

Universalisme juif et singularité

Simon WUHL

Peut-on partir du singulier pour penser l'universel ou doit-on s'en abstraire pour rejoindre directement un idéal supposé commun ?

La difficulté vient de ce qu'il y a de multiples définitions de cet idéal commun. Sur le plan religieux notamment, nous savons que les trois monothéismes se caractérisent par leur prétention universaliste. C'est bien sûr le cas de la religion juive dont les injonctions les plus célèbres – depuis le « Tu ne tueras point » du Décalogue ou le précepte du Lévitique (19,18) « Tu aimeras ton prochain comme toi-même – s'adressent à l'ensemble de l'humanité. Et pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté sur la portée universelle du judaïsme, Levinas rappelle par exemple que “Dans la caverne où reposent nos patriarches et nos mères, le Talmud fait reposer aussi Adam et Eve : c'est pour l'humanité tout entière que le judaïsme est venu”.¹ Et tout le versant éthique de l'œuvre de Levinas s'inscrit dans une perspective où la source est singulière, la Torah, mais sa portée éthique est universelle. Auparavant, Hermann Cohen, également philosophe et penseur du religieux, avait précisé les relations entre la singularité juive et l'universalisme de l'idéal éthique notamment. La singularité s'incarne d'abord dans les *sources* du Judaïsme qui jouissent d'une “indéniable priorité intellectuelle et spirituelle” et gardent une fécondité neuve et vivante pour toutes les autres sources qui en ont été les rejaillissements »². La singularité du judaïsme s'exprime ensuite dans la *méthode* : « Ce rapport entre théorie et pratique est ce qui durablement détermine le judaïsme (...) Le Pentateuque est donc à la fois une source pour les idées que forme

1 Emmanuel Levinas, « Israël et l'universalisme », in *Difficile liberté*, Albin Michel, poche essais, 1963 et 1976, p.266.

2 Hermann Cohen, *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, PUF, 1994 (1^{re} édition : 1919), p. 21.

l'esprit national et pour les réalisations pratiques qu'il installe. »¹ Autrement dit, contrairement au christianisme ou à l'impératif catégorique de Kant qui prescrivent d'emblée une conformité à un idéal éthique – soit, à un universalisme abstrait –, le judaïsme selon Hermann Cohen, prend la personne concrète en considération ; et lui propose une méthode, un chemin, avec l'enseignement de la Torah, pour accéder progressivement à l'idéal éthique².

Par ailleurs, le penseur juif-américain Michael Walzer a repris à nouveaux frais la question de l'opposition entre universalisme et particularisme qu'il se propose de dépasser, dans un texte qui fait référence : « Les deux universalismes »³. Sur le plan méthodologique, l'approche de Walzer contient deux innovations importantes par rapport aux orientations citées précédemment : premièrement, partant de l'exemple du peuple juif, Walzer procède à une lecture *culturelle* des textes de la tradition et à une analyse de son *expérience sociale* au long de toute son histoire, surmontant les clivages entre croyants et non-croyants ; deuxièmement, son analyse, au-delà du peuple juif, s'étend historiquement ou potentiellement à l'ensemble des peuples dans leur rapport à la singularité et à l'universalité.

Concernant le peuple juif particulièrement, Walzer dévoile l'existence d'un *universalisme juif*, dont la nature progressive et évolutive se pose en contre-exemple de l'universalisme dominant censé s'imposer à tous d'en haut, partout et pour toujours. Dans cette optique, l'auteur montre comment les grands textes de la tradition ainsi que les expériences juives à travers l'histoire produisent des enseignements, dans l'ordre de l'émancipation et de l'éthique notamment, qui diffusent très au-delà des populations juives elles-mêmes.

Dans cet article, nous présenterons d'abord la thèse de Michael Walzer sur l'opposition entre *deux conceptions* du chemin vers l'universalité, d'une part, et, d'autre part, sur les spécificités de l'universalisme juif, un universalisme « par le bas », ancré sur les traditions évolutives de ce peuple.

1 *Ibid*, p.43

2 Voir Sophie Nordmann, « Hermann Cohen ou la “religion de la raison” », in *Philosophie et judaïsme*, PUF, 2008, p. 40

3 Michael Walzer, « Les deux universalismes », in *Pluralisme et démocratie*, éditions Esprit, 1997 (1^{re} publication en anglais, 1990), pp. 83-110.

Puis, avec l'épisode de l'Exode des Hébreux selon le récit biblique, nous verrons comment l'auteur applique sa problématique en révélant la coexistence dans la Bible juive des deux universalismes – un universalisme de *surplomb* et un universalisme de *réitération*, décentralisé et progressif – avant que la Diaspora juive ajuste progressivement sa pratique sociale à un universalisme basé sur l'échange d'expériences avec les cultures environnantes. En même temps, dans son analyse de cet épisode biblique, Walzer nous donne une démonstration magistrale de l'influence de ce récit sur un grand nombre d'acteurs de premier plan tout au long de l'histoire – politiques, religieux, sociaux –, sur les populations occidentales plus généralement, en tant que référence à portée universelle, sous ses deux caractéristiques.

Par ailleurs, Michael Walzer nous montre que sa problématique des conceptions différenciées de l'universalisme a une portée générale au plan politique notamment, au-delà du seul domaine des valeurs et des principes. Ainsi, à un stade plus opératoire, Walzer applique une démarche identique à celle de l'universalisme juif « par le bas » au domaine de la critique sociale, en opposant deux conceptions de ce mode pré-politique d'analyse et d'action : celle, d'une part, adossée à des théories générales, *déconnectées* des sociétés particulières auxquelles elles sont censées s'exercer, et celle, d'autre part, fondée sur une *relation étroite* avec les valeurs et l'histoire spécifique qui régissent chaque société observée¹. Nous présenterons différents exemples de modes décentralisés de critique sociale, en les opposant à des théories générales « clé en main ».

Les deux universalismes

Est-il possible de surmonter une opposition ruineuse pour toute réflexion sur la société – sur les questions de justice sociale, de liberté, d'organisation politique – entre les postures universalistes et particularistes ? Entre ceux qui, animés par la seule référence *universaliste*, prétendent formuler des théories valables pour toute communauté humaine, quelles que soient son histoire, sa tradition et sa culture spécifique ; et ceux, attentifs

1 Voir Simon Wuhl, *Michael Walzer et l'empreinte du judaïsme*, Le Bord de l'Eau, 2017, pp. 15-22, 137-144 et 22-48.

au *particulier* uniquement, qui privilégient un ancrage dans chaque communauté observée, en dégageant les traits spécifiques qui la caractérisent ?

Les universalistes se voient accusés par leurs détracteurs, au mieux, de s'en tenir à des théories abstraites qui n'embrayent pas sur les réalités de la vie sociale, au pis, d'arrogance et de mépris vis-à-vis de tout ce qui caractérise les cultures dans leur différence et leur personnalité constitutives. Les particularistes, sont quant à eux fustigés pour leurs positions dites « relativistes », voire conservatrices, supposées accorder une valeur équivalente à tout système social sans le soumettre à l'épreuve de la critique ni de l'évaluation.

Dans *Les deux universalismes*, Michael Walzer propose une troisième voie permettant de surmonter la contradiction entre universalisme et particularisme, en puisant, au départ, aux sources de la Bible hébraïque.

Pour sortir de l'impasse, Walzer, se propose de raisonner à partir des positions universalistes, mais en apportant un correctif majeur à la compréhension commune de cette question. Il existe, soutient-il, non pas un, mais deux universalismes : le premier, dominant dans la conscience occidentale, est un universalisme qui vient d'en haut, avec la prétention de façonner l'ensemble des communautés humaines autour d'une seule conception de la vie bonne, de l'excellence éthique, de la société juste ou du bon régime politique. Cet universalisme centralisateur, Walzer le qualifie d'universalisme de *surplomb*. Le second est un universalisme par le bas, décentralisé, où chaque société progresse en suivant son propre chemin, en adaptant notamment des expériences de libération ou d'émancipation d'un autre peuple en fonction de ses propres caractéristiques sociales. Cet autre universalisme occulté par le premier, qui s'inspire des expériences singulières, reprises, mais réadaptées en respectant la diversité des traditions historiques et culturelles, se présente comme un universalisme de *réitération*.

Pour Michael Walzer, la source de ces deux universalismes est inscrite dans la Bible hébraïque. En effet, l'universalisme de *surplomb* impose une vision monolithique avec « un seul Dieu, donc une seule loi, une seule justice, une seule conception exacte de la vie bonne, de la société bonne ou du bon régime, un salut, un messie, (...) pour toute l'humanité. »¹ Dans

1 Michael Walzer, « Les deux universalismes » in *Pluralisme et démocratie*, op. cit., p. 84.

cette version de l'universalisme juif aux temps bibliques, l'Alliance conclue avec Dieu au Sinaï, le système moral et légal qui en est résulté avec la Torah, sont les fondements de l'histoire des Juifs bien sûr, mais concernent également l'ensemble du genre humain. Les textes bibliques recensent de nombreux propos qui semblent relever d'une telle interprétation en surplomb de l'ensemble des nations. Par exemple, le prophète Isaïe rapportant les paroles suivantes de Dieu adressées à l'ensemble du peuple d'Israël :

« *J'ai fait de toi l'alliance du peuple, la lumière des nations...* » (42.6)

Le deuxième universalisme, de *réitération*, s'exprime au sein même du récit biblique avant l'exil du peuple hébreu à Babylone vers le VI^e siècle (av. J.-C.), Ainsi, dans le livre du prophète Amos les paroles de Dieu pour les peuples et pour leur libération ne concernent plus le seul peuple d'Israël :

« *Enfants d'Israël, vous êtes à moi, mais les enfants des Éthiopiens ne m'appartiennent-ils pas aussi ? J'ai tiré Israël de l'Égypte. Mais n'ai-je pas tiré aussi les Philistins de Cappadoce et les Syriens de Cyrène ?* » (9,7)

Dans cette deuxième optique, que Walzer présente comme la véritable doctrine alternative du peuple juif aux temps bibliques, la réitération exprime l'idée – à l'exemple d'un événement comme l'Exode des Hébreux et leur passage de l'esclavage à la liberté –, que la libération est une aventure susceptible de se répéter (ou se réitérer) pour chaque peuple opprimé, mais en l'adaptant à chaque contexte singulier. Ce qui est universel dans ce cas, c'est le rejet de l'oppression, mais l'opération de libération se réalise suivant une pluralité d'expériences particulières.

Pour Walzer, il existe un lien entre l'universalisme de *surplomb* et l'idée du triomphe, par la conquête notamment. Or, d'après le récit biblique, la période triomphante d'Israël n'a duré que trois siècles, entre l'arrivée en « Terre Promise », à la suite de Josué au XIII^e siècle (av. J.-C.), et la fin du règne du roi Salomon au X^e siècle (av. J.-C.).

C'est désormais avec l'expansion du christianisme et des nations chrétiennes, puis sécularisées, que l'universalisme de *surplomb* a prospéré. Et cela, sous forme de l'exportation d'une mission universelle et même de « l'impérialisme des nations qui se sont appelées chrétiennes ».

Lorsque le judaïsme devient une religion en exil, il est réprimé au sein des nations chrétiennes. Le deuxième universalisme, de *réitération*, devient alors la doctrine alternative qui s'impose au sein du judaïsme.

La signification politique de l'Exode

Dans *De l'Exode à la liberté*¹ Michael Walzer centre son analyse, non sur ce que « Dieu a fait », mais sur « ce que des hommes et des femmes ont fait du récit biblique [sur la terre d'Israël] d'abord, puis, ce qu'ils ont fait dans le monde, munis de ce texte ». D'ailleurs, le récit est plus important que les faits, précise Walzer, « et il a revêtu une importance de plus en plus grande à mesure qu'on le répétait, qu'on le méditait, qu'on en tirait argument, qu'on en nourrissait le folklore »². Ainsi peut-on considérer que cet ouvrage se présente comme une illustration de la thèse de Walzer sur l'existence d'un universalisme de *réitération* : mais dans ce cas, c'est l'expérience de l'Exode des Hébreux, ou plutôt son récit, qui a fait référence à travers l'Histoire, nourrissant nombre de réitérations dans l'ordre de sa signification politique notamment.

En effet, de nombreuses mentions du récit biblique de l'Exode au cours des siècles, au sein et surtout hors du peuple juif, adoptent une lecture politique et positive de l'épopée fondatrice de ce peuple. Il est question d'esclavage et de libération, de loi et de contrat à travers l'Alliance avec Dieu, de révolte « réactionnaire » avec l'épisode du « Veau d'or » et de retour à l'adoration des anciennes idoles, de répression violente des récalcitrants qui menacent le projet d'émancipation dans son essence, et, à l'inverse, de maturation progressive par les quarante années d'errance dans le désert des exigences morales de l'Émancipation ; enfin, d'accès à l'autogouvernement stabilisé en terre de Canaan, la Terre Promise. De plus, le modèle de la narration est celui d'un mouvement linéaire vers l'avant, *qui* se présente comme un but, une espérance, une promesse où la situation finale

1 Michael Walzer, *De l'Exode à la liberté. Essai sur la sortie d'Égypte* (1985). Calmann—Lévy, 1986.

2 *Ibid.*, p. 20.

du peuple juif au cours de l'épisode de l'Exode est radicalement différente de la situation de départ. Il s'oppose aux mythes de l'éternel retour – celui de l'odyssée d'Ulysse décrite par Homère, par exemple –, dans lesquels les mutations politiques ne sont que des phénomènes cycliques.

Le modèle de linéarité, de promesse et de but à atteindre à partir de l'Exode, a par ailleurs été maintes fois convoqué par de multiples réformateurs sociaux ou radicaux, en dehors du peuple juif. On trouve par exemple des références importantes à l'Exode dans les discours politiques d'Oliver Cromwell dans la révolution puritaine de l'Angleterre du XVII^e siècle ou, dans le même sens, chez Jean Calvin. Mais ces références sont bien plus nombreuses encore chez les réformateurs comme Benjamin Franklin qui voyait dans l'Exode un symbole de l'émancipation américaine de la tutelle britannique, ou même chez les premiers marxistes. Plus récemment dans les années 1960, la symbolique de l'Exode était convoquée aussi bien par des prédicateurs noirs américains en appui à la lutte pour l'égalité des droits que par les théologiens de la libération en Amérique latine.

Enfin, l'Exode est naturellement « au centre de la pensée juive et on la retrouve dans toutes les entreprises politiques juives autonomes depuis la révolte des Maccabées jusqu'au sionisme ». Le sionisme étant, selon Walzer « un appel à un exode au sens plein du terme, la délivrance d'une oppression et un voyage vers la Terre promise. »¹

On retrouve plus particulièrement deux sources de réflexion, dans le récit de l'Exode : premièrement, le Contrat d'Alliance entre Dieu et le peuple hébreu qui fonde la naissance du peuple juif ; deuxièmement, le débat entre réformisme et radicalisme politique, à partir des épisodes aux conséquences divergentes de la répression consécutive à l'épisode du « Veau d'or, d'une part, et des quarante années d'errance des Hébreux dans le désert, d'autre part.

Le Contrat d'Alliance : un récit maintes fois réitéré, au sein et à l'extérieur du monde juif

Dans le récit biblique, Dieu (Yahvé) fait entendre sa Voix à l'ensemble du peuple hébreu rassemblé autour du mont Sinaï, trois mois après sa sor-

¹ *ibid.*, p. 19.

tie d'Égypte. Par l'intermédiaire de Moïse, Dieu propose au peuple hébreu une Alliance matérialisée par un Contrat moral, dont les termes doivent être entendus et approuvés par chacun des membres du peuple. Aux Israélites il est demandé d'appliquer la doctrine juridique et morale contenue dans la Torah, document dicté par Dieu ; en échange, Yahvé accorde son Alliance au peuple hébreu considéré comme peuple choisi (mais, dans certaines interprétations, tous ceux qui acceptent l'Alliance peuvent être « choisis »), et l'accès à la Terre promise afin que le peuple puisse pérenniser son émancipation.

Si la présentation de l'épisode de l'Alliance dans la Torah est assez laconique, ses interprétations, religieuses ou profanes, sont extrêmement abondantes. En effet, l'acte d'Alliance est créateur du peuple en ceci que, explique Walzer, en Égypte les Israélites n'ont en commun qu'une mémoire tribale, soudée par la même oppression ; leur identité, comme celle des hommes en esclavage, est une identité reçue, qui s'impose à eux sans qu'ils aient à y adhérer consciemment. En revanche, et c'est là une innovation politique majeure, « ce n'est qu'avec l'Alliance qu'ils se constituent en un peuple au plein sens du terme, capable d'assumer une histoire morale et politique, capable d'obéir et aussi de résister, la nuque raide, d'aller de l'avant ou de retomber dans les errements. L'Alliance est vraiment le fait crucial, et il importe de l'explorer complètement. »¹

Qui sont les contractants ? Il est important de souligner que chaque Israélite, homme ou femme, d'après le commentaire associé du Midrash, donne son accord à titre individuel, que les hiérarchies anciennes sont abolies à ce moment, et que l'Alliance engage solennellement *chacun* des membres du peuple hébreu. Le contrat d'Alliance reflète donc un consensus des Israélites réalisé démocratiquement, à partir de la volonté des individus « indépendants qui ne se sont pas concertés. » Le peuple hébreu a acquis dès lors une capacité de décision, un libre arbitre qu'il ne possédait pas en Égypte où un Dieu absolu et tout puissant prenait toutes les décisions pour sa libération. De plus, donnant la Torah au peuple hébreu, Dieu lui donne en même temps le moyen de s'émanciper, notamment par rapport à l'omniprésence divine qui prévalait jusqu'alors ; et d'accomplir la loi morale en

¹ *Ibid.*, p. 94.

toute indépendance à l'aide de ce corps de doctrine, en fonction de son expérience sociale.

Ce concours de la volonté divine au départ et d'engagement populaire en toute indépendance, cet alliage de providence et de contrat, de déterminisme et de liberté, est selon Walzer « la caractéristique de la leçon politique de l'Exode et de toutes les versions successives d'une révolution du même type. »¹

Enfin, dans un passage souvent commenté du récit de l'intervention divine au Mont Sinaï, le message biblique semble s'adresser dès son énoncé à *tous les hommes* qui souhaitent l'entendre, au-delà du seul peuple hébreu :

“Et ce n'est pas avec vous seuls que je conclus cette Alliance... mais encore... avec quiconque ne se trouve pas ici aujourd'hui avec nous (Deut. 29, 13-14).

De tels propos ouvrent sur une dimension universelle de l'idée d'élection divine, en direction de tous les hommes ou peuples qui le souhaitent, pour peu qu'ils acceptent de s'inscrire dans le cadre du contrat d'Alliance. La formulation de ce message divin questionne la légitimité même de l'idée de peuple élu ou choisi supposée assignée au peuple hébreu, puis au peuple juif.

L'épisode du « Veau d'or » et ses implications politiques : révolution radicale ou réformisme progressif

Les références au récit de l'Exode, en termes d'orientation et de pratique politiques, ont donné lieu à deux types d'interprétations distinctes, voire contradictoires au cours de l'Histoire : certains y ont trouvé une justification de la problématique *révolutionnaire* ; d'autres, de loin les plus nombreux au sein du judaïsme particulièrement, mettent l'accent sur l'émancipation *progressive*, à connotation « social-démocrate », exprimée par la très longue période de maturation que s'imposent les Hébreux dans le désert avant leur atteinte de la terre promise au pays de Canaan.

C'est le fameux épisode du Veau d'or et du massacre des hérétiques qui s'en est suivi, sur l'ordre de Moïse, qui a fondé la lecture révolution-

¹ *Ibid.*, p. 100.

naire. Rappelons très brièvement les faits relatés dans la Torah : après avoir consenti à l'Alliance, à l'écoute de la Voix divine, un groupe de dissidents au sein du peuple – profitant de l'attente prolongée du retour de Moïse occupé à l'écriture des Tables de la Loi – parvient à retourner une partie des Hébreux en suscitant une manifestation festive autour d'une idole égyptienne, le « Veau d'or » (alors que la sacralisation des idoles est l'un des interdits des dix Commandements). À la vue de ce qu'il considère comme une trahison de l'engagement sacré du peuple hébreu, qui menace l'ensemble du projet d'émancipation du peuple construit autour de l'Alliance, Moïse, après avoir brisé les Tables de la Loi sous l'emprise d'une énorme colère, prend la décision de faire tuer par ses fidèles (les Lévites) quelque trois mille hommes. La formulation de l'ordre du massacre est d'autant plus violente qu'elle incite les exécutants à ne pas épargner leurs proches :

« Mettez chacun l'épée à la hanche ! Passez et repassez de porte en porte dans le camp, tuez, qui son frère, qui son compagnon, qui son proche » (Ex. 32, 26-28).

Cet épisode terrible, que Walzer soumet à la critique, a bien sûr été très abondamment commenté et interprété. Des historiens contemporains pensent même que l'épisode du Veau d'or est un ajout tardif de la période des rois au Xe siècle avant J.C., pour des raisons plus politiques que religieuses, tant il est en rupture avec la problématique de maturation progressive du déroulé de l'Exode. Quoiqu'il en soit, des théologiens importants comme Saint Augustin ou Jean Calvin, des grands stratèges politiques comme Machiavel ont trouvé des justifications à la répression consécutive à la trahison du Veau d'or. Pour ce dernier par exemple : celui qui lit la Bible avec son bon sens verra que Moïse fut contraint, pour assurer l'observation des Tables de la Loi, de faire mettre à mort une infinité de gens. Dans le même sens, au moment de la révolution bolchevique, un auteur américain d'un livre sur l'Exode et partisan du léninisme, Lincoln Steffens, trouvait dans ce récit et même dans l'épisode du Veau d'or, une justification de l'idée de purge progressiste : « Chaque fois qu'une nation construit un nouveau système de lois et de coutumes, elle connaît une terreur rouge ; chaque fois qu'elle défend un système ancien, elle connaît une terreur blanche. »¹

¹ Cité par Michael Walzer, *Ibid*, p. 84.

Mais la lecture la plus courante au sein du judaïsme — l'interprétation de *Maïmonide* dans son *Guide des égarés* qui fait autorité dans les commentaires de la Torah —, privilégie la longue réflexion des Hébreux dans le désert pendant quarante années, durée nécessaire pour, d'une part, assimiler les implications de l'Alliance sur le plan moral, et, d'autre part, assister à la naissance d'une nouvelle génération non handicapée par les traces de la servitude en Égypte. Pour Maimonide en effet : « Il n'est pas dans la nature de l'homme qu'après avoir été élevé dans un travail servile... il aille subitement laver la souillure de ses mains. » Il en résulte que « Dieu usa de prévoyance en faisant errer ces hommes dans ce désert jusqu'à ce qu'ils fussent devenus vaillants... et, en outre, il naquît aussi des hommes qui n'étaient pas habitués à la bassesse et à la servitude. »¹

Cette lecture de l'Exode en termes de *réformisme graduel* passant par une période de transition aussi longue que nécessaire, Walzer la qualifie sur un plan profane et politique, de version sociale-démocrate de l'Exode. C'est ainsi qu'elle a été interprétée également par Ahad Ha'Am (Asher Ginsberg). Celui-ci attribue à Moïse et non à Dieu la sagesse d'inciter à une évolution progressive des consciences, dépassant les emballements immédiats et les pulsions meurtrières encore présentes, même chez le grand guide, à travers l'épisode du Veau d'or.

Les principes divergents de la critique sociale contemporaine

Comment mieux fonder, à l'époque contemporaine, le réformisme graduel – modalité politique de l'universalisme de réitération – que Michael Walzer décèle dans le récit biblique de l'Exode ? Là encore, celui-ci s'inspire de la tradition prophétique, de deux façons : d'une part, en accordant une grande importance à la critique sociale – la critique interne du comportement des puissants notamment, et de l'injustice sociale corrélative –, comme phase pré-politique préalable à toute proposition de réforme ; d'autre part, en situant la critique et les perspectives d'évolution, en relation étroite avec les traditions que les populations concernées se sont elles-mêmes dotées.

¹ *Ibid*, p.71

Ainsi Michael Walzer, dans l'une de ses applications les plus fructueuses, élargit-il sa méthode d'identification des formes divergentes de l'universalisme au domaine pré-politique de la critique sociale contemporaine, écho lointain de la critique sociale aux temps bibliques. Plus précisément, il distingue deux modalités d'exercice de cette critique sociale à notre époque, qui ont des implications très différentes en termes de réceptivité par les populations concernées :

L'une des voies consiste à déconnecter la réflexion par rapport à la société particulière soumise à la critique, et de donner une portée générale à ses résultats, sous forme de principes de référence applicables à toute société en tout temps et en tous lieux : c'est une critique par *invention* de principes à prétention universelle. Cette voie de la critique s'inscrit dans le cadre de l'universalisme de *surplomb*. Exemples : le marxisme (le matérialisme historique et l'évolution générale des sociétés) ; la doctrine utilitariste (maximiser les satisfactions pour le maximum d'individus) ; ou les principes de justice de John Rawls (impératif de progression socio-économique limitée aux plus défavorisés de la société.)

L'autre voie de la critique, à l'inverse, demeure étroitement *connectée* au monde social concerné. Elle répond en effet au double souci de s'adresser au plus grand nombre, d'une part, et, dans cette optique, de s'inscrire dans le cadre de l'histoire, de la tradition et de la culture d'une société donnée, d'autre part. C'est une critique par *interprétation* des principes moraux compréhensibles par tous que la société s'est elle-même donnés. Cette voie critique est attentive aux attentes – latentes ou nouvelles – des membres de la société. Elle peut parfaitement intégrer des critiques ou des expériences externes, à condition de les resituer et les interpréter en fonction de la tradition culturelle de cette société particulière. On retrouve ici les caractéristiques de l'universalisme de *réitération*.

Les fondements bibliques de la critique par interprétation

Michael Walzer va donc se fonder sur la pensée juive inscrite dans la Bible hébraïque pour donner une certaine profondeur historique à son analyse. Notons que dans son livre de référence sur le judaïsme antique, Max Weber évoquait déjà les prophéties bibliques comme les premiers pam-

phlets politiques, observation élargie par Walzer qui présente les prophètes comme les inventeurs de la pratique critique de la société¹.

Le prophète Amos est probablement le plus emblématique des grands prophètes sur le plan de la critique des comportements, ceux des puissants notamment, en référence à une *interprétation* de la Loi juive, et plus spécialement dans le domaine de la justice sociale. Au VIII^e siècle (av. J.-C.), période de la vie du prophète selon le récit biblique, les règnes monarchiques d'un peuple d'Israël affaibli et quelque peu désorganisé, divisé en deux États (la Judée au sud, Israël au Nord), avaient donné lieu à une augmentation considérable des inégalités, avec l'apparition d'une classe supérieure vivant de plus en plus nettement aux dépens d'une classe inférieure. Sur ce plan, les découvertes archéologiques confirment les tendances décrites par le récit biblique, observant que les maisons relativement uniformes des premiers siècles d'établissement du peuple hébreu sur cette terre étaient remplacées par un habitat contrasté entre les demeures luxueuses d'un côté et les taudis de l'autre.²

Plus grave encore, non seulement les riches ont un mode de vie qui s'écarte de celui des pauvres, mais ils vivent de l'exploitation des pauvres. Les riches marchands notamment sont accusés de pratiquer l'usure, la fraude, la confiscation des biens des pauvres en cas d'insolvabilité. En réaction, le prophète Amos proclame son interprétation de la Torah : les rituels et les sacrifices au divin, pour montrer son allégeance, ne valent rien en l'absence d'un comportement qui respecte le droit et applique la justice.

« *Je hais, je méprise vos fêtes* » (5,21), (...) *Mais que le droit coule comme de l'eau et la justice comme un torrent qui ne tarit pas.* » (5, 24)

La prophétie d'Amos conclut Walzer « est de la critique sociale parce qu'il défie les dirigeants, les conventions et les pratiques rituelles d'une société particulière, et qu'il le fait au nom de valeurs reconnues et partagées dans cette même société ».³

1 Max Weber, *Le judaïsme antique*, Plon, 1970, p. 359-364. Cité par Michael Walzer, *Critique et sens commun* (1985), La Découverte, 1990, p.85.

2 Cf. Michael Walzer, *Critique et sens commun*, *op. cit.*, p. 100-101.

3 *Ibid.*, pp. 105-106.

Walzer oppose cette conception de la critique sociale pratiquée par le prophète Amos, en étroite corrélation avec son public, à celle rapportée par la Bible concernant le prophète Jonas. Il s'agit d'un récit tardif, ultérieur à l'Exil des Hébreux à Babylone au VI^e siècle (av. J.-C.), où l'entreprise externe de Jonas, déconnectée de son peuple, est en rupture avec celles de l'ensemble des autres prophètes d'Israël. En effet, succinctement résumée : la parole attribuée à Yahvé aurait donné ordre à Jonas de se rendre à Ninive, la grande cité de l'État prédateur de l'Assyrie, où sévissent la violence et l'ignorance des Commandements du Dieu unique, pour annoncer la destruction de la ville si les habitants n'abandonnent pas leur mauvaise conduite. Après un certain nombre de péripéties célèbres – Jonas commence par refuser et fuir par bateau, il est jeté à la mer par les marins qui craignent les foudres de Yahvé, il est avalé par un gros poisson puis recraché après son repentir –, le prophète parvient à Ninive et prêche dans la rue la parole divine par cette seule phrase :

« *Encore quarante jours et Ninive sera détruite* » (3, 4)

Et le miracle se produit : Les gens de Ninive, sous la direction de leur souverain se mettent à croire en Yahvé, puis acceptent d'abandonner leurs mauvaises pratiques. En retour :

« *Dieu se repentit du mal dont il les avait menacés, il ne le réalisa pas* » (3, 10)

Le prophète Jonas dans ce récit, le seul de ce type dans la Bible hébraïque, apparaît comme un simple messager de Dieu, complètement détaché par rapport aux traditions et aux croyances du peuple auquel il s'adresse. On peut donc penser qu'il obtient un résultat éphémère, peut-être en se fondant sur un code minimaliste, une sorte de loi internationale déjà attestée par le récit biblique où certaines manifestations extrêmes de violence étaient proscrites. Face au caractère superficiel et aux effets peu durables de l'action de Jonas, la critique du prophète Amos est beaucoup plus sérieuse, ce dernier connaissant parfaitement les valeurs fondamentales du peuple auquel il s'adresse. Et comme il est partie prenante de ce peuple, il peut, d'une part, l'interpeller en se fondant sur ces mêmes valeurs qu'il a en partage, et, d'autre part, proposer des réformes, en matière de justice sociale notamment, qui vont bien plus loin que le seul registre de la proscription du crime de sang.

La critique sociale à l'époque moderne

Albert Camus, Jean-Paul Sartre et la guerre d'Algérie

Dans *La critique sociale au XXe siècle* (1988), Michael Walzer analyse, au-delà du monde juif, un certain nombre de pratiques de la critique sociale en généralisant son approche distinguant les critiques « déconnectées » et les critiques « connectées » aux caractéristiques culturelles du monde social concerné.

Par exemple, Albert Camus et Jean-Paul Sartre sont des figures représentatives de deux démarches critiques opposées lors de la guerre d'indépendance de l'Algérie entre 1954 et 1962 : une solidarité avec le monde social français, particulièrement celui des Français d'Algérie, pour le premier ; un détachement, et même une rupture avec la société française d'appartenance pour le second.

La démarche critique de Camus explique Walzer, celle de l'*interprétation*, consistait à s'adosser aux normes du régime colonial, supposées guidées par un esprit de justice, puis à dévoiler l'expérience réelle de l'oppression : Camus poursuivait, en revendiquant une redistribution des terres, une autonomie régionale (au début), des droits égaux pour tous les habitants de l'Algérie. Dès lors, Albert Camus s'est retrouvé de plus en plus seul sur cette ligne à la fois critique et solidaire : d'un côté, la France n'appliquait pas ses propres normes démocratiques ; d'un autre côté, le FLN algérien revendiquait l'indépendance totale et sans compromis. Camus ne s'opposait pas à l'indépendance en 1954, mais il s'opposait à une indépendance conduite par le FLN, ce qui signifiait à ces yeux le départ forcé des Français d'Algérie. Il ne s'est jamais joint non plus aux soutiens sans faille du FLN, de sa politique de négation des droits de la minorité pied-noir, et de ses méthodes terroristes aussi violentes vis-à-vis des civils que la violence coloniale. Ce qu'exigeait la justice pour Camus « c'est que les Français et les Arabes négocient leurs différences (...) il n'y est jamais parvenu (...), mais cela ne signifie pas qu'il ait eu tort d'essayer. »¹ À l'opposé de la conception d'Albert Camus, de l'intellectuel critique situé au sein de sa société, Jean-Paul Sartre professait au contraire que « la vie d'un critique social doit commencer par le rejet de sa

1 Michael Walzer, « La guerre d'Algérie d'Albert Camus », in *La critique sociale au XXe siècle* (1988), Métailié, 1996, p. 159.

propre socialisation, le refus de la société-en-lui. » Il s'agit pour le critique sartrien d'échapper à son propre conditionnement social afin de s'universaliser, au risque de demeurer incompréhensible par l'essentiel de sa société d'appartenance. Pour Sartre, l'intellectuel critique doit participer à la lutte entre les oppresseurs et les opprimés, en s'alliant avec les classes défavorisées à l'intérieur, et, avec les forces motrices de libération à l'extérieur. Pendant la guerre d'Algérie remarque Walzer, les partisans sartriens de cette thèse ont soutenu le FLN sans exprimer de restrictions sur le programme ou sur les méthodes de ce mouvement. Dès lors, Walzer soumet la démarche sartrienne à une double objection : premièrement, elle demeure incompréhensible pour les larges masses des dominés qui sont à rallier au sein de sa société d'appartenance ; d'autre part, elle ne conduit qu'à remplacer une aliénation par une autre : elle ne s'accompagne d'aucune vision critique vis-à-vis des promoteurs de la nouvelle cause embrassée, pour le moins discutable sur le plan de la violence aveugle de ses méthodes notamment.

Martin Buber : Les implications politiques de l'éthique juive

La pratique politique du philosophe juif Martin Buber, inspirée par une forme de critique sociale puisant aux sources de l'éthique juive et des prophètes d'Israël, illustre parfaitement la théorie de Walzer sur la distinction entre les approches associées à cette critique.

L'activité critique de Buber en effet s'est en grande partie exercée à l'encontre des orientations du sionisme dans le conflit israélo-arabe (qui est devenu un conflit israélo-palestinien après la guerre des Six Jours de 1967). Mais, point crucial, il s'agissait d'une critique *interne*, du point de vue d'une conception sioniste bien comprise, et non d'une critique *externe*, pour délégitimer la nature même du sionisme. Ainsi a-t-il répondu négativement à une demande d'article formulée par un mouvement anti-sioniste américain en 1962, en déclarant : « Ma critique de la politique arabe du gouvernement vient de l'intérieur, la vôtre de l'extérieur. Notre programme de coopération entre Juifs et Arabes n'est pas inférieur à ce qu'on appelle le sionisme officiel, plutôt, c'est un sionisme plus grand [c'est à dire meilleur]. »¹

1 Cité par Michael Walzer, « La recherche de Sion chez Martin Buber », in *La critique sociale au XX^e siècle*, op. cit., p. 80.

Pour Buber, le danger principal qui guettait le sionisme était celui de tous les nationalismes cherchant à affirmer une souveraineté sur un territoire dans un contexte conflictuel : la perte de sa conscience éthique, valeur cardinale du judaïsme pour le philosophe.

Sur un plan plus concret, c'est-à-dire plus articulé à une orientation politique, Buber proposait encore deux stratégies d'alignement sur les fondements moraux du sionisme. La première, particulièrement ambitieuse, consistait à rejeter l'idée d'une souveraineté des Juifs sur un territoire en propre et de prôner l'idée d'un État bi-national (ou plus tard d'une Fédération) co-gouverné par les Juifs et les Arabes. A la fin des années 1930 et surtout après la tragédie de la Shoah, cette option est apparue comme illusoire à échéance prévisible du fait, d'une part, du rejet arabe de toute présence juive en tant que collectivité d'implantation en Palestine, et, d'autre part, de l'afflux des réfugiés avec l'urgence morale absolue de la revendication sioniste d'une libre immigration juive en Palestine.

Après la création de l'État d'Israël, Martin Buber adopte une orientation qui, tout en demeurant critique, privilégie la solidarité et la connexion avec le monde juif : celle de la préservation de l'impératif moral. Ainsi, il nie l'efficacité de la violence sans pour autant adopter une position pacifiste ; il demande que les forces israéliennes n'interviennent que sous la menace explicite, qu'elles réagissent avec une proportionnalité des moyens en fonction d'objectifs limités ; il rejette les expropriations et les représailles ; il cherche enfin toutes les occasions pour mettre en œuvre des formes de coopération.

Conclusion

Dans son numéro consacré au « Retour de l'universel », la revue *Critique* présentait sa version de la « querelle de l'universalisme » en partant du constat suivant : longtemps, les modernes héritiers de la philosophie des « Lumières » ont cru au caractère universel de leurs valeurs. Ils se pensaient alors autorisés non seulement à contester sur cette base leurs propres situations, mais également à intervenir sur celles des autres civilisations. « Puis quelque chose s'est brouillé. L'universel est devenu suspect, louche, trouble

(...) n'est-ce pas au nom des "Lumières" qu'on a justifié la colonisation ? (...) qu'on a pu refuser aux femmes toute capacité politique ? (...) qu'on a douté de la capacité politique des ouvriers ? »¹. Ainsi, après la Seconde Guerre mondiale, plusieurs bouleversements à caractère politique, social ou moral ont mis en question la version hégémonique d'un universalisme imposé d'en haut : la décolonisation et la condamnation fondamentale du racisme, la montée du féminisme, l'irruption politique durable du monde ouvrier et populaire, voire, l'émergence d'un discours minoritaire et identitaire.

Les penseurs juifs cependant ont commencé bien plus tôt à définir publiquement leur propre vision de l'universalisme en opposition avec l'universalisme dominant issu du christianisme, sous sa forme religieuse ou sécularisée, qui prétendait s'imposer à tous dans leur société de résidence en Diaspora. Ainsi Moses Mendelssohn (1729-1786), le grand penseur des « Lumières juives », définit dans son *Jérusalem* un universalisme juif par l'exemplarité dans l'exécution de sa mission historique, la lutte contre l'idolâtrie ; celle-ci étant assimilée par Mendelssohn à un retour à la barbarie. Ainsi précise-t-il, pour assumer cette mission au sein de l'ensemble du genre humain : « [La nation juive] indique toujours par son institution et sa constitution, par ses lois, actions, des destinées et changements, des idées saines, authentiques de Dieu et de ses qualités, qui ne cesse de les enseigner, les proclamer, les prêcher et cherche à les conserver parmi les nations, pour ainsi dire par son existence. »²

Dans une optique similaire d'exemplarité, mais qui intègre l'ensemble de la Torah révélée au-delà du seul rejet de l'idolâtrie, Emmanuel Levinas (1906-1995) oppose l'universalisme juif par rayonnement à l'universalisme chrétien (sous sa forme religieuse ou sécularisée) qui cherche à s'imposer par englobement : « La vérité enseignée par le judaïsme ne se propage pas en englobant dans sa catholicité les parcelles de vérité disséminées dans toutes les civilisations humaines. » Mais, « ne pas imposer sa pensée par la guerre », ajoute Levinas, a pour contrepartie une solide réputation de particularisme

1 Patrice Maniglier, « l'universel contrarié », in Revue *Critique*, octobre 2016, p. 773.

2 Moses Mendelssohn, *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*, (traduction et présentation par Dominique Bourel), Gallimard, collection telTel, 2007, p. 160.

assignée au judaïsme. Il s'ensuit que « L'universalisme de rayonnement que revendique cependant la vérité prophétique demeure ainsi méconnue. »¹

Benny Lévy (1945-2003), empruntant sur ce plan le chemin de la théologie, ne se contente pas d'une opposition, mais établit une différence qualitative entre l'universalisme juif, qu'il pose comme intensif et d'une authenticité supérieure aux autres universalismes – de religions, spiritualités, éthiques, etc. – qui procèdent par simple extension de leur propre singularité. Pour Benny Lévy en effet, qui se fonde sur les Textes fondamentaux de la Tradition religieuse juive, la mission assignée au peuple juif, bien au-delà également de la seule lutte contre l'idolâtrie, est le témoignage de « l'Un-Dieu » à travers les vicissitudes de l'Histoire. Il en résulte que, pour le philosophe-théologien, le Juif est considéré comme un concentré de la *forme* de l'homme dans son expression la plus intense. Raillant ces Juifs français de l'Éémancipation (les israélites) qui, dans le sillage de leur mise au pas à l'ère napoléonienne, se considéraient comme expression d'un particularisme venu rejoindre l'universel, Benny Lévy renverse la relation : il est ridicule, soutient-il, de dire « Je deviens Juif français, je m'ouvre à l'universel (...) L'universel, c'est le Juif. » Et cela, même si le Juif « peut être défaillant et ne pas être à la hauteur de cette vocation — c'est clair » Et Benny Lévy ajoute : « C'est notre cas [de faillir fréquemment à cette mission] et cela a été notre cas bien souvent dans notre histoire. »²

Plus récemment, Jean-Claude Milner – qui ne se présente pas comme un intellectuel juif (au sens de la loi religieuse) tout en adoptant une relation personnelle à la judéité – reprend l'opposition entre un universalisme juif intensif, exigeant, face à un universalisme extensif, un universel « facile » selon le philosophe. Prônant la voie du savoir et non celle de la théologie, Jean-Claude Milner établit une généalogie de la notion d'universel, à partir de la civilisation grecque – qui la fondait sur les intensités affirmatives de chaque Singulier –, jusqu'à Paul de Tarse (Saint Paul) et son célèbre « ni Grec ni Juif » où les singularités deviennent interchan-

1 Emmanuel Levinas, « En exclusivité », in *Difficile liberté*, Albin Michel, poche essais, 1976, pp.359 et 360.

2 Alain Finkielkraut et Benny Lévy, *Le Livre et les livres. Entretiens sur la Laïcité*, Verdier, 2006, p. 85.

geables. Cet universalisme qui s'est imposé ensuite par extension à travers le christianisme puis sa sécularisation en Europe et en Occident, est à dénoncer selon Milner non seulement parce qu'il arase les singularités, d'où sa désignation comme « facile » ou « quelconque », mais car parce qu'il ne permet aucun droit de cité à l'autre définition de l'universalisme, à partir de l'intensité du Singulier et son rayonnement : « L'instauration du tous et du partout, à l'horizon de l'innombrable et du quelconque, tel est l'idéal de l'universel moderne ; ce qui d'aventure y fait obstacle est généralement réputé condamnable. »¹ Pour Milner, ceux qui refusent de se fondre dans l'universel de l'interchangeable et du quelconque, qui procèdent par une affirmation intense de leur singularité, ce sont ceux qu'il désigne comme les porteurs du « nom juif », c'est-à-dire ceux qui s'affirment comme Juifs (ce qui ne recouvre pas l'ensemble des Juifs selon les définitions ethniques ou religieuses) : « l'affirmation du nom juif, en tant qu'il n'est pas un autre, relève de l'universel. » En effet : « L'universel n'est, nom par nom, rien d'autre que la force affirmative d'un nom en tant, justement qu'il n'est pas un autre. »²

La construction théorique de Michael Walzer, l'opposition entre universalisme de *surplomb* et universalisme de *réitération*³, se distingue des formulations précédentes sur trois plans :

Premièrement, contrairement à celles de Moses Mendelssohn et de Benny Lévy, Michael Walzer ne fonde pas sa démonstration sur une lecture religieuse, mais sur une analyse *culturelle* des sources bibliques et des deux courants de l'universalisme qu'elles contiennent. (La formulation

1 Jean-Claude Milner, *L'universel en éclats*, Verdier, 2014, p. 65.

2 *Ibid.*, p. 77

3 Etienne Balibar, dans son livre *Des Universels* (Galilée, 2016), mentionne cette « élaboration passionnante » de Michael Walzer dans la présentation suivante : « [Michael Walzer] oppose à partir de l'exemple des deux courants du judaïsme : le messianisme du peuple élu et le prophétisme de la justice, ce qu'il appelle un universalisme de "surplomb", virtuellement dominant et assimilateur, à un universalisme horizontal, qui serait immanent à chaque communauté, mais communiquerait aussi avec toutes les autres, non selon la modalité verticale de l'assimilation, mais selon la modalité de l'exemple ou de l'exemplarité. » (p. 75).

d'Emmanuel Levinas peut s'interpréter sous l'angle religieux ou sous l'angle éthique). Ainsi, la proposition de Walzer est censée convenir à une réception aussi bien religieuse que profane.

Deuxièmement, contrairement à toutes les approches précédentes, Walzer ne limite pas son propos au judaïsme qui serait la seule opposition, dans sa pratique dominante, à un universalisme occidental en surplomb. Au contraire, dès sa présentation d'une source de l'universalisme d'en bas, de réitération, avec le prophète Amos, il en déduit une variété de chemins vers l'universel, conforme à une variété de voies d'émancipation selon les pays et les civilisations. (Voir ci-dessus, p.3).

Troisièmement enfin, à la différence surtout de Benny Lévy et de Jean-Claude Milner, l'opposition de Michael Walzer, même si elle marque une préférence pour l'universalisme de réitération (qu'il nomme parfois l'universalisme du « faible »), n'entraîne pas une condamnation sans réserve de l'universalisme de surplomb. Mais les préceptes de ce dernier sont recevables à une condition : que les propagateurs ne prétendent pas s'imposer partout, d'en haut, de l'extérieur et « clé en main » ; mais qu'ils tiennent compte de l'adaptation aux traditions, aux cultures et aux valeurs de chaque société censée les intégrer. Il ne faut voir là aucun « relativisme » qui ferait croire que toutes les sociétés se valent sur le plan de l'émancipation individuelle et collective de ses membres par exemple. Au contraire, Michael Walzer est très ferme sur les finalités d'émancipation et de progression éthique qui devraient guider toute société. Mais les chemins, les rythmes divergent, et toute tentative visant à s'imposer par le haut ne provoque que réticence et suspicion de recherche d'une forme de domination.