

LES MÉTAMORPHOSES DE L'INTELLECTUEL JUIF : LA FIN D'UN CYCLE

Si l'on peut dire, avec Yuri Slezkine, que les juifs ont préfiguré la globalisation capitaliste, Enzo Traverso nous rappelle qu'ils en ont aussi été les critiques les plus aigus. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le recul de l'antisémitisme et la fin du « judaïsme paria » ont signifié l'entrée dans une nouvelle époque de l'histoire de la pensée critique du monde occidental. C'est au décryptage de cette histoire et de ses développements actuels, et notamment de l'émergence inédite d'une intelligentsia juive néoconservatrice, qu'est consacré le présent essai.

Par **ENZO TRAVERSO** *.

* Enzo Traverso est professeur de science politique à l'université de Picardie d'Amiens. Il est notamment l'auteur de *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels* (éditions du Cerf, 1997), *La Violence nazie. Une généalogie européenne* (La Fabrique, 2002) et de *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du xx^e siècle* (La Découverte, 2011).

Marginalité, critique et anticolonialisme

Dans un essai de jeunesse aussi célèbre que controversé, Karl Marx avait présenté le judaïsme comme une source de la modernité (et le capitalisme comme le résultat d'un monde « judaïsé »)¹. C'est, dans ses grandes lignes, la thèse de l'historien américain (d'origine judéo-russe) Yuri Slezkine². À ses yeux, la modernisation du monde coïncide avec sa judaïsation, à condition de définir les juifs non pas (ou pas seulement) comme une communauté religieuse, mais comme une minorité historiquement constituée autour de quelques traits majeurs aujourd'hui universellement partagés : le marché, la communication, la mobilité, la traversée des langues et des cultures, la spécialisation. Les juifs incarnaient l'économie marchande dès le Moyen-Âge et leurs banquiers géraient les affaires des cours européennes bien avant l'avènement du capital financier. Ils ont connu l'exil et appris à vivre en diaspora plusieurs siècles avant l'apparition du concept de globalisation dans notre lexique. Le commerce, la médecine, la loi, l'interprétation textuelle et la médiation culturelle ont toujours organisé leur existence. L'émancipation les a propulsés au centre de la modernité, comme une élite de « Mercuriens » (étrangers et mobiles, producteurs de concepts) dans un monde d'« Apolliniens » (guerriers et sédentaires, producteurs de biens). Bref, Slezkine procède à une vaste métaphorisation de l'histoire juive en soulignant le lien organique qui la rattache au monde moderne. Mais les juifs n'ont pas seulement préfiguré la globalisation capitaliste, car ils en ont été aussi les critiques les plus aigus, en inspirant et parfois même en dirigeant la plupart des mouvements révolutionnaires, tant intellectuels que politiques, des deux derniers siècles. Ils ont plus généralement incarné la modernité dans ses différentes dimensions, puisqu'ils en ont été à la fois les précurseurs, les critiques et les victimes : si le xx^e siècle a été le « siècle juif », il l'a été aussi comme moment culminant de l'antisémitisme.

C'est surtout en Europe centrale et orientale, là où ils formaient des minorités très consistantes avant la Seconde Guerre mondiale, que les juifs vivaient en « étrangers » et en « marginaux ». L'émancipation avait provoqué dans un laps de temps extrêmement bref la dissolution de l'ancienne communauté religieuse repliée sur elle-même, en favorisant une vague extraordinaire de modernisation et d'assimilation culturelle. Sortis de la synagogue et séparés de la tradition tout en demeurant des « étrangers » dans un monde souvent hostile, les juifs ont incarné une « altérité » nettement perceptible quoique complexe, variée et donc difficile à définir : d'un côté, ils ont embrassé la cause du « progrès » ; de l'autre, ils ont été la cible privilégiée de la culture conservatrice. Dans leur essor, les nouveaux nationalismes ont perçu dans le cosmopolitisme juif leur ennemi naturel. De la *Berlinerstreit* à l'Affaire Dreyfus, de Heinrich von Treitschke à Édouard Drumont et Charles Maurras, les juifs ont été stigmatisés comme les représentants d'une modernité corruptrice et « dégénérée ». Suspendus entre la tradition perdue et une respectabilité niée, beaucoup d'intellectuels juifs sont devenus des hérétiques ou, selon la définition qu'en a donnée Isaac Deutscher, des « juifs non-juifs » (*non-Jewish Jews*)³. En tant que marginaux et étrangers, ils pouvaient échapper aux contraintes institutionnelles, politiques et culturelles — on pourrait presque dire « psychologiques » — découlant d'un contexte national dans lequel ils étaient insérés sans pour autant y « appartenir » complètement. Ce regard un peu décalé et inhabituel porté sur le monde à partir d'un observatoire marginal pouvait apparaître étrange, surprenant, mais il présentait aussi des avantages car il permettait de voir ce que d'autres — la majorité — ne voyaient pas. Au début du xx^e siècle, Georg Simmel définissait l'« étranger » (« *Fremde* »), par opposition au simple voyageur, comme « *l'hôte qui reste* »⁴ : une figure de l'altérité qui ne peut pas s'empêcher de confronter deux cultures, la sienne

et celle du pays d'accueil. Par le regard à la fois interne et externe qu'il porte sur la société dans laquelle il vit, l'étranger est bien placé pour élaborer une vision critique et anticonformiste, qui échappe aux conventions comme aux idées reçues. Dans le sillage de la sociologie de Simmel, Karl Mannheim a théorisé l'« *intelligentsia sans attaches* » (« *freischwebende Intelligenz* »)⁵, au-dessus des classes sociales : un groupe susceptible de développer une pensée critique non soumise à la défense des intérêts constitués. Siegfried Kracauer, quant à lui, saisissait dans l'*extraterritorialité* le secret même de l'écriture de l'histoire : ce fut un exil prolongé qui permit à Thucydide « *de voir les choses des deux côtés — du côté du Péloponnèse comme du côté d'Athènes* »⁶. Évidemment, cela ne veut pas dire que, en vertu de leur extériorité aux institutions et de leur marginalité sociale, tous les intellectuels juifs étaient par définition lucides ou clairvoyants. Mais cette marginalité — accentuée pendant la première moitié du xx^e siècle par l'expérience de l'exil — a favorisé ce regard *autre* qui s'est révélé parfois particulièrement pénétrant. Lors de la Seconde Guerre mondiale, il y eut surtout les exilés pour voir et penser Auschwitz dans un monde aveugle ou indifférent. En même temps, l'exil a toujours été une condition d'isolement et d'impuissance politique, de privation matérielle et de difficulté à communier avec le monde. Hannah Arendt l'avait placé à juste titre sous le signe de l'acosmisme (*worldlessness*), du manque et de la privation du monde⁷. Dans les circonstances tragiques de la crise européenne entre les deux guerres mondiales, les juifs se transformaient en *parias* : des individus privés d'existence juridique et politique, apatrides, sans droits et sans citoyenneté (*stateless*), réduits à une condition d'humanité *nue*⁸.

Une continuité compromise

Après Auschwitz, l'antisémitisme a cessé d'être la modalité dominante de perception de l'altérité juive au sein des sociétés européennes. Engendré par cette vague de violence exterminatrice, un

sentiment de faute a graduellement remplacé l'ancien mépris. L'Europe s'est reconnue coupable. Les juifs ont abandonné leur ancienne condition de parias pour acquérir une position pleinement légitime dans les institutions culturelles et politiques du continent. Déjà apparue au xix^e siècle en Angleterre victorienne, dans l'Italie post-unitaire et surtout dans la France de la Troisième République, des pays où les juifs étaient devenus ministres, chefs de gouvernement, hauts gradés de l'armée et savants respectés dans le monde scientifique, cette tendance s'est déployée sans plus rencontrer d'obstacles. Autrement dit, les juifs demeurent, selon la définition de Slezkine, les représentants par excellence de la modernité, mais ils ont cessé d'en constituer la cible et le bouc émissaire. Dans le monde globalisé, les minorités diasporiques ne rament pas toujours à contre-courant. Les juifs ont donc cessé d'être des « étrangers » à l'âge du « *triomphe universel de Mercure* »⁹. D'une certaine façon, Auschwitz a clôturé un cycle de l'histoire européenne (et juive). Mais la fin du judaïsme paria signifie aussi la fin d'une étape dans l'histoire de la pensée critique du monde occidental.

Ce constat nécessite sans doute quelques explications. Prendre acte de ce tournant ne signifie pas, bien évidemment, entériner la fin des intellectuels juifs. Il existe aujourd'hui une intelligentsia juive fort dynamique. Les savants, chercheurs, créateurs, écrivains, essayistes juifs se comptent par dizaines de milliers dans le monde et sont largement représentés dans les universités et les institutions scientifiques. Il ne fait pas de doute qu'ils demeurent un vecteur essentiel de production des savoirs. Leur contribution à la vie intellectuelle et scientifique a été irremplaçable dans l'après-guerre — il s'agit là d'un fait objectif statistiquement vérifiable — et le restera certainement dans l'avenir, mais elle n'est plus liée à un contexte historique qui faisait des juifs un foyer privilégié de la pensée critique. Pour le dire autrement, la figure de l'intellectuel juif n'est certes pas morte. Elle incarne une tradition bien réelle, mais ses prémisses n'existent plus et sa

Les juifs demeurent, selon la définition de Slezkine, les représentants par excellence de la modernité, mais ils ont cessé d'en constituer la cible et le bouc émissaire.

EXTRAIT LE « JUIF NON-JUIF »

L'hérétique qui transcende le judaïsme participe d'une tradition juive. On peut, si l'on veut, tenir Akher pour un prototype de ces grands révolutionnaires de la pensée moderne : Spinoza, Heine, Marx, Rosa Luxemburg, Trotski, Freud. On peut, si l'on veut, placer ces derniers à l'intérieur d'une tradition juive. Ils ont tous dépassé les frontières du judaïsme. Ils ont tous trouvé le judaïsme trop étroit, trop archaïque, trop restrictif. Ils ont tous

cherché au-delà du judaïsme leurs idéaux, leur accomplissement, et ils représentent la somme et la substance de ce qui compte parmi les grandes réalisations de la pensée moderne, la somme et la substance des bouleversements les plus profonds qui se soient produits dans la philosophie, la sociologie, l'économie et la politique au cours des trois derniers siècles.

La religion ? Je suis athée. Le nationalisme juif ? Je suis internationaliste. Par

conséquent, je ne suis juif dans aucun de ces deux sens. Je suis juif, cependant, par suite de ma solidarité inconditionnelle avec les gens que l'on persécute et que l'on extermine. Je suis juif, parce que je ressens la tragédie juive comme ma propre tragédie ; parce que j'ai sous les doigts le pouls de l'histoire juive. ■

Isaac Deutscher, « Le juif non-juif » (1958), in *Essais sur le problème juif*, Payot, Paris, 1969, p. 36-37 et 66.

continuité semble compromise. La Shoah a mis fin à une époque au cours de laquelle, pour reprendre les mots d'Eric J. Hobsbawm, les juifs ont connu une explosion de créativité, comme l'eau bouillante qui soulève le couvercle de la marmite¹⁰.

Ce cycle s'ouvre au tournant du XIX^e siècle, avec l'émancipation, et s'achève dans les camps nazis de Pologne. À plusieurs égards, son début précède même la Révolution française. Selon Daniel Lindenberg, la modernité juive s'amorce au milieu du XVII^e siècle, dans une Europe bouleversée par la guerre de Trente Ans et la Révolution de Cromwell, la philosophie de Descartes et les découvertes de Galilée, au sein d'un monde juif profondément ébranlé par l'arrivée des Marranes d'Espagne et du Portugal dans plusieurs villes de la Méditerranée et du Nord, de Venise à Amsterdam. L'espérance messianique est alors repensée dans une perspective séculière d'émancipation politique (Menassé Ben Israël), reformulée comme hérésie subversive (Sabbataï Tsvi) ou comme « messianisme de la raison » (Spinoza). C'est à ce moment-là qu'apparaissent les premières figures de « juifs non-juifs », fondateurs d'une tradition juive de dépassement universaliste du judaïsme¹¹. Ces précurseurs annoncent le grand tournant du XIX^e siècle, lorsque l'émancipation permet l'entrée des juifs dans la culture des nations européennes. Leur isolement « écologique » antérieur — spatial, religieux, culturel, linguistique, etc. — constituait un obstacle presque insurmontable, selon Jacob Katz, à leur participation à la vie et à la culture des sociétés environnantes¹². Une fois les murs des ghettos abattus, les juifs émancipés ont pénétré le monde culturel des différents pays européens en conquérant, en deux ou trois générations, des positions de premier plan dans pratiquement tous les domaines, des sciences naturelles aux humanités, en contribuant parfois à la création de nouvelles disciplines. L'Europe centrale de langue allemande et, dans une moindre mesure, la France, ont été l'épicentre de cette explosion créative. Marcel Proust, Franz Kafka et Robert Musil ont renouvelé la littérature. En inventant la psychanalyse, Sigmund Freud a mis à nu la face cachée du monde bourgeois, tandis que Marc Chagall a donné une forme picturale aux fantaisies oniriques d'un continent en pleine transformation, où Vitebsk côtoyait Paris. Émile Durkheim, Georg Simmel et Karl Mannheim ont exploré la modernité et décrit ses figures, de l'étranger à l'intellectuel. Albert Einstein a élaboré sa théorie de la relativité en rupture avec la physique newtonienne et Arnold Schönberg a créé le dodécaphonisme, une nouvelle musique atonale, en brisant les harmonies traditionnelles. Aby Warburg, Rudolf Arnheim et Siegfried Kracauer ont théorisé le potentiel heuristique des images et déchiffré le langage cinématographique. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer et Herbert Marcuse ont saisi les potentialités destructrices de la rationalité instrumentale, en portant un regard critique sur

la parabole de la civilisation occidentale. Walter Benjamin a réalisé la rencontre entre l'avant-garde esthétique et le romantisme, entre le messianisme juif et le communisme athée, en élaborant un nouveau concept d'histoire. Hannah Arendt a étudié les contradictions du système des États-nations, la naissance du racisme, de l'impérialisme et de l'antisémitisme moderne, dans l'Europe du XIX^e siècle et jusqu'au surgissement des totalitarismes. Ernst Bloch a inventorié les utopies qui habitent le monde occidental depuis la Renaissance. Karl Marx, Rosa Luxemburg et Léon Trotski ont pensé et mis en pratique un projet révolutionnaire de transformation du monde. Cette extraordinaire explosion de créativité, qui plaçait partout les juifs au sein des mouvements révolutionnaires et des courants d'avant-garde, s'inscrivait dans un contexte social et politique bien particulier. Les juifs avaient façonné la culture européenne tout en restant à l'écart, en tant que minorité diasporique, de l'essor des États nationaux, tandis que l'antisémitisme les dénonçait comme des éléments étrangers aux nations européennes. Dès la fin du XIX^e siècle, l'exacerbation de l'antisémitisme rendait l'intelligentsia juive encore plus sensible à la critique du conservatisme et à la contestation des pouvoirs constitués. L'existence d'une couche plus ou moins large de « juifs d'État » dans les pays où l'antisémitisme était moins enraciné ou les acquis de l'émancipation plus étendus, comme l'Italie ou la France¹³, ne renversait pas cette tendance générale, particulièrement puissante en Europe centrale et orientale, où résidait le plus grand nombre de juifs. Certes, au cours du XX^e siècle en particulier, le monde juif a donné naissance à de grandes figures de la pensée libérale ou conservatrice, de Raymond Aron à Leo Strauss, de Hans Kelsen à Isaiah Berlin, mais elles étaient davantage l'exception que la règle. Le destin tragique de Walther Rathenau, malheureux ministre des Affaires étrangères de la république de Weimar, assassiné en 1922 lors d'un attentat nationaliste et antisémite, montre les limites insurmontables de toute tentative de reconnaissance fondée sur une option politique conservatrice et nationaliste. Il n'y avait pas de place pour les Disraeli dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres.

Or, les conditions historiques qui avaient placé les juifs au cœur de la pensée critique dans le vieux monde ne subsistent plus après 1945. D'une part, l'Holocauste a littéralement détruit (parfois définitivement) toute présence juive dans plusieurs pays comme l'Allemagne, l'Autriche et la Pologne, où leur rôle intellectuel avait été décisif avant la guerre. D'autre part, l'intégration de la Shoah dans la conscience historique de l'Europe a eu un effet cathartique en bannissant l'antisémitisme de l'espace public, de l'État et de ses institutions culturelles. Bref, « Levinas a remplacé Maurras dans les bonnes copies du futur haut fonctionnaire¹⁴ ». Parallèlement, la naissance de l'État d'Israël, dont l'alliance avec les grandes puissances occidentales

*Les conditions historiques
qui avaient placé les juifs
au cœur de la pensée
critique dans le vieux
monde ne subsistent plus
après 1945.*

s'est consolidée au fil des décennies, a modifié tant l'identité que les conditions d'existence de la diaspora juive. Le monde juif s'est polarisé autour de deux références essentielles : la mémoire de la Shoah et le soutien à Israël. Le souvenir de l'Holocauste est devenu une sorte de « religion civile » des sociétés européennes, c'est-à-dire une commémoration institutionnelle et ritualisée visant à sacraliser les valeurs fondatrices de la démocratie libérale¹⁵. Israël, quant à lui, est devenu un avant-poste de l'Occident au sein du monde arabe.

De l'universalisme critique à la défense de l'Occident

En Europe occidentale, l'antisémitisme n'a pas disparu, mais il a perdu toute légitimité. Il survit comme l'héritage d'un passé séculaire de préjugés, discrimination et persécution, en s'exprimant sous des formes différentes, selon les cultures et les traditions nationales, avec des accents tantôt religieux

politique. En Italie, Gianfranco Fini a parachevé la mue de la droite post-fasciste en se rendant en Israël et en visitant Yad Vashem, la tête recouverte d'une kippa²¹.

La principale version de l'antisémitisme occidental d'après-guerre réside dans le négationnisme — le mensonge de l'inexistence des chambres à gaz — qui vise à présenter l'Holocauste comme un mythe²². Ce courant se perpétue comme attitude provocatrice et transgressive qui suscite la réprobation générale, en essayant de tirer profit des lois qui l'interdisent. Le fait que la mémoire de la Shoah, ignorée ou refoulée pendant de longues années, soit aujourd'hui protégée par la loi dans plusieurs pays, indique à quel point l'antisémitisme traditionnel est isolé et condamné. Le conflit israélo-palestinien a donné naissance à un antisémitisme « à gauche » qu'il faut condamner mais qui demeure extrêmement minoritaire, sans commune mesure avec les poussées de fièvre anti-juive qui ont péri-

Le souvenir de l'Holocauste est devenu une sorte de « religion civile » des sociétés européennes. Israël, quant à lui, est devenu un avant-poste de l'Occident au sein du monde arabe.

tantôt nationalistes ou racistes. L'écrivain Renaud Camus, qui fait allusion dans son journal aux juifs qui domineraient les médias en France, appartient à une vieille tradition dont on peut saisir les origines chez Édouard Drumont, Charles Maurras et Léon Bloy¹⁶. Le caricaturiste Forattini qui dessine l'Enfant Jésus crucifié à Bethléem par des soldats israéliens exhume un fantasme anti-juif qui habite depuis des siècles l'imaginaire chrétien¹⁷. Lorsqu'il lance un appel aux Allemands pour qu'ils cessent de vivre à l'ombre de l'Holocauste et retrouvent leur fierté nationale, l'écrivain Martin Walser rappelle l'historien Heinrich Treitschke qui, vers la fin du XIX^e siècle, présentait les juifs comme « *notre malheur* » (« *Die Juden sind unser Unglück* »)¹⁸.

Cet antisémitisme ne doit certes pas être banalisé mais reconnu pour ce qu'il est : un phénomène résiduel dont la parabole, si on l'analyse dans la longue durée, apparaît déclinante, en dépit de ses « remontées » périodiques¹⁹. Si ses manifestations nous scandalisent, c'est qu'elles se heurtent à une sensibilité diffuse qui n'accepte plus ces préjugés. Le langage antisémite, tout à fait banal en Europe jusqu'à la seconde Guerre mondiale, apparaît désormais archaïque, rétrograde et méprisable, comme une forme d'obscurantisme et d'ignorance non plus tolérable. L'antisémitisme n'a plus droit de cité au sein des partis de la droite nationale et conservatrice qui autrefois en étaient les gardiens. À Paris, les allusions d'un Christian Jacob à la judéité de Dominique Strauss-Kahn, coupable à ses yeux de ne pas appartenir à « *la France des terroirs* », suscitent une consternation à peu près unanime²⁰. En Allemagne, pareils propos mettraient sérieusement en danger toute carrière

diquement traversé l'histoire du mouvement ouvrier et du socialisme, tout particulièrement en France, entre le début du XIX^e siècle et les années 1930²³. L'antisémitisme se manifeste aujourd'hui en Europe centrale et orientale, où il imprègne une extrême droite qui veut renouer avec les nationalismes d'avant-guerre. Mais là aussi l'antisémitisme tend à être stigmatisé dans l'espace public.

Bien évidemment, personne ne se plaindra de ce rejet généralisé de l'antisémitisme au sein des sociétés européennes. Parmi les conséquences de ce tournant historique cependant, il y a la réconciliation entre la droite et les juifs. Amorcé en 1967, lors de la guerre des Six Jours, ce phénomène s'est consolidé lors des décennies suivantes, conduisant à ce que le philosophe israélien Ivan Segré n'a pas hésité à définir comme une « *réaction philosémite* ». La lutte contre l'antisémitisme a été ainsi intégrée « *dans le système de valeurs d'un courant idéologique qui, historiquement, fut hostile aux juifs* », jusqu'à s'identifier à la « *défense de l'Occident*²⁴ ».

Dans ce contexte, les intellectuels juifs ont cessé d'incarner, en vertu de leur position sociale, une minorité anticonformiste et critique ; ils sont devenus « respectables ». Ils ne sont plus perçus comme les représentants d'une altérité négative ni comme des agents de subversion. Parfois, ils apparaissent même comme des idéologues de l'ordre dominant. Cette transition ne s'est pas faite du jour au lendemain. Au moins deux générations ont été nécessaires à son accomplissement, mais elle est aujourd'hui perceptible, tant en Europe qu'aux États-Unis.

Le débat de ces dernières années autour de l'héritage de Leo Strauss est assez révélateur.

*L'intelligentsia juive
néoconservatrice a
transformé l'universalisme
en occidentalisme.*

À la différence du maître, qui concevait la philosophie politique comme une défense de vérités universelles et intemporelles contre l'historicisme et le relativisme de la pensée moderne, ses disciples ont adopté une posture plus réaliste, en essayant d'incorporer ses valeurs dans un projet politique néo-conservateur. Athènes et Jérusalem — la raison et la révélation, la philosophie et la Bible, la *polis* et le berceau des monothéismes — étaient pour le penseur de Chicago des métaphores inconciliables et néanmoins irremplaçables. Leur tension était à ses yeux « *le secret de la vitalité de la civilisation occidentale* » — son noyau théologique et politique —, condamnée à la recherche d'une synthèse impossible²⁵. Les disciples de Strauss ont cru pouvoir dépasser cette contradiction grâce à l'alliance entre l'Amérique et Israël, la patrie de la liberté et la patrie des juifs. La démocratie athénienne s'est déplacée à Washington et le judaïsme antique a pris la forme séculière de l'État d'Israël²⁶. Sur ce chemin, les straussiens ont rencontré les descendants d'un autre courant intellectuel juif issu du marxisme et passé du côté de l'anticommunisme radical pendant les années du maccarthysme (Irving Kristol, Norman Podhoretz, James Burnham) pour s'unir enfin, dans une alliance nouvelle et paradoxale, avec la droite chrétienne fondamentaliste. Bref, l'intelligentsia juive néoconservatrice a transformé l'universalisme en occidentalisme. Dans cette vision, l'Occident n'est plus, selon la définition qu'en avaient donnée Adorno et Horkheimer, le lieu d'une transformation de la raison de force émancipatrice en dispositif de domination : Occident signifie liberté, croisade pour se défendre contre l'assaut des nouveaux barbares. Robert Kagan a remplacé Herbert Marcuse. La critique de l'« homme unidimensionnel » a laissé la place à l'apologie de la mission impériale des États-Unis²⁷. Dans le même esprit, David Landes a reconstitué l'histoire du capitalisme comme une brillante illustration de la supériorité de l'Occident sur les autres civilisations, en transformant le diagnostic wébérien de la « cage d'acier » en une apologie béate de la mondialisation néolibérale²⁸. Bernard Lewis, quant à lui, s'est demandé « *qu'est ce qui s'est mal passé* » (*what went wrong*) dans l'islam pour l'empêcher d'assimiler le modèle occidental, archétype de la modernité²⁹. Harold Bloom, enfin, a fourni une vision normative de l'histoire de la littérature, en la réduisant à un « canon occidental³⁰ ».

En France, cette mutation n'a pas pris la forme d'un engagement partisan³¹ ; plutôt celle d'un tournant culturel conservateur, d'une réconciliation entre le « juif d'État » et l'intellectuel juif ou, pour reprendre les mots d'Élisabeth Roudinesco, d'une identification progressive de ce dernier avec le « juif de territoire³² ». C'est un grand historien (et académicien) juif, Pierre Nora, qui a conçu et réalisé l'entreprise de patrimonialisation du passé français des *Lieux de mémoire* : un gigantesque

inventaire de l'histoire nationale dressé lorsque, à l'ère de la globalisation, son profil s'estompe et la continuité du récit national semble menacée. Il faudrait alors conserver un passé qui, coupé du vécu quotidien des Français et donc privé de ses vecteurs naturels de transmission, se réfugie dans le souvenir collectif. Cette « topographie générale de la mémoire nationale » s'étale comme une célébration somptueuse, savante et nostalgique à la fois, de l'identité et de l'enracinement. Une entreprise dans laquelle certains ont perçu, à juste titre, « *une somme d'apaisement patriotique*³³ ».

Cette métamorphose ne s'est pas faite d'un seul coup. Pendant les années 1960 et 1970, les juifs étaient encore largement orientés à gauche. La tradition de pensée critique créée en un siècle et demi restait solide, aussi bien en Europe qu'aux États-Unis. Plusieurs intellectuels qui ont atteint leur maturité et élaboré leur œuvre dans l'après-guerre, de Pierre Vidal-Naquet à Jacques Derrida, avaient encore vécu personnellement l'antisémitisme et les persécutions pendant la guerre. Précédée en Amérique par le maccarthysme, la première rupture profonde entre les juifs et la gauche s'est manifestée en 1967, lors de la guerre des Six Jours. Cet événement, soulignait alors le poète Franco Fortini, détruisait l'idée selon laquelle « *le judaïsme, l'antifascisme, la Résistance et le socialisme étaient des réalités proches* ». « *Indissociable d'une persécution immense et pas encore explorée dans toutes ses dimensions* », ajoutait-il, le judaïsme semblait « *résumer en lui-même tout autre persécution*³⁴ ». La seconde guerre arabo-israélienne — la première, celle de 1948, était apparue comme une lutte d'Israël pour sa survie, avec le soutien de l'URSS et de la gauche à l'échelle internationale — avait détruit cette illusion et prouvé que, une fois transformés en État, les juifs aussi pouvaient jouer un rôle d'opresseurs.

À partir des années 1980, cette mutation est devenue particulièrement visible. Certains analystes ont souligné la présence d'un grand nombre d'intellectuels juifs parmi les « *nouveaux réactionnaires* »³⁵. D'autres se sont réjouis d'une telle métamorphose, à l'instar du néoconservateur américain Martin Kramer, pour qui les juifs, après avoir cessé de renforcer les rangs des mouvements révolutionnaires, sont finalement devenus un « *peuple du statu quo* »³⁶. Comme l'Europe centrale de langue allemande avait été le berceau de la pensée critique juive entre l'émancipation et l'Holocauste, la France et les États-Unis semblent aujourd'hui les centres de la nouvelle intelligentsia juive conservatrice. Pour deux ou trois générations d'intellectuels juifs, le communisme a été la version séculière d'une ancienne espérance messianique. Après la Seconde Guerre mondiale, lors de la première vague anticommuniste des années 1950, cette aspiration s'est déplacée vers la défense du « monde libre », puis, à partir des années 1990, vers la défense inconditionnelle d'Israël.

Une valorisation paradoxale de l'altérité

Au prix d'un raccourci sociologique quelque peu risqué, on serait tenté d'interpréter ce phénomène à la lumière de la dialectique « établis/marginaux » décrite par Norbert Elias³⁷. Le rejet de l'antisémitisme et l'intégration politique des juifs dans le monde occidental n'ont pas produit la dissolution de leur altérité mais, paradoxalement, sa mise en valeur. L'ancien stigmate s'est converti en signe de distinction, en laissant la place, selon Peter Novick, à un « *ethos particulariste* » parfaitement compatible avec l'ordre social et politique³⁸. La célèbre formule d'Elie Wiesel qui définit l'Holocauste comme « *une tragédie unique avec des implications universelles* » traduit bien cette coexistence entre un ethnocentrisme juif de type nouveau et un universalisme à coloration occidentale³⁹. Le critique israélien Yitzhak Laor a exprimé son irritation face à ce philo-judaïsme envahissant qui semble avoir conquis une Europe demandeuse « du juif et de son passé », et finalement prête, après avoir reconnu le juif comme son représentant légitime, à le transformer en « victime », en symbole des victimes qui remplissent l'histoire contemporaine. À ses yeux, les polémiques autour du voile islamique et l'acharnement avec lequel les musulmans sont appelés à s'assimiler, à se conformer aux normes occidentales, révèle un oubli significatif des campagnes idéologiques avec lesquelles, entre les Lumières et la Seconde Guerre mondiale, les juifs avaient été invités à abandonner leur différence, à s'« améliorer » et à se « civiliser »⁴⁰. Alain Finkielkraut, un des principaux représentants du néoconservatisme juif en France, reconnaît un noyau de vérité dans le pamphlet islamophobe d'Oriana Fallaci *La Rage et l'orgueil*, en admettant s'être senti « *saisi, même captivé par l'emportement du style et la force de la pensée* » de l'essayiste italienne, tout en regrettant ses outrances lorsqu'elle écrit que « *les fils d'Allah se multiplient comme des rats*⁴¹ ». Partant de ces prémisses, le philosophe parvient à désigner pêle-mêle antisionistes, antiracistes et antifascistes comme ses ennemis : « *l'avenir de la haine est dans leur camp et non dans celui des fidèles de Vichy. Dans le camp du sourire et non dans celui de la grimace. Parmi les humains et non parmi les hommes barbares. Dans le camp de la société métissée et non dans celui de la nation ethnique. Dans le camp du respect et non dans celui du rejet. [...] Dans les rangs des inconditionnels de l'Autre et non chez les petits-bourgeois bornés qui n'aiment que le Même*⁴² ». Un des poncifs de cette apologie de la nation de Maurras et Barrès, où l'on pourrait puiser les ressources pour combattre la nouvelle « haine » de gauche, réside dans l'assimilation hâtive de l'antisionisme à l'antisémitisme et passe inévitablement par une stigmatisation des juifs antisionistes ou critiques de la politique israélienne, qualifiés tantôt d'« *alterjuifs* », tantôt de « *traîtres juifs [...] infiniment plus méprisables, infiniment plus répugnants* » que les antisémites ordinaires⁴³.

Le concept d'Occident n'a jamais été clair. Depuis deux siècles, il désigne plusieurs choses différentes, parfois contradictoires. Au XIX^e siècle, l'impérialisme l'identifiait à la « mission civilisatrice » de l'Europe, légitimant ainsi ses entreprises coloniales. Après la Grande Guerre, entre Oswald Spengler et Samuel Huntington, il indique une vision de la civilisation opposée à ses ennemis. À l'instar de ses frontières culturelles, ses confins géographiques sont vagues et fluctuants. Certains libéraux l'assimilent au marché et à la démocratie, bien que, au cours du XX^e siècle, cette dernière ait été plusieurs fois détruite — de l'Espagne de Franco à l'Iran du Chah jusqu'au Chili de Pinochet — au nom de la défense des intérêts, sinon des valeurs occidentales. Les fondamentalistes voient dans l'Occident un produit de la chrétienté, oblitérant une histoire séculaire qui a fait de l'Europe un creuset de civilisations. Selon Domenico Losurdo, citant le conservateur mélancolique qu'était Tocqueville, le trait marquant de l'Occident réside dans sa vocation dominatrice⁴⁴. La naissance du néoconservatisme juif ajoute une variante nouvelle à ce dispositif idéologique, en lui agréant une composante qu'il avait historiquement rejetée comme un corps étranger.

D'une critique du système de domination occidental à l'autre

Les privilèges de la diaspora soulignés par Hobsbawm tendent à devenir les conditions normales, pour ainsi dire structurales, de toute production intellectuelle à l'époque de la globalisation des marchés, des savoirs et des cultures. Dans ce contexte sont apparus de nouveaux courants d'idées qui, à l'instar du postcolonialisme, développent une critique du système de domination occidental. Ils peuvent présenter des affinités frappantes avec la tradition des « *juifs non-juifs* » — les concepts d'« hybridité » et de « *théorie voyageuse* » (« *traveling theory* »)⁴⁵ évoquent l'« étranger » de Simmel ou l'exterritorialité de Kracauer — mais se basent sur des présupposés différents. Toute la parabole de la pensée juive européenne se déploie sous le signe d'une posture autoréflexive de la culture occidentale, remise en cause de l'intérieur par une couche de ses propres représentants qui, rejetés et poussés à ses marges, en deviennent la conscience critique (au prix parfois d'ignorer le monde extra-européen, comme dans le cas de l'école de Francfort). De Marx à Adorno, de Freud à Kafka, d'Auerbach à Benjamin, de Rosa Luxemburg à Trotski, tous les *outsiders* juifs manifestaient un sentiment profond, souvent tragique, de leur appartenance à l'Europe. C'est peut-être dans ce sens que Kafka se définissait comme un représentant de « *l'époque judéo-occidentale* » (« *westjüdische Zeit*⁴⁶ »).

La correspondance entre la fin de ce cycle de l'histoire intellectuelle juive et l'émergence du postcolonialisme est tout à fait saisissante. Le point de départ du postcolonialisme réside précisément

La correspondance entre la fin de ce cycle de l'histoire intellectuelle juive et l'émergence du postcolonialisme est tout à fait saisissante.



dans une critique de l'eurocentrisme qui peut très bien surgir de la culture occidentale elle-même — après tout, ses représentants travaillent dans les universités américaines et britanniques —, mais adopte un point de vue *extérieur*: le regard de ceux que la tradition européenne classique considérait comme des « peuples sans histoire ». La naissance du postcolonialisme coïncide avec l'épuisement du cycle juif de la pensée critique en Europe, à quelques générations de distance de l'Holocauste et de la décolonisation, lorsque se manifestent les

effets cumulatifs de ces deux césures historiques. Mais le postcolonialisme ne prend pas la relève de la pensée juive moderne, car si les deux font de l'Occident l'objet de leur critique, l'un se situe à l'extérieur, l'autre à l'intérieur de ses frontières. Le dernier ouvrage d'Edward Said — une tentative de sauvetage de l'humanisme par son renouvellement critique⁴⁷ — pourrait se lire, de ce point de vue, comme un dialogue entre ces deux courants intellectuels. ■

NOTES

- 1. Karl Marx, *Sur la question juive*, préface de Daniel Bensaïd, Paris, La Fabrique, 2006. ■ 2. Yuri Slezkine, *Le Siècle juif*, La Découverte, Paris, 2009, ch. 1. ■ 3. Isaac Deutscher, *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, Londres, Oxford University Press, 1968. ■ 4. Georg Simmel, *Sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999. ■ 5. Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006. Cf. aussi Michael Löwy, « Karl Mannheim intellectuel sans attaches », *Critique*, 1990, n° 517-518. ■ 6. Siegfried Kracauer, *Histoire. Des avant-dernières choses*, Paris, Stock, 2006, p. 145. ■ 7. Hannah Arendt, « De l'humanité dans de "sombres temps" », *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 11-41. ■ 8. Hannah Arendt, « The Jew as Pariah. A Hidden Tradition », *Jewish Writings*, New York, Schocken Books, 2007, p. 275-297. ■ 9. Yuri Slezkine, *Le Siècle juif*, op. cit., p. 50. ■ 10. Eric J. Hobsbawm, « Benefits of Diaspora », *London Review of Books*, 2005, vol. 27, n° 20. ■ 11. Voir Daniel Lindenberg, *Figures d'Israël. L'Identité juive entre marranisme et sionisme (1648-1998)*, Paris, Hachette, 1997. ■ 12. Jacob Katz, *Hors du ghetto. L'Émancipation des Juifs en Europe 1770-1870*, Paris, Hachette, 1984. ■ 13. Sur les « juifs d'État », cf. Pierre Birnbaum, *Les Fous de la République. Histoire des Juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard, 1992. ■ 14. Régis Debray, *À un ami israélien*, Paris, Flammarion, 2010, p. 42. ■ 15. Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Boston, Houghton Mifflin, 1999, p. 211. ■ 16. Renaud Camus, *La Campagne de France. Journal 1994*, Paris, Fayard, 2000, p. 48. ■ 17. *La Stampa*, 5 avril 2003. ■ 18. À ce sujet, voir le recueil *Die Walser-Bubis Debatte. Eine Dokumentation*, Francfort, Suhrkamp, 1999. Pour l'aphorisme de Treischke « les juifs sont notre malheur », cf. son article « Unsere Aussichten » (1879), in Walter Böhlich (dir.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Insel, Francfort, 1988, p. 13. ■ 19. C'est précisément à propos de Renaud Camus qu'Élisabeth Roudinesco parle de « remontée du drumontisme » (*Retour sur la question juive*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 253). ■ 20. Cf. *Le Monde* du 13 février 2011. ■ 21. Sur l'évolution de Fini et du fascisme italien, cf. Antonio Carloti, « La lunga ambiguità. Neofascismo e antisemitismo nell'Italia repubblicana », in Marie-Anne Matard-Bonucci, Marcello Flores, Simon Levis-Sullam, Enzo Traverso (dir.), *Storia della Shoah in Italia*, Torino, UTET, 2010, vol. 2, p. 267-286. ■ 22. Sur le négationnisme, l'analyse de référence demeure Pierre Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 1987. ■ 23. Cf. Michel Dreyfus, *L'Antisémitisme à gauche. Histoire d'un paradoxe, de 1830 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2009. ■ 24. Ivan Segré, *La Réaction philosémite ou La Trahison des clercs*, Paris, Éditions Lignes, Paris, 2009, p. 11. ■ 25. Leo Strauss, « Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization » (1952), in *Modern Judaism*, 1981, vol. 1, n° 1, p. 44. Voir aussi Leo Strauss, « Athènes et Jérusalem » (1967), *Études de philosophie politique platonicienne*, Paris, Belin, 1992. ■ 26. Cf. Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2005, p. 201-209. Sur la contribution juive à la droite néo-conservatrice, cf. Murray Friedman, *The Neoconservative Revolution. Jewish Intellectuals and the Shaping of Public Policy*, New York, Cambridge University Press, 2005 et Klaus J. Milch, « Fundamentalism Hot and Cold: George W. Bush and the "Return of the Sacred" », *Cultural Critique*, 2006, n° 62, p. 92-125. Sur la convergence entre les différentes âmes de la droite conservatrice américaine, cf. Alain Frachon, Daniel Vernet, *L'Amérique des néo-conservateurs. L'Illusion messianique*, Paris, Perrin, 2010, et Wendy Brown, « American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization », *Political Theory*, 2006, vol. 34, n° 6, p. 690-714. ■ 27. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974; Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Étude sur l'idéologie de la société industrielle*, Paris, Minuit, 1968; Robert Kagan, *Le Revers de la puissance. Les États-Unis en quête de légitimité*, Paris, Plon, 2004. ■ 28. David Landes, *Richesse et pauvreté des nations*, Paris, Albin Michel, 2000. ■ 29. Bernard Lewis, *Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité*, Paris, Gallimard, 2002. ■ 30. Harold Bloom, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, New York, Harcourt Brace, 1994. ■ 31. Parmi les exceptions, voir André Glucksmann, « Pourquoi je choisis Nicolas Sarkozy », *Le Monde*, 30 janvier 2007. ■ 32. Élisabeth Roudinesco, *Retour sur la question juive*, op. cit., ch. 4. ■ 33. Perry Anderson, *La Pensée tiède. Un regard critique sur la culture française*, Paris, Seuil, 2005, p. 53. Cf. Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, 1997 (éd. or. 1984-1993), 3 tomes. Sur le conservatisme identitaire qui inspire l'œuvre de Nora, cf. Marcel Detienne, *Où est le mystère de l'identité nationale?*, Paris, Éditions Panama, 2008, ch. 5. ■ 34. Franco Fortini, *I cani del Sinai*, Bari, De Donato, 1967, p. 26. ■ 35. Daniel Lindenberg, *Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Seuil, 2002. ■ 36. Cité in Arno J. Mayer, *Ploughshares into Swords. From Zionism to Israel*, Londres, Verso, 2008, p. 81-82. ■ 37. Norbert Elias, « Notes sur les juifs en tant que participant à une relation établis-marginaux », *Norbert Elias par lui-même*, Paris, Fayard, 1991, p. 150-160. ■ 38. Cf. Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, op. cit., p. 8. ■ 39. *Ibid.*, p. 239. ■ 40. Yitzhak Laor, *Le Nouveau Philosémitisme européen*, Paris, La Fabrique, 2007, p. 34. ■ 41. Alain Finkielkraut, *Le Point*, 24 mai 2002. Voir Oriana Fallaci, *La Rage et l'orgueil*, Paris, Plon, 2003, p. 146. ■ 42. Alain Finkielkraut, *Au nom de l'Autre. Réflexions sur l'antisémitisme qui vient*, Paris, Gallimard, 2003, p. 20. ■ 43. Alexandre Adler, cité in Eric Hazan, *LQR. La Propagande du quotidien*, Paris, Raisons d'agir, 2006, p. 95. ■ 44. Cf. Domenico Losurdo, *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Rome-Bari, Laterza, 2007, p. 261. ■ 45. Cf. Homi Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007; Edward Said, « Traveling Theory » (1982), *The Edward Said Reader*, Londres, Granta Books, 2000, p. 195-217. ■ 46. Autour de cette définition, contenue dans une lettre de Franz Kafka à Max Brod de janvier 1918 (*Briefve 1902-1924*, Fischer, Francfort, 1958, p. 223), s'articule l'interprétation de Giuliano Baioni, *Kafka, letteratura ed ebraismo*, Turin, Einaudi, 1984. ■ 47. Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism*, New York, Columbia University Press, 2004.