herzl, *ernähren* en allemand, qui évoque la question financière, tout comme derrière la mention de la dimension culturelle, artistique et spirituelle se cachait un intense débat au sein du mouvement sioniste. Fallait-il inclure au sein du sionisme politique la question du renouveau culturel juif et hébraïque, et, selon la formule d'Ahad Ha'Am, tout d'abord « nous connaître nous-mêmes, comprendre notre vie et dessiner [ensuite] notre avenir de façon rationnelle⁽¹⁵⁾ » ? Le simple fait que Herzl mentionnait la dimension culturelle du Sionisme, même à la fin de son discours et en passant, n'allait pas de soi et constituait déjà une légère inflexion de la ligne politique du sionisme herzien. Ces quelques paroles avaient été arrachées par un groupe de militants sionistes regroupés autour du jeune Martin Buber (1878-1965) et de Chaim Weizmann (1874-1952), qui luttaient pour l'inclusion d'une dimension culturelle, spirituelle et éducative au sein du sionisme politique⁽¹⁶⁾. Herzl avait finalement cédé à la pression de ce groupe⁽¹⁷⁾. Il avait non seulement mentionné le rôle des artistes, intellectuels et savants, mais une partie des discussions du Cinquième congrès devait même être consacrée « à la question de l'élévation culturelle de notre peuple si longtemps négligé » (*die Frage der kulturelle Hebung unseres lang vernachlässigten Volkes*).

Le *Judenstaat* et la révolution technologique du XIX^e et XX^e siècle

Dans son essai de 1896 *Der Judenstaat*, *L'État des Juifs*, Herzl se sert volontiers d'images de machines, notamment de la machine à vapeur, pour se défendre contre toute accusation d'utopisme et de rêverie. Dès la seconde page de la préface, Herzl est soucieux de dissocier sa « construction » d'une « utopie ». Pour ce faire, il prend l'exemple du livre à succès *Freiland* du

(15) *Ibid.*, p. 3.

(16) G. G. Schmidt, *The Art and Artists of the Fifth Zionist Congress, 1901*, Syracuse, Syracuse University Press, 2003, p. 8. Voir également D. Bourel, *Martin Buber, Sentinelle de l'humanité*, Albin Michel, 2015, p. 68-87.

(17) Pour la liste des propositions concrètes de ce groupe et leur discussion critique le 30 décembre 1901, voir *Stenographisches Protokoll*, *op. cit.*, p. 389-402.

(11) *Ibid.*, p. 3.

(12) *Ibid.*, p. 26-28.

(13) *Ibid.*, p. 31.

(14) *Ibid.*, p. 7.

Dr Theodor Hertzka en lequel il ne voit qu'«une machinerie compliquée avec beaucoup de créneaux et de roues, mais dont il n'est pas prouvé qu'elle puisse être mise marche». Tout à l'opposé de cette «*Phantasterei*», Herzl se veut un ingénieur économiste qui n'utilise qu'«une force motrice déjà présente dans la réalité» (*die Verwendung einer in der Wirklichkeit vorkommenden Treibkraft*). «Les créneaux et les roues de la machine à créer», c'est-à-dire du *Judenstaat*, se présentent comme la simple rationalisation technique de forces déjà existantes. Il s'agit non pas de rêver, ni de changer le monde, mais d'inventer un mécanisme purement économique et politique capable d'utiliser et de maximiser la force motrice que serait la misère ou la détresse moderne des Juifs, la *Judennot* en allemand, l'antisémitisme moderne. «Je l'affirme, écrit Herzl, cette force, bien employée, est suffisamment puissante pour propulser une grande machine et déplacer hommes et biens⁽¹⁸⁾.»

Une telle machine serait capable, ainsi que Herzl l'ébauche dans son livre, de «produire» l'immigration organisée vers la Palestine, la régénération économique et politique des Juifs et la constitution progressive d'un État sous un protectorat colonial. L'autre «produit» de la machine ne serait rien moins que la solution à la misère juive et aux dangers de l'antisémitisme pour les États européens. La réticence de Herzl à l'inclusion du sionisme culturel jusqu'au cinquième Congrès n'est pas donc anecdotique; elle est au centre de son projet qui est de proposer une solution techniquement réalisable à la détresse juive, à savoir le transfèrement progressif des Juifs de l'Europe vers la Palestine et vers un futur État des Juifs – transfèrement réalisé par des moyens strictement économiques et politiques. Cette capacité technique de réalisation était pour Herzl la marque spécifique de son siècle et de sa «Renaissance acquise par des conquêtes techniques». Et il s'agissait de les employer à plein pour résoudre politiquement l'«anachronisme» que constituait la *Judennot* à une telle époque⁽¹⁹⁾. Ainsi, quand dans son allocution d'ouverture Herzl ajoute à sa description de l'enthousiasme sioniste des artistes et intellectuels un «mais», en soutenant que le mouvement sioniste ne peut avoir qu'un rôle limité dans le domaine culturel, il reste fidèle à sa doctrine. Les moyens financiers et politiques du sionisme ne doivent pas être gâchés dans des entreprises douteuses d'élévation culturelle du

peuple juif, mais réservés à la construction d'un appareil économique-politique à même de réaliser la tâche du transfèrement progressif des Juifs.

Herzl décrit cet appareil plusieurs fois dans son discours d'ouverture du cinquième Congrès.

[...] nous [les dirigeants du Congrès] avons été comme des mécaniciens qui auraient à construire une centrale électrique. Nous avons construit une machine capable de transformer la force en courant électrique. Nous avons également posé les câbles de transmission, souvent dans des lieux inaccessibles auparavant... Le cœur de notre installation était ce Congrès, cette assemblée représentative de tous ceux qui sont dispersés dans le monde, cette tribune juive⁽²⁰⁾...

À l'aide de cette image comparant le sionisme politique aux centrales et réseaux électriques construits à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, Herzl indique que, par la diffusion du sionisme à l'ensemble de la Diaspora juive mais aussi au sein des élites économiques et politiques juives et non juives, les conditions ont été créées pour transformer la force naturelle de la détresse juive moderne en «électricité», c'est-à-dire en une énergie productive et en une manifestation politique qui feront l'objet de l'admiration grandissante des Juifs et des chrétiens. Comme il l'écrivait déjà dans le *Judenstaat*, «la lumière électrique n'a pas été inventée pour que quelques snobs éclairent leurs salons d'apparat, mais pour qu'à sa lumière, nous résolvions les questions de l'humanité⁽²¹⁾». Dans le cas juif, cette lumière salvatrice signifiait la transformation des anciens réseaux de la Diaspora en une entité politique, économique et médiatique, qui par les liens de son Congrès sioniste et de ses différentes branches géographiques préfigurerait le futur État des Juifs. Face à cet appareil de collecte de fonds, de mobilisation, de soutien diplomatique et de représentation politique, le renouveau culturel juif mis en avant par Ahad Ha'Am, Buber et d'autres pouvait apparaître à Herzl comme une menace et devait être limité à une branche mineure de l'action de l'appareil sioniste.

Élévation corporelle ou élévation spirituelle ?

Après avoir planté en quelque sorte l'arrière-plan du débat sur l'«élévation culturelle» du peuple juif lors du cinquième Congrès

(18) T. Herzl, *Der Judenstaat, Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Leipzig et Brünn, Verlag Jüdische Volksstimme, 1903, p. 3-4.

(19) *Ibid.*, p. 10.

(20) *Stenographisches Protokoll, op. cit.*, p. 7.

(21) T. Herzl, *Der Judenstaat, op. cit.*, p. 10.

sioniste, il convient d'entrer plus avant dans le conflit qui opposa le 27 décembre 1901 l'un des principaux fondateurs et *leaders* du sionisme politique Max Nordau (1849-1923), âgé alors de 52 ans, au jeune militant et brillant essayiste Martin Buber, âgé de 23 ans⁽²²⁾. On peut diviser cette journée en deux parties. La première, la matinée, était consacrée, entre autres, à un discours du Dr Nordau portant sur «la question de l'élévation corporelle, spirituelle et économique des Juifs⁽²³⁾», la seconde partie de la journée, l'après-midi, comportait un discours de Martin Buber sur l'art juif⁽²⁴⁾. Le matin, Nordau défendait une élévation corporelle et économique des Juifs, l'après-midi, Buber tentait de convaincre le Congrès sioniste, et surtout ses dirigeants, de la nécessité d'une élévation culturelle, artistique et spirituelle des Juifs. Corps et âme, sionisme politique et sionisme culturel, tels étaient les deux pôles du débat ce jour-là. Du moins en apparence.

Entrons plus avant dans le cœur du débat entre Buber et Nordau. L'après-midi, au lieu de simplement lire son discours sur l'art juif, Buber décidait d'ouvrir sa communication par une réaction critique aux propos de Nordau le matin même. Buber déclarait : «Monsieur le docteur Max Nordau vous a parlé aujourd'hui de la question de l'élévation spirituelle du peuple juif d'une façon qui a produit chez mes amis et chez moi-même une impression extrêmement douloureuse – et je puis affirmer que mes amis et moi représentons une partie importante de la jeune génération sioniste⁽²⁵⁾.» Quelles furent les paroles de Nordau qui éveillèrent au sein du groupe de Buber cette «impression extrêmement douloureuse», «qui nous a blessés au plus profond de notre sensibilité et au cœur de notre attachement spirituel au sionisme»?⁽²⁶⁾ À la fin de son discours, qui se présente comme un premier «examen statistique du peuple juif», Nordau, tout comme Herzl la veille, se tourne vers la question de l'élévation spirituelle :

Quant à la question de l'élévation spirituelle, je ne veux même pas m'y attarder. Tout ce qui a été dit sur le sujet n'est que discours vide et vain, tant

(22) Pour le texte des interventions et débats de deuxième journée, voir *Stenographisches Protokoll, op. cit.*, p. 99-171.

(23) *Ibid.*, p. 99-115.

(24) *Ibid.*, p. 151-169.

(25) *Ibid.*, p. 151.

(26) *Ibid.*

que manque la condition d'une éducation sérieuse et complète du peuple, à savoir l'argent. Naturellement, si nous disposions des moyens communautaires et des capitaux des fondations, qui aujourd'hui sont dilapidés, voire même employés contre l'intérêt du peuple juif, nous pourrions déjà créer de brillantes institutions éducatives, qui ne lui feraient plus regretter d'être exclu des écoles d'État et des communautés dans les principaux pays où il réside. Mais je ne veux pas perdre mon temps avec des «quand» et des «si» imaginaires... De bons écrits nationaux rédigés dans une langue accessible au peuple, des journaux ou revues respectables, riches en substance et rédigés dans un bon esprit ont également leur valeur. Mais en parler maintenant ne serait que vaine rhétorique, tant que nous ne disposons pas d'argent pour produire une telle littérature, et que le peuple n'a pas l'argent pour l'acheter⁽²⁷⁾.

Pour Nordau, tout comme Herzl, forcer le mouvement sioniste à investir la question culturelle et spirituelle, c'était une erreur historique et un danger. En effet, comme le développe toute l'intervention de Nordau, qui présente les résultats d'une étude statistique de la situation économique des Juifs, le peuple juif est «un peuple de *Luftmenschen* (de rêveurs), et de prolétaires éduqués. Nous vivons de hasards et de miracles. Nous n'avons aucune réserve pour demain, et aucun capital pour aujourd'hui⁽²⁸⁾». Pour Nordau, la situation économique actuelle des Juifs les confine souvent à un rôle d'agents de service subalternes pour des fournisseurs et clients chrétiens qui ne perçoivent pas l'utilité publique de ces vendeurs ou colporteurs à bas prix. «Nous sommes esclaves des peuples [parmi lesquels nous vivons], pour lesquels nous sommes forcés de travailler, ne pouvant subvenir à nous-mêmes, et nous ne sommes tolérés que dans la mesure où nous fournissons un travail servile rétribué bien en dessous de sa valeur⁽²⁹⁾». Aux yeux de Nordau, le peuple juif ne pourra sortir de sa pauvreté et de son état physique sordide que lorsqu'il cessera d'être dépendant et agira en acteur économique rationnel sur sa propre terre nationale. Mais, pour arriver à cette fin, il faut que le mouvement sioniste transforme déjà en Diaspora le corps des Juifs par une mise au travail productif qui fera d'eux des futurs agents de l'État et de son économie.

Nous sommes face à un cercle vicieux... Le peuple juif ne pourra être libéré de sa dure misère que quand il mènera une vie économique normale sur son propre

(27) *Ibid.*

(28) *Ibid.*, p. 107.

(29) *Ibid.*, p. 107.

sol, et il ne pourra conquérir son propre sol et se faire une vie économique normale que quand il se sera délivré de sa misère... Nous devons forcer ce cercle. Nous devons commencer par renforcer économiquement le peuple Juif, car seul un peuple économiquement performant (ou du moins en partie) peut s'attaquer à la réalisation de l'idéal sioniste⁽³⁰⁾.

L'impression extrêmement douloureuse qu'avaient ressentie Buber et ses amis en écoutant le discours de Nordau provenait donc de l'inutilité provisoire de toute dimension culturelle dans la tâche essentielle de l'appareil sioniste : transformer les Juifs, de l'état de *Luftmenschen* repoussants en corps et agents économiques productifs, afin de leur permettre d'effectuer de façon réussie l'émigration et la construction progressive de l'État des Juifs décrit par Herzl. Il va de soi que cette transformation productive du corps juif devait se poursuivre dans l'État des Juifs et donner naissance à une économie libérale moderne décrite avec beaucoup d'enthousiasme par Herzl dans le *Judenstaat*⁽³¹⁾. L'impression extrêmement douloureuse n'était donc pas seulement celle de Buber et de ses amis, mais bien celle du corps juif soumis à cette exigence et discipline de transformation productive et d'émigration. Ou, selon l'expression de Nordau, il fallait «faire de *Luftmenschen* affamés des producteurs⁽³²⁾». Là se trouve pour Herzl et Nordau la clé du succès du sionisme, mais c'est également là que se situe l'un des liens essentiels qui lie le sionisme à une certaine violence. La transformation de la misère juive moderne en énergie productive passe tout d'abord pour les Juifs par une rationalisation de ce que Herzl nomme à nombreuses reprises un *Menschenmaterial*, le matériau humain juif, ou ce que nous appellerions aujourd'hui des ressources humaines⁽³³⁾.

La valeur du débat Nordau-Buber sur la question de l'élévation du peuple juif ne s'épuise pas avec cette nouvelle mobilisation économique-politique de la *Judennote*. Dès l'incipit de son discours, Buber semble plaider pour un sionisme culturel qui rendrait à l'appareil sioniste son âme. S'insurgeant devant le danger de l'approche économiste de Nordau, Buber dit : «Ne sommes-nous pas alors comme ces personnes qui voient dans l'organisme humain nerfs et muscles, os et artères, mais qui ne distinguent pas l'âme⁽³⁴⁾ ? »

(30) *Ibid.*, p. 109-110.

(31) T. Herzl, *Der Judenstaat*, op. cit., p. 33-52.

(32) *Stenographisches Protokoll*, op. cit., p. 114.

(33) T. Herzl, *Der Judenstaat*, op. cit., p. 63-64.

(34) *Stenographisches Protokoll*, op. cit., p. 151. Voir également, D. Bourel, Martin Buber, *Sentinelle de l'humanité*, op. cit., p. 78-79.

Pourtant si l'on se tourne vers l'ouverture du magnifique discours de Buber sur l'art juif, l'impression est tout à fait différente.

Pendant des milliers d'années, écrit-il, nous avons été un peuple stérile. Nous avons partagé le destin de notre terre. Un vent de sable fin et cruel soufflait sur nous et nous balayait, jusqu'à ce que nos sources et nos champs soient tous recouverts d'une lourde couche de sable qui empêchait toute nouvelle pousse de germer. Le surplus d'énergie spirituelle que nous ressentions de tout temps ne trouvait pas plus à s'épancher dans l'exil que dans une activité unilatérale de l'esprit, qui nous rendait aveugles à la beauté de la nature et de la vie. Ce fond d'où chaque peuple puise chaque fois à nouveau son énergie fraîche et joyeuse, la vision de beaux paysages et d'êtres humains, nous a été dérobé⁽³⁵⁾.

Contrairement à l'opposition dessinée jusqu'ici entre sionisme politique et culturel, nous voyons bien que la problématique de Buber est également celle de rendre le corps juif productif. Il ne s'agit pas ici de le soumettre au travail moderne, mais de lui restituer sa sensibilité et sa capacité expressive. Le retour à la terre d'Israël, présenté par Buber comme le moyen de réintégrer les fils d'Israël dans leur environnement naturel, doit rendre aux Juifs ce flux d'impressions esthétiques qui leur manquaient tant dans leur mode d'existence. Cette terre retrouvée servirait également d'espace où pourrait s'épancher l'excédent d'énergie spirituelle de chaque Juif et y trouver une figuration naturelle ou humaine – fondement pour un futur art figuratif juif. L'entreprise de Buber visait donc également une transformation du corps juif qui devait lui permettre de reconquérir sa plénitude et son espace de vie, c'est-à-dire la pleine possession de soi et de sa terre. Le débat Nordau-Buber met donc en évidence non seulement les conflits au sein du sionisme, mais également un aspect central de la tension qui l'habite à savoir la nécessité de rendre productif et créatif le corps juif décrit comme économiquement improductif ou comme artistiquement stérile. Le discours sur la productivité et la créativité n'est bien évidemment que l'envers positif et visible de l'effort énorme exigé des Juifs dans la construction de l'espace politique de leur futur état. Un effort qui allait souvent de pair avec des souffrances, tragédies et échecs que la politique sioniste laissait volontiers dans l'ombre.

(35) *Stenographisches Protokoll*, op. cit., p. 152. Voir également, D. Bourel, Martin Buber, op. cit., p. 79.

Une icône sioniste

Cet effort immense et douloureux ne pouvait rester entièrement absent des discours politiques de l'époque, car il s'y logeait en quelque sorte en leur cœur, comme j'espère l'avoir montré. Une expression symptomatique peut être trouvée dans un tableau bien connu de Buber et des sionistes du début du xx^e siècle. Il s'agit d'un grand tableau de trois mètres et demi de hauteur sur trois de largeur, peint en 1899 par le peintre juif polonais Samuel Hirszenberg (1865-1908)⁽³⁶⁾. Hirszenberg apparaît dans le discours de Buber sur l'art juif comme un peintre juif contemporain « qui a su reproduire de parfaites ambiances et situations réalistes de la vie juive moderne⁽³⁷⁾ ». Le tableau de 1899 s'intitule *Le Juif errant*⁽³⁸⁾. Il présente l'image d'un Juif nu revêtu juste d'un pagne sur les hanches, tel Jésus sur la croix dans l'iconographie chrétienne traditionnelle. Il court vers le spectateur au milieu d'une forêt de croix sombres, où la figure de Jésus crucifié n'est plus accrochée. Le sol sur lequel court ce *Juif errant* est jonché de corps morts comme après un massacre. Un massacre rappelant tous les massacres de l'histoire juive, mais peut-être plus particulièrement les pogroms des années 1881-1884 dans l'Empire russe. Le Juif errant, quasi-Christ, court vers une source de lumière au-devant du tableau qui éclaire son visage dans un jeu de clair-obscur. Il lève les bras devant son visage pour se protéger de cette lumière aveuglante, qui révèle son air effrayé et son regard effaré. La critique a démontré que ce Juif errant est également un autoportrait du peintre Samuel Hirszenberg⁽³⁹⁾.

Deux faits importants marquent la réception immédiate du tableau et son succès au début des années 1900. Le tableau fut tout d'abord primé à l'Exposition universelle de 1900 à Paris. Puis, après la fondation de l'école sioniste des Beaux-Arts et des Arts appliqués de *Bezalel* en 1906 à Jérusalem (dans le prolongement direct du discours de Buber), il fut exposé dans le hall

(36) Sur Samuel Hirszenberg, voir R. I. Cohen, « Samuel Hirszenberg's Imagination: An Artist's Interpretation of Jewish Dilemma at the Fin-de-Siècle », E. Lederhendler et J. Wertheimer (eds.), *Texts and Contexts. Essays in Modern Jewish Historiography in Honor of Ismar Schorsch*, New York, Jewish Theological Press, 2005, p. 219-255.

(37) *Stenographisches Protokoll*, op. cit., p. 163.

(38) Le tableau fait partie de la collection permanente du musée d'Israël.

(39) Ce tableau a été magistralement analysé dans un article de Richard Cohen et Mirjam Rajner auquel je ne peux que renvoyer. Voir R. Cohen et M. Rajner, « The Return of the Wandering Jew(s) in Samuel Hirszenberg's Art », *Ars Judaica*, n° 7, 2011, p. 33-56.

d'entrée de l'école. Hirszenberg fut d'ailleurs l'un des premiers professeurs de peinture à *Bezalel*, durant la dernière année de sa vie (1907-1908). Les grandes personnalités qui visitaient l'école se faisaient photographier à côté du tableau d'Hirszenberg. Comment expliquer ce succès du *Juif errant* auprès du public de l'Exposition universelle et auprès des sionistes ? Une explication possible est que ce tableau propose une transfiguration de la violence historique exercée sur les Juifs en une nouvelle vision de la passion du Christ, qui pouvait être acceptée du public chrétien de l'époque. Le tableau transfigure également cette même violence en un cheminement du Juif vers la lumière de l'avenir, qui pouvait être comprise comme celle de la libération nationale sioniste. Cette ambiguïté interprétative résume à bien des égards le projet de Herzl dans le *Judenstaat* : il s'agit d'une part pour les nations européennes de se débarrasser progressivement du problème juif et du danger de l'agitation antisémite, et d'autre part, pour les sionistes, de transformer la violence exercée sur les Juifs, la détresse moderne juive, en une force motrice qui animerait un processus de régénération nationale. Le corps juif est ainsi le lieu où s'articulent la violence externe des nations chrétiennes et la violence interne que les Juifs doivent s'infliger à eux-mêmes pour se libérer.

L'antisionisme d'Hermann Cohen, la Grande Guerre et la destruction de l'espace politique européen

La transformation politique, économique et culturelle visée par les discours et projets du cinquième Congrès sioniste ne se limitait pas seulement à l'élaboration du futur État des Juifs et à la mobilisation des corps et des âmes. Elle remettait en question l'articulation complexe du judaïsme moderne au sein des espaces politiques et culturels des empires et États européens. À ce sujet, il me semble à propos de mentionner un autre débat où fut impliqué Buber. L'origine de ce débat fut l'attitude ouvertement antisioniste du grand philosophe juif allemand Hermann Cohen (1842-1918) au début de l'année 1914, puis durant les deux premières années de la Grande Guerre. Buber réagit tout particulièrement à un texte de Cohen publié en 1916 et intitulé « *Religion und Zionismus* »⁽⁴⁰⁾. Dès le

(40) H. Cohen, *Jüdische Schriften, Zweiter Band, Zur jüdischen Zeitgeschichte*, Berlin, C. A. Schwetschke, 1924, p. 319-340. Pour la réaction de Buber, voir M. Buber, *Völker/Staaten und Zion. Ein Brief an Hermann Cohen und Bemerkungen zu seiner Antwort*, Berlin et

début de la guerre, Hermann Cohen, comme la plupart des intellectuels juifs allemands (y compris Buber), tente de participer à l'effort de guerre du Reich. En 1915 notamment, il rédige et publie un « Appel aux Juifs d'Amérique » où il cherche à rallier ses coreligionnaires du Nouveau Monde, souvent guidés par des rabbins formés en Allemagne, à la thèse selon laquelle l'occupation allemande à l'est et d'une manière générale la victoire future du Reich contre la Russie annonceraient une ère d'émancipation pour les *Ostjuden* (les Juifs de Pologne et de Russie)⁽⁴¹⁾ Buber lui-même fut en 1914 l'un des fondateurs du *Komitee für den Osten*. Il s'agissait d'un groupe de Juifs allemands qui œuvrait pour la conquête de la Pologne par le Reich dans l'espoir d'y mener une nouvelle politique juive.⁽⁴²⁾ Dans l'article de 1916, « Religion und Zionismus », Cohen accuse les sionistes de renforcer l'opinion des antisémites sur le manque de mobilisation des Juifs allemands dans l'effort de guerre⁽⁴³⁾.

[...] au lieu du lieutenant de réserve, surgit maintenant la sensibilité vexée [des sionistes] face la différence nationale allemande dont on tient l'apaisement futur pour impossible. Et le Juif loyal, qui souhaite rester avec ses enfants dans sa patrie allemande, et qui, par idéalisme et optimisme historiques, espère, de toute son âme religieuse et patriotique, l'amélioration des mœurs politiques et sociales conformément au principe de la culture moderne, de la liberté de conscience et de la reconnaissance mutuelle des confessions religieuses, le Juif fidèle à sa foi, qui chérit sa religion comme sa patrie et sa patrie comme sa religion – car cette fidélité constitue l'unité de son être –, ce rêveur est moqué et méprisé par le sionisme. Il est tout simplement un trouillard et un hypocrite; il se répand en discours patriotiques, alors qu'au plus profond de son cœur, il ne ressent comme patrie que la terre sainte, que l'on s'efforce maintenant à nouveau de cultiver pour le lait et le miel⁽⁴⁴⁾.

Au lieu d'œuvrer toujours plus pour la victoire allemande, les sionistes se plaignent de l'antisémitisme croissant qui accompagne le patriotisme allemand de guerre, antisémitisme qui culminera avec l'affaire des fausses statistiques sur la faible mobilisation des Juifs en 1916. Mais, plus profondément, c'est l'association historique des Juifs allemands au Reich et à sa

mission historique qui est dénoncée comme une impossible hypocrisie cachant l'appartenance éternelle des Juifs au destin historique de leur peuple et à leur terre. C'est toute l'articulation complexe du judaïsme allemand moderne au sein de l'espace politique, culturel et religieux du Reich qui est remise en question, et concurrencé par le projet sioniste en Eretz-Israël.

Après ces accusations sur l'effet des déclarations sionistes sur la situation des Juifs allemands, Cohen en vient à la formulation de son désaccord de principe avec le sionisme.

Si le sionisme identifie religion et nationalité [Nationalität], alors nous tenons à affirmer que nous, les non-sionistes, nous ne dissociions pas complètement religion et nationalité. Cependant nous ne considérons pas les deux comme identiques, au contraire nous faisons de la nationalité un instrument anthropologique pour la reproduction et propagation de la religion [einem anthropologischen Mittel für die Fortpflanzung der Religion]... Tout aussi peu qu'il existe une identité entre religion et nationalité, de même il n'en existe pas entre État et nationalité. Cette idée [d'une identité entre État et nationalité] n'a fait qu'étendre la grande guerre mondiale que nous connaissons... L'État ne réunit pas des nations, mais des nationalités. L'État établit une unique nation avec laquelle il s'identifie. Mais cette nation une définie par l'État peut contenir plusieurs nationalités. Tout antisémite doit accepter maintenant cette conception historique. Tout antisémite ne fait que se moquer de lui-même, et de son État national, quand il veut nous refuser, à nous Juifs allemands, l'appartenance à l'État national allemand en de raison du maintien de notre nationalité juive.⁽⁴⁵⁾

Au milieu de la Grande Guerre, Cohen voit le sionisme comme un danger politique de repli des Juifs allemands dans une opposition ethnico-religieuse prémoderne entre Juifs et allemands – danger qu'il associe aux causes de la Première Guerre mondiale. Le lien entre la pluralité des communautés ethniques naturelles et historiques et la nation politique produite par leur insertion dans l'activité multiple de l'État n'a été compris ni par les sionistes, ni par les antisémites, ni par les agitateurs responsables de l'expansion mondiale du conflit armé. C'est donc cette articulation politique de l'un (Empire-État moderne) et du multiple (nationalités) qui risque d'être réduite, voire détruite par le sionisme et ses alliés objectifs. Au-delà de la polémique, Cohen entraperçoit le lien complexe qui unira la constitution de l'espace politique israélien aux conflits mondiaux, et à la

Vienne, R. Löwit Verlag, 1917. Voir également, D. Bourel, *Martin Buber*, op. cit., p. 228-233.

(41) H. Cohen, *Jüdische Schriften Zweiter Band*, op. cit., p. 229-236.

(42) D. Bourel, *Martin Buber*, op. cit., p. 201.

Voir également Egmont Zechlin, *Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg*, Göttingen, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.

(43) Sur la question des intellectuels juifs allemands durant la guerre, voir U. Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin, Akademie Verlag, 2001.

(44) *Ibid.*, p. 320-321.

(45) *Ibid.*, p. 321-322.

destruction de l'espace républicain et pluraliste européen, notamment à travers l'antisémitisme.

Cohen perçoit également un danger messianique dans le sionisme.

Il n'y a pas de judaïsme sans l'espoir en une humanité messianique. Et qui réserve la portée des doctrines fondamentales du judaïsme au peuple juif, blasphème le Dieu unique de l'humanité messianique. Nous ne reconnaissons l'élection d'Israël que comme la médiation historique de l'élection divine de l'humanité⁽⁴⁶⁾.

En rabaisant le Judaïsme à une nationalité devant se réaliser dans un État des Juifs, le sionisme détruit pour Cohen la portée éthique et messianique du judaïsme qui est de transformer le caractère naturel de l'ethnie en un peuple porteur de la mission éthique et messianique d'établir progressivement une humanité unifiée. Ainsi pour Cohen, le danger du sionisme serait d'imposer une double régression par rapport à la visée messianique du Judaïsme et par rapport à l'articulation politique des nationalités et religions au sein du Reich.

Buber rétorque dans son article réponse à Cohen :

La nationalité [Nationalität] est une réalité effective de l'esprit et de l'ethos dans l'histoire, et cela dans un double sens. C'est la réalité effective de l'esprit et de l'ethos dans l'histoire, dans la mesure où elle ne sert pas son Idée comme le moyen anthropologique de sa reproduction, mais comme le porteur et le corps de son Idée, qui se saisit toujours de nouveau de cette Idée et toujours d'une manière nouvelle et autre, qui la transforme mille fois et la conserve dans sa pureté dans chaque transfiguration, qui la perd et se perd avec elle mille fois et parvient à la retrouver dans toute sa sainteté et à se sortir avec elle de sa perte, se reconquérant et se régénérant ainsi – tel est le sens de la nationalité⁽⁴⁷⁾.

Contrairement à Cohen qui distingue entre le corps et la visée idéale de l'*ethnos* juif, lui permettant ainsi son intégration, avec d'autres nationalités et religions, dans la fabrique politique de la nation allemande, Buber renonce à la division stricte entre le fait naturel du peuple et son élaboration sociale, politique et religieuse, préférant une vision dynamique de l'*ethnos* et de l'*ethos* où le naturel se redéfinit sans cesse à travers l'idéal, et où l'idéal n'est jamais qu'un reflet du naturel. Buber va jusqu'à faire de la « religiosité juive la fonction supérieure de la puissante nationalité juive... fonction qui est vivante par son sang [de l'*ethnos*], qui est puis-

sante par ses forces [physiques], qui est effective par sa volonté et qui, sans sa puissance active et passive, n'aurait pas de lieu sur terre ». Et Buber de finir son argument sioniste : « l'idée ne peut être réalisée tant que la nationalité n'a pas été réalisée⁽⁴⁸⁾ ». En mettant l'accent sur la capacité historique et politique de réalisation du peuple juif, Buber révélait, pour Cohen, la menace du sionisme : la résorption de l'articulation politique du naturel et de la visée idéale dans une problématique de l'affirmation de la vitalité du peuple à travers le mouvement sioniste et le retour à la terre d'Israël. Affirmation dont j'ai montré précédemment qu'elle faisait l'objet d'un intense débat au sein des divers courants du sionisme.

Pendant la perspicacité de certaines remarques de Cohen ne doit pas nous faire oublier que le grand philosophe appelle lui aussi à une mobilisation violente des Juifs et du judaïsme. Comme il l'exprime dans son fameux essai *Deutschum und Judentum (Germanité et Judéité, 1916)*, « la germanité doit devenir le centre d'une fédération d'États qui établira la paix sur terre et qui assurera la véritable fondation d'un monde civilisé. La guerre juste est la préparation de la paix éternelle⁽⁴⁹⁾ ». La visée éthique et messianique du judaïsme, selon Cohen, devait se réaliser à travers la victoire du Reich dans la guerre et par la suite à travers l'établissement du Reich comme le centre d'une fédération des États, c'est-à-dire comme le lieu de l'articulation politique du divers naturel et de l'idéal. L'antisémitisme éthique et messianique de Cohen s'adosait donc sur la pacification militaire allemande et l'extension de son modèle politique et culturel.

Guerres, nationalisme, traumatisme, esseulement

Le retour proposé dans les pages qui précèdent sur ces deux débats impliquant Buber éclaire le lien complexe qui unit la constitution progressive de l'espace politique israélien, avant et après 1948, à une pression interne et externe violente, mais aussi aux conflits mondiaux et à la destruction de l'espace politique européen. En guise de conclusion, j'aimerais évoquer l'effet de ces violences externes et internes sur les Juifs du xx^e siècle à travers la figure peu connue d'un peintre polonais et israélien, Leon Engelsberg

(46) *Ibid.*, p. 323.

(47) M. Buber, *Völker/Staaten*, op. cit., p. 10.

(48) *Ibid.*, p. 11.

(49) H. Cohen, *Jüdische Schriften. Zweiter Band*, op. cit., p. 287.

(1919-1998)⁽⁵⁰⁾. Ancien soldat juif polonais grièvement blessé et handicapé durant la Seconde Guerre mondiale, un des rares rescapés de la Shoah dans sa famille, Engelsberg émigra en Israël en 1956. Il vécut seul jusqu'à sa mort à la fin des années 90 dans une chambre atelier du quartier d'Abou-Tor de Jérusalem. Son studio se trouvait dans une maison palestinienne « abandonnée » durant la guerre d'Indépendance de 1948 et donnait sur la colline de Sion⁽⁵¹⁾. Ce peintre énigmatique, auteur d'une œuvre importante et reconnue, n'a cessé de peindre cette colline de Sion, ajoutant parfois au pied de la colline un autoportrait ironique et inquiétant. Parmi ces toiles, on trouve un tableau intitulé *Autoportrait avec un figuier de Barbarie*.⁽⁵²⁾ Le figuier de Barbarie ou *tsabar* en hébreu est un mot qui désigne le nouveau Juif né en Israël. Ce tableau fut peint dans les années 1960 ou 1970 par Engelsberg. Il présente le peintre accoutré d'un bob gris, autre symbole du nouvel Israélien, qui lui cache une bonne partie du front. En dessous du bob, émergent les deux yeux étonnés du peintre, sans objet clair, extérieur ou intérieur. Puis plus bas, en dessous du regard hébété, on voit un figuier de Barbarie qui cache le reste du visage et une bonne partie du buste du peintre, à peine esquissé par quelques

grosses taches de couleur marron, rappelant bien sûr la terre d'Israël, et même celle de la colline de Sion. En dessous du figuier et se confondant avec son socle et le buste marron du peintre, on entrevoit la palette striée d'Engelsberg. Le reste du tableau n'est qu'un fond gris anonyme où apparaît une tache de lumière dans le dos du peintre, lumière venant de biais, probablement d'une fenêtre du studio.

Dans cet étrange autoportrait, le corps et le regard du peintre s'effacent et disparaissent en quelque sorte derrière les signes de *l'israélienité* : le bob, la terre marron, le figuier de Barbarie. Le regard d'Engelsberg est bien loin de signifier l'apaisement et la réconciliation avec l'environnement promis par Buber et Nordau, malgré leurs différends. Il flotte comme une interrogation au milieu de cette transformation ou disparition israélienne du peintre. En tirant ce tableau au-delà de son contexte biographique immédiat, nous pouvons y trouver une puissante image des limites et impasses de la mobilisation sioniste, mais également des autres mobilisations nationales ou idéologiques des Juifs. À la réconciliation nationale ou impériale promise et à la productivisation vantée fait place l'angoisse d'avoir participé à des changements violents dont la finalité politique ne peut se réduire ni à l'avènement à soi du peuple juif, ni non plus à l'avènement messianique d'une humanité unifiée.

CÉDRIC COHEN SKALLI

COMMUNISTES MAIS PRUDENTS

Lion Feuchtwanger publia au pire moment de la Yejovtchina [la Grande Terreur soviétique] un récit de voyage en Russie pour témoigner que les procès de Moscou étaient bien fondés. Il le savait parfaitement pour en avoir parlé avec Staline. En outre, ses confrères soviétiques, et naturellement les plus connus d'entre eux, le lui avaient certifié, on ne pouvait pas douter que les accusés des procès de Moscou étaient des scélérats. [...] Cependant, lorsque Feuchtwanger quitta la France en fugitif, il ne choisit pas du tout l'Union soviétique qu'il avait tellement vantée, mais bien les États-Unis comme pays d'asile. C'est ce que firent également de nombreux autres sympathisants, dont Heinrich Mann ; Kisch et Anna Seghers, comme presque tous les communistes éminents de l'émigration parisienne, s'embarquèrent à Marseille pour la lointaine Mexico, et ne partirent pas pour la Russie, pourtant beaucoup plus proche.

Manès SPERBER, *Au-delà de l'oubli*, Calmann-Lévy, « Ces temps-là », 1979, p. 79-80.