La « Bibliothèque des Fondations »
est publiée sous les auspices de
la Fondation du Judaïsme français
avec le soutien de
la Fondation pour la Mémoire de la Shoah

La civilisation du judaïsme

De l'exil à la diaspora

Contributions de

Gerald J. Blidstein • Dominique Bourel • Joseph Chétrit
Raphaël Draï • Roger-Pol Droit • Arnold M. Eisen • Paul B. Fenton
Isaïah Gafni • Sylvie Anne Goldberg • Mireille Hadas-Lebel
Laura Hobson Faure • Dan Jaffé • Jacques Le Rider
Béatrice Leroy • Yaïr Lorberbaum • David N. Myers
David Novak • Freddy Raphaël • Simon Schwarzfuchs
Perrine Simon-Nahum • Claude B. Stuczynski • Shmuel Trigano

sous la direction de
Shmuel Trigano

Éditions de l'éclat

torité suprême pour les *mitsvot* – Dieu, la révélation au Sinaï, les obligations envers les parents ou les ancêtres, la responsabilité envers la communauté locale ou le peuple juif, la conscience, l'intuition. Heschel seul n'est pas suffisant pour cette tâche. De nombreux Juifs n'ont pas fait l'expérience de Dieu de la façon personnelle qu'il décrit. Kaplan seul n'est pas non plus suffisant – mais Kaplan et Heschel ensemble offrent une puissante conception de la *mitsvah*.

J'ai vanté les mérites d'une synthèse de leurs conceptions car je pense qu'elle est très efficace. Kaplan s'adresse fortement et clairement à beaucoup de Juifs pour ce qui est de l'obligation communautaire et de la responsabilité. Son propos concerne pratiquement tout Juif actif. Le temps dira si cette notion de *mitsvah*, une synthèse de Heschel et de Kaplan, gagne de l'influence. Si influence il y a, le concept de « Judaïsme comme civilisation » aidera à réaliser l'objectif pour lequel il a été conçu : sauver le judaïsme en sauvant les Juifs.

NOTES

1. Mordecai M. KAPLAN, *Judaism as a Civilization, Towards a Reconstruction of Jewish Life*, Mac Millan Company, 1934, 1935,1957, p. 196.
2. *Ibidem.*
3. *Ibid.*, p. 220.
4. *Ibid.*, p. 293-4, 327.
5. *Ibid.*, p. 282.
6. *Ibid.* p. 285.
7. *Ibid.*, p. 516, 77, 207, 217-18 ; *The Future of American Jewry*, p. 100 et 437.
8. Cf. *Judaism as a civilization, op. cit.*, p. 280, 285.
9. *Ibid.*, p.234.
10. *Ibid.*, p. 285.
11. N.d.t. – L'auteur utilise ici à la fois le terme *peoplehood* et celui de *people* pour distinguer l'adhésion à la conception du judaïsme comme peuple, de la notion de peuple à proprement dit. *Peoplehood* renvoie tout à la fois au sentiment national et au sentiment d'appartenir à un peuple.
12. N.d.t. – Jeu de mots intraduisible qui joue sur l'assonance entre *mitsvah* et le verbe *to meet* : « rencontrer ».

La « Civilisation » après Mordecai Kaplan*

Sur l'idée d'une entité juive globale aujourd'hui

David N. Myers

« C'est un honneur de participer à ce symposium à l'occasion du 150ème anniversaire de l'Alliance Israélite Universelle, une organisation pour laquelle le terme « *civilisation* » revêt un sens particulier. Non seulement l'Alliance a conçu son rôle en prenant le terme « civilisation » dans son acception la plus large – c'est-à-dire une organisation internationale au service de la cause des Juifs du monde entier, mais, en plus, elle s'est impliquée dans une *mission civilisatrice* plus spécifique à travers l'introduction des normes d'éducation occidentales et de la culture française pour les Juifs d'Orient. »

De nos jours, le terme de « civilisation » a fait l'objet de nombreuses discussions – et de nombreuses critiques. Il fait entendre la tonalité de l'« orientalisme » inhérent à l'idée de *mission civilisatrice* et est lié à la notion souvent évoquée (et souvent mal comprise) de « *conflit des civilisations* », introduite par le livre éponyme de Samuel Huntington, paru en 1996. C'est pourquoi une question-clé est au cœur de nos discussions : devrait-on réhabiliter le terme « civilisation »? Si oui, au regard de quel objectif?

J'aimerai suggérer pour commencer que ce terme de « civilisation » peut et devrait servir à nourrir le débat – en fait, en tant qu'antidote partial à une maladie contemporaine. Cette maladie est une curieuse forme de mutisme : les Juifs, qui n'ont cessé d'être le peuple du verbe, ont perdu le langage pour se décrire eux-mêmes comme un groupe. Des termes anciens – *Israël, Klal Israel, Israel Haverim, Dat Moshe*, judaïsme, Nation – ne disposent plus d'une texture aussi riche que celles qu'ils possédaient autrefois pour un ensemble de raisons historiques et sociologiques. Conséquence de tout cela, nous habitons un âge d'une grande pauvreté terminologique et théorique pour réfléchir sur l'entité juive.

Je voudrais réfléchir ici sur cet état de pauvreté en trois temps : premièrement, je rappellerai une première période marquée par une langue solide pour parler de l'entité juive. C'est à la fin de cette période, et ce n'est pas une coïncidence, que Mordecai Kaplan a écrit son livre

* Traduit de l'anglais par Stéphanie Amar.

Le judaïsme comme civilisation. Dans un second temps, mon article essayera d'expliquer cette perte contemporaine du langage en analysant deux facteurs inhibiteurs : d'un côté, l'ascension de la culture de la « Souveraineté du Soi » ; de l'autre, ce que j'appelle l'« Étatisme ». Troisièmement, je me demanderai comment un regard neuf sur la notion de « civilisation » selon Kaplan peut être bénéfique pour notre époque actuelle de pauvreté théorique – ce qui revient à dire, comment ce terme pourrait servir à renforcer la colonne vertébrale conceptuelle et terminologique de l'entité juive ?

Deux remarques préalables : cet article mêle délibérément le descriptif et le prescriptif. Je suis de plus en plus convaincu que la recherche historique peut – et, au moins dans mon cas, devrait – poursuivre un chemin balisé. Le débat contemporain, qu'il porte sur le destin du monde ou sur celui des Juifs, manque trop souvent de profondeur ou d'une réelle perspective historique. L'Histoire a beaucoup à transmettre, mais les historiens doivent dépasser les profondes inhibitions professionnelles qui sont enracinées en eux et essayer d'appliquer les résultats de leur recherche aux situations difficiles et aux problèmes contemporains. Le présent a désespérément besoin de la profondeur de perspective offerte par le passé. Or, inversement, l'étude de l'histoire – en fait les humanités en général – doit de plus en plus se justifier en fonction du critère de l'utilité propre à notre époque marquée par d'importantes restrictions budgétaires. Ce tournant balisé dont je me fais maintenant l'avocat est tout à la fois une responsabilité et une nécessité.

Ma deuxième remarque concerne nos réflexions sur le terme de « civilisation » à l'âge de la globalisation. Il est vrai que des mouvements structurés de retour vers le local, le tribal se sont déployés contre ce processus de globalisation – de façon d'autant plus compréhensible que ce mouvement dispose de la capacité de déraciner, de raser, de déplacer les normes locales culturelles et les habitudes sociales. Cependant, il y a de l'irréversibilité dans le processus de communication instantanée, de tourisme de masse et d'ouverture des frontières, qui accompagnent la globalisation. Dans ce nouveau monde, il y a un besoin constant de questionner la capacité des modèles anciens d'organisation politique, d'abord et avant tout le modèle du XIX^e^ siècle de l'État-nation, avec sa conception particulière de la citoyenneté et de la souveraineté, à se perpétuer à l'identique au XXI^e^ siècle.

Le vocabulaire originel

Il fut un âge, différent du nôtre, où les Juifs s'incarnaient constamment dans le Verbe pour proclamer leur existence comme celle d'une

entité. J'ai à l'esprit ce que j'appellerai « l'Âge d'or de l'idéologie nationaliste juive », une période qui s'étend, pour les besoins de la démonstration, de 1897, l'année durant laquelle ont été fondées l'Organisation sioniste et le Bund, à 1939, quand le nazisme a irrévocablement changé la donne de la vie et de la pensée juives.

Cet « Âge d'or » avait pour caractéristique non pas le fait que le peuple parlait d'une seule voix, mais plutôt proposait une cacophonie de voix à propos du présent et de l'avenir juifs. Depuis la fin du XIX^e^ siècle, le marché des idées juives était saturé de vendeurs qui colportaient leurs marchandises – socialistes, libéraux, néo-traditionnalistes, diasporistes, sionistes, yiddichistes, hébraïstes et d'autres encore. Dans ce marché, beaucoup, mais pas tous, exprimaient une croyance dans l'existence des Juifs comme nation. Et parmi ceux-là, deux caractéristiques étaient dignes d'attention.

Premièrement, le plaidoyer en faveur du nationalisme juif était un acte d'affirmation de soi et d'identification, cohérent en cela avec la notion de Renan de « plébiscite de tous les jours », issue de la fameuse conférence de 1882 : « *Qu'est-ce qu'une nation ?* ». Alors que Renan – bien plus que quelques-uns des théoriciens postérieurs de la nation – déniait aux Juifs le titre de nation, le critère constructiviste qu'il avait identifié, fondé sur une affirmation subjective d'une volonté collective, prit beaucoup de sens pour les premiers nationalistes juifs – souvent plus que la quête pour un territoire partagé ou un patrimoine politique. En ce sens, la vision de Theodor Herzl, avec sa proposition d'un « État des Juifs », était inhabituelle, voire anormale au sein de cette cohorte.

Il était plus commun parmi les premiers nationalistes juifs de s'engager en faveur de la *culture* comme trésor appartenant à la nation juive – et c'est la seconde caractéristique sur laquelle je veux insister – que d'apporter leur soutien à un État. La priorité allait à l'entretien de cette culture. Bien sûr, la culture était et reste notoirement un mot difficile à définir, comme Raymond Williams nous l'a rappelé de façon cohérente. Dans cet esprit, les premiers Juifs nationalistes constituaient un lot exceptionnel de personnes en désaccord, incapables de s'entendre sur des choses aussi fondamentales que le choix du lieu principal ou le langage de leur culture nationale.

En dépit de cela, il y avait un consensus, surprenant, fort – parmi les sionistes aussi bien que les diasporistes –, en vertu duquel les Juifs constituaient une nation culturelle, avec une aspiration à vivre tranquille ensemble dans leur patrie ancestrale et en dehors d'elle. Cette notion d'une culture juive globale relevait d'un cadre idéologique et discursif propre au monde de la fin du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^ dans lequel la manifestation de formes de nationalisme non étatique

ou de «*petite nation*» se multipliait (spécialement dans les contextes multi-nationaux comme celui de l'Empire austro-hongrois). C'est en dehors de ce monde que la revendication pour un régime fort de droits des minorités nationales s'est développée et est apparue au premier plan dans l'agenda international après la fin de la Première Guerre mondiale, notamment à la conférence de la paix à Paris en 1919, sans jamais obtenir gain de cause au niveau des États post-impériaux qui ont pris alors leur essor.

Cela n'a pas empêché les défenseurs de la cause juive de se consacrer à la sauvegarde de l'héritage culturel de la nation juive tout au long des années 1920 et 1930. Ces efforts ont pris un tour défensif et nécessairement urgent (alors que les forces de l'antisémitisme prenaient un tour inéluctable). Ceci étant dit, il y avait un petit nombre de penseurs juifs à cette dernière étape de «l'Âge d'or» qui pensaient moins en termes défensifs qu'affirmatifs, construisant ainsi diverses formes de ce que l'on pourrait appeler un «nationalisme international».

Je souhaiterais inclure dans ce sous-ensemble : Nahum Goldmann, l'homme d'État juif cosmopolite et la force vive du Congrès juif mondial pendant des décennies ; Simon Rawidowicz, l'avocat souvent oublié du nationalisme juif global avec ses deux capitales qu'il appelait métaphoriquement «Babylone et Jérusalem», et enfin et surtout le penseur américain iconoclaste et novateur, Mordecai Kaplan.

Nous devons garder en mémoire que lorsqu'il travaillait à son œuvre monumentale, *Le judaïsme comme civilisation*, paru en 1934, Kaplan cherchait moins à répondre à la menace physique de mauvaise augure, présente en Allemagne, qu'au danger plus ténu de l'assimilation existant aux États-Unis. Pour le Juif moderne «la civilisation occidentale est devenue aussi indispensable que l'air qu'il respire. Mais, en même temps qu'il acquiert cette civilisation et que son esprit s'incarne en lui, il trouve son héritage trop lourd ou obsolète. Plus il est imprégné de ses plus hauts idéaux... moins il est satisfait d'un judaïsme qui ne survit que comme un vestige du passé dans la vie de la société [1]».

En réponse à ce défi, Kaplan énonce une série de principes qui restent valables et pertinents pour notre discussion d'aujourd'hui. Premièrement, sa construction du «judaïsme comme civilisation» en faisait une cause à plaider en faveur d'un nationalisme global culturel [2]. En fait, Kaplan a consacré un chapitre de son livre au «Nationalisme culturel comme appel de l'esprit». Il cherchait alors à récupérer une version du nationalisme qui ne dépendait pas des «machines de guerre» ou des «baïonnettes», mais qui «s'exprimait comme une volonté de coopérer aussi bien pour le bien de ses membres individuels que pour le bien de l'humanité[3]». Cette aspiration universelle n'a pas conduit

Kaplan à renoncer à revendiquer un centre territorial pour la civilisation juive en Palestine. Il était un fervent sioniste qui croyait que «la condition *sine qua non* d'une civilisation est une place au soleil [4]». Mais dans sa conception caractéristique, la civilisation juive doit aussi prendre racine dans des «zones secondaires et tertiaires de vie juive». Les zones secondaires correspondaient aux zones à forte densité juive (par exemple l'Europe de l'Est), dans lesquelles l'idéal de l'autonomie culturelle juive était la plus nécessaire et appropriée ; les zones tertiaires correspondaient aux sociétés modernes occidentales, comme celles des États-Unis et de la France, dans lesquelles «le judaïsme peut seulement survivre comme une civilisation subordonnée [5]». Le point commun et la liaison entre les trois zones supposait – et nécessitait – que les Juifs disposent d'une volonté et d'un nom en tant qu'entité. La nouvelle dénomination du judaïsme de Kaplan comme civilisation avait pour objectif de fournir ces deux éléments.

Deuxièmement, cette vision d'un nationalisme international reposait sur une connaissance et une accentuation de ce qu'il appelait la «*différenciation*» de l'existence culturelle juive. Dans cette perspective, Kaplan était le compagnon de route de figures comme Horace Kallen, Randolph Bourne, et Judah Magnes, premiers penseurs du pluralisme culturel américain du début du XX[e] siècle, liés au *Menorah Journal*. Ce courant a développé une critique nourrie de l'objectif d'effacement des différences propres à chaque groupe au nom de l'intégration dans le melting-pot américain.

En accord avec ce courant, Kaplan fit valoir que «la tâche qui attend maintenant le Juif est de sauver l'altérité de la vie juive». Cela revenait à étreindre dans un même mouvement «une histoire, une littérature, un langage, une organisation sociale, l'approbation populaire, des normes de comportement, des conceptions de la société et de la métaphysique, des valeurs esthétiques, qui dans leur totalité forment une civilisation». C'était cette différenciation en tant qu'ensemble qui était mise en danger par le poids mortel de l'assimilation – et ce qui l'accompagne, «le caractère obsolète, isolé et vide de la vie juive[6]».

Je devrai noter que dans un registre similaire, un adepte du nationalisme international, Simon Rawidowicz, a mis l'accent sur la reconnaissance d'un droit inhérent collectif pour les Juifs et d'autres groupes : *libertas differendi*, le droit à la différence, comme une condition indispensable à la survie[7]. Cependant, il est important d'ajouter, et c'est le troisième point, que l'appel de Kaplan à approfondir la différenciation de l'existence juive ne l'a pas conduit à une conception hermétique ou essentialiste de la civilisation juive. Les frontières de la civilisation juive (et des autres civilisations) étaient poreuses, «prêtes à admettre des

éléments non indigènes [8]». En cela, Kaplan prolonge, bien que la dette à son égard soit peu reconnue, l'inspiration du leader du mouvement pour la culture hébraïque, Aḥad Ha'am, pour qui il y avait deux formes d'imitation culturelle : l'une qui conduit inéluctablement à la négation de soi et à la disparition, l'autre, l'imitation compétitive (*hikui shel hitharut*), qui anime, donne de l'énergie et, par-dessus tout, protège de la perspective de la fossilisation[9].

Rétrospectivement, la vision de Kaplan d'une civilisation internationale juive, se distinguant par une différenciation culturelle, mais ouverte en permanence sur l'interaction et l'échange, semble prophétique, comme un modèle possible d'organisation collective adaptée à l'âge de la globalisation. En même temps, la pertinence potentielle de ce modèle vieux de 75 ans est révélatrice de la vacuité du débat contemporain sur l'entité juive. Le marché des idées semble être à court de penseurs disposant de l'érudition, du rang et de la passion d'un Mordecai Kaplan. Pourquoi cela ? Pourquoi manquons-nous d'ouvrages de l'ampleur de *Le Judaïsme comme civilisation*, de *Golah ve-nekhar* de Yehezekel Kaufmann, de *Bavel vi-Yerushalayim* de Rawidowicz avec lesquels lutter ? Pourquoi avons-nous perdu la langue du débat ?

L'ère de l'autonomie personnelle et de l'étatisme

Nous répondrons de façon évidente à cette question que l'âge de l'idéologie – au sens non d'une fausse conscience ou de préjugés rudimentaires, mais plutôt du joug de la pensée sur l'action – est depuis longtemps révolu, comme l'a analysé le sociologue Harvard Daniel Bell dans son livre paru en 1960, *La fin de l'idéologie*. La longue série des grands idéologues juifs, de Dubnov et Aḥad Ha'am à Kaplan et Rawidowicz, a été oubliée, reléguée aux oubliettes de l'histoire.

Mais cette affirmation appelle une explication plus approfondie et j'aimerai souligner deux facteurs qui, selon moi, ont empêché la tenue d'un débat sérieux sur la nature de l'entité juive. Le premier est la culture de l'autonomie personnelle qui en est venue à définir la vie juive dans l'Occident libéral moderne. Dans leur ouvrage, *Le Juif intérieur*, Steven Cohen et Arnold Eisen décrivent cette culture qui entérine cette « Souveraineté du Soi », comme un foyer pour le mythique Juif moderne (ou plus précisément post-moderne) qui décide pour lui-même de ce qui mérite d'être préservé et de ce qui mérite d'être écarté de l'héritage des valeurs culturelles juives[10]. À présent, il y a clairement quelque chose de salutaire, et même de créateur dans la capacité du Juif à s'auto-habiliter à concevoir une vie juive à sa propre image. Cette sorte de souveraineté personnelle autorise une mobilité, une fluidité et

une diversité permanentes, dans le droit fil de la qualité mercurienne de la vie moderne juive, pour reprendre la célèbre expression de Yuri Slezkine.

Tout cela est bien beau, si ce n'est que cette liberté résultant de la « Souveraineté du Soi » va bien trop souvent à l'encontre d'un sens sérieux des responsabilités ou des obligations à l'égard d'un ensemble plus large, d'une entité comme la nation juive ou la civilisation. En effet, une telle responsabilité ou obligation est souvent perçue comme étant diamétralement opposée au principe d'autonomie – c'est-à-dire comme une hétéronomie, comme une contribution, une reddition – plutôt que comme un engagement, peut-être même un engagement fondamental parmi d'autres.

Je dois noter, même si cela est plus qu'évident, que la culture de l'autonomie et du choix personnel n'est pas spécifiquement propre aux Juifs. Le récent *Pew Forum's U.S. Religious Landscape Survey* a clairement établi que le choix et la mobilité conduisent actuellement un nombre toujours croissant d'Américains vers une identification religieuse autre que celle de leur naissance. Il serait naïf de croire qu'il est possible de mettre un terme à cette mobilité. Sans compter que cela n'est pas nécessairement souhaitable. Mais, dans la mesure où assurer quelques traits de la continuité de l'entité juive est considérée comme une valeur, il semble qu'un changement de direction soit requis – un tournant culturel et linguistique qui permet et même insiste sur l'idée «*d'obligation* » comme un élément d'une conception du monde – *Weltanschauung* – de la « Souveraineté du soi[11]».

Si, d'un côté, l'éthos de l'autonomie personnelle est un obstacle à une notion saine de l'entité juive, de l'autre, il y a ce que j'appelle l'«*étatisme* ». L'étatisme représente un genre différent de la souveraineté, non celle d'un individu mais d'un État – dans ce cas, l'État d'Israël. Plus spécifiquement, ce terme renvoie à la proposition idéologique que l'existence de l'État d'Israël n'est pas seulement nécessaire ou bonne, mais le *telos* de l'histoire et de la vie juives. En soumettant l'Étatisme à la question, je dois souligner que *je n'appelle pas* à la contestation de la légitimité de l'existence de l'État. Je questionne la sagesse d'une identité qui repose entièrement sur la manifestation de soutien à une entité politique.

Qu'est-ce qui ne va pas avec ce modèle ? Parmi les problèmes que j'y vois, il y a premièrement la confusion des moyens et des fins. Un État, en effet, Israël, remplit plusieurs fonctions essentielles, au titre desquelles il y a la sécurité, l'État-providence et même un mécanisme de promotion de l'activité culturelle. Mais il ne peut pas être, ou être vu, comme le substitut d'une riche civilisation millénaire, ni comme son point d'aboutissement.

En même temps, je suis conscient des différences entre ma formation dans un contexte américain marqué par une tradition faiblement étatiste et la France. En France, l'idéal d'une République forte continue de jouer un rôle important dans la vie publique avec un programme marqué par la laïcité – programme qui prend une nouvelle ampleur depuis que le pays essaye de résoudre sa question musulmane. Cela peut conduire quelques personnes en France à se sentir davantage proche du programme étatiste dans son incarnation israélo-juive.

Mais je crois que le programme étatiste présente des problèmes supplémentaires. À partir du moment où l'État confère une identité culturelle à ceux qui souscrivent à l'Étatisme, celle-ci est du même coup une maigre et maladroite forme d'identité culturelle. Elle est maladroite dans sa demande hégémonique de reconnaissance de l'État comme point culminant de l'histoire juive et d'Israël comme le centre de la vie juive – à une époque où 60 % de la population juive mondiale continue de vivre en dehors d'Israël. Elle est en plus maigre dans son échec à générer une vision ou un ensemble de pratiques culturelles communes qui lient ses membres du monde entier, de Jérusalem à Paris, et Los Angeles – au dessus et au-delà de l'affirmation d'un soutien politique à l'État d'Israël. Nonobstant le pouvoir dont dispose l'État, l'Étatisme n'a pas réussi à créer une *lingua franca* juive, un langage culturel commun. Dans une certaine mesure, c'est parce que l'étatisme impose une échelle de stratification à ses membres selon laquelle ceux qui sont en dehors de l'État sont traités comme des membres de second ordre de l'entité – dans une proportion ironique et inverse, bien souvent, à leur enthousiasme pour le projet étatiste.

Et cela conduit à ce que je considère comme étant le plus sérieux défaut de l'étatisme. Il confond nation et État, quand, en fait, les deux devraient être découplés. Il y a une entité globale juive qui inclut dans un même ensemble la population des Juifs de l'État d'Israël et celle en dehors de celui-ci, qui est distincte et non réductible à l'État. Dans les bons jours, cette entité est une *Schicksalsgemeinischaft*, une communauté de destin, consciente de son passé et soucieuse de son futur commun ; dans les pires moments, c'est un groupe désagrégé d'individus[12].

Le besoin d'un nouveau cadre politique

J'ai soutenu jusqu'à présent que l'entité globale juive n'a pas été correctement desservie, aussi bien par l'hyper-individualisme de la Souveraineté du Soi que par la conception étroite de l'entité sur le mode de l'étatisme. Le premier décourage le genre d'obligation indispensable pour le bien-être du groupe, tandis que le second exige un traitement différencié (c'est-à-dire inférieur) pour la majorité des membres du groupe. En outre, aucun des deux ne permet de sentir la texture d'une identité culturelle.

À la lumière de ces défis, la question est : comment pourrions-nous penser à une entité juive revivifiée à notre époque, une époque de globalisation ? Nous devrions commencer par remarquer l'opportunité qui se présente en parallèle à ce défi. Le rétrécissement du monde en un village global à travers la fréquence des voyages et l'instantanéité des communications internet portent en eux la possibilité aussi bien de perturber que d'améliorer ou, dans notre cas, d'effacer ou d'enrichir la différence de groupe. Une action réfléchie est requise pour exploiter l'opportunité offerte par la globalisation qui, dans sa forme la plus douce, ouvre la perspective d'un renforcement des liens entre la diaspora et les communautés transnationales en parallèle aux frontières nationales.

En réfléchissant à un programme actuel, Mordecai Kaplan, dont l'esprit plane sur cet article, a quelque chose à nous dire qui mérite l'attention. Après tout, il a été tout à la fois concerné par la puissance d'éviscération de l'assimilation et conscient de la nature exclusive du sionisme (bien qu'il ait soutenu avec enthousiaste le mouvement d'ensemble de retour des Juifs en Palestine).

Mais comment Kaplan peut-il nous aider ? Premièrement, son acte délibéré de définition du judaïsme comme civilisation peut nous encourager à engager un nouveau débat passionné sur l'entité juive. Aujourd'hui, «*peuple*» constitue le plus petit dénominateur commun, ce qui me donne l'impression plutôt d'un terme à faible potentialité. Pour ma part, j'ai tendance à penser que l'entité juive – dans le même sens délibéré que celui de Kaplan – en tant que nation culturelle – retrouve le sens propre à la fin du XIX[e] siècle, quand ce terme était perçu comme une alternative légitime à l'État-nation (spécialement pour des théoriciens comme Karl Renner et Otto Bauer).

Que les termes nation, civilisation ou peuple soient les termes appropriés est moins important en ce moment que d'ouvrir un débat informé et déterminé. Comment faire cela ? Encore une fois, Kaplan nous a montré le chemin. En 1949, près de 15 ans après *Le Judaïsme comme civilisation* et un an après la fondation de l'État d'Israël, il a écrit un essai dans *The Reconstructionist*, intitulé « L'État d'Israël et le statut du Juif ». Il a commencé par essayer de tempérer la ferveur messianique du moment, allant même jusqu'à dire que « l'émergence de l'État d'Israël a soulevé plus de problèmes pour nous les Juifs qu'il n'en a résolu[13] ».

Il a continué par affirmer que l'État en tant qu'État « ne peut servir de point de concentration du monde juif », et qu'il était contre-productif de penser le contraire. Ce qui était plutôt nécessaire était « un renouvellement publiquement affirmé du pacte de tous les Juifs du monde sur la base d'une redéfinition de ce qui devrait les réunir et les différencier du reste de l'humanité[14] ». Cet appel en faveur d'un pacte – idée qui fait pressentir le dernier programme de Daniel Elazar – est non moins urgent de nos jours, et peut-être même plus. Il met l'accent sur une vision de l'entité juive dans sa globalité, un nationalisme international, qui peut bien s'adapter aux contours élastiques et mouvants de la globalisation.

Comment rendre ce pacte opérationnel ? Kaplan a soulevé cette question en 1949 en suggérant que la recherche d'une « nouvelle organisation politique », d'un nouveau mécanisme pour l'entité juive, était la solution aux *desiderata* essentiels de cette époque. De façon regrettable, il n'a pas fait beaucoup de progrès vers une telle proposition, et la tâche continue de nous accompagner aujourd'hui. Il faut l'admettre, il n'y a pas beaucoup de bons modèles. Il y a eu différentes propositions, au cours du XX^e^ et au début du XXI^e^ siècle, pour constituer un parlement juif mondial, de celle de Menachem Usshishkin et Leo Motzkin en 1919, à celle de Yossi Beilin et de Moshe Katsav au cours de la dernière décennie[15].

Je dois admettre qu'un parlement peut sembler une utopie saugrenue, voire dangereuse. Mais le temps est venu de réfléchir à de nouveaux instruments pour soutenir et fortifier l'entité juive. Assurément, il n'y a pas de pénurie de l'intellect juif et du talent créatif pour contribuer à cette tâche. Ce talent peut et devrait être mobilisé en vue de ré-imaginer l'entité globale juive en cet âge de défi et d'opportunité. Si ce n'est un parlement avec une autorité statutaire, alors peut-être un Forum mondial de la culture juive avec des participants qui viendraient non seulement des antipodes, Israël et États-Unis, mais de tous les centres et recoins du monde juif. Ce Forum pourrait commencer le travail de renouvellement de la conceptualisation des contours de l'entité juive, en engageant un débat constructif pour trouver un langage culturel parmi les plus importants créateurs culturels et intellectuels. Ce débat pourrait porter sur l'acte de redénomination qui présentait un caractère essentiel pour Mordecai Kaplan quand il a constaté en 1949 que « *nous devons donner au terme "peuple" un nouveau contenu*[16] ». Et en faisant cela, ce Forum pourrait ressembler au genre « *d'organisation politique* » que Kaplan avait à l'esprit à cette période clé.

En guise de conclusion, je voudrai rappeler que j'ai commencé cet article en faisant référence à l'Alliance Israélite Universelle et à l'idée de civilisation. Je conclus maintenant cette contribution en demandant si l'objectif d'aller de l'avant dans la voie d'une sorte de nationalisme international discuté ici ne pourrait finalement être assumé que par l'Alliance, à l'heure où cette organisation rentre dans une nouvelle phase de son existence. En tant qu'organisation juive globale, elle est peut-être à même de ré-imaginer sa mission et de servir de balise au débat juif et au renforcement de l'entité collective en cet âge de globalisation.

NOTES

1. Mordecai M. KAPLAN, *Judaism as a Civilization : Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*, New York : Macmillan, 1934, p. 83.
2. Assurément, il comprit ainsi le terme « civilisation » dans un sens originaire – comme cette « accumulation de savoir, compétences, outils, arts, littérature, lois, religions et philosophie qui se tiennent entre l'homme et la nature, qui sert de rempart contre l'hostilité de forces qui, autrement le détruiraient ». *Ibid.*, p. 179.
3. *Ibid.*, p. 260.
4. *Ibid.*, p. 186.
5. *Ibid.*, p. 216.
6. *Ibid.*, p. 178.
7. Voir RAWIDOWICZ, « *Libertas Differendi :* The Right to Be Different, » in *Israel : The Ever-Dying People and Other Essays*, Rutherford, NJ : The Fairleigh Dickinson University Press, 1986, p. 118-129.
8. *Judaism as a Civilization*, p. 185.
9. Kaplan cherchait à établir un critère pour distinguer entre « l'assimilation saine de formes non indigènes et l'imitation stérile et dépassionnée de telles formes ». Selon lui, « Aḥad Ha'am s'est appesanti sur la différence, mais n'a dégagé aucun critère », *ibid.*, p. 185. Voir AḤAD HA'AM, « *Hikui ve-hitbolelut* », *'Al parashat derakhim*, vol. 1, Berlin : Jüdischer Verlag, 1921, p. 169-177. Pour une rapide discussion, voir Steven J. ZIPPERSTEIN, « On Reading Ahad Ha-am as Mordecai Kaplan Read Him », *Jewish Social Studies Jewish Social Studies* 12.2 (2006), p. 30-38.
10. Steven M. COHEN, Arnold M. EISEN, *The Jew Within : Self, Family, and Community in America*, Bloomington : Indiana University Press, 2000.
11. Ce terme, constamment et intentionnellement fait référence à la notion halakhique de *chiyouv* (חיוב) bien que la façon dont je l'utilise ici n'est pas limitée au domaine des commandements rituels.
12. Kaplan saisit bien l'importance de ce destin commun quand il observe que « les origines d'un individu qui vit le passé de son peuple et vit dans l'anticipation du futur de son peuple sont infiniment plus vastes et plus remplies

que les expériences humaines de l'individu dont l'horizon se limite aux temps présents. » Cf. *Judaism as a Civilization*, p. 261.

13. Mordecai M. KAPLAN, « The State of Israel and the Status of the Jew », *The Reconstructionist* 15:10 (24 June 1949), p. 10.
14. *Ibid.*, p. 12, 14.
15. Dans ce contexte, on peut également penser à des modèles non juifs supra-étatistes comme celui du *British Commonwealth*, de la Francophonie, ou du *Parliament of the World's Religions* [voir *supra*, p. 12]. Aucun ne correspond complètement au regard de l'objectif et du contenu de l'entité globale juive.
16. M. KAPLAN, « The State of Israel and the Status of the Jew », *cit.*, p. 5.

III. LE PROBLÈME ÉPISTÉMOLOGIQUE