

LA FABRIQUE DE LA RÉPUBLIQUE

La pensée française contemporaine au prisme des usages de la référence juive (1970-2000)

JADE BOURDAGES

Thèse présentée à l'Université d'Ottawa
dans le cadre du programme de doctorat en études politiques en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.) en science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Jade Bourdages, Ottawa, Canada, 2020

À la mémoire de Sylvain, mon homme, papounet d'amour parti en cours de route.

À nos enfants Darragh et Charlie qui m'ont appris à revivre et rêver.

Hommage au mode optatif.

RÉSUMÉ

Cette thèse aborde la pensée politique française à la fin du 20^e siècle au prisme des usages de la référence juive dont le moment d'arrimage, les déterminants et l'histoire demeurent à ce jour obscurs. Nous interrogeons ce qu'Elisabeth de Fontenay a désigné comme cette « Nef des juifs » en France, à savoir ce fait que la référence juive, après les publications d'Emmanuel Levinas, *occupe* dès la fin des années 1960 certains philosophes et littéraires avec insistance jusqu'à former au cours des décennies 1980-1990 une véritable économie du signe juif. À partir d'une approche compréhensive, cette thèse s'intéresse au développement de la pensée française à travers le prisme de cette économie du signe juif dans laquelle se réverbèrent les dimensions d'un champ d'expérience spécifique, celui d'une communauté de lettrés marquée en France par l'interrogation politique.

Celle-ci permet d'exposer qu'au cours de cette période, la référence juive est centrale dans les œuvres de certains philosophes et littéraires français. Ces derniers ne retiennent pas tout parmi les différentes traditions juives, mais sélectionnent plutôt minutieusement et retiennent des éléments et des thématiques bien spécifiques : déracinement, exil, nomadisme, diaspora, juif errant, marrane, errance, messianisme, cosmopolitisme. Ils ne mobilisent pas non plus ces éléments et ces thématiques dans n'importe quelle direction. Ils le font d'abord lorsqu'il s'agit d'interroger les idées politiques les plus communes de leur propre tradition de pensée politique républicaine et européenne : raison, Histoire, révolution, modernité, humanisme, empire, peuple, identité, république, État, souveraineté, nationalisme.

La référence juive à partir des années 1970 représente une dimension significative dans le développement de la pensée politique française contemporaine. La multiplication de ces usages s'inscrit en filigrane de certaines articulations majeures et des préoccupations qui traversent

l'époque, à savoir ce contexte sociohistorique où la communauté intellectuelle se trouve déstabilisée. L'évolution des usages de la référence juive par certains des plus imminents philosophes et littéraires français au cours de ces trois dernières décennies du 20^e siècle ne serait pas sans lien avec cette situation de crise épistémologique généralisée à la suite des expériences fascistes, ce moment de haute fragilisation des dictats de la théorie politique moderne européenne au cours duquel la *réserve* – le bassin de ressources symboliques – et le langage conceptuel disponibles jusqu'alors apparaissent désormais inadéquats.

En France, ce qui a été désigné ainsi comme une véritable faillite symbolique dans le monde des philosophes et littéraires à la fin du 20^e siècle est repérable dans la résurgence de la thématique de la décadence culturelle (morale et politique) et l'émergence de tout un nouvel ensemble d'axiomes de la finitude dans le champ intellectuel et les productions culturelles. Des axiomes qui font signe vers un immense bris de conjoncture routinière au cours de cette période, un contexte historique de réflexivité « forcée » marqué en France par l'angoisse intellectuelle.

Poste d'observation privilégié, une analyse compréhensive de la pensée française à travers ce prisme des usages de la référence juive lors de cette période permet de restituer leur propre définition de cette situation, cet espace dramatique dans lequel ils ont fait entrer et intervenir la référence juive. Ceci permet de rendre compte de quelques dimensions de l'état culturel et historique dans lequel s'est trouvé plongée la pensée politique française à la fin du 20^e. Loin d'être le symptôme d'une errance collective ou le fait d'énoncés isolés et dispersés dans les œuvres, la multiplication et l'évolution des usages de la référence juive par certains philosophes et littéraires les plus imminents de l'époque tend à rendre plus explicite le travail collectif de la pensée politique française sur elle-même à la fin du 20^e siècle. La thèse permet en outre de raconter certaines dimensions de l'histoire de cette communauté intellectuelle telle qu'elle se vit, s'écrit et se trahit elle-même dès qu'elle mobilise cette référence juive à la fin du 20^e siècle.

Mots clés : Pensée politique française contemporaine, référence juive, histoire des idées politiques contemporaines et européennes, 20^e siècle, dramaturgie des philosophes.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	III
LISTE DES TABLEAUX	XII
INTRODUCTION	1
LA « NEF DES JUIFS » EN FRANCE	16
CHAPITRE I	
LA FIN DU 20^E SIÈCLE SOUS LE SIGNE DE LA FAILLITE	19
1.1. UN CONTEXTE DE FAILLITE SYMBOLIQUE DANS LE MONDE DES PHILOSOPHES À LA FIN DU 20 ^E SIÈCLE	22
1.2. LA PENSÉE FRANÇAISE À COURT DE RESSOURCES. UN (DES) ARBRE(S) DE JUDÉE DANS LA FORÊT FRANÇAISE....	26
1.2.1. <i>La référence juive, un motif récurrent dans la pensée française.....</i>	<i>28</i>
1.2.2. <i>Changements de repères dans le paysage intellectuel français.....</i>	<i>29</i>
1.3. REDÉFINIR SA PLACE DANS LE MONDE À LA FIN DU 20 ^E SIÈCLE.....	31
1.4. CONCLUSION	37
CHAPITRE II	
UN CONTEXTE POLITICO-RÉFLEXIF EN FRANCE À LA FIN DU 20^E SIÈCLE	39
2.1. LA (RE)VALORISATION DE LA DIFFÉRENCE JUIVE. UNE VIEILLE HISTOIRE	39
2.1.1. <i>Un « saut judaïque » dans la pensée française? Penser et agir après Auschwitz.</i>	<i>42</i>
2.1.2. <i>Valorisation politique des traditions parias</i>	<i>44</i>
2.2. LA RÉFÉRENCE JUIVE : « A NEW WAY OF KNOWING »	45
2.2.1. <i>L'apparition d'un mouvement pro-judaïque » en France.....</i>	<i>46</i>
2.2.2. <i>« Décontextualisation et recontextualisation » : La référence juive comme fiction théorique dans le monde des philosophes ou envers du décor de la modernité occidentale.....</i>	<i>46</i>
2.3. IMAGE D'UNE SITUATION CONFLICTUELLE ENTRE MODÈLES EXPLICATIFS DE L'ORDRE DU MONDE	47
2.3.1. <i>Des conflits politiques au prisme des usages de la référence juive</i>	<i>48</i>

2.3.2.	« L'ordre du monde » disputé.....	49
2.3.3.	Penser par les marges : la référence juive comme grille d'interprétation anti-impériale.	50
2.3.4.	Valorisation politique de la figure du marrane et du juif diasporique	51
2.3.5.	Le combat contre l'idolâtrie	53
2.3.6.	Valorisation du « juif de territoire » et récit d'un « aimable Leviathan »	54
2.4.	LA PENSÉE FRANÇAISE AU PRISME DES USAGES DE LA RÉFÉRENCE JUIVE : UNE TENSION CONSTITUTIVE ENTRE LES « DEUX FRANCE ».....	61
2.4.1.	Critique du nationalisme européen et valorisation du destin diasporique.....	62
2.4.2.	La fin du 20 ^e siècle ou les trois piliers de l'héritage culturel et politique de la France menacés de discrédit	65
2.5.	CONCLUSION	66
	LA RÉFÉRENCE JUIVE DANS LA DRAMATURGIE DES PHILOSOPHES	68
	CHAPITRE III	
	DE LA CHRONIQUE ROYALE À L'HISTOIRE DE FAMILLE	69
3.1.	IMAGE D'UNE « GUERRE COSMOLOGIQUE » EN FRANCE À LA FIN DU 20 ^E SIÈCLE.....	70
3.2.	UN DÉTOURNEMENT DE RESSOURCES, DES MÉPRISES?	72
3.2.1.	De l'histoire des littérateurs à l'histoire de famille	72
3.3.	UNE VOLONTÉ DE DÉSENCHANTEMENT DE LA RÉFÉRENCE JUIVE. UN EFFET RÉCURSIF?	75
3.4.	LEVER L'OBSTACLE ÉPISTÉMOLOGIQUE À UNE ANALYSE COMPRÉHENSIVE DE L'ÉCONOMIE DU SIGNE JUIF EN FRANCE À LA FIN DU 20 ^E SIÈCLE.....	76
3.4.1.	Traditions judaïques porteuse de la plus grande radicalité	84
3.5.	JOUER AVEC L'IMAGE DE L'AUTRE C'EST D'ABORD JOUER AVEC SA PROPRE IMAGE.....	86
	CHAPITRE IV	
	UNE ÉCONOMIE DU SIGNE JUIF DANS LA PENSÉE POLITIQUE FRANÇAISE À LA FIN DU 20^E SIÈCLE.....	89
4.1.	ARRÊT SUR IMAGE. REDONNER AUX HOMMES LE PRIVILÈGE SUR LE TEMPS DE L'HISTOIRE.....	91

4.2.	LE DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE POLITIQUE FRANÇAISE CONTEMPORAINE À TRAVERS LE PRISME DE L'ÉCONOMIE DU SIGNE JUIF	92
4.2.1.	<i>L'économie du signe juif illustrée</i>	93
4.3.	LA COMPRÉHENSION DRAMATURGIQUE	95
4.4.	UN CORPUS RÉFLEXIF. UN MONUMENT D'INQUIÉTUDES, UN MONUMENT DE CULTURE	96
4.5.	FONCTION SYMBOLIQUE DE LA RÉFÉRENCE JUIVE ET MOTIF RÉCURRENT DANS LA PENSÉE FRANÇAISE À LA FIN DU 20 ^E SIÈCLE	98
4.6.	UNE CONTEXTUALISATION COMPRÉHENSIVE	100
4.7.	L'ESPACE DRAMATURGIQUE	101
4.8.	L'ARRIÈRE-SCÈNE. SOURCES SUPPLÉMENTAIRES	105
4.8.1.	<i>Corpus de presse 1980-1988</i>	105
4.9.	OUVRAGES DE RÉFÉRENCE	109
4.10.	EXTRAITS CHOISIS	112
	LE DESTIN DE LA RÉPUBLIQUE	113
	CHAPITRE V	
	NO MAN'S LAND	115
5.1.	« L'HISTOIRE NOUS LÂCHE ET LA TERRE EST SECOUÉE À ZÉRO »	117
5.1.1.	<i>Le temps : La mort de Marx</i>	118
5.1.2.	<i>L'espace : Gagarine et les faiseurs de globes européens</i>	120
5.1.3.	<i>Tout clignote : Ouverture du temps et de l'espace</i>	126
5.2.	LA FRANCE DÉPOSSÉDÉE DE SOI	128
5.2.1.	<i>Les fins de l'Homme</i>	128
5.2.2.	<i>Le récit des deux France désaffecté et la race morale</i>	132
5.2.3.	<i>La redistribution des perspectives</i>	135
5.2.4.	<i>Le philosophe français à la fin du 20^e siècle : un homme qui a peur</i>	138
	CHAPITRE VI	

LE DESTIN DE LA RÉPUBLIQUE 141

6.1.	LA REPRISE DES FONCTIONS DE PRODUCTEUR DE CIVILISATION	143
6.1.1.	<i>La question de la décadence et le peuple juif : survivant à la mort de tous les empires.</i>	143
6.1.2.	<i>Légende généalogique du peuple juif.....</i>	145
6.1.3.	<i>Le destin du peuple juif : la force des faibles.....</i>	146
6.1.4.	<i>Le peuple juif : Idéal de nous au-delà de nous-mêmes. Citoyens du désert, dompteurs de l'abîme</i>	150
6.1.5.	<i>L'édification de sa gloire : Pérennité dans le temps et l'espace.....</i>	150
6.1.6.	<i>« Déraciné de fraîche date » : Le désir d'Être juif.....</i>	154
6.1.7.	<i>Le destin du peuple juif : la réalisation du meilleur des « capacités françaises »</i>	155
6.2.	CONCLUSION : SAUVEGARDER L'ESPRIT ET LA FORTUNE DE LA FRANCE.....	158

CHAPITRE VII

LA CITADELLE FRANÇAISE 160

7.1.	LE MESSAGE JUIF ET LA DÉCAPITATION DU ROI	161
7.1.1.	<i>La piété enracinée des sociétés occidentales</i>	162
7.1.2.	<i>La pragmatique du judaïsme : Soyez justes!</i>	168
7.2.	UNE ELLIPSE HISTORIOGRAPHIQUE ÉLOQUENTE.....	171
7.2.1.	<i>Cinquante ans de philosophie française de 1945 à nos jours.....</i>	171
7.3.	LA PERSISTANCE D'UN SILENCE	177
7.4.	CONCLUSION	179

CHAPITRE VIII

LE DEVENIR DE L'EUROPE ET LE CONFLIT DES DÉMOCRATES 181

8.1.	« UN IRRATIONALISME PROCHE DE LA MYSTIQUE JUIVE » DANS LA CITADELLE EUROPÉENNE.....	181
8.2.	DEUX PROJETS POLITIQUES ET CIVILISATIONNELS EUROPÉENS	185
8.2.1.	<i>Une force explosive, un « mal politique »</i>	194
8.2.2.	<i>Un révolutionnaire de tempérament.....</i>	195
8.2.3.	<i>L'Autre cap</i>	198

8.3.	HELLÉNISME ET HÉBRAÏSME, CULTURE ET ANARCHIE	203
8.4.	CONCLUSION	205

CHAPITRE IX

POST-HISTOIRE.....	209
---------------------------	------------

9.1.	LE PRIX ADORNO POUR L'AMÉRICAINE JUDITH BUTLER (2012)	210
9.2.	UN ACTE DE « TRAHISON DE LA CULTURE JUIVE »?	211
9.3.	UNE GUERRE DE MOTS. L'EXPRESSION CONTEMPORAINE D'UN DÉSIR DE FAIRE TAIRE	212
9.4.	UNE PENSÉE POLITIQUE INSPIRÉE DE SOURCES JUIVES, SORTIE DES LIMITES DU MONDE JUIF.....	213
9.4.1.	« <i>Mon judaïsme est un judaïsme contre la violence d'État</i> ».....	217

CONCLUSION GÉNÉRALE ET NORMATIVE	221
---	------------

ANNEXE 1

« AFFAIRE BERNHEIM/LYOTARD », PREMIER COMMUNIQUÉ DE PRESSE DU GRAND RABBIN DE FRANCE, 20 MARS 2013	245
---	------------

APPENDICE A

UN MONUMENT DE CULTURE. CORPUS D'USAGES DE RÉFÉRENCE JUIVE EN FRANCE – ORDRE CHRONOLOGIQUE	246
BIBLIOGRAPHIE	258

LISTE DES FIGURES

FIGURE 1 — IMAGE RETENUE PAR GILLES DELEUZE ET FÉLIX GUATTARI DANS MILLE PLATEAUX. CAPITALISME ET SCHIZOPHRÉNIE, 2, PLATEAU 8, « 1874 – TROIS NOUVELLES, OU “QU’EST-CE QUI S’EST PASSÉ?” » (1980, 235) ..	15
FIGURE 2 — THÈMES DES COLLOQUES DES INTELLECTUELS JUIFS DE LANGUE FRANÇAISE. RECENSION DE 1963 À 2003. ..	32
FIGURE 3 — « DESSINE-MOI UN ROI »	41
FIGURE 4 — « CET AIMABLE LÉVIATHAN... ».....	60
FIGURE 5 — MODÈLE DE COMPRÉHENSION DRAMATURGIQUE ILLUSTRÉ	97
FIGURE 6 — « I CAN SEE EVERYTHING ». GAGARINE, PREMIER HOMME DANS L’ESPACE	124
FIGURE 7 — HOMMAGE DU PHILOSOPHE ALLEMAND JÜRGEN HABERMAS PUBLIÉ DANS LE JOURNAL <i>LIBÉRATION</i> LE 13 OCTOBRE 2004 LORS DU DÉCÈS DU PHILOSOPHE FRANÇAIS JACQUES DERRIDA	184
FIGURE 8 — COUVERTURE DU PREMIER CARNET DE NOTES DU « LIVRE D’ÉLIE » DE JACQUES DERRIDA (1976).....	191
FIGURE 9 — RÉCIPENDAIRES DU PRIX THÉODOR-W.-ADORNO DEPUIS SA CRÉATION (1977-2015)	209

LISTE DES TABLEAUX

TABEAU 1 — UN CORPUS RÉFLEXIF. UN MONUMENT D'INQUIÉTUDES ILLUSTRÉ	94
TABEAU 2 — LE DÉCOR DE LA MODERNITÉ OCCIDENTALE À LA FIN DU 20 ^E SIÈCLE	103
TABEAU 3 — LA MISE EN SCÈNE D'UN ENVERS DU DÉCOR DE LA MODERNITÉ OCCIDENTALE À TRAVERS LA RÉFÉRENCE JUIVE	104

LISTE DES ENCADRÉS ET DES EXTRAITS CHOISIS

ENCADRÉ 1 — DÉCOLONISATION ET ORIGINE DU « COEFFICIENT DE JUDÉITÉ » EN SCIENCES SOCIALES.....	35
ENCADRÉ 2 — LE PROPHÈTE ÉLIE DANS LE JUDAÏSME.....	191
ENCADRÉ 4 — <i>TIKKUM OLAM</i> DANS LE JUDAÏSME.....	216

Une vieille légende juive dit que chaque génération comporte Trente-six justes (Lamed-waf en yiddish ou Tzadikim en Hébreu) qui maintiennent le monde dans l'existence. S'ils n'existaient pas, le monde serait détruit et périrait. Mais personne ne les connaît; eux-mêmes ignorent que c'est leur présence qui sauve le monde de la perte. Pour moi, la quête impossible de ces justes cachés – y en a-t-il vraiment trente-six par génération? – me paraît l'une des plus excitantes aventures que puisse tenter l'histoire.

S. Kracauer,

L'Histoire des Avant-dernières choses

La vérité n'est pas le dévoilement qui anéantit le mystère, mais la révélation qui lui rend justice.

W. Benjamin,

Origine du drame baroque allemand

INTRODUCTION

La France intellectuelle clarifie et distingue davantage les idées qu'elle importe-réexporte, ou les genres qu'elle mêle avec élégance. Elle ne clarifie pas beaucoup la conscience de ses propres bavures intellectuelles, son histoire des idées. Elle sait oublier, là réside peut-être le secret de sa magie.

Robert Hébert

Dépouilles. Un almanach, 1997

Dans un ouvrage intitulé *Une tout autre histoire* paru en 2006 et consacré à la place de la référence juive dans l'œuvre développé par le philosophe français Jean-François Lyotard, Élisabeth de Fontenay évoque ainsi la situation générale jugée aujourd'hui troublante :

[l]a chose juive est devenue disponible et trop bonne à penser, en raison de la publication de ses secrets par de grands penseurs comme Rosenzweig, Scholem et Levinas au 20^e siècle et qui fournit désormais à quiconque s'en empare un matériel, un matériau indéfiniment exploitable et disponible [...] des topoi dont on ne saurait assez dire qu'ils peuvent fonctionner comme des électrochocs susceptibles de relancer des pensées qui se sont exténuées à force de subversion (de Fontenay 2006, 171). Quoi qu'il en soit, et, quel que soit le jugement qu'on puisse porter sur un usage qui ne pouvait que se faire abus, il suffit de se retourner vers cette étincelante décennie [années 1970] pour constater simplement que Levinas a vendu la mèche – comme Freud l'avait fait avec son Homme Moïse – en livrant ingénument le secret des Juifs aux philosophes [...] ces motifs insolites se forment, se déforment, se reforment, ne pouvant apparaître, compte tenu de la complexité de la tradition juive et de ses permanents conflits d'interprétation, que comme d'extravagants et percutants paradoxes (58).

Comment aborder la pensée française à la fin du 20^e siècle à travers ce prisme des usages de la référence juive dont le moment d'arrimage et les déterminants demeurent à ce jour obscurs? Nous prenons dans les pages qui suivent cette histoire à rebours, pour interroger ce que de Fontenay a désigné comme cette « Nef des juifs » en France, à savoir le fait que la référence juive, après les publications d'Emmanuel Levinas, occupe dès la fin des années 1960 une partie de la communauté intellectuelle française avec insistance jusqu'à former une véritable économie du signe juif à la fin du 20^e siècle.

À partir d'une approche compréhensive, cette étude s'intéresse à la pensée française à travers le prisme de cette économie du signe juif à la fin du 20^e siècle, plus particulièrement à la manière dont certains philosophes et littéraires français parlent de la matière politique lorsqu'ils font usage de cette référence. Bien que les liens entre le développement de la pensée française contemporaine et la référence juive au cours de cette période soient depuis peu évoqués dans une certaine littérature, l'histoire et la genèse de ces rapports pour mettre en perspective l'évolution et les transformations de la pensée française contemporaine à la fin du 20^e siècle restent à faire. L'interrogation initiale de cette histoire est la suivante : *comment évoluent les usages de la référence juive dans la pensée politique française entre 1970 et 2000?*

À travers cette étude de l'évolution de la pensée française à travers ce prisme des usages, certains philosophes et littéraires rendent en quelque sorte plus explicites les dimensions actives et affirmatives de la pensée politique française. Moment historique non négligeable, l'activité de ces derniers se présente, à travers le prisme de ces usages, comme *la politique continuée par d'autres moyens*. Discrets en termes de fréquence statistique, ces usages sont loin de présenter sur le plan qualitatif de simples accrocs minuscules, dispersés au hasard et de manière incohérente dans certaines productions culturelles et textes de circonstance. Ils accompagnent de manière synchrone les soubresauts qui caractérisent de grands bouleversements dans la vie intellectuelle et culturelle française à la fin du 20^e siècle. Tout indique qu'ils ne sont pas non plus le

symptôme d'une forme d'errance collective des philosophes et littéraires français pas plus qu'ils n'obéissent à des déterminations individuelles. Dans le cadre de l'étude compréhensive de l'histoire des idées politiques, le fait strictement biographique aurait pour principale conséquence d'oblitérer le fait historique et collectif. Ces usages forment en effet un certain répertoire dramatique et collectif dans lequel se réverbèrent les dimensions d'un champ d'expérience spécifique, celui d'une communauté de lettrés marquée en France par l'interrogation politique et portée par un souci politique singulier à la fin du 20^e siècle.

La présente étude permettra de montrer que la référence juive à partir des années 1970 représente une dimension significative dans le développement de la pensée politique française contemporaine. Elle ne fut donc pas fortuite. La multiplication de ces usages s'inscrit en filigrane de certaines articulations majeures de cette histoire et des préoccupations qui traversaient l'époque, à savoir ce contexte sociohistorique où la communauté intellectuelle, au demeurant non consensuelle, se trouvait déstabilisée, voire même orpheline, de « grands récits d'explications du monde ».

Nous verrons que l'évolution des usages de la référence juive par certains des plus imminents philosophes et littéraires français au cours de ces trois dernières décennies du 20^e siècle est à comprendre dans ce contexte et cette situation de crise épistémologique généralisée à la suite des expériences fascistes, ce moment de haute fragilisation des dictats de la théorie politique moderne européenne au cours duquel la *réserve*¹ – le bassin de ressources symboliques – et le langage conceptuel disponibles jusqu'alors apparaissaient désormais inadéquats, à tout le moins discutables et disputables dans la communauté intellectuelle française – et européenne. Dans le champ d'expérience de cet « ensemble populationnel cohérent » (Bouvier 2000), les conditions de stabilité de

¹ Ce qu'on peut appeler de manière métonymique la *bibliothèque occidentale* pour désigner ce vaste intertexte de la pensée occidentale dans lequel les œuvres se renvoient et se nourrissent les unes les autres, s'opposent, se complètent, se commentent, se modifient, s'interrogent, se nient.

production et de reproduction des schémas directeurs se trouvaient affectées, les ajustements routiniers n'allaient plus de soi pour s'expliquer et se raconter en contexte, c'est-à-dire qu'ils ne semblaient plus pouvoir remplir ni leur fonction symbolique de légitimation, ni leur prétention de description du monde de manière optimale. La foi s'y est trouvée ébranlée, le crédit – symbolique – accordé aux idées politiques modernes et européennes semblait s'épuiser. Dans ce cadre, les dimensions prescriptives et les aspects dérangementants de la pensée ont en partie été révélés : « nous lisons les textes de l'histoire des idées, s'exclamait encore hier l'un des philosophes allemands contemporains, comme des ordres auxquels nous ne pouvons plus obéir » (Sloterdijk 2006, 49).

En France, ce qui a été désigné ainsi comme une véritable faillite symbolique dans le monde des philosophes et des littéraires à la fin du 20^e siècle est repérable dans deux phénomènes en apparences contradictoires au cours de ses trois dernières décennies. D'abord, la résurgence de la thématique de la décadence culturelle (morale et politique) et l'émergence de tout un nouvel ensemble d'axiomes de la finitude dans le champ intellectuel et les productions culturelles. À la déclaration de la « mort de Dieu » qui a tant mobilisé les énergies des producteurs d'idées politiques après le passage du philosophe allemand Friedrich Nietzsche (1844-1900), est venue s'ajouter dans la République française des lettres « la mort de Marx » (1970²), « la Révolution est terminée » (1978), « les fins de l'Homme » (1980), « la fin des avant-gardes », « la défaite de la pensée » (1987), « la fin de l'Histoire » (1989), « la fin des idéologies » (1990). En réaction à cette chronique nécrologique, qui désigne un immense bris de conjoncture routinière au cours de cette période, un certain trouble et une certaine incertitude cognitive se sont exprimés dans la communauté intellectuelle française : « nous ne pouvons fonctionner comme ça, sans assumptions causales et facteurs explicatifs de notre expérience quotidienne » (Nancy, 1983). Ce contexte historique de réflexivité « forcée » par les expériences fascistes et cette ouverture du grand chantier

² « Marx est mort » est d'abord le titre d'un essai de l'essayiste Jean-Marie Benoist paru en 1970 lorsqu'il était attaché culturel à l'Ambassade de France à Londres.

symbolique dans le champ d'expérience des philosophes et littéraires européens à la fin du 20^e siècle fut particulièrement marqué en France par une angoisse intellectuelle repérable à travers les œuvres produites au cours de cette période.

Poste d'observation privilégié, l'analyse compréhensive de la pensée française à travers le prisme des usages de la référence juive lors de cette période permet de restituer leur propre définition de cette situation. C'est en effet paradoxalement dans de tels moments de crises que les dimensions réflexives, normatives et prescriptives des êtres parlants et écrivains, interviennent plus particulièrement. La parole n'apparaît plus comme simple abstraction ou répétition, elle devient le lieu privilégié où s'actualisent et s'observent ces processus de (re) productions d'idées politiques. Dans cette perspective, les questions qui nous intéressent en termes d'histoire des idées politiques n'ont pas pour objectif premier de déterminer si ces intellectuels français ont fait un usage adéquat à la référence juive au cours de cette période. Les questions qui guident cette étude sont d'une autre nature : Que *font* ces philosophes et littéraires français lorsqu'ils usent de cette référence? Qu'est-ce qui se *produit* dans la pensée politique française à travers le prisme de ces usages de la référence juive? Que *peut-on* et que *veut-on* lui faire dire à la fin du 20^e siècle en France?

En apportant certains éléments de réponses à ces questions tout au long de cette étude, nous verrons que loin d'être le symptôme d'une errance collective ou le fait d'énoncés isolés et dispersés dans les œuvres, la multiplication et l'évolution des usages de la référence juive par certains intellectuels et littéraires prend son sens dans cette situation qui fut la leur et que cela tend à rendre simultanément plus explicite ce travail collectif de la pensée politique française sur elle-même à la fin du 20^e siècle. Nous verrons qu'en tant que ressource symbolique porteuse d'un univers alternatif pour ces quelques philosophes et littéraires, et ceci dans un contexte fort spécifique de l'histoire, la référence juive sied au malaise – collectif – de la pensée française. À ces quelques philosophes et littéraires dont le motif récurrent à la fin du 20^e siècle consiste à sortir de cette situation d'ouverture et de réflexivité qu'elle juge intenable.

Afin d'apporter des éléments de réponse à la question initiale qui structure cette étude, à savoir d'abord *comment évoluent les usages de la référence juive dans la pensée politique française entre 1970 et 2000 ?* la présente étude se divise en 4 parties que nous évoquons ici de manière brève en soulignant certains objectifs et apports envisagés à travers chacune d'entre elles.

La première partie, intitulée *La « Nef des juifs » en France*, vise à prendre cette toute autre histoire à rebours. Celle-ci se divise en deux chapitres, l'objectif est d'offrir un tableau général des usages de la référence juive en France au cours des trois dernières décennies du 20^e siècle, ceci à partir d'éléments descriptifs offerts à ce jour à travers une certaine littérature tant américaine qu'européenne. Cette partie, dont l'intention est d'abord dialogique, nous inscrit dans l'espace d'une communauté récente qui s'interroge depuis plus ou moins une dizaine d'années sur les liens entre la référence juive et certaines œuvres de philosophes et littéraires français les plus imminents de la fin du 20^e siècle, qu'il s'agisse, comme nous le verrons, de Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard. À ce jour, il n'existe pas de travaux d'historiens ou de sociologues qui ont interrogé ce qui présente toutes les caractéristiques d'une économie du signe juif qui s'est développée dans la pensée française à travers les œuvres de ces derniers à la fin du 20^e siècle. Entre silence historiographique et violente polémique entre commentateurs, les informations puisées à travers cette littérature et rassemblées dans cette première partie permettront d'abord de briser le silence qui règne autour de ces usages de la référence juive et situer dans quel contexte viennent s'inscrire ceux-ci.

Dans l'économie du signe juif et l'évolution des usages de cette référence juive en France, se réverbère pour une part la dramaturgie des philosophes et littéraires français de la fin du 20^e siècle. C'est à la lumière de ce prisme de l'évolution des usages de la référence juive que se rend visible et plus explicite un certain *travail collectif sur soi* de la pensée politique française à la fin du 20^e siècle. À partir des interrogations que ne manque pas de susciter et les informations descriptives assemblées dans la seconde, la

deuxième partie présente l'analyse de la dramaturgie des philosophes à travers ce prisme des usages de la référence juive par les philosophes et littéraires français à la fin du 20^e siècle. Comprendre, c'est en effet d'abord comprendre dans quels termes se posait le problème auquel les philosophes et littéraires français voulaient répondre à travers ces usages et les circonstances particulières qui les ont amenés à se poser le problème ainsi. La clé d'une interprétation de l'évolution de la pensée politique française au 20^e siècle, à travers le prisme de ces usages de la référence juive, se trouve en effet dans cette situation qui est la leur et dans laquelle ils font *entrer* et *intervenir* cette référence. Les différentes significations historiques de ces usages dans la pensée politique française à la fin du 20^e siècle ne sauraient donc se trouver en dehors de cette situation et de cette pratique elle-même. Comme au théâtre (Vigeant 1992, 36), un seul mot dans un texte sert parfois d'indice à la création de tout le décor dans le champ d'expérience des philosophes et littéraires. Une approche compréhensive dans le cadre de l'étude des idées politiques exige de changer radicalement notre rapport au corpus textuel dans lequel est *virtuellement* contenu si l'on veut ce *monde des philosophes*, cette dramaturgie des philosophes. L'espace domestique dans lequel s'expriment les affects des hommes de lettres est en effet un espace intertextuel. L'espace dramaturgique dans lequel entrent en conflit les volontés est quant à lui un espace extra-exégétique.

Cette étude nous inscrit dans une communauté académique beaucoup plus large que celles qui doivent principalement leur existence aux frontières et limites d'un objet spécifique qu'il s'agit de soumettre à discussion. À l'intérieur des frontières de ce domaine d'étude des idées politiques, l'originalité de l'étude de la dramaturgie des philosophes à la fin 20^e siècle à travers ce prisme en termes socio-anthropologiques repose d'abord sur sa vocation compréhensive à partir d'une approche inductive. Lorsque nous réintroduisons de l'historicité et du collectif dans l'étude des idées politiques, les objets que l'on se donne ainsi pour objectif d'expliquer, d'exposer, de comprendre, et ultimement de rendre visible, imposent chacun leur propre lot de difficultés auxquelles il s'agit d'abord en quelque sorte de se soumettre. Les objets eux-mêmes interrogent les

différentes pratiques de l'étude des idées politiques. Sur le plan épistémologique, l'un des paris de cette étude est que les usages de la référence juive par les intellectuels et philosophes français à la fin du 20^e siècle soulèvent tant de questions qu'ils relancent certaines des problématiques les plus riches en étude des idées politiques, et ce, tant sur ce plan épistémologique que sur le plan méthodologique et analytique.

Le territoire d'inscription de cette étude est celui de l'historiographie républicaine et de l'historiographie du 20^e siècle européen. Sur ces territoires dont l'histoire est intimement liée à la fin du 20^e siècle, cette recherche s'intéresse de manière générale à l'histoire des idées politiques européennes du 20^e siècle. Elle s'intéresse peu à quelques « événements de pensée, ou à quelques-uns de ces moments » (Worms 2009) qui marquent la pensée politique française. Elle s'intéresse plutôt à son développement à travers l'histoire des défis et des limites qui ont été ceux et celles de ces philosophes et littéraires à la fin du 20^e siècle.

Le langage de la pensée politique française contemporaine est devenu aujourd'hui, et à plusieurs égards, familiers dans l'axe transcontinental. La pensée française vit en quelque sorte « constamment dans l'oubli de ses métamorphoses », pour paraphraser ici une remarque du poète français Paul Éluard³ qui nous semble assez juste. En 1990, le philosophe Élie Wiesel sioniste et conservateur notoire, soulignait pourtant que le *répertoire d'actions*⁴ qui caractérise aujourd'hui l'essentiel de la grammaire politique a été formulé – à savoir produit par des hommes – pour répondre à certaines nécessités

³ Paul Éluard est né en France en 1895 et mort en 1952. L'histoire retient d'Éluard son opposition radicale à l'Exposition coloniale organisée à Paris en 1931, qui mettait à l'honneur la puissance de la France outremer, et ses nombreux autres engagements politiques au moment où toute l'Europe était soumise à des régimes fascisants. Impliqué dans le dadaïsme et le mouvement surréaliste aux côtés d'André Breton, Éluard se révèle rapidement peu friand de l'écriture automatique. On dira alors que sa poésie se caractérise plutôt par le fait de rendre évidentes des associations de mots et d'images qui échappent en principe, ou jusqu'alors, à toute logique. On lui doit aujourd'hui la très célèbre formule : « Tout est possible à qui sait voir ».

⁴ Pour emprunter ici le concept sociologique développé par Charles Tilly.

politiques qui étaient les leurs au cours de ces quelques décennies qui ont marqué la fin du 20^e siècle. Cette grammaire est aujourd'hui intériorisée, spontanée, ces usages, qui sont aussi l'expression de désirs et d'affects, sont méta-intentionnels – c'est-à-dire qu'on ne s'interroge plus sur leur contexte d'émergence et les nécessités qui l'ont vue naître. Wiesel souligne par ailleurs que cette grammaire, aujourd'hui si familière et non questionnée au niveau des nécessités politiques qui l'ont vu naître, se confond maintenant avec celle de l'histoire juive et critique de la modernité;

La contestation se confond aujourd'hui avec les origines mêmes de l'histoire juive. Le mouvement contestataire moderne se situe dans cette ligne. D'autant que je crois lié, lui aussi, aux répercussions bouleversantes de la Seconde Guerre mondiale. La méfiance, le refus de l'autorité, les troubles, les émeutes, la soif de vérité et de pureté, la détermination d'abolir uniformes et tabous, l'ombre du fait concentrationnaire planent sur les aspirations et agissements de vos camarades. Ils n'en sont peut-être pas conscients, mais leurs termes de références conviennent à ma génération plutôt qu'à leur. [...] Que la contestation actuelle mette en relief beaucoup plus que le présent, j'en demeure convaincu. Son vocabulaire devrait vous donner à réfléchir : il vous ramène un quart de siècle en arrière.

Par le travail de récollection historique, il s'agit donc ici de surprendre cette communauté intellectuelle française dans son propre geste de production de ce langage devenu si familier, la surprendre en quelque sorte à l'œuvre, c'est-à-dire au travail. En ce sens, cette étude et les moyens qu'elle met à sa disposition peuvent être considérés à la fois comme un acte de résistance implicite à la déshumanisation de l'Histoire-légende, à la fois

comme un plaidoyer fort et explicite en faveur d'une histoire des idées politiques à hauteur d'hommes⁵.

Lorsqu'on s'intéresse à la naissance, à la vie et à la mort des idées, aucune description et interprétation satisfaisantes ne sauraient être trouvées en dehors du monde vécu, à savoir en dehors du contexte dans lequel s'exprime des affects, des ambiguïtés et qu'entre en conflit différentes volontés. La prise en charge et les usages diffus et contradictoires de la référence juive par certains philosophes et littéraires français à la fin du 20^e siècle révèlent l'apparition d'une (de) certaine(s) volonté(s) commune(s) de symbolisation, et ce lorsqu'il s'agit d'interroger la matière politique. De là émergent quelques questions qui concernent en propres l'étude des idées politiques : Pour que ça se répète ainsi, pour que ça se passe de plume en plume au point d'apparaître aujourd'hui comme ce que nous désignons comme une certaine *signature* de la pensée française de la fin du 20^e siècle, à savoir pour qu'il y ait une telle circulation de la référence juive dans cet espace historique spécifique, il faut bien supposer quelque part des sujets qui le désirent, mais pourquoi veut-on ceci plutôt que cela lorsqu'il s'agit de discuter de la matière politique à la fin du 20^e siècle? Que cherche-t-on à résoudre, que cherche-t-on à mettre en forme à travers cette mise en relation que certains qualifient d'inattendue?

Sur le plan épistémologique, nous admettons que des éléments de réponses à ce type de questions qui concernent spécifiquement l'étude des idées politiques ne peuvent être trouvés en dehors des termes que cette communauté intellectuelle française a elle-même élaborés au cours de cette période. L'étude doit ici se régler en tout point sur son objet, c'est-à-dire se limiter aux caractéristiques spécifiques de celui-ci dans le cours même de son développement. Pour produire une connaissance historique sur le développement de la pensée française contemporaine à travers ce prisme, nous nous intéresserons aux problèmes que ces philosophes et littéraires ont tenté de résoudre à travers cette

⁵ Le projet d'une histoire à hauteur d'homme fut également celui de Michel de Certeau. Les travaux de l'historienne Arlette Farge peuvent également être situés dans cette lignée.

multiplicité d'usages. Cela implique également de ne pas chercher à résoudre soi-même leur problème, celui qu'ils cherchent à définir et qui forme le cadre de leurs actions, mais d'observer plutôt tous les moyens qu'ils ont mis en œuvre pour tenter d'y parvenir à travers leurs gestes d'écriture. Se faire en quelque sorte témoin-spectateur de cette dramaturgie des philosophes à la fin du 20^e siècle.

Celui qui s'intéresse à l'étude des idées politiques ainsi et, plus encore peut-être, lorsqu'il le fait à partir d'un matériau produit par les philosophes et les littéraires, rencontre deux difficultés majeures. La première, c'est que de manière générale, lorsque littéraires et philosophes parlent de politique, ils en parlent philosophiquement ou de manière littéraire, à savoir à partir de toutes sortes de catégories qui appartiennent et fondent d'abord la spécificité des institutions philosophiques et des genres littéraires; des concepts, des mots ailés, des catégories métaphysiques, des généralisations, des abstractions, des ellipses plus ou moins délibérées, l'expression implicite ou explicite de liens de filiations à la tradition philosophique et littéraire, des détours plus ou moins calculés, des ruses, des guillemets, des parenthèses, des italiques. À l'intérieur du monde philosophique, « Merleau-Ponty avait cru vivre en paix : une guerre l'avait [pourtant] fait guerrier » soulignait déjà à l'époque Jean-Paul Sartre. La deuxième difficulté tient ici plus particulière à l'ambition littéraire spécifiquement française, c'est-à-dire au fait que l'enjeu central des œuvres produites en France, et c'est particulièrement le cas dans celles où la référence juive joue un certain rôle catalyseur, est absolument démesuré : il s'agit de parler de problème d'ordre civilisationnel.

L'une des différences majeures toutefois de la philosophie et de la littérature par rapport à d'autres formes de travail de pensée ou de production d'idées, tient au fait qu'elle laisse des traces de ce travail de production et de reproduction des idées dans des œuvres. L'un des paris majeurs de cette étude, et là réside la contribution centrale que celle-ci peut offrir au domaine de l'historiographie, c'est que les méthodologies mises ici en œuvre permettront de surmonter ces deux obstacles et quelques éléments de court-circuitages

qui représentent l'une des caractéristiques propres de la pensée française, mais aussi, et de manière plus générique, de l'institution philosophique européenne et ses productions.

Enfin, soulignons qu'en date d'aujourd'hui, les ouvrages de types dictionnaires et/ou rétrospectives de la vie intellectuelle et de l'histoire de la pensée en France comptent toujours, sans exception, une entrée sur l'impact et le rôle majeur de la référence allemande dans celles-ci. À ce jour, aucune entrée ne peut-être recensée sur celui de la référence juive dans le développement de cette histoire de la fin du 20^e siècle. Les années 1980-1990 demeurent aussi et dans une certaine mesure les « mal-aimées » de l'histoire des idées politiques. Dans le cas de la pensée française plus particulièrement, il est même permis de dire qu'une certaine magie opère encore à ce jour. L'étude de la dramaturgie des philosophes à partir du prisme des usages de la référence juive révèle le malaise collectif vécu par l'élite lettrée française à la fin du 20^e siècle. Elle permet de comprendre son motif récurrent qui consiste concrètement à sortir de cette situation d'ouverture et de réflexivité qu'elle juge intenable. Ceci pourrait en partie jeter une lumière nouvelle sur ce climat de « restauration » marqué en France par l'esprit contre-révolutionnaire, ce retour de la philosophie politique et cet appel au réaligement des forces qui assument les dimensions non démocratiques de la République portés par un nombre d'intellectuels en France depuis les années 1980. Nous espérons donc que cette étude contribuera, même de manière modeste, à « briser le sort » et éclairer de manière différente la production de certaines de ces grandes œuvres qui marquent la vie intellectuelle et l'histoire trouble de la pensée politique française à la fin du 20^e siècle. Une histoire à laquelle nous sommes en quelque sorte liés en tant que contemporains.

Cette analyse compréhensive de la dramaturgie des philosophes français à la fin du 20^e siècle à travers le prisme des usages de la référence juive ne parle pas du monde juif, de ses nombreuses traditions, de ses déchirements, de son histoire, de ses sensibilités, de la souffrance de son peuple à travers l'histoire, du judaïsme et ses spiritualités, ni même de ses propres textualités historico-symboliques et des passions politiques dont elles

portent la trace matérielle, sinon que de manière oblique. Un monde juif qui n'a d'ailleurs rien de monolithique, qui reste très hétérogène et complexe. Elle se garde aussi d'émettre quelque réponse que ce soit à la question qui clôt cet ouvrage de 2006 d'Elisabeth de Fontenay consacré à la nébuleuse relation de Jean-François Lyotard à la question juive et au judaïsme, à savoir : est-ce que les juifs de chair – et leurs mémoires collectives – sont demeurés au final sous « bonne garde » dans la pensée française de ces quelques décennies de la fin du 20^e siècle? Toutes ces dimensions et ces interrogations fort légitimes sont néanmoins des terrains minés, des « systèmes nerveux », comme l'écrit l'anthropologue Michael Taussig (1991), imprévisibles et puissants, auxquels il vaut mieux ne pas se frotter sans précautions. Ce silence donc, cette forme de *droit de réserve* (Bourdages et Labrecque 2015), qui pourrait par ailleurs nous être reproché, tient d'abord pour une bonne part à une estimation respectueuse de la gravité de ces galaxies et des blessures vives dont nous pouvons encore à ce jour continuer d'être les témoins de l'expression de la souffrance⁶.

Cette limite fondamentale étant énoncée à travers cette étude dramaturgique, il s'agit de manière générale de comprendre et raconter l'histoire de la communauté intellectuelle française contemporaine telle qu'elle se trahit, se vit et s'écrit elle-même dès qu'elle mobilise cette référence juive, dès qu'elle fait et multiplie ces usages entre la fin des années 1970 et le début des années 2000. Il s'agira en clair de faire l'histoire de cette communauté intellectuelle qui joue en permanence avec la référence juive et avec sa propre image par la même occasion. Les usages de la référence juive en France entre 1970 et 2000 manifestent des intentions collectives, des passions et des désirs politiques qu'il s'agit ici de comprendre. Cette histoire a donc très peu de chance de nous apprendre quoi que ce soit sur le monde juif. Elle n'y prétend pas et quiconque chercherait une telle

⁶ Nous avons émis cette forme de *droit de réserve* ailleurs à propos de la question autochtone, de l'État québécois et de l'État fédéral canadien. En Annexe I, le lecteur pourra se référer à ce texte co-signé sur la question de la souveraineté en histoire des idées politiques, Jade Bourdages et Simon Labrecque, « Que sont nos souverains devenus ? Commentaire des tressages », Cahiers des Imaginaires, vol. 8, n° 2, *Critiques de la souveraineté : Interpellation plébéienne, récit et violence*, Montréal, mars 2015.

chose dans cette étude ne pourra qu’être déçu au terme de sa lecture. Ceci ne signifie en rien que nous considérons la référence juive comme un simple « simulacre » ou un ensemble d’illusions ou de faussetés, mais plutôt que nous admettons épistémologiquement que ces usages expriment beaucoup plus de vérités sur le contexte sociohistorique du monde des philosophes et littéraires et sur l’état dans lequel s’est trouvée plongée la pensée française à la fin du 20^e siècle.

À travers l’étude de l’évolution de ces usages de la référence juive, c’est donc à un récit de cette communauté par elle-même que nous avons affaire, le récit de ses propres passions et de ces nécessités politiques et culturelles qu’elle a fait siennes à la fin de ce 20^e siècle européen. Situer cette étude sur le terrain de cette histoire des idées politiques européennes du 20^e siècle nous conduit à aborder spontanément les phénomènes de pensée, les gestes d’écriture et les usages de la référence juive sous l’angle de cette histoire. Or, « nous sommes novellistes », ont un jour suggéré Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980, 237), chaque fois que nous nous demandons, comme Fitzgerald, *Qu’est-ce qui a bien pu se passer?*, chaque fois que nous organisons tout en fonction de cette question. Le travail de l’historien des idées politiques, celui qui entend bien sûr répondre de cette interrogation à partir d’une recollection et d’une organisation de la matière historique, relèverait-il au final de ce genre littéraire? Si la question se pose et semble en tout point légitime, d’aucuns ne sauraient s’y résoudre. Existe-t-il une raison dont le fondement serait autre chose que le mépris de certains pour le genre littéraire? Dans le cadre de cette étude, nous admettons que l’historiographie n’a jamais pu, en aucun lieu, s’aliéner la littérature. Nous admettons même que l’histoire des idées politiques, celle qui bien sûr s’interroge au départ sur ce qui a bien pu se passer, relève également de l’histoire culturelle. Le spectre d’intensité des interrogations que présupposent les territoires de l’écriture et de l’histoire culturelle est sans aucun doute autrement plus dense que celui de l’histoire des idées politiques qui pourrait toujours être tentée de s’en abstraire.

FIGURE 1 — IMAGE RETENUE PAR GILLES DELEUZE ET FÉLIX GUATTARI DANS MILLE PLATEAUX. CAPITALISME ET SCHIZOPHRÉNIE, 2, PLATEAU 8, « 1874 – TROIS NOUVELLES, OU “QU’EST-CE QUI S’EST PASSÉ?” » (1980, 235)



LA « NEF DES JUIFS » EN FRANCE

La présente partie, qui se divise en deux chapitres, s'intéresse à ce qu'Elizabeth de Fontenay a qualifié de « Nef des juifs » en France pour désigner de manière métaphorique cet étrange phénomène des usages de la référence juive par un certain nombre de philosophes et littéraires français à la fin du 20^e siècle. Elle a pour objectif de déterminer d'abord de quoi on parle lorsqu'on parle de « Nef des juifs » dans la pensée française à la fin du 20^e siècle. Les deux chapitres qui la composent permettront de montrer que dès la fin des années 1960, la référence juive occupe avec insistance une certaine partie de la communauté intellectuelle française. Ceci permettra d'exposer que se forme de nouveau, en France, une économie du signe juif au cours des trois dernières décennies du 20^e siècle, ceci à travers la production d'un ensemble d'œuvres et textes de circonstances qui en portent la marque.

Les deux chapitres qui suivent permettront ainsi de briser d'abord un certain silence de l'historiographie républicaine qui fait encore, à ce jour, très peu de cas de cette présence insistante de la référence juive dans les œuvres de certains philosophes et littéraires pourtant les plus éminents de son patrimoine littéraire contemporain. Au cours de cette période, le signe juif fait pourtant l'objet d'une certaine « transvaluation positive » (Hammerschlag 2010) dans l'échelle des valeurs des biens symboliques de la pensée française, ceci par rapport à la charge antisémite qui avait caractérisé son usage dans l'histoire culturelle et politique de la République. À la fin du 20^e siècle, la référence juive a, en effet, été investie par certains d'une certaine valeur fiduciaire (un pouvoir de distinction) autre que celle, très largement antisémite, qui a caractérisé massivement son usage par certains de leurs prédécesseurs les plus immédiats occupés dans ce qu'ils désignaient alors comme leur « lutte contre l'esprit juif » tout au long des 19^e et 20^e siècles (Bouretz 2005, 551). Par un étrange glissement, la référence juive, tant honnie de manière explicite pendant la période d'avant-guerre sur les plans politique, social, culturel et économique, aurait permis à certains hommes de lettres en France de réfléchir les conditions de leurs actions dans l'histoire. Plus encore, elle aurait permis parallèlement de s'opposer, à travers l'écriture, d'abord aux grands systèmes

philosophiques qui forment et règlent leur tradition, de se guider ensuite en *eaux troubles* au cours de cette période et, finalement, de se raconter l'histoire de leur propre misère et inquiétudes à la fin du 20^e siècle européen comme nous le verrons dans les prochaines parties.

Afin d'interroger d'abord ce phénomène de la « Nef des juifs » auquel fait référence de Fontenay et cette idée d'une transvaluation de la valeur du signe juif dans la pensée française, ce qui nous occupera donc dans les deux premiers chapitres qui suivent, c'est de déterminer d'abord *comment évoluent ces usages de la référence juive en France entre 1970-2000?* À partir de cette question, il nous sera permis de déterminer le contexte général dans lequel viennent s'inscrire ces usages en France à la fin du 20^e siècle et la manière dont la référence juive est venue en quelque sorte offrir un bassin de ressources symboliques dans un moment historique caractérisé en France de véritable faillite dans le monde des lettres.

CHAPITRE I

LA FIN DU 20^E SIÈCLE SOUS LE SIGNE DE LA FAILLITE

Le présent chapitre s'intéresse aux différents éléments de description des usages de la référence juive dans la pensée française à la fin du 20^e siècle. Seront explorés certains facteurs explicatifs évoqués dans une littérature secondaire récente qui s'est intéressée, en marge de l'historiographie républicaine qui demeure pour sa part largement silencieuse sur ces usages, à cet engouement pour la référence juive dans la pensée française à la fin du 20^e siècle. À ce jour, il n'existe aucuns travaux d'historiens ou de sociologues dédiés à l'étude de ces usages de la référence juive en France au cours de cette période. Les travaux consacrés à l'histoire du développement de la pensée française à la fin du 20^e siècle font, quant à eux, rarement mention de la place de la référence juive dans l'écriture des philosophes et littéraires français. Les textes et essais consacrés à cet engouement demeurent ainsi peu nombreux et ne relèvent pas, du moins à ce jour, de recherches systématiques en sciences sociales.

Depuis les deux dernières décennies, certains intellectuels et universitaires qui s'inscrivent dans des disciplines variées telles que les études littéraires, la philosophie, les sciences des religions et les études juives, s'intéressent cependant à quelques aspects de ces usages de la référence juive en France à la fin du 20^e siècle. Certains biographes des plus grandes figures de la pensée française du 20^e siècle ont également évoqué parfois la présence et l'importance de la référence juive dans le développement de certaines œuvres au cours de cette période.

Cette littérature récente se décline essentiellement sous forme d'essais et de commentaires qui recensent les emprunts, par les philosophes et littéraires français, de certaines thématiques et éléments généralement associés aux traditions juives. Ces travaux, dont nous retiendrons ici ceux qui sont allés le plus loin dans une tentative de

compréhension de cette économie du signe juif qui s'est développée en France, opèrent non seulement en marge de l'historiographie, mais également en vase clos.

Cette littérature récente se décline en effet comme si chacun y travaillait pour soi sans élaborer de dialogue explicite avec ses contemporains. Il convient toutefois de souligner le travail récent et l'effort dialogique remarquable de l'américaine et professeure d'études juives Sarah Hammerschlag dans son ouvrage *The Figural Jew : Politics and Identity in Postwar French Thought* publié en 2010. Les indications bibliographiques d'Hammerschlag, offertes dans le cadre de son analyse des œuvres d'Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Maurice Blanchot, ont été d'ailleurs d'une aide précieuse. Dans l'ensemble cependant, les commentaires des uns ne sont pas pris en considération par les commentaires des autres, si ce n'est que pour être récusés. Les hypothèses interprétatives sont rarement discutées et les informations de nature plus empiriques sont éparpillées, souvent évoquées et peu exploitées. Cette littérature demeure pourtant marquée par un ton polémique à travers lequel s'indique, malgré cette absence de dialogue explicite, un conflit d'interprétation quant au sens qu'il conviendrait aujourd'hui de donner aux usages de la référence juive par certains littéraires et philosophes en France à la fin du 20^e siècle. Ce ton polémique et ce conflit d'interprétation s'expliquent en partie par une posture épistémologique partagée dans cette littérature. Une posture qui bouche en quelque sorte la perspective de compréhension historique, désacralisée et collective et sur laquelle nous reviendrons dans la partie suivante, plus particulièrement dans le chapitre intitulé *De la « chronique royale » à « l'histoire de famille »*.

Nous ne disposons à ce jour d'aucun travail historique sur cette économie du signe juif qui viserait, à travers ce prisme, le milieu de la pensée française et le champ d'expérience des philosophes et littéraires à la fin du 20^e siècle. Les significations historiques de ces usages demeurent ainsi obscures pour une bonne part. Cela n'empêche toutefois pas la littérature secondaire récente d'offrir des informations et certains éléments de réponses à

notre question de départ qui concerne l'évolution des usages de la référence juive en France entre 1970 et 2000.

L'objectif du présent chapitre est donc de collecter – assembler – ces informations et d'isoler quelques éléments descriptifs de cette économie significative qui demeure négligée dans l'historiographie du développement de la pensée française à la fin du 20^e siècle. Nous serons particulièrement attentifs aux éléments proposés lorsqu'il s'agit de déterminer de quoi on parle lorsque l'on renvoie à cette idée d'une « Nef des juifs » en France à la fin du 20^e siècle. Qui est concerné et dans quel contexte s'inscrivent ces usages de la référence juive? De quoi est-il question à travers ces usages? Seront également exposées les quelques hypothèses interprétatives qui sont avancées à ce jour par les différents commentateurs, puis isolés certains déterminants de cette histoire des usages de la référence juive en France entre 1970 et 2000.

Ce premier chapitre consiste à interroger ce qu'on dit aujourd'hui de cette évolution des usages de la référence juive en France entre 1970-2000. À travers la collecte et l'assemblage d'informations à partir de différents commentaires qui ont été émis au cours des deux dernières décennies, nous serons déjà en mesure d'apercevoir que l'émergence de cette économie du signe juif dans laquelle se réverbèrent les dimensions d'un champ d'expérience spécifique, celui d'une communauté de lettrés marquée en France par l'interrogation politique. La collecte d'informations et les quelques éléments descriptifs réunis ici permettront de prendre acte du fait que la multiplication de ces usages au cours de cette période s'inscrit en filigrane de certaines articulations majeures de la pensée française et des préoccupations qui traversent cette époque, à savoir ce contexte sociohistorique où la communauté intellectuelle se trouve déstabilisée à la fin du 20^e siècle et dans lequel elle interroge son propre rôle et les conditions de son action dans le monde. Nous verrons que l'évolution des usages de la référence juive par certains des plus imminents philosophes et littéraires français au cours de ces trois dernières décennies du 20^e siècle ne serait pas sans lien avec la situation de crise épistémologique

généralisée à la suite des expériences fascistes. Il s'agit, dans cette période, d'un moment de fragilisation des dictats de la théorie politique moderne européenne au cours duquel la *réserve* – le bassin de ressources symboliques – et le langage conceptuel disponibles jusqu'alors apparaissent désormais inadéquats pour l'ensemble de la communauté de lettrés française.

1.1. UN CONTEXTE DE FAILLITE SYMBOLIQUE DANS LE MONDE DES PHILOSOPHES À LA FIN DU 20^E SIÈCLE

Les différents commentaires publiés au cours de deux dernières décennies reconnaissent à la Deuxième Guerre mondiale une centralité susceptible d'avoir bouleversé de manière profonde le cours de l'activité des philosophes et littéraires européens. L'évolution des usages de la référence juive en France à la fin du 20^e siècle est très évidemment en lien avec ce contexte dont les philosophes européens rapportent de manière presque spontanée les enjeux sur un plan civilisationnel et au cours duquel le climat général se serait caractérisé par « une récusation de la domination des valeurs, des savoirs, des descriptions et prescriptions de l'Occident » (Salanskis 2004, 33). Ce climat général de récusation de la culture occidentale n'aurait pas été sans conséquence, voire sans remettre en question le rôle et la fonction sociale traditionnelle « d'indicateur de consciences » dont sont investis et s'investissent plus particulièrement les littéraires et philosophes dans la République des lettres depuis l'Affaire Dreyfus.

Dans le tome II de *La vie intellectuelle en France de 1914 à nos jours* (2016), les historiens des intellectuels Laurent Jeanpierre et Christophe Charle interceptent un dialogue entre les philosophes Michel Foucault et Gilles Deleuze publié dans la revue *l'Arc* en 1972. Ce dialogue recèle l'expression d'une certaine reconnaissance de la distance qui sépare l'expérience des philosophes et littéraires à la fin 20^e siècle de celle rattachée à la figure traditionnelle de l'intellectuel en tant qu'indicateur de consciences dans la République des lettres. Foucault et Deleuze évoquaient ainsi dès 1972 ce

sentiment alors partagé de ne plus avoir de « culture disponible, à savoir aucune *réserve* » et, par conséquent, de ne disposer d'aucune « avance sur personne » pour se raconter et s'expliquer en contexte (Charle et Jeanpierre 2016, 646-647).

C'est dans son livre *Témoins du futur. Philosophie et messianisme* (2003) que Pierre Bouretz souligne que la pensée française et la pensée européenne furent en effet toutes deux marquées de manière profonde et peut-être même absolument abyssale par ces deux « guerres d'ampleur inconnue jusqu'alors, les rêves d'émancipations brisés et par ce processus de destruction des juifs d'Europe » (Bouretz 2003) dont les lettrés commençaient à prendre la véritable mesure au milieu des années 1950 grâce notamment au travail de certains historiens. *La Destruction des juifs d'Europe* fut d'ailleurs le titre (traduction française, 1961, Fayard; 1988, Gallimard) d'un ouvrage de l'historien et politologue juif américain d'origine autrichienne Raul Hilberg. Avec les travaux de l'historien français d'origine juive et russe Léon Poliakov à qui l'on doit *Bréviaire de la haine : Le IIIe Reich et les Juifs* publié dès l'année 1951 et *L'histoire de l'antisémitisme* écrit en 5 volumes entre 1956 et 1977, l'ouvrage de Hilberg aura représenté un tournant majeur dans l'historiographie de la Shoah. L'entreprise historiographique de Hilberg a consisté dès 1961 (avant le *Eichmann* d'Hannah Arendt) à reconstituer le processus d'ensemble du génocide des Juifs en Europe lors de la Seconde Guerre mondiale, ceci tant dans ses aspects politiques, économiques et techniques, que dans ses aspects administratifs et humains. Hilberg s'est ainsi dédié à l'étude des exécuteurs de l'extermination des juifs d'Europe en resituant leurs actions dans le cadre de ce processus historique marqué par trois étapes majeures; le travail de définition du Juif (séparation, exploitation) qui marque la période entre 1933-1939, la concentration des Juifs qui s'opère entre 1939-1941 et enfin l'anéantissement qui se divise en deux cadres d'opérations entre 1941-1945, soit les actions mobiles de tueries et le développement des centres de mises à mort. Hilberg, comme Poliakov, aura consacré sa vie entière à la compréhension de la Destruction des Juifs d'Europe. Poliakov a cherché à comprendre « Pourquoi on a essayé de me tuer? », ceci en remontant le fil de l'histoire des origines

métaphysiques de l'antisémitisme de l'antiquité au 20^e siècle et en interrogeant les mythes de l'Europe. Hilberg, préoccupé quant à lui par le « Comment cette Destruction a-t-elle pu être possible? », aura de son côté disséqué avec une précision extrême le processus impliquant tous les rouages de l'État nazi, de la SS jusqu'aux chemins de fer, ainsi que des pans entiers de la société civile allemande : industries, laboratoires, commerces. La rationalité industrielle d'un processus qu'il dira dépourvu de toute signification particulière, sinon celle d'accomplir au mieux la tâche confiée, pour le plus grand nombre de ses acteurs, allemands ou collaborateurs. Jusqu'à sa mort en 2007, Hilberg aura soutenu qu'il demeurait épistémologiquement et méthodologiquement impossible de répondre de manière rigoureuse à la question « Pourquoi les Juifs? ». Si ces historiens ont abordé de front cette question de la destruction des juifs d'Europe, pour d'autres, cette destruction était quelque chose de si énorme que cela ne pouvait pas passer par les mots.

Ce sera notamment le cas pour le philosophe juif d'origine lituanienne Emmanuel Levinas dont toute la famille fut anéantie durant la guerre et qui fut lui-même détenu en captivité en Allemagne. De cela, il ne parlera jamais. Ni dans ses écrits, ni dans ses conversations intimes, ni au sein de sa famille. Ce n'était ni un sujet de conversation, ni un objet de méditation.

Le triptyque d'événements historiques violents et significatifs évoqué par Bouretz aurait en effet constitué, sur un plan qualitatif, le trauma central de la modernité européenne et française pour les philosophes et littéraires. Selon Bouretz, ce trauma aurait été vécu par les élites lettrées françaises et européennes qui « font carrière » après Auschwitz, comme un espace-temps trouble caractérisé par une véritable faillite symbolique dans leur propre champ d'expérience. Une faillite qui ne trouverait aucun équivalent dans l'histoire, du moins dans celle des sociétés modernes.

C'est dans le cadre d'une interprétation de ce contexte en termes de faillite symbolique que peuvent se comprendre de manière générale les usages des sources juives à la fin du 20^e siècle. De manière plus spécifique, cela permettrait de comprendre, non seulement ce sentiment partagé et présenté sous forme d'aveu par Foucault et Deleuze, mais également le fait que certains philosophes et littéraires français aient eu recours notamment aux différentes traditions du messianisme juif pour tenter de redéfinir leur « rang de prophète dans l'histoire » à la fin du 20^e siècle, selon Bouretz. En termes bibliques sécularisés, voire même politisés, ce rang de prophète, qui est aussi un rang d'élus dans le judaïsme, renverrait à une fonction qui n'est pas celle d'annoncer l'avenir, mais plutôt celle de recevoir le message divin du créateur. Les prophètes, ou élus, sont investis de cette capacité, souligne Bouretz, de détenir des mots pour traduire, communiquer et transmettre cette parole du créateur aux masses, généralement réticentes à sa volonté.

C'est par la métaphore du « cimetière du futur » que Bouretz pointe vers les aspects violents qu'a pu revêtir cette époque de faillite symbolique sur un plan cognitif et provoquer ce sentiment partagé de perte du « rang de prophète » chez les hommes de lettres à la fin du 20^e siècle. Cette métaphore du « cimetière du futur » n'est pas sans faire écho à l'aphorisme de René Char publié dans *Fureur et Mystère* aux lendemains de la Libération (1948, Feuillet 62, 190) : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament ». Char aurait pu vouloir évoquer ce séisme cognitif auquel fait référence Bouretz, c'est-à-dire cette fureur introduite par les expériences fascistes dans le monde des philosophes et littéraires, mais également ce sentiment partagé de devoir affronter le mystère de l'avenir de la culture et de la civilisation en l'absence de boussole pour s'orienter dans cette période trouble qui fut la leur. Cet aphorisme de Char sera d'ailleurs repris deux fois par Hannah Arendt, soit dans sa préface à l'édition française de *Crise de la culture* (1968 pour la traduction française de *Between Past and Future* 1961) et dans le dernier chapitre d'*Essai sur la révolution* (1967 pour la traduction française de *On Revolution* 1963). Avec cet aphorisme, Arendt aurait pu souhaiter exprimer le sentiment d'un certain bris de conjoncture routinière dans l'interprétation plus linéaire et progressiste de la temporalité

du *faire* (la pratique) des philosophes, une brèche (ouverture) entre le passé et le futur qu'elle aura par ailleurs suggéré de comprendre comme la nature même de la crise de la culture à la fin du 20^e siècle. Dans le monde des philosophes et littéraires, il semblait devenu difficile de trouver dans leur propre tradition, les appuis nécessaires pour se (ré)orienter dans ce bris de conjoncture routinière puisque les œuvres de leurs prédécesseurs les plus immédiats étaient, elles, marquées « par le désenchantement » et « portaient la trace d'une morsure du nihilisme » (Bouretz 2003). Résister au désespoir que pouvait inspirer ce bris de conjoncture et se mettre en quête de nouvelles ressources intellectuelles et culturelles, telle semblait bien être la double urgence vécue et partagée dans le monde des lettres.

1.2. LA PENSÉE FRANÇAISE À COURT DE RESSOURCES. UN (DES) ARBRE(S) DE JUDÉE DANS LA FORÊT FRANÇAISE

C'est généralement à partir d'une interprétation qualitative de ce contexte en termes de bris de conjoncture routinière et de cette quête de sources nouvelles que l'on associe le point d'origine de la « Nef des juifs » en France à deux publications du philosophe juif d'origine lituanienne Emmanuel Levinas, soit *Totalité et Infini : essai sur l'extériorité* (1961) et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Avant ces deux publications, la bibliographie pourtant déjà volumineuse des œuvres et textes de circonstances d'Emmanuel Levinas demeurait ignorée non seulement d'une partie importante de la communauté intellectuelle française, mais à plus forte raison du reste du monde des lettres. La réception de l'œuvre de Levinas débute en France au cours de cette période et ses productions seront ensuite rééditées et traduites dans le monde entier. Ces deux publications auraient attiré pour la première fois une attention soutenue de la communauté intellectuelle française sur l'œuvre de Levinas à partir des années 1970. Marqué par les horreurs du nazisme et l'expérience des deux grandes guerres, le philosophe Levinas, dont le langage apparaît alors abstrait et difficile au moment de ces publications, remet en cause un certain nombre d'évidences sous-jacentes à ce qu'il

désigna, de manière générique, comme la philosophie occidentale. Une philosophie dont la tradition serait demeurée jusqu'alors, et sur un plan structural, davantage attirée par « le Même et la Totalité que par l'Autre et l'Infini », ou encore, par la domination de la totalité au détriment de l'ouverture à l'infini.

Ces deux ouvrages marquent non seulement le début de la réception de l'œuvre de Levinas en France à partir des années 1970, mais constituent deux événements textuels majeurs et significatifs pour la pensée française à la fin du 20^e siècle. Dans le contexte évoqué précédemment, l'apparition de ces deux ouvrages dans le paysage intellectuel sera vécue comme un autre choc dans la communauté des philosophes et littéraires français. Jean-Michel Salanskis souligne :

Je suis de ceux, fort nombreux par bonheur, pour qui la lecture de Totalité et infini a été non seulement un éblouissement, mais une sorte de commotion, faisant basculer de façon profonde et selon toute apparence définitive bien plus que mon humeur idéologique directrice : mon idée de la philosophie même, en influençant les quelques axiomes, dont je ne sais pas exactement s'ils sont conceptuels ou méthodologiques, sous la gouverne desquels j'avais jusque-là tenté de bâtir ma réflexion (Salanskis 2004, 20).

En France, il y a ainsi un *avant* et un *après* Emmanuel Levinas sur un plan épistémique. Selon le linguiste et philosophe français Jean-Claude Milner (2006), Levinas aurait en effet été le principal artisan vecteur d'une inflexion majeure et décisive dans la pensée française. Ceci s'expliquerait par le fait qu'il aurait introduit dans le langage conceptuel de la pensée française et dans le monde des philosophes et littéraires européens, des éléments de philosophie juive, jusqu'alors inconnue, négligée ou encore réduite au silence par plusieurs siècles d'antisémitisme, de politiques d'assimilation culturelle et d'exclusion politique. La découverte publique de l'œuvre de Walter Benjamin évoque également le signe de cette inflexion à travers laquelle les sources juives sont devenues, en France, une source de savoirs et de nouvelles connaissances d'une certaine valeur,

célébrée et disputée. Les manuscrits inédits de Benjamin sont en effet découverts en 1982 dans le fonds Bataille de la Bibliothèque Nationale et publiés d'abord en allemand par Rolf Tiedmann. La traduction française de Jean Lacoste ne verra le jour qu'en 1989. L'année 1983 marque par ailleurs un moment important de la réception française de l'œuvre de Walter Benjamin et particulièrement, sa vision de la ville de Paris en tant que miroir du 20^e siècle européen. Un premier Colloque international se tient même à Paris les 27-29 juin 1983 avec comme titre *Walter Benjamin et Paris* pour discuter notamment de l'implication de ces inédits pour la communauté intellectuelle française dont, souligne-t-on alors, « l'intérêt très vif commence à être suscité » hors du cercle « des initiés »⁷.

1.2.1. La référence juive, un motif récurrent dans la pensée française

Dans un article consacré aux pensées des philosophes Maurice Blanchot, Jacques Derrida et Jean-François Lyotard intitulé « L'Être juif, un motif récurrent dans la pensée française contemporaine », Sophie Nordmann (2015) soutient également qu'il revient à Emmanuel Levinas d'avoir rendu le judaïsme accessible dans le langage et les termes de la philosophie en France. Un geste « qui trouve écho, dira-t-elle, dans la pensée française contemporaine et qui marque son paysage au-delà des cercles juifs et des cercles phénoménologiques auxquels on a coutume de rapporter son œuvre » (Nordmann 2015, 217). Jean-Luc Marion, philosophe catholique fort controversé en France, notamment pour sa promotion d'un retour au pouvoir de l'Église et de la communauté des croyants pour fonder la communauté civique au cours de cette période, évoque autrement le souvenir de cette situation soulignée par Milner et Nordmann. Marion dans *Le Point* (15 octobre 2009), lors de la parution en France des inédits du philosophe Levinas en 2009 :

⁷ Voir Heinz Wisman (1986). *Benjamin à Paris*. Éditions du Cerf.

Certains philosophes comptent, parce qu'ils proposent de nouvelles réponses à des questions déjà connues et discutées. Et c'est déjà beaucoup [...] Levinas a rang de philosophe essentiel, car il a, lui, formulé des questions que personne avant lui n'avait vues ni dites. Sans lui, nous ne penserions pas comme nous pensons désormais (Marion, 2009).

À travers ces œuvres, Levinas aurait non seulement sensibilisé la pensée française au fait d'être juif à la fin du 20^e siècle, mais il aurait offert en quelque sorte une clé pour la compréhension de la tradition juive. Levinas aurait livré le « secret des Juifs » aux philosophes et littéraires français de la génération d'après-guerre et post-1968. La publication et la réception de ses œuvres en France auraient participé à rendre *la chose juive* disponible et exploitable au moment de « relancer des pensées qui se sont exténuées à force de subversion » (de Fontenay 2006, 171) :

Il suffit, souligne de Fontenay, de se retourner vers cette étincelante décennie [années 1970] pour constater simplement que Levinas a vendu la mèche – comme Freud l'avait fait avec son Homme Moïse – en livrant ingénument le secret des Juifs aux philosophes. La chose juive est devenue disponible et trop bonne à penser, en raison de la publication de ses secrets par de grands penseurs comme Rosenzweig, Scholem et Levinas au 20^e siècle et qui fournit désormais à quiconque s'en empare un matériel, un matériau indéfiniment exploitable et disponible (2006, 58 en italique dans le texte).

1.2.2. Changements de repères dans le paysage intellectuel français

C'est à partir des années 1970 que la pensée de Levinas sera reconnue par les philosophes et littéraires français. Bien qu'elle aura fait l'objet d'un long commentaire de Jacques Derrida dans un texte publié en 1964 intitulé *Violence et Métaphysique*, elle demeurera toutefois limitée à un certain cercle d'initiés jusqu'aux années 1980, moment où seront désormais favorisées, dans le paysage intellectuel français, d'autres références

philosophiques et littéraires qui semblent davantage en mesure « d'élucider les tragédies traversées au 20^e siècle et d'éclairer la complexité croissante de la société » (Dosse 2000, 67).

Entre les années 1970 et 1980, la communauté intellectuelle française change ses propres repères qui ne semblent plus remplir leur fonction dans la tâche de s'expliquer et de se raconter en contexte, c'est-à-dire que les repères intellectuels de sa tradition ne semblaient plus pouvoir remplir ni leur fonction symbolique de légitimation, ni leur prétention de description du monde de manière optimale. Selon l'historien des intellectuels François Dosse, c'est même dans ce contexte de quête de nouvelles références que se comprend le fait que Levinas soit devenu, au cours d'une simple décennie, l'une de ces nouvelles « autorités morales de la fin du siècle » (Dosse 2000, 70). Par son travail en territoire français, Levinas aurait livré « le message de la pensée juive » dans la « langue maternelle de la philosophie occidentale » jusqu'alors d'usage par la communauté intellectuelle française. Il aurait fait entrer en France ce que Paul Ricœur désigna en 1980 comme « *cet étranger absolu par rapport au discours grec [...] et rétablit le dialogue entre les Juifs et l'Occident* » (dans Kearney et O'Leary 1980, 15). Ce nouvel intérêt pour la pensée de Levinas, souvent qualifié de *traducteur culturel*, serait apparu dans le paysage de la communauté intellectuelle française au moment où celle-ci tentait de retrouver une unité, ici largement fantasmée par Dosse, dont le parcours tragique du 20^e siècle serait venu affecter l'existence.

[En France], cette fin de siècle se caractérise par une quête plurielle de références intellectuelles qui portent la marque du tragique pour l'avoir à la fois traversé et pensé. Les références majeures de ce moment ne sont plus celles qui se drapent de l'habit de la dénonciation et du surplomb d'un savoir savant, mais celles de la tentative de comprendre le parcours suivi par notre siècle. Elles essaient de retrouver l'unité déchirée de la pensée et de l'existence [...] La quête de sens qui en résulte privilégie de nouvelles figures (Dosse 2000, 67).

Dosse résumera ainsi la situation au sujet de cette réception d'Emmanuel Levinas et de l'appropriation de son œuvre par la communauté intellectuelle française au moment où s'effectue cette quête « d'unité perdue » et ce changement de repères à la fin du 20^e siècle;

Il faut attendre les années 1980 pour que son œuvre soit lue et qu'elle irrigue alors largement le monde intellectuel. La tenue annuelle, depuis le début des années 1970, d'un Colloque des intellectuels juifs de langue française aura joué un rôle important dans cette appropriation, car l'épilogue de ces rencontres était constitué par la leçon talmudique donnée le dimanche soir par Levinas [...] Le travail de traduction culturelle de Levinas qui revient à dire en grec, soit dans la langue de la philosophie critique, du logos, le noyau de la sagesse biblique, le message de la pensée juive, a fortement marqué le milieu intellectuel français bien au-delà des limites confessionnelles (Dosse 2000, 81).

Cette explication quant à la réception de Levinas au-delà des limites confessionnelles, dès les années 1980, sera reprise de manière détournée et parfois inversée à de nombreuses reprises dans la littérature, notamment par Bernard-Henri Lévy dans *Pièces d'identité* publié en 2010, un ouvrage controversé au sein du milieu intellectuel français lors de sa parution. Selon ce dernier, Levinas et Edmond Fleg auraient en effet permis de rompre en France avec l'habitude de christianiser le texte juif et celle de faire parler les Prophètes comme des personnages de Racine.

1.3. REDÉFINIR SA PLACE DANS LE MONDE À LA FIN DU 20^E SIÈCLE

Le premier colloque annuel des intellectuels juifs de langue française a lieu en 1957. Forme d'université juive ouverte, ces colloques étaient ouverts au public laïque à la différence des nombreux séminaires rabbiniques. Ceux-ci ont été créés par Edmond Fleg, Emmanuel Levinas et Jean Halpérin dans l'objectif de revitaliser le judaïsme-français et faire renaître les études juives en France dans la période d'après-guerre, période dont les

conséquences du régime de Vichy et ses lois raciales auront privé les juifs de tous leurs droits. Les colloques des intellectuels juifs de langue française ne commencent à intéresser et à être fréquentés par un plus grand nombre des philosophes et littéraires non-juifs qu’au début des années 1970 – ce qui pourrait peut-être expliquer certaines erreurs factuelles comme celle de l’historien Dosse cité précédemment. Cet intérêt nouveau pourrait s’expliquer non seulement par le fait que le judaïsme européen sort de ses limites confessionnelles au cours de cette période, mais aussi par le fait que les thèmes qui préoccupent alors les intellectuels juifs de langue française croisent pour une grande part les intérêts et les interrogations d’une élite lettrée française qui occupe déjà des carrières dans les plus prestigieuses institutions académiques de la République (dont François Dosse sera lui-même une figure à partir du début des années 1980). Entre les années 1970 et 2000, les thématiques abordées lors des colloques annuels des intellectuels juifs de langue française sont en effet explicitement politiques (Figure 2) et rencontrent les interrogations qui sont celles de la communauté intellectuelle française non seulement occupée à changer ses propres repères, mais à plus forte raison « occupée [toutes allégeances confondues] à redéfinir sa place dans le monde à la fin du 20^e siècle » (Simon-Nahum 2009).

FIGURE 2 — THÈMES DES COLLOQUES DES INTELLECTUELS JUIFS DE LANGUE FRANÇAISE. RECENSION DE 1963 À 2003.

1963 La Conscience juive (Colloques I, II, III) 1965 La Conscience juive. Face à l’histoire : le pardon (Colloques IV et V) 1971 Tentations et actions de la conscience juive (Colloques VI et VIII) 1972 Jeunesse et révolution dans la conscience juive (Colloques X et XI) 1973 L’Autre dans la conscience juive. Le sacré et le couple (Colloques XII et XIII) 1975 Le Shabbat dans la conscience juive (Colloque XIV)
--

- 1975 Solitude d'Israël (Colloque XV)
- 1976 La Conscience juive face à la guerre (Colloque XVI)
- 1977 Le Modèle de l'Occident (Colloque XVII)
- 1978 Communauté musulmane (Colloque XVIII)
- 1979 Jérusalem, l'unique et l'universel (Colloque XIX)
- 1980 Politique et religion (Colloque XXI)
- 1981 La Bible au présent (Colloque XXII)
- 1982 Israël, le judaïsme et l'Europe (Colloque XXIII)
- 1984 Idoles (Colloque XXIV)
- 1985 Mémoire et histoire (Colloque XXV)
- 1987 Les Soixante-dix nations (Colloque XXVII)
- 1989 L'Argent (Colloque XXVIII)
- 1989 La Question de l'État (Colloque XXIX)
- 1991 Le Quant-à-soi (Colloque XXX)
- 1993 Morale et politique en péril (Colloque XXXII)
- 1993 Le Temps désorienté (Colloque XXXIII)
- 1995 L'Idée d'humanité (Colloque XXXIV)
- 1996 Le Corps (Colloque XXXV)
- 1999 Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Levinas (Colloque XXXVI)
- 2000 Comment vivre ensemble? (Colloque XXXVII)
- 2003 La Responsabilité. Utopie et réalités (Colloque XXXVIII)

Source : Perrine Simon-Nahum, « Penser le judaïsme : Retour sur les colloques des intellectuels juifs de langue française (1957-2004) », dans Archives juives, 2005

Perrine Simon-Nahum (2009) s'est intéressée à l'histoire de la revue littéraire *Change* créée en 1968, à l'histoire des intellectuels de l'École de pensée juive de Paris et à cette histoire des colloques des intellectuels juifs de langue française dont certains thèmes croisent les préoccupations de l'élite lettrée française à partir des années 1970. Comme d'autres, Simon-Nahum souligne également que le judaïsme sort en France de ses limites confessionnelles à partir des années 1960 pour devenir un thème privilégié chez les

philosophes et littéraires. Ses recherches ont permis de montrer que des éléments du judaïsme se retrouvent disséminés notamment dans différents courants de la « pensée néo-structuraliste et dans le projet littéraire qui en découle » (Simon-Nahum 2009, 110). Simon-Nahum suggère que ceci s'explique non par le fait d'une simple influence de Levinas qui serait venue en quelque sorte irriguer le milieu intellectuel après la publication de *Totalité et infini*, mais plutôt par le fait que certaines thématiques liées au judaïsme puissent être venues combler un certain besoin dans la communauté intellectuelle française occupée à redéfinir alors les conditions de son action sur l'histoire. Simon-Nahum;

[...] la rencontre entre la pensée de la langue et le judaïsme fut un des thèmes privilégiés de la philosophie des années 1960, lorsqu'il s'agit pour elle de redéfinir sa place par rapport au monde et de repenser les procédures réflexives qui s'y rattachent [...] ceci renvoie à une réflexion générale sur la littérature qui se comprend à travers la figure du Juif (Simon-Nahum 2009, 107-108).

Entre la fin des années 1960 et la fin des années 1990, Simon-Nahum montre ainsi que la figure juive subit une « stylisation historique » dans différents milieux littéraires et philosophiques français. Cette figure serait devenue l'archétype d'une « révolution poétique » dans ces milieux, voire même une « figure désincarnée ». Cette figure, à laquelle Simon-Nahum offre le nom de « Juif d'écriture », n'aurait selon elle aucun lien avec la judéité. La judéité étant comprise, depuis la création de ce néologisme par Albert Memmi en 1962, comme « *le fait et la manière d'être Juif* », soit l'ensemble des caractéristiques, vécues et objectives, sociologiques, psychologiques et biologiques et la manière dont un Juif vit à la fois son appartenance à la judaïcité à la fois son insertion dans le monde non-juif (Memmi 1962) – voir ci-bas ledit coefficient de judéité (Encadré 1).

ENCADRÉ 1 — DÉCOLONISATION ET ORIGINE DU « COEFFICIENT DE JUDÉITÉ » EN SCIENCES SOCIALES

Le terme de judéité, traduit par celui de *jewishness* dans les milieux anglo-saxons, est devenu aujourd'hui un terme de langage commun si diffus que nous oublions son origine et le contexte politique et sociohistorique qui l'a vu naître, à savoir, celui de la décolonisation, de ces luttes pour la libération des peuples colonisés qui ne relève pas d'une opération magique, comme l'exprime l'ensemble de cette littérature anticoloniale de l'entre-deux-guerres et de l'après-guerre. Après son travail sur *Portrait d'un colonisé* (1957), c'est dans son *Portrait d'un Juif* (1962) qu'Albert Memmi produit le néologisme de judéité en reconnaissant explicitement sa dette à l'exemple remarquable, dira-t-il, d'Aimé Césaire qui a créé et fait littéralement entrer dans la langue celui de négritude. La littérature contemporaine doit donc à Memmi ce néologisme dont la visée première était alors d'exprimer une réalité distincte de celles qu'impliquent la *judaïcité* et le *judaïsme*.

Pour Memmi, la *judaïcité* désigne « l'ensemble des personnes juives; au sens large, la totalité des juifs éparpillés à travers le monde; au sens étroit, un groupement juif donné, géographiquement localisé, par exemple : la judaïcité française ou la judaïcité de New York. Le *judaïsme* désigne quant à lui l'ensemble des doctrines, croyances et institutions juives, fixées ou non, écrites ou orales; en somme, les valeurs et l'organisation qui constituent et règlent la vie d'un groupe juif ou encore la culture juive au sens large : traditions, rites et pratiques; religion, philosophie, juridiction et art. La *judéité* désigne elle le fait et la manière d'être juif, l'ensemble des caractéristiques, vécues et objectives, sociologiques, psychologiques et biologiques, la manière dont un Juif vit à la fois son appartenance à la judaïcité à la fois son insertion dans le monde non-juif » (Memmi 1962, italiques dans le texte). Le « coefficient de judéité » désigne pour sa part l'ensemble des indicateurs qui fondent l'instrument de mesure quantitatif et qualitatif que Memmi a développé entre 1965 et le tournant des années 1970 dans le cadre d'une enquête sociologique étendue (École Pratique des Hautes Études) sur la judéité des Juifs de France. On trouve la présentation de cette enquête et certains résultats auxquels elle a donné lieu dans la *Revue française de sociologie* à partir du volume VI de 1965.

Le terme de négritude n'a pas donné lieu à ce type d'enquête. Dans le cas d'Aimé Césaire, rappelons-le, la négritude désignait d'abord le « rejet de l'assimilation culturelle – entendu celle du système colonial français – et le rejet d'une certaine image du Noir paisible, incapable de construire une civilisation – entendu le colonialisme ». Si le terme est repris par le *Black Nationalism*, il sera qualifié par certains de « réducteur », par d'autres de vision « négriste », et sera largement disputé, critiqué et contesté à l'intérieur des mouvements littéraires et politiques anticoloniaux, notamment par le mouvement *Black Power* aux États-Unis. Dès 1956, lors du Premier Congrès à Paris des écrivains et artistes anticoloniaux du monde noir, ceux que l'on appelle les « Pères de la négritude », à savoir Aimé Césaire bien sûr, mais également Léopold Sédar Senghor et Léon-Gontran Damas, vont soumettre ce terme à examen, le jugeant peut-être trop inconsistant pour rendre compte du dispositif complexe du colonialisme européen. Quelques années auparavant, soit en 1952, Franz Fanon avait en effet proposé dans *Peau noire masques*

blancs, une analyse de ce que le colonialisme a laissé en héritage à l'humanité en adoptant le point de vue psychologique.

À travers ce travail d'anamnèse, l'entreprise de Fanon consistait à éclairer la psyché coloniale, et au premier rang le rapport entre l'homme noir et l'homme blanc qui la fonde. Dans les *Damnés de la terre* (interdit de publication et de circulation pendant la Guerre d'Algérie, rappelons-le) Fanon y pointa une zone d'ombre laissée dans le spectre du terme de négritude, y apercevant même le risque dont il semblait demeurer porteur : sombrer dans le piège raciologique du lexique proprement colonial. Le terme de « condition nègre » sera finalement retenu par Césaire et Fanon pour approcher, interroger et se libérer de « l'arsenal complexuel qui a germé au sein de cette situation coloniale ». On retrouve l'expression de cette réserve et l'intention de Fanon d'en dénoncer le risque dans sa très célèbre formule : « le beau Noir vous emmerde, madame... » Au Québec, on trouvera également trace de ce travail collectif d'anamnèse qui caractérise l'ensemble des écrits produits dans le contexte des luttes anticoloniales au 20^e siècle, notamment dans l'ouvrage *Nègres blancs d'Amérique* de Pierre Vallières (1968).

Pour ce qui est des termes de judéité et de *jewishness*, ils sont aujourd'hui utilisés par un nombre de chercheurs qui inscrivent leur démarche dans les théories de la création littéraire et des pratiques culturelles, ou encore, dans une certaine pratique de la sociologie des œuvres, dans l'objectif est de désigner par ces termes l'ensemble des caractéristiques propres à l'expression de l'identité de l'être-juif et servir la mesure (quantitative et qualitative) de cette identité. Selon les chercheurs qui inscrivent leurs démarches dans ces cadres, ces termes permettent en effet d'identifier si une œuvre, une pensée, une pratique et éventuellement un système (par exemple, celui de la psychanalyse (Rassial et Rassial 1981) sont à proprement parler juif ou non-juif. Nous laissons à d'autres le soin de mettre aujourd'hui en lumière certains problèmes que ne semblent pas pouvoir éviter ou même soulever ce type de recherches et de mesure d'un « coefficient de judéité ». Pour un aperçu de cette utilisation dans la littérature scientifique contemporaine, nous renvoyons le lecteur à quelques ouvrages récents qui nous semblent représentatifs : Leora Auslander (2009), « The Boundary of Jewishness or When is a Cultural Practice is Jewish », *Jewish Social Studies*; Henry Bial (2005), *Acting Jewish : Negotiating Ethnicity on the American Stage and Screen*, Michigan University Press; Cynthia Cohen (2005), « Judéité de Jean Starobinski », *Perspectives*; Gideon Onfrat (2001), *The Jewish Derrida*, Syracuse University Press; Clément Greenberg (2000), « La judéité de Kafka », dans *Art et culture. Essais critiques*, Éditions Macula; Clara Lévy (1998), *Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah*, Presses Universitaires de France; Jonathan Boyarin (1996), *Thinking in Jewish*, University of Chicago Press.

1.4. CONCLUSION

Au cours des années 1970-1980, et ceci après les publications d'Emmanuel Levinas, la figure juive serait devenue, sous la plume de certains, le symbole d'une posture philosophique dans laquelle serait venu se réfléchir le travail de l'écriture ainsi que les conditions de son action sur l'histoire dans un contexte de faillite symbolique, de changement de repères intellectuel et de redéfinition de la place de la pensée française dans le monde. Simon-Nahum, visiblement irritée par ce geste lorsqu'il s'agit d'auteurs associés au courant postmoderne sans privilège de naissance, souligne que « si tous ont en commun d'élaborer un univers philosophique dans lequel le judaïsme est en bonne part, tous ne sont pas juifs [...], il faut attendre les années 1990 pour voir une nouvelle génération tenter enfin de déterminer la voie d'un judaïsme qui ménage une place centrale à une approche intellectuelle de la tradition » (2009, 112). Non seulement cette figure du « Juif d'écriture » n'aurait eu aucun lien avec ladite judéité, mais les différentes notions et thématiques de tradition juive invoquées par ces philosophes et littéraires français n'auraient aucun lien avec la réalité du judaïsme, c'est-à-dire, toujours selon la définition d'Albert Memmi, avec *l'ensemble des doctrines, croyances et institutions juives* (Memmi 1962) fixées ou non, écrites ou orales; en somme, les valeurs et l'organisation qui constituent et règlent la vie d'un groupe juif ou encore la culture juive au sens large : traditions, rites et pratiques; religion, philosophie, juridiction et art. Simon-Nahum;

Pensé sur le mode de la rupture et de la différence, souligne Simon-Nahum, le Juif désigne sous la plume de Derrida, des auteurs de la revue Change ou du philosophe Jean-Pierre Faye, l'une des figures de prédilection pour décrire le travail de la langue et son action sur l'histoire, pour dire à l'aide de métaphores, tout à la fois la réalité de la création littéraire et son dépassement permanent. [...] L'influence des penseurs réunis sous la déconstruction, l'engouement pour la pensée de la différence qui caractérisa les années 1970, fut telle que la figure du « Juif d'écriture », monochrome et désincarné,

sans rapport avec ce que pouvait incarné le judaïsme dans la réalité, continua non seulement d'occuper le champ de la pensée, mais déteignit ensuite sur la formulation des positions politiques. [...] On pourrait même être tenté de voir dans cette démarche une forme d'usurpation. (2009, 107-111).

Si Simon-Nahum paraît irritée par ces usages, elle permet d'apercevoir déjà qu'au prisme de ces usages de la référence juive, c'est la pensée française dont il est question plus que du judaïsme ou des traditions juives. Ses recherches permettent notamment de souligner une information qui apparaît ici importante. Il n'est pas exclu que cette figure du « Juif d'écriture », à travers laquelle les hommes de lettres auraient repensé les modalités d'existences dans le langage, les conditions de leur activité et les effets que celle-ci peut éventuellement avoir sur l'histoire, soit uniquement demeurée une question de création littéraire. Le prochain chapitre permettra d'exposer qu'à travers le prisme de ces usages, c'est n'est pas un simple enjeu de création littéraire dont il est question, mais plutôt tout un contexte politico-réflexif de la pensée française qui se dessine. Ceci permettra d'éclairer quelques enjeux plus spécifiques liés aux usages de cette référence juive en France. Cela permettra par ailleurs d'entrevoir, sous le prisme de ces usages, un conflit dans la communauté intellectuelle française au cours de cette période, mais également l'expression d'une tension dans l'histoire culturelle et politique de la France.

CHAPITRE II

UN CONTEXTE POLITICO-RÉFLEXIF EN FRANCE À LA FIN DU 20^E SIÈCLE

À l'instar de Simon-Nahum, plusieurs commentateurs qualifient aujourd'hui les usages de la référence juive en France comme ayant relevé d'une forme d'usurpation des sources juives. Certains admettent toutefois au passage, et plus souvent à demi-mot, que ces différents usages sont très liés au contexte spécifique de la pensée française à la fin du 20^e siècle. Ils auraient notamment permis aux philosophes et littéraires de repenser les modalités d'existence de leur activité propre dans le langage, les conditions de leur action dans le monde et les effets qu'elles peuvent – la littérature et la philosophie – avoir sur l'histoire. Dans la pensée française, les usages de la référence juive semblent en effet avoir peu de liens avec le judaïsme, le monde juif ou les traditions juives. Le chapitre qui suit permettra de montrer qu'il ne s'agit toutefois pas d'un simple enjeu de création littéraire, mais que ces usages révèlent tout un contexte politico-réflexif de la pensée française qu'il convient maintenant d'élucider ou sur lequel il apparaît important de s'attarder. Le présent chapitre permettra ainsi d'exposer le fait que la référence juive a fait l'objet d'une certaine (re)valorisation politique au cours de cette période et que ceci n'est pas simple question de contexte, mais demeure lié à sa propre histoire culturelle et politique.

2.1. LA (RE)VALORISATION DE LA DIFFÉRENCE JUIVE. UNE VIEILLE HISTOIRE

Le cas de Maurice Blanchot est exemplaire quant à cette (re)valorisation politique de la différence juive au cours des trois dernières décennies du 20^e siècle. Dans l'entre-deux-guerres, sous la troisième République, et après ses études sur la conception du

dogmatisme chez les sceptiques⁸, Blanchot fut d'abord un philosophe et littéraire royaliste, nationaliste, contre-révolutionnaire, antidémocratique et antisémite engagé aux côtés de Charles Maurras dans les revues d'idées d'extrême-droite française, dont *L'Action française*. L'Action française fut une formation politique royaliste, nationaliste, contre-révolutionnaire, anti-républicaine, antidémocratique et antisémite fondée en 1898 pour « sauver l'Unité française ». Notons au passage que ce mouvement a d'ailleurs repris ses activités en 1998 en France, sous le nom d'*Action française 2000*. En 2015, lors d'un colloque intitulé « Dessine-moi un Roi » (Figure 3), il fut évoqué par les membres « l'urgence de sortir du régime actuel » et de repenser un régime monarchique français pour le 21^e siècle, soit l'urgence de développer « un programme royal réaliste défendu par un pouvoir souverain ». Avant de se dissoudre en 2018, et dans un ultime effort pour fonder la légitimité de son discours et susciter l'adhésion pour défendre un pouvoir souverain fort et centralisateur en France, l'*Action française 2000* est allée jusqu'à déclarer publiquement que « la Nature elle-même est de droite ».

⁸ Christophe Bident rappelle à cet égard que Blanchot reviendra à de nombreuses reprises sur le scepticisme dans *L'écriture du désastre* en 1980.

FIGURE 3 — « DESSINE-MOI UN ROI »



Dans la première moitié du 20^e siècle, Blanchot appréciait en effet le couronnement et les « vraies traditions de la France profonde » (Blanchot 1937, 4). Il a été de ceux qui ont contribué à valoriser la doctrine du *nationalisme intégral* anti-républicain pour « sauver cette dite Unité Française » sous la troisième République et ensuite sous le Régime de Vichy du Maréchal Pétain⁹. À partir des années 1950, Maurice Blanchot n'aurait toutefois pas hésité, selon Éric Hoppenot, à reconnaître dans le livre de l'*Exode* « toute la matière de la pensée politique » (Hoppenot 2015). Dans le Judaïsme, ce livre de l'*Exode* est aussi appelé le « Livre de la Rédemption » pour désigner la libération de l'esclavage des Israélites en Égypte. L'*Exode* symbolise également la liberté et « marque l'intervention directe de D. dans l'histoire en niant du même coup la conception d'un Dieu Créateur et transcendant qui laisserait le monde suivre son cours sans intervenir » (Wigoder 1996, 352).

2.1.1. Un « saut judaïque » dans la pensée française? Penser et agir après Auschwitz.

Ce « saut judaïque » de Blanchot dans la deuxième moitié du 20^e siècle, et ceci après un engagement littéraire et politique actif dans le nationalisme intégral qui sont documentés en France seulement depuis le milieu des années 1990, pourrait s'expliquer de deux manières selon le professeur de littérature comparée Philippe Mesnard¹⁰, auteur de *Maurice Blanchot : le sujet de l'engagement* (1996). La première explication serait de nature purement subjective, comme une tentative d'oubli et d'effacement, ou encore d'expiation et de purification du Blanchot maurrassien et des horreurs qu'il a ensuite associées de manière générique à la raison occidentale dans laquelle il se serait en

⁹ Pour une analyse documentée des engagements littéraires et philosophiques nationalistes d'extrême-droite et pétainiste de Maurice Blanchot au cours de la période d'avant-guerre et contre le pangermanisme sous le régime de Vichy, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Christophe Bident (1998), *Maurice Blanchot. Partenaire invisible. Essai biographique*, Paris, Éditions Champ Vallon.

¹⁰ Nous précisons son titre, car le rédacteur en chef de l'*Action française* 2000 porte le même nom. Ceux-ci ne doivent pas être confondus.

quelque sorte « laissé piéger » au cours de la première moitié du 20^e siècle. Dans la période d'après-guerre, Blanchot aurait *a contrario* cherché à « penser juif comme Hölderlin cherchait à penser grec ». Mesnard souligne qu'il importe de distinguer et situer en contexte les textes d'après-guerre de Blanchot. Ces textes forment, selon lui, un corpus distinct écrit après l'assertion de Théodor W. Adorno « *la poésie est impossible après Auschwitz* ». Une assertion que Blanchot transformera en impératif catégorique pour lui-même et qu'il adressera à l'intention du reste du monde philosophique et littéraire français, à ses pairs qui ne peuvent laisser le monde suivre son cours sans intervenir à la fin du 20^e siècle : « Pense et agis de telle manière qu'Auschwitz ne se répète jamais »¹¹.

L'autre manière d'expliquer ce « saut judaïque » de Blanchot serait quant à elle de nature plus épistémologique et politique. Le « saut judaïque » de Blanchot s'expliquerait non seulement par l'expression de sa propre subjectivité, marquée d'abord par une certaine volonté de repentance, mais également par les potentialités épistémologiques que Mesnard considère inhérentes à la référence juive dans le contexte français – soit une certaine forme de plasticité épistémologique qui rend tout à fait possible et envisageable son usage politique en France. Ainsi, au Blanchot d'après-guerre, la référence juive aurait permis de toucher ce que Mesnard désigne comme l'essence négative de l'Occident imaginaire auquel il aurait par ailleurs prêté les valeurs les plus hautes dans la première moitié du 20^e siècle (Mesnard 2000). L'attitude et l'évolution de Blanchot témoignent sans doute d'un certain changement « d'esprit » en France dont Blanchot n'aurait au demeurant pas le monopole, mais dont son œuvre d'après-guerre, qui évoque un intérêt prégnant pour les sources juives, exprime peut-être mieux que d'autres le contraste avec les violences politiques et l'antisémitisme de la première moitié du 20^e siècle.

¹¹ Blanchot (1984), « Les intellectuels en question », réédité dans *Écrits politiques* (1958-1993) aux Éditions Gallimard en 2008.

2.1.2. Valorisation politique des traditions parias

On retrouve également cet argument central dans l'ouvrage de Sarah Hammerschlag publié en 2010 sous le titre *The Figural Jew : Politics and Identity in Postwar French Thought*. Selon cette dernière, c'est non seulement pour Maurice Blanchot, mais également pour Emmanuel Levinas, Jacques Derrida et Jean François Lyotard, que la source juive aurait offert une manière d'interroger les idées politiques les plus communes de la tradition occidentale à travers cette vision d'origine juive dans laquelle l'homme serait d'abord nomade. Chez ces trois philosophes, ceci aurait opéré comme un véritable nouveau mode de connaissances politiques. À travers leur écriture, ils auraient ainsi valorisé les traits spécifiques que l'on associe dans le monde des lettres à la diaspora juive – textualité, urbanité, mobilité, extraterritorialité – ou encore à des éléments de la tradition du judaïsme *paria* fait d'exclusion sociale et politique. Une tradition du judaïsme *paria* qu'Hannah Arendt évoque non comme mythe, qui aura fait la fortune des discours antisémites, ou encore comme figure réduite à une catégorie éthique ou figure esthétique – soit l'artiste ou le bohème –, mais comme principal foyer de la pensée critique dans le monde de la modernité occidentale et source d'une tradition éminemment politique ancienne que les philosophes et littéraires font remonter aux débuts de la Révolution française. Une tradition que l'avènement de l'absolutisme puis des États-nations au 19^e siècle et leurs politiques d'assimilation et d'occidentalisation ont largement remis en cause jusqu'à en effacer les traces, condamnant ceux que l'on désigne ainsi de *paria* à vivre une existence toujours dans les limites de traditions cachées. Le terme de *paria* désignait d'ailleurs, dans la France révolutionnaire jacobine, des catégories d'exclus en raison par exemple de leur genre (les femmes), de leur religion (les juifs) ou de leur fonction sociale (les domestiques). Aux 20^e et 21^e siècles, les *parias* sont pour les mêmes raisons celles et ceux qui sont exclus de la citoyenneté : les apatrides, les individus sans État, les réfugiés et les exilés, les sans-papiers, les sans visage de la République, les migrants, les Arabes, tous ces « citoyens de seconde zone », ces indésirables, ceux et celles qui n'ont pas le droit d'avoir des droits, ou encore ceux et

celles qu'Eleni Varikas a désignés par cette formule-choc, mais combien évocatrice, de « rebus du monde » (Varikas 2007).

La référence juive aurait donc permis à certains philosophes et littéraires d'ajuster leur pensée politique à l'idée « que les dieux se soient retirés » au siècle dernier, mais également à cette impression nouvelle à la fin du 20^e siècle qu'aucun « arrière-monde » ne puisse être raisonnablement évoqué pour fonder la légitimité politique de l'État et justifier de manière définitive les conditions de l'action des hommes sur la terre (Hammerschlag 177-178).

2.2. LA RÉFÉRENCE JUIVE : « A NEW WAY OF KNOWING »

Entre les années 1970 et 2000, les philosophes et littéraires français, que l'on dit à court de ressources pour affronter le présent, se seraient ainsi inspirés de différents éléments des traditions juives pour élaborer une critique des fondements de la structure de pensée occidentale et attaquer la dissémination de son autorité dans le langage. Ceci conduit Jean-Michel Salanskis à admettre que les usages de la référence juive en France au cours de cette période renvoient à une image « éthico-épistémologique du judaïsme plutôt que religieuse », une image qui doit être prise dans le cadre de la pensée française pour ce qu'elle est, à savoir sans lien avec le judaïsme comme religion révélée (Salanskis 2004, 31).

Jean-Michel Salanskis s'est intéressé à l'apparition de ce qu'il a nommé un « mouvement pro-judaïque » en France au cours des années 1980 et qui correspond à l'apparition de la Nouvelle gauche. Salanskis souligne d'abord que la communauté intellectuelle française « bénie par le travail d'Emmanuel Levinas, qui en est une aspiration essentielle » (2004, 99) comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, a fait usage de la référence juive sur un mode qu'il convient de qualifier de politico-réflexif. Ceci dans un contexte et une

atmosphère absolument conflictuels où l'enjeu central de tous les débats concernait d'abord l'éthique et la politique au sein des sociétés modernes.

2.2.1. L'apparition d'un mouvement pro-judaïque » en France.

Ce mouvement pro-judaïque aurait intégré « de très nombreux non-juifs sur le même plan que les juifs déjudaisés » au cours des années 1980. Selon Salanskis, la référence aurait plus spécifiquement offert aux philosophes et littéraires français associés au courant postmoderne une « technique à démystifier l'univers qui a permis de libérer une nouvelle compréhension de toute une famille de notions qui se présentaient alors comme la part maudite de la pensée et de la politique occidentale : le peuple, la nation, la tradition, la filiation, le territoire, l'idio-histoire » (Salanskis 2004, 118). La « valorisation politique de la différence juive » (59) au cours de la décennie 1980 peut ainsi être comprise comme le détour par lequel une certaine franche de la communauté intellectuelle française a tenté de perturber la « représentation – classique – du lien de l'homme à la terre » (99). Ce qui, au demeurant, ne sera pas sans attiser la fureur des penseurs plus républicains et conservateurs de l'époque.

2.2.2. « Décontextualisation et recontextualisation » : La référence juive comme fiction théorique dans le monde des philosophes ou envers du décor de la modernité occidentale

Dans cette image épistémo-politique du judaïsme en France, certains philosophes et littéraires auraient trouvé les ressources souhaitées d'une tradition que l'on dira alors non édifiante. Les sources juives auraient servi de réservoir de concepts et de schémas, d'ébauche d'un langage, d'issue à la crise des représentations politiques modernes européennes, voire de contours d'un modèle de rupture avec la culture occidentale. Dans ce que Jean-Claude Milner a qualifié de grammaire critique des philosophes et littéraires français, le nom Juif ne concernait plus ni les personnes juives, ni leur histoire, ni même

le contenu de leur civilisation ou celui de la religion des Hébreux. À la fin du 20^e siècle, la source juive aurait plutôt permis à certains intellectuels français d'avoir recours à « une étrangeté à l'égard du type de vie collective dans lequel s'est plus ou moins stabilisé l'Occident dans les domaines du droit, de la morale et de la politique » (Salanski 2004, 33). Au cours de ces quelques décennies, la référence juive aurait été décontextualisée « du monde juif » et recontextualisée dans « le monde des philosophes ». Ce travail d'intégration de la référence juive dans le monde des philosophes permet déjà d'entrevoir que celle-ci est venue jouer pour eux un rôle d'importance qu'il convient d'éclairer.

2.3. IMAGE D'UNE SITUATION CONFLICTUELLE ENTRE MODÈLES EXPLICATIFS DE L'ORDRE DU MONDE

Dans cet espace de la pensée française de la fin du 20^e siècle, Salanskis suggère de comprendre que la référence juive aurait joué un rôle spécifique de fiction théorique, soit l'envers du décor de la modernité occidentale. S'il s'agit bien d'une vieille histoire que celle de fabuler une différence juive dans la pensée française, certains éléments permettent de comprendre le rôle spécifique de cette fiction au cours de cette période. Dans une perspective qui pourrait s'apparenter à celle d'une sociologie des intellectuels, certaines comparaisons apportent mêmes des indications intéressantes pour expliquer la diversité de ces usages de la référence juive qui serait venue jouer le rôle d'envers du décor de la modernité occidentale dans l'espace de la pensée française au cours de cette période comme le suggère Salanskis. Cette diversité pourrait être interprétée par différentes orientations politiques qui auraient déterminé les différents usages des philosophes et littéraires français à la fin de ce 20^e siècle. Ce type d'explication permet par exemple au professeur américain d'histoire intellectuelle et de culture européenne moderne Jonathan Judaken (2006, 2001) de s'intéresser à l'influence de la pensée de Sartre dans la pensée française entre les années 1950 et les années 1980 au prisme de cette référence juive. Dans ce travail, il s'applique à montrer la trace des termes de Sartre dans ce qu'il nomme comme cinq constellations intellectuelles qui se succèdent et

s'affrontent au cours de la deuxième moitié du 20^e siècle¹². Cela lui permet par ailleurs de distinguer cinq idéaux types d'usages de la référence juive que nous discuterons brièvement ici :

- Existentialiste 1946-1950
- Postcolonial 1950-1970
- Radical 1970-1980
- Républicain 1980-1990
- Postmoderne 1980-1990

2.3.1. Des conflits politiques au prisme des usages de la référence juive

À travers ceux-ci, certaines potentialités politiques en France auraient été explorées entre 1950 et 1990. Les différents usages de la référence juive en France au cours des trois dernières décennies offriraient plus particulièrement l'image d'une situation conflictuelle entre les philosophes et littéraires dont les affinités idéologiques peuvent être distinguées selon trois courants entre 1970-2000. Nommément : des philosophes et littéraires radicaux, attachés notamment aux traditions marxistes, républicaines et postmodernes – à condition de ne pas oublier que ces dénominations désignent avant tout non des individus ou des œuvres en particulier, mais des modèles descriptifs et explicatifs de l'ordre du monde qui contiennent des systèmes de prescription¹³ que tout oppose.

¹² Jean-Paul Sartre and the Jewish Question. Anti-Antisemitism & the Politics of French Intellectual, University of Nebraska.

¹³ Les grandes « étiquettes » n'ont pas toujours eu le pouvoir qu'on leur confère aujourd'hui pour distribuer les blâmes et les responsabilités et placer des œuvres à l'Index des « interdits », fussent-ils d'abord symboliques.

2.3.2. « L'ordre du monde » disputé

À travers ces différents types d'usages de la référence juive, se seraient donc exprimés et affrontés différents modèles explicatifs de l'ordre du monde dans la pensée politique française. Au cours des années 1970-1980, le messianisme juif aurait ainsi permis par exemple à certains intellectuels français de gauche de repenser la question de la révolution et du marxisme et de « transformer leur discours de libération en éthique de la résistance » (Klein 2009, 302). La question qui préoccupait alors ces intellectuels ne fut pas de déterminer « qu'est-ce qu'être Juif », mais de chercher dans le judaïsme et d'explorer dans la pensée juive, une nouvelle grille d'interprétation de la relation de l'action des hommes à l'histoire (Hammerschlag 2010, 112). C'est la pensée du philosophe juif allemand Hermann Cohen, l'un des fondateurs de l'École néo-kantienne de Marbourg au début 20^e siècle pour qui la mission de l'histoire juive aura été précisément de persister en dehors de l'histoire des États, qui aurait joué ici un rôle fondamental. La référence juive, et plus particulièrement les traditions messianiques, aurait donc permis aux marxistes de continuer à opposer aux libéraux et républicains des années 1980 une interprétation des origines violentes de l'État en termes de dépossession. Rappelons que dans la tradition de pensée politique européenne, la fonction figurative du Léviathan est utilisée pour désigner l'État moderne comme ce monstre froid, grand artefact au-dessus des lois, seul garant de la sécurité et de la paix entre les hommes puisqu'il serait craint, ceci au moins depuis la proposition de modèle explicatif de l'ordre du monde développé par Thomas Hobbes. Dans la littérature biblique et rabbinique, loin de représenter une figure de sécurité et d'ordre parmi les hommes, le Léviathan désigne au contraire divers monstres, des créatures mythologiques qui font la guerre au Créateur, qui menacent l'ordre de la création et qui sont vouées à l'anéantissement. La littérature rabbinique voit en eux « les grands dragons » qui seront consommés lors du banquet des justes, dans le monde à venir. On raconte en effet que, dans les temps messianiques, D. égorgera le Léviathan et donnera sa chair en nourriture lors du festin eschatologique. Avec la peau du Léviathan, il aménagera une tente pour abriter les justes (Wigoder 1996,

581). Dans l'espace de la tradition de pensée politique occidentale, cette interprétation rabbinique de la figure du Léviathan n'est pas sans entrer en résonnance avec certaines pensées de traditions critiques, elle fait notamment écho avec des propos qui seront tenus plusieurs décennies plus tard par la philosophe américaine Judith Butler (elle-même ayant reçu une éducation rabbinique) lors de la polémique autour de sa nomination pour le Prix Adorno en 2012 et ses positions contre les politiques et les pratiques coloniales de l'État d'Israël. Polémique sur laquelle nous reviendrons en dernière partie et pendant laquelle elle aura spécifié « Mon judaïsme est un judaïsme contre la violence d'État ».

2.3.3. Penser par les marges : la référence juive comme grille d'interprétation anti-impériale

L'usage de la référence juive aurait permis d'alimenter certains intellectuels occupés dans leur production à s'opposer à une interprétation hégélienne de l'histoire. Cette référence aurait offert à certains un ensemble de ressources pour élaborer une nouvelle grille « d'interprétation anti-impériale du monde ». En assumant un « nous générationnel » sous un mode réflexif et rétrospectif, de Fontenay évoque cette situation dans laquelle venait s'inscrire à l'époque leur prise de parole et cette recherche de nouvelles références pour orienter la pensée politique française dans une autre direction que celle tout hégélienne qui fut la sienne jusqu'alors;

En ce début des années 1980, nous participions alors à une révolte anti-hegélienne menée par des philosophes [...] Nous prenions connaissance par ailleurs, à cette époque, des textes de Maurice Blanchot sur le nazisme et les juifs. Enfin, il y avait Levinas, mais pas pour grand monde, il faut le redire, sinon pour Derrida et Lyotard. Ce dernier avait découvert non seulement Totalité et infini et Autrement qu'être, mais surtout Les quatre lectures talmudiques. On ne saurait assez revenir sur la commotion qu'exercèrent ces trois livres sur la problématique et le contexte de prise de parole (de Fontenay 2006, 86-87).

2.3.4. Valorisation politique de la figure du marrane et du juif diasporique

Dans une perspective anti-fondationaliste et anti-essentialiste (Judaken 2006, 283), la tradition juive et plus particulièrement l'idée de communauté diasporique aurait, quant à elle, permis aux différents penseurs postmodernes de critiquer, tout au long des années 1980-90, le projet émancipateur des Lumières du moins tel qu'il fut incarné dans le contrat social républicain qu'est venu rompre dramatiquement le régime de Vichy. Elle aurait également permis de repenser la tradition occidentale et hégélienne par ses marges et enfin de remettre en question des catégories politiques importantes comme la citoyenneté, l'obligation, l'identité, la civilisation et la modernité occidentale comprise comme tradition de pensée et d'action « fondée sur l'obsession de dominer » (Klein 2009, 306). C'est par exemple à travers la figure du marrane que Jacques Derrida réitère au cours des années 1980 son attachement à la tradition démocrate et kantienne, tout en poursuivant son travail de déconstruction des concepts les plus classiques de la tradition de philosophie politique moderne (État, souveraineté, nation). Cette tradition est alors comprise par quelques philosophes et littéraires comme « *ipséité* nationale », inséparable des pulsions coloniales et impériales et des principes théocratiques. Au terme de « déconstruction », Jacques Derrida préférera d'ailleurs à la fin des années 1990 le terme de *transaction* lorsqu'il sera question de cette tradition comprise comme « *ipséité* nationale », rendant compte par-là de la persistance de son emprise, de l'extrême difficulté de l'entreprise critique et du projet éminemment politique entrepris à la fin du 20^e siècle¹⁴. Certains commentateurs, notamment à travers les théories de la création littéraire, avancent même l'idée d'une affinité élective fondamentale entre cette entreprise de déconstruction de la tradition politique occidentale, ce projet politique auquel le nom de Derrida est par ailleurs largement associé, et l'herméneutique juive du Midrach ou encore, la méthode Talmudique de l'interprétation rabbinique (Handelman 1982, 1991;

¹⁴ Nous renvoyons par exemple le lecteur à la discussion entre Jacques Derrida et Régis Debray diffusée sur France 3 le 17 juin 2004 dans le cadre de l'émission « Culture et Dépendance » animée par Franz-Olivier Giesbert.

Caputo 1997; Hart 1991). Il n'est d'ailleurs pas rare que l'on retrouve dans la littérature cette même hypothèse au sujet de l'œuvre de Frank Kafka, notamment dans le cas de l'écriture du *Château* qui serait marquée par l'interrogation juive et la méthode intertextuelle du Talmud, un univers et une méthode auquel le lecteur, habitué aux formes langagières de la tradition occidentale, serait quant à lui peu familier¹⁵. Certains, animés par un fort sentiment qu'un tel projet n'entre donc pas facilement dans les frontières du dicible et de l'acceptable occidental, préfèrent même désigner Derrida de « cryptotalmudiste » (Steiner 2003) plutôt que de lui attribuer le statut de véritable philosophe sur la scène européenne.

Dans un ouvrage récent intitulé *L'hypothèse du Marrane. Le théâtre judéo-chrétien de la pensée politique* (2014), Marc Goldschmit rappelle de son côté que cette figure du marrane a servi de schème d'interprétation, non seulement à Derrida, mais aussi aux philosophes et littéraires que l'on associe aujourd'hui à l'École de Strasbourg, nommément Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe et Gérard Bensussan. Cette figure leur aurait permis de repenser l'idée de communauté et de mettre en scène une démocratie à venir pour l'Europe (Goldschmit 2014, 209). Goldschmit fait sien ce schème d'interprétation progressiste et libéral de la perfectibilité de l'Europe qui inclinerait « spontanément à la démocratie », comme ce fut également le cas pour Chateaubriand qui de son côté le décriait dans ses *Mémoires d'outre-tombe* (1849). Goldschmit, en conclusion de son ouvrage;

Les existences des sujets sont semblables à celles des Marranes : déracinées, sans appartenance ni identité. L'hypothèse du Marrane porte en elle le mouvement de dépassement potentiel de toute appartenance ou identité historique, elle déstabilise et dépose tout nationalisme [...] la démocratie à venir est une politique des Marranes [...] La politique n'est plus la politique des États souverains qui portent des figures

¹⁵ Voir Eric Hoppenot (2015) *Maurice Blanchot et la tradition juive*, Paris Éditions Kimé et Georges Steiner (2003) *De la Bible à Kafka*, Paris, Éditions Hachette.

historiales, c'est une éthique qui emporte un tout autre rapport à l'histoire (2014, p. 224).

Cette idée est également présente dans les travaux de Lyotard à partir du milieu des années 1980, moment où il reporta l'enthousiasme kantien de la *paix perpétuelle* (1986) sur un judaïsme diasporique tenu par lui pour le seul paradigme d'une politique européenne (potentielle) *juste* encore à venir. Ceci s'inscrit dans un contexte où la critique de certains philosophes et littéraires en matière de politique en France se nourrit de figures messianiques en « se transportant presque immédiatement, selon Bouretz, non point vers une religion, mais vers une cosmopolitique, ceci du côté de Kant en passant par Levinas » (2005, 561). Judaken évoque cela au sujet de l'entreprise de Derrida plus particulièrement :

Derrida's deconstruction seeks to undo the closure of Western metaphysics, to open ethics to the face of Other, to destabilize the politics of power by valorizing the messianic hope of democracy to reinfuse play into struggles of human existence, to expand the possibilities of identity beyond identification, including the very terms « Jew » and « Jewish ». As such, his work is exemplary of how postmodern thinkers have drawn upon the Jewish Question in order to deconstruct the very categories that have defined it : citizenship, civic duty, education, (national) identity, civilization, and meaning of modernity itself (Judaken 2006, 288).

2.3.5. Le combat contre l'idolâtrie

Ce serait également par le détour de la question du combat contre l'idolâtrie et l'interdit de la représentation, deux thèmes récurrents dans le Judaïsme, que Lyotard aurait critiqué le concept politique de représentation, mené son combat sans compromission « avec le tyran » (Bouretz 2005) et exposé une nouvelle structure d'obligations et de responsabilité à partir des axiomes éthiques développés notamment dans les *Lectures talmudiques* de

Levinas (Klein 2009, 303) tout au long des années 1970-1980. Dans son article « La pensée française contemporaine et la figure juive. Une rencontre inattendue avec Jean-François Lyotard », l'universitaire israélien Rony Klein soutient que Jean-François Lyotard aurait été au cours de cette période « l'un des rares philosophes français, sinon le seul, à s'être réellement ouvert à la figure du Juif dans ce qu'elle a de plus pertinent à nous dire » (2009, 313). Dans la littérature des dernières décennies qui s'intéresse à ces usages de la référence juive en France à la fin du 20^e siècle, il n'est pas rare de trouver ce type de commentaire qui valorise un texte, une œuvre, un auteur et omet du même coup l'ensemble des autres productions qui portent la marque de cette référence. Ce problème s'explique notamment par des choix méthodologiques et des jugements interprétatifs expressément normatifs dans la littérature récente. Klein, qui n'apporte aucune précision sur cette question de la pertinence qu'il évoque, allègue toutefois la possibilité que la référence juive ait en fait été « l'unique ressource dont la pensée postmoderne a disposé pour ne pas sombrer dans le relativisme » (Klein 2009, 315) au cours de cette période marquée en France par le désarroi moral et politique. C'est assez dire. Sarah Hammerschlag souligne à cet effet que dans les cas d'Emmanuel Levinas, Jacques Derrida et Maurice Blanchot, le trope du Juif, et plus particulièrement la thématique du déracinement, loin de représenter un simple intérêt d'origine spéculative, fut par eux prise non seulement au sérieux, mais mobilisée dans une perspective pratique et politique. Selon cette dernière, cette mobilisation fut opérée dans l'objectif conscient de questionner et redéfinir les conceptions politiques de l'identité et de l'appartenance politique (2010) à partir de traditions qui ont d'autres possibilités à offrir.

2.3.6. Valorisation du « juif de territoire » et récit d'un « aimable Leviathan »

La valorisation de la figure du marrane et du juif diasporique par certains ne sera pas sans provoquer les foudres des penseurs républicains auxquels Elisabeth Roudinesco (2009) a offert plus tard le nom générique de « juifs de territoire »; variante spécifiquement républicaine et contemporaine du savant français israélite ou de la matière grise importée

du début du siècle et dont nul n'aura mieux exprimé la nouvelle teneur qu'allait prendre la verve mystificatrice du nationalisme républicain français à la fin du 20^e siècle que Raymond Aron dès 1967. Aron, qui se présentait comme un juif déjudaisé non croyant, non pratiquant, de culture française, sans culture juive, témoigne de cette orientation politique conformiste qui porte en haut respect et idéalise les institutions républicaines à la fin du 20^e siècle.

Je suis ce qu'on appelle un « juif assimilé ». Enfant, j'ai pleuré aux malheurs de la France à Waterloo ou à Sedan, non en écoutant le récit de la destruction du Temple. Aucun autre drapeau que le tricolore, aucun autre hymne que La Marseillaise ne mouillera jamais mes yeux (Aron 1967, 127).

Comme l'observa l'historien Enzo Traverso, ce témoignage de Raymond Aron, au moment même où éclate la guerre des Six Jours, illustre parfaitement l'une des mutations profondes qui s'opèrent dans l'univers des producteurs d'idées politiques en France à la fin du 20^e siècle. Une mutation que l'historien Enzo Traverso désigne sous le nom tout à fait évocateur de fin de la modernité juive critique et qui résulte pour une grande part, du tournant largement conservateur de certains intellectuels juifs dévots de l'esprit républicain qui cessent au cours des années 1960 « d'incarner la marginalité, en vertu de leur position sociale, cette minorité anticonformiste et critique » (Traverso p. 70-71) pour devenir plutôt des représentants « respectables », des « Juifs d'État » selon l'expression partagée par Jean-Claude Milner et Pierre Birnbaum (1992), ou encore des « fous de la République » pour qui l'émancipation non seulement des individus en général, mais des juifs en particulier passe par l'État (Birnbaum 1992). Tradition de Gambetta à Vichy idéologues de l'ordre dominant qui considèrent la philosophie et la pensée politique française comme l'activité productive de défense de vérités universelles et intemporelles et la fonction de l'intellectuel comme mise en valeur des vertus morales jusqu'à transformer leur idéal d'universalisme républicain en « occidentalisme » et s'identifier pour plusieurs, tout au long de ces quelques décennies, à la défense de l'Occident. En

effet, dans leur vision partagée, et en cela bien attachée à une longue et déjà bien ancienne filiation de penseurs politiques du pouvoir, le domaine politique se pense en termes d'hostilité, d'affrontements entre « amis et ennemies ». Dans cet ensemble d'idées et d'orientations qui inspirent encore à ce jour les politiques d'un côté comme de l'autre de l'Atlantique¹⁶, l'Occident incarne la liberté, voire même l'humanité, une valeur qu'il faut défendre contre les « nouveaux barbares ». Selon Traverso, cette réconciliation entre la droite de tradition française et certains juifs s'amorce au moment où éclate avec la guerre des Six Jours, et s'explique par cette mutation, devenue particulièrement visible en France au cours des années 1980. Elle s'accompagne notamment dans le monde des lettres et politique d'une critique de la sécularisation juive, dont Spinoza fut l'un des précurseurs, et dont Derrida deviendra par un étrange glissement la cible contemporaine, au nom de l'orthodoxie et de la redécouverte pour les figures intellectuelles de ce courant du concept hobbesien de souveraineté – ce fameux Léviathan comme pacte d'union et de soumission.

Le détour par un judaïsme plus orthodoxe aurait ainsi permis aux penseurs républicains, auxquels outre le nom de Raymond Aron sont associés en France ceux de Alain Finkielkraut, Blandine Kriegel, Pierre Nora, Dominique Schnapper et Schmuël Trigano, de célébrer sous des formes parfois largement sophistiquées et savantes la mémoire nationale, l'identité et l'enracinement et enfin, d'attaquer du même coup chez leur adversaire cette volonté de valoriser la question de l'identité diasporique dans le cadre de la pensée politique et de fustiger le refus de ceux-ci d'obtempérer lors des appels répétés des autorités politiques du gouvernement de François Mitterrand au « grand réalignment des intellectuels pour qu'ils s'expriment d'une seule voix » au cours des

¹⁶ Aux États-Unis, ce courant conservateur est désigné par le syntagme de « *StraussConnection* » en référence notamment à l'œuvre influente de Leo Strauss dans l'administration politique et la culture américaine.

années 1980¹⁷. Leur critique a eu, et conserve toujours pour cible principale, leurs contemporains, philosophes et littéraires associés aux pensées dites postmodernes. Tout au long des années 1980-90, la valorisation de cet autre usage politique de la référence juive aurait permis aux penseurs républicains de jeter le discrédit sur le travail de certains philosophes et littéraires alors très peu portés, dans leur écriture, vers la dévotion républicaine. Largement attaché à la thèse de l'historien français des partis politiques, René Remond, une thèse qui dominait depuis la fin des années 1950 les milieux académiques en France, soit la thèse hexagonale de « l'immunité française »¹⁸ ou encore du *bouclier pétain* et du « non-fascisme français », ceci leur a permis de refuser d'interroger les valeurs qu'ils prêtaient à l'Occident et d'affirmer simultanément des idées politiques liées à l'affirmation des volontés de conquête et d'ancrage territorial et historique de l'identité française. Leur défense des politiques de l'État d'Israël tout au long de ces décennies est l'une des illustrations de leur attachement à cette version de l'esprit républicain à la fin du 20^e siècle. Dans les termes plutôt énigmatiques de l'un des auteurs plus jeune et porteur aujourd'hui de ce courant depuis le poste qu'il occupe aujourd'hui dans un collège américain, il s'agissait alors pour eux d'exposer « un visage français et républicain du judaïsme, un visage juif de la République et de la nation » (Chaouat 2009, 89).

Au début des années 1980, l'usage de la référence juive aurait permis par ailleurs, dans le cas de ces quelques intellectuels républicains conservateurs, d'opposer aux penseurs marxistes un récit autre que celui de la lutte de classes pour expliquer notamment les origines de l'État. Aux origines violentes de l'État et à la question de la dépossession sur laquelle reposaient alors les analyses politiques marxistes en France, la référence juive

¹⁷ Nous renvoyons par exemple le lecteur au petit opuscule de Jean-François Lyotard, dont le travail était déjà la cible de nombreuses attaques au début des années 1980. Dans cet opuscule, Lyotard évoque ce climat qui régnait alors au moment de cet appel des autorités politiques au « grand réalignement des intellectuels de France ». Voir *Le tombeau de l'intellectuel et autres papiers*.

¹⁸ « Ni fascisme Ni communiste, la France Heureuse Forte et Libre » (slogan du colonel de La Rocque, fondateur du Parti social français, 1936).

aurait permis à certains penseurs républicains non point de questionner les idées politiques modernes, encore moins leur lien potentiel avec les expériences fascistes du 20^e siècle, mais s’y rattacher plus fermement et opposer aux penseurs critiques le récit d’un « aimable Léviathan ». « Un Léviathan né, comme le soulignera Kriegel, de la tradition grecque, qui invente la loi naturelle, de la tradition romaine, qui invente la loi civile et de la tradition juive, qui invente la loi morale [...] et dans lequel l’émancipation des hommes passe par la constitution des États et du droit public qui les oblige » (Figure 4)¹⁹.

Bien que Kriegel visait alors à défendre l’idée de l’État de droit, les récentes expériences fascistes en Europe et la remise en question des traditions et de ces siècles de domination et d’oppression en Occident rendaient pour plusieurs ce récit « romantique » des origines non violentes de la formation de l’État désormais impossible à soutenir. Caractère mystificateur de la philosophie politique française qui postule une humanité abstraite en lui attribuant des « droits naturels » qu’en réalité seuls les États seraient en mesure d’accorder à leurs membres. Plusieurs philosophes français s’appliquaient déjà depuis les années 1960 à exposer les mécanismes de la violence politique en explorant non seulement l’histoire récente de la France et ses implications spécifiques eu égard au fascisme en Europe, mais aussi les grands classiques de la tradition de pensée politique occidentale qui formaient jusqu’alors l’essentiel des repères de la pensée dans l’univers intellectuel en France. Entre 1965-1967, et contre ce récit selon lequel y n’y aurait pas d’origine violente de l’État et que celui-ci représenterait depuis Hegel un « espace vital » sans lequel les peuples seraient des peuples sans histoire – dont le sionisme qui est venu s’échoir dans la formation de l’État d’Israël constitue une certaine version contemporaine – plutôt qu’une construction abstraite de frontières juridiques. Le philosophe et professeur à l’École Normale Supérieure Louis Althusser consacra par exemple son enseignement à la philosophie politique occidentale aux 17^e et 18^e siècles et

¹⁹ Nous renvoyons le lecteur à Louis Althusser, *La solitude de Machiavel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

plus particulièrement, quatre œuvres qui forment l'épicentre autour duquel vient se greffer l'ensemble de l'univers des idées politiques en France. Il y offrit alors cinq leçons sur Thomas Hobbes, quatre sur John Locke, cinq sur le *Discours sur l'origine des inégalités* de Jean-Jacques Rousseau et trois autres au *Contrat social* du même auteur. À partir des tapuscrits de ces cours enseignés pendant deux années, Althusser a produit ensuite un certain nombre d'articles qui, avec ses textes sur le marxisme, l'histoire et la pensée politique de Machiavel produit au cours des années 1970, ne seront finalement rassemblés en France sous forme d'ouvrage qu'à l'aune du nouveau siècle, soit en 1998.

FIGURE 4 — « CET AIMABLE LÉVIATHAN... »

Cet aimable Léviathan...

Peut-on, au nom
du gauchisme d'hier, faire
l'éloge de l'Etat ?

L'ÉTAT ET LES ESCLAVES
par Blandine Barret-Kriegel
Calmann-Lévy, 260 pages.

■ On se souvient peut-être qu'à l'époque — défunte — des machines désirantes et de la plage sous les pavés les idéologies du box-office soixante-huit ne s'encombraient guère de nuances. Leur ardeur dévastatrice alla donc à l'essentiel en décrétant la mort de plusieurs concepts parmi lesquels l'historien de l'immédiat identifia sans peine Dieu, l'Etat, la Loi, le Droit et quelques autres figures paternelles...

Ce fut, pour l'intelligence et les mœurs, l'âge béni de toutes les licences. La rumeur hissa alors Marx senior contre Marx junior, Reich contre Freud, la cuisinière contre le mangeur d'hommes, Clausewitz le résistant contre Hegel l'administrateur et une génération indécise, née entre l'Algérie et le Viêt-nam, partait à la conquête du continent Histoire, avec, pour unique boussole, la table des matières de « l'Anti-Edipe ». Ce spectacle fut allégre comme le matin du monde. Or tout indique désormais que nous en sommes à la tombée de la nuit, et il faudrait être sourd pour ne pas entendre le bruit de ressac qui, à la faveur d'un vaste réaménagement intellectuel et moral, signale le retour des idoles refoulées par la dernière décadence. C'est donc dans l'actuel climat de restauration généralisée qu'il convient de lire la très fine, très surprenante défense et illus-

tration de l'Etat de droit que Blandine Barret-Kriegel vient de publier.

Reprenons, sur un mode biographique : au début des années 1970, cette jeune philosophe navigue, comme tout le monde, à l'intérieur d'un gauchisme fluide et soucieux de plier l'ordre des choses au joug de son caprice ou de ses espérances. Le formalisme des « *legalités bourgeoises* » ne lui inspire, évidemment, que de l'horreur, tant le mensonge et le leurre y circulent à leur aise. Quant à sa famille politique, loin du pouvoir, elle trotskise, comme Emma, loin de Paris, bovaryse. Pour elle, l'énorme édifice juridique dont se cimentent les Etats occidentaux n'appartient alors qu'à l'écume du réel, à ces *superstructures* que le marxisme ambiant enjoint de négliger avec superbe. Sa religion semble donc faite : la barbarie, monnaie impériale, ne naîtra qu'à l'ombre des « *monstres froids* » ; la politique ne sera jamais qu'une illusion, et le droit un manteau de Noé jeté sur la force des plus forts. Que ceux qui n'ont jamais péché...

Pourtant, il apparut bien vite à notre philosophe que la géographie des terreurs et des servitudes contemporaines se lisait mal sur de tels portulans. N'y a-t-il pas, à l'Est, de Prague à Pékin, des dissidents qui se battent pour que leurs géoliers respectent les codes et les constitutions qu'ils ont eux-mêmes promulgués ? Et pourquoi la résistance à l'Etat passerait-elle, rive gauche, par le mépris du droit des

Lumières et, la base, par son affirmation ? Si cette question est la bonne, se dit-elle, il suffit alors de la filer, régressivement, jusqu'à l'origine dont elle provient ; il suffit de s'enfoncer dans l'histoire d'Occident et dans l'œuvre de ceux qui l'ont pensée pour comprendre, peut-être, ce qu'il en est du despotisme et de la liberté. C'est ainsi que, délaissant l'historiographie monumentale des grands aînés — de Seignobos à Braudel —, l'ancienne militante choisit d'exhumer une littérature presque archaïque, celle des juristes et des historiens du droit, qui, pour avoir fait du politique une réalité non réductible au social, n'eurent jamais la faveur des sensibilités de passage. A vrai dire, il fallait une belle abnégation et un certain courage pour dépoussiérer la prose désuète d'un Juvénal des Ursins et autres Declareuil, Chénuel, Darest ou Boutmy ; mais cela confère à la démonstration un charme discret, précieux, qui lui sied. Et, très vite, ce « roman des origines » atteint l'épilogue que l'on pressentait : à savoir que, *tous comptes faits*, l'émancipation des hommes passe par la constitution des Etats et du droit public qui les oblige.

Pervers analphabètes

Contre le léninisme — encore vierge — de « l'Etat et la Révolution », Blandine Barret-Kriegel risque donc cette hypothèse, indécente au regard des certitudes d'hier : et si l'Etat de droit, loin d'être cette momie enveloppée de pandectes, était le seul rempart imaginable contre le despotisme ? Et si la modernité la plus paisible, celle qui rend l'histoire vivable, ne pouvait se tisser que de la tradition grecque — qui invente la loi naturelle —, de la tradition romaine — qui invente la loi civile — et de la tradition juive — qui invente la loi morale ? « *Seule la Loi, écrit-elle, détourne de la foi* » ; ce qui, certes, peut se répercuter sur des harmoniques lacaniennes — et c'est une autre affaire... — mais qui, ici, désigne un chemin qui va d'Athènes à Rome, puis à Jérusalem. On entend déjà l'indignation des dévots : quoi, après la promotion du monothéisme, celle du Léviathan ? Fallait-il orchestrer un tel tohu-bohu pour se retrouver sur les genoux de Montesquieu et de Benjamin Constant ? Pour parler avec la même voix que Prévoist-Paradol ou André Siegfried ?

Ce sont là des querelles de circonstance. Car, de même que la réalité totalitaire permit de penser-ensemble un camp nazi et un camp soviétique, de même l'histoire de l'Etat de droit permet de ne pas confondre le règne de la loi avec celui de la bureaucratie. Du coup, rien ne semble plus opportun que ce regain, dans l'ordre de la théorie, des grandes intuitions libérales pour qui le « pouvoir » n'est pas un mal en soi s'il est aussi le premier sujet du contrat qui le fonde. Si ce livre refuse délibérément de payer son tribut à l'« analyse de classe », s'il évoque plus souvent la « *vie éthique* » selon Hegel que les instances du capital selon Althusser, c'est qu'il veut — et parvient à — prouver ceci : sans la *juridiction des puissances*, l'histoire cingle vers le nationalisme ou vers le parti unique. Le romantisme politique — qui séduit encore quelques pervers analphabètes — et les utopies fatalement cambodgiennes — « *Du passé faisons table rase* » — sont là pour en témoigner. A l'heure où les religions de contrebande prospèrent comme la vermine des charognes, il est cependant à craindre que la « mesure » de cet essai ne passe pour le rythme d'un ancien temps. Mais, au fond : ce temps-ci mérite-t-il vraiment qu'on ne lui en préfère pas un autre ?

JEAN-PAUL ENTHOVEN

Le Nouvel Observateur 51

Frontispice du
« Léviathan »
de Thomas Hobbes
La prochaine
promotion, après
celle du
monothéisme ?

Source : Jean-Paul Enthoven dans *Le Nouvel Observateur* de la semaine du 28 janvier au 3 février 1980.
Réaction à la sortie littéraire de *L'Etat et les esclaves* (1979) de Blandine Kriegel

2.4. LA PENSÉE FRANÇAISE AU PRISME DES USAGES DE LA RÉFÉRENCE JUIVE : UNE TENSION CONSTITUTIVE ENTRE LES « DEUX FRANCE »

À travers leurs usages politiques de la référence juive, certains philosophes et littéraires français se seraient donc engagés dans différents débats politiques et auraient exprimé par ce détour des positions radicalement divergentes à la fin du 20^e siècle. Ces différents usages politiques révéleraient toutefois une tension idéologique beaucoup plus profonde en France entre particularisme et universalisme. Hammerschlag (2010) souligne cette répétition dans laquelle la figure juive viendrait chaque fois jouer un rôle qui exacerbe une tension constitutive de l'histoire intellectuelle et politique française. Cette tension constitutive serait liée au « culte du moi » du nationalisme républicain français depuis Maurice Barrès (1862-1923), grande figure de l'extrême droite et de l'antisémitisme politique en France, et son *Roman de l'énergie nationale : Les déracinés* (1897). Rappelons que depuis ce *Roman de l'énergie nationale* de Barrès, ce « culte du moi » de la République est interprété par les hommes de lettres comme non-immuable et que ces derniers reconnaissent devoir constamment l'investir d'énergie, soit le cultiver, le défendre et le créer par leur propre activité. Au sujet de la figure juive comme lieu où s'observe cette tension typiquement française entre particularisme et universalisme dans laquelle viennent se dépenser les énergies des intellectuels encore à la fin du 20^e siècle, soit entre deux versions incompatibles de la République, Hammerschlag écrit;

the trope of the Jew has provided a means to engage in the debate over political particularism and universalism. Even for Barrès, the cogency of the figure of the Jew arose from the ability of this figure to reveal a growing tension in France between those who advocated a pure republican universalism and those who disputed this vision as a corruption of the true essence of the individual formed and shaped by blood, culture, an territory (Hammerschlag 2010, 263).

Le cadre de ce que Judaken a appelé « l’anti-antisémitisme et l’anticolonialisme de la politique des intellectuels français » marque la singularité du contexte dans lequel serait venu toutefois s’inscrire la diversité des usages de la référence juive à la fin du 20^e siècle. Il est possible aujourd’hui de situer ces caractères nets et bien dessinés des différentes options politiques qui relèvent de cette tension constitutive entre deux récits de la République et des différentes conventions idéologiques qui marquent l’histoire de la France des lettrés. Dans le cadre d’une telle interprétation, les usages de la référence juive en France, lorsque cette référence est mobilisée dans le monde des philosophes, refléteraient tout au plus l’évolution de l’histoire intellectuelle française dans ses dimensions idéologiques et ses affronts entre ce que l’on désigne communément les « Deux France » depuis le travail des historien et démographe Todd et Le Bras publié sous le titre *L’Invention de la France* (Todd et Le Bras 2012). Cette évolution offrirait bien l’image d’une certaine situation conflictuelle dans laquelle viendrait se refléter un certain point de tension politique autour duquel s’organisent et se confrontent en France les énergies des lettrés depuis la naissance de la République, qu’il s’agisse à la fin du 20^e siècle de penseurs radicaux, républicains ou postmodernes.

2.4.1. Critique du nationalisme européen et valorisation du destin diasporique

Dans la littérature récente, cette image est limitée à cette possibilité d’exposer un conflit explicite et une guerre intestine entre différentes sensibilités politiques divergentes et largement convenues dans l’histoire de la République des Lettres. Dans ce type d’explication, ce que *font* les littéraires et philosophes à travers ces usages de la référence juive dans le contexte de la fin du 20^e siècle perd en quelque sorte la teneur de sa spécificité historique. On voit mal comment les expériences fascistes et ce climat général de récusation des valeurs de l’Occident, fût-il imaginaire, seraient même venues affecter le cours de leur activité. Ceci conduit certains commentateurs à conclure que les philosophes et littéraires français à la fin du 20^e siècle, malgré ce contexte général et européen de faillite symbolique, ce bris de conjoncture dans le monde des philosophes et

cette apparente valorisation politique de la différence juive en France, auraient simplement répété, peut-être bien malgré eux et de manière inconsciente, les stéréotypes et clichés antisémites de la culture spécifiquement française depuis les Lumières. C'est essentiellement la thèse développée par la lecture psychanalytique d'Elisabeth Bellamy qui s'en prend elle-même aux auteurs français qui ont valorisé à la fin du 20^e siècle les figures juives diasporiques dans son ouvrage *Affective Genealogies. Psychoanalysis, Postmodernism, and the « Jewish Question » after Auschwitz* ;

anti-Semitism as been a constitutive aspect of French culture since the Enlightenment (...) portraying Jew as a threat to French national identity (...) the postwar Jewish imaginary in France has become an extended meditation on the themes of altérité, déracinement, étrangeté – stereotypes left over from earlier modernism anti-Semitism (Bellamy 1997,17-18).

Que les philosophes et littéraires soient en quelque sorte venus chercher dans la référence juive ce qu'ils connaissent déjà²⁰ n'a pas de quoi surprendre sur le plan de l'histoire des idées politiques où le passé *incorporé* vient toujours travailler la pensée. L'apport analytique de Judaken semble quant à lui pouvoir être situé ailleurs. Il souligne que la génération intellectuelle post-68 aurait fait intervenir la référence juive au moment où le nationalisme européen développé au cours du 19^e et 20^e siècle faisait de nouveau l'objet de fortes critiques après les expériences fascistes (2006, 288-289). C'est dans ce contexte que le mythe et la figure du Juif errant, Ahasvérus, chargés d'une forte connotation antisémite jusqu'alors, auraient été particulièrement sollicités, notamment lorsque

²⁰ Le passé *incorporé* pourrait ressembler à ce qu'on appelle des « souvenirs-écrans ». Pour emprunter un terme psychanalytique freudien qui désigne un souvenir auquel le patient ne prête généralement pas d'attention, mais qui révèle une scène refoulée au sein de son économie psychique. Voir Sigmund Freud, « Souvenirs d'enfance et souvenirs-écrans » dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Payot, 2004. Pour une analyse en termes strictement psychanalytiques de la référence juive dans la pensée française contemporaine, nous renvoyons à l'ouvrage d'Elisabeth Bellamy (1997), *Affective Genealogies : Psychoanalysis, Postmodernism, and the « Jewish Question » after Auschwitz*, Lincoln, University of Nebraska Press.

certain philosophes et littéraires auraient souhaité (ré)interroger leur représentation des liens de l'homme à la terre. Condamner à un vagabondage éternel entre les peuples et les continents, la figure du Juif errant, en littérature comme en peinture représente bien l'archétype de l'expérience de l'intellectuel juif d'Europe centrale de la première moitié du 20^e siècle vivant, selon les mots de Isaac Deutscher, dans une situation paradoxale décrite comme « au carrefour de civilisations, de religions et de cultures nationales diverses » (1969; 36-37). Cette figure est devenue dans l'Europe des philosophes du 20^e siècle la métaphore d'une minorité critique vivant aux marges de la société, tantôt par choix, tantôt par contrainte, bien que toujours menacée d'exclusion et de persécution dans un cas comme dans l'autre. Ce que l'histoire proposée par Bellamy ne dit pas, c'est toutefois le fait que ce motif que l'on pourrait qualifier de « destin diasporique », fut mobilisé comme une grande figure de résistance à l'antisémitisme et à l'appel du nationalisme européen dans la littérature critique au 20^e siècle. Elle se trouvait déjà valorisée par Levinas dans un texte d'avant-guerre intitulé *Paix et droit* (1935). Dans ce texte, le philosophe Levinas soulignait la contribution majeure à l'histoire de l'humanité du judaïsme diasporique comme conscience critique du monde occidental dans cette possibilité hérétique juive de développer sur un plan civilisationnel une autre manière d'envisager le fait d'habiter²¹ – question éminemment politique s'il en est et qui n'est pas sans évoquer la grande époque du cosmopolitisme juif dans lequel l'unité d'un monde culturel devait dépasser les frontières des États. Un cosmopolitisme juif qui viendra encore heurter l'esprit des républicains en France à la fin du 20^e siècle, notamment lorsqu'il sera incarné dans l'écriture des penseurs postmodernes à travers la valorisation d'une « vérité nomade » contre les forces sédentaires en s'inspirant notamment de l'œuvre de Levinas.

²¹ Pour une discussion de ce texte d'Emmanuel Levinas peu commenté à ce jour, nous renvoyons le lecteur au chapitre « The Ethics of Uprootedness : Emmanuel Levinas's Postwar Project » dans l'ouvrage *The Figural Jew : Politics +Identity in Postwar French Thought* de l'Américaine Sarah Hammerschlag (2010) pp.117-165

Dans *Paix et Droit*, Levinas repérait déjà dans le judaïsme une manière d'habiter dont le récit des origines ne serait pas fondé sur l'appartenance à un territoire, ni dans la Nature ou la Convention des mœurs, mais plutôt fondé sur ce qu'il suggérerait en effet d'interpréter alors comme une « vérité nomade du judaïsme », que l'on associe plus généralement à cette idée d'un peuple diasporique dont l'unité, s'il devait y en avoir une au-delà de la pluralité des expériences, serait fondée dans le langage et créée par le Verbe. Dans son ouvrage *Vilna on the Seine : Jewish Intellectuals in France since 1968*, Judith Friedlander souligne à cet égard qu'« être juif », pour certains philosophes et littéraires français, aurait bien pu signifier à la fin du 20^e siècle « that the idea of exodus and the idea of exile can exists as a legitimate movement [and that] to be pagan is to be fixed, to plant oneself in the earth while Judaism teaches the value of a sojourn of a people without a land and bound by a word » (Friedlander 1990,127). Hammerschlag suggère également que ce détour par l'idée d'une « vérité nomade du judaïsme » a permis à certains philosophes et littéraires français, dont Lévinas, Derrida, Lyotard et Blanchot de critiquer les formes traditionnelles de communautés politiques valorisées à travers l'histoire française et leur propre tradition de pensée politique (2010, 188).

2.4.2. La fin du 20^e siècle ou les trois piliers de l'héritage culturel et politique de la France menacés de discrédit

Judaken ne s'oppose pas à une telle compréhension quant au sens que la référence juive aurait pu avoir pour certains hommes de lettres en France à la fin du 20^e siècle. Son travail permet d'ailleurs d'indiquer quelque chose de significatif sur le plan historique et culturel lorsqu'il s'agit d'interpréter cette économie du signe juif qui s'est développée en France à la fin du 20^e siècle. En effet, les philosophes et littéraires français n'auraient cessé de renvoyer ou de travailler à partir de la référence juive dans un moment critique de haute fragilisation de leur propre histoire non seulement politique, mais culturelle. Un moment où l'on s'interrogerait certes alors collectivement sur l'avenir du projet politique européen, sur la vague nationaliste qui s'était emparée de l'Europe dès 1914, sur les

causes et les conséquences des violences outrancières et meurtrières commises sous sa gouverne, mais de manière encore plus spécifique dans le cas français, dans un contexte où dans la foulée de ces interrogations se trouvaient désormais menacés de *discrédit* dans l'Europe des philosophes les trois piliers de l'héritage culturel et politique de la France qui fondent ses propres prétentions à l'universalité depuis la naissance de la République :

- Les Lumières et le sens de la modernité;
- Les différents modèles de politiques de l'émancipation
- L'Humanisme.

Ceci ne pouvait pas ne pas avoir d'énorme conséquence sur la pensée française, du moins dans le monde des philosophes et littéraires considérant que celle-ci demeurait encore, et parmi toutes les cultures européennes, celle qui avait jusqu'alors le plus manifesté de prétentions à l'universalité – bien plus, par exemple, que l'anglaise²².

2.5. CONCLUSION

La présente partie qui avait pour principal objectif de déterminer que ce qu'on désigne généralement par la « Nef des juifs » en France à la fin du 20^e siècle a permis d'abord de briser un certain silence qui règne autour des usages de la référence juive en France à la fin du 20^e siècle et dont, comme nous le verrons en troisième partie, les choix narratifs lors de l'exposition des 50 ans de la philosophie française présentée au Centre Pompidou en 1996 semblent exprimer l'un des symptômes peut-être parmi les plus criants. Ce silence de l'historiographie de la fin du 20^e siècle partage d'ailleurs peut-être les mêmes racines que les malentendus et polémiques qui entourent par exemple encore à ce jour les œuvres du philosophe Jacques Derrida. À travers les essais et commentaires des deux

²² Thierry Hentsch (1988), *L'Orient imaginaire. La vision politique de l'Est méditerranéen*, Paris, Éditions de minuit, 119

dernières décennies qui ont porté sur ces usages de la référence juive en France à la fin du 20^e siècle, il est permis d'affirmer que la référence juive a permis à certains philosophes et littéraires français de mieux s'approprier et s'orienter dans les problématiques contemporaines qui étaient les leurs. Ceci, dans un contexte spécifique caractérisé en France par une profonde crise culturelle et politique à la fin du 20^e siècle. Alors qu'à la fin du 20^e siècle, les penseurs républicains s'affairent à célébrer la défaite du nazisme et s'enivraient d'un discours triomphaliste de la culture occidentale sur le fascisme, restant par là même muets quant à sa violence arrogante, il aura en effet fallu quelques philosophes et littéraires sous l'impulsion de Levinas pour tenter de faire voir les expériences fascistes plutôt comme un produit de cette civilisation et l'expression paroxystique d'une relation génétique qui unit le nazisme, les expériences fascistes en Europe, l'impérialisme, le colonialisme et le caractère encore largement mystificateur de la pensée politique à la fin du 20^e siècle. Une relation que les usages de la référence juive auraient peut-être permis à certains philosophes et littéraires français d'explorer et d'exposer, mais qui demeure encore aujourd'hui un chantier historiographique largement sous exploré, comme le souligne également Enzo Traverso en conclusion de son ouvrage sur la fin de la modernité juive et critique.

Dans la prochaine partie, nous tirerons quelques profits de ce qui a été exposé jusqu'à maintenant. L'objectif central sera de mettre les acquis de cette collecte d'informations dans la littérature récente, de souligner les pistes qui apparaissent les plus porteuses pour une analyse compréhensive des usages de la référence juive par les philosophes et littéraires français au cours de cette période. Nous y discuterons également ce qui semble constituer à ce jour un frein à la possibilité compréhensive de cette histoire du développement de la pensée française contemporaine au prisme des usages largement politiques de cette référence juive dans le monde des philosophes et littéraires.

**LA RÉFÉRENCE JUIVE DANS LA DRAMATURGIE DES
PHILOSOPHES**

CHAPITRE III

DE LA CHRONIQUE ROYALE À L'HISTOIRE DE FAMILLE

In speaking about the Jews,

I was speaking about myself.

Unknown man

L'interrogation de la « Nef des juifs » à partir des informations fournies par la littérature récente et discutée dans les deux chapitres précédents, a permis de prendre acte d'une certaine économie du signe juif qui s'est développée dans la communauté intellectuelle française entre 1970 et 2000. Dans cette économie semblent bien venir se réverbérer des éléments d'un certain *travail sur soi* de la pensée politique française à la fin de ce 20^e siècle. Cette mise en perspective à travers les écrits récents a permis d'explorer cette idée selon laquelle les usages de la référence juive s'inscrivent dans un contexte général de faillite symbolique dans le monde des philosophes et des littéraires français. Une faillite que ces derniers semblent reporter immédiatement sur un contexte civilisationnel.

Ce contexte de faillite symbolique s'est présenté comme un moment d'ouverture et de réflexivité politique « forcées » par les expériences fascistes en Europe. Il s'est également caractérisé par un climat général de récusation des valeurs de l'Occident, fût-il d'abord imaginaire, à travers notamment toutes les luttes anticoloniales qui s'amorcent dès la fin des années 1950. C'est dans ce contexte et ce climat général de récusation des valeurs dominantes des puissances coloniales, dont la France, que s'est trouvé menacé de *discredit* ce qui a été qualifié de trois piliers qui fondent l'héritage culturel et politique de la France et ses propres prétentions à l'universalité, à savoir les Lumières et le sens de la

modernité, les différentes politiques de l'émancipation (la Révolution française et le marxisme) et l'Humanisme. C'est également dans ce contexte que doit se comprendre ce sentiment de « perte de rang de prophète » qui a pu être partagé par les hommes de lettres en France à la fin du 20^e siècle.

L'évolution des usages de la référence juive en France entre 1970-2000 est intimement liée à ce contexte sociopolitique et ce climat général dans l'univers des idées politiques et le monde des lettres. Cette évolution offre l'image d'une situation tout à fait synchrone dans laquelle seraient venues se *dépenser* les énergies des philosophes et littéraires pour redéfinir notamment leur place dans le monde et les conditions de leur propre action sur l'histoire à la fin du 20^e siècle. Elle offre aussi une image dans laquelle se réverbère une situation conflictuelle autour de la réécriture des modèles descriptifs et explicatifs de l'ordre du monde qui contiennent des systèmes de prescription et sur laquelle il importe de s'attarder.

La présente partie vise donc maintenant à exposer quelques dimensions descriptives liées à l'évolution des usages de la référence juive en France entre 1970-2000. Cela fera émerger quelques interrogations qui interpellent l'histoire des idées politiques. Simultanément seront explicités les moyens théorique et méthodologique mis à contribution pour atteindre et analyser ce milieu de la pensée française tel qu'il se reflète dans cette économie.

3.1. IMAGE D'UNE « GUERRE COSMOLOGIQUE » EN FRANCE À LA FIN DU 20^E SIÈCLE

Dans un ouvrage récent intitulé *L'Universel en éclats* (2014), le philosophe et linguiste Jean-Claude Milner suggère de comprendre cette situation et les usages des références juives auxquels cette dernière a donné lieu à la fin du 20^e siècle, comme une véritable guerre cosmologique dans le champ d'expérience des philosophes. La compréhension de l'évolution des usages de la référence juive semble donc devoir être replacée d'abord

dans ce contexte où les philosophes et littéraires français tentaient de redéfinir leur place dans le monde en se disputant leur réalité partagée, vécue et racontée, et les conditions de leur propre action sur l'histoire.

Les essais et les commentaires qui portent sur ces usages de la référence juive en France ne permettent toutefois à ce jour que des comparaisons que l'on dira *froides*. Ces comparaisons permettent sans aucun doute l'étude différenciée de la partition de chacun de ces philosophes et littéraires et parfois, aussi, au regard de celles de certains autres. L'intérêt porté aux usages de la référence juive dans la pensée française demeure toutefois largement contrastif²³. Bien que certaines pistes analytiques de portées générales soient évoquées, l'intérêt des différents commentaires demeure centré sur la (dé)valorisation d'un texte, d'une œuvre, d'un auteur et omet généralement du même coup l'ensemble des productions qui portent la marque de cette référence dans lequel se réverbère cette situation. L'intertexte dans lequel est virtuellement contenue l'histoire de cette situation conflictuelle demeure à ce jour le plus souvent négligé.

Sur un plan analytique, cette littérature secondaire ne permet donc pas encore de comprendre ces usages comme un ensemble relevant d'un même univers significatif qui s'inscrit sans aucun doute dans le contexte fin de siècle évoqué, mais également dans l'histoire culturelle et politique de la France. En d'autres mots, elle ne permet pas de faire un certain « arrêt sur image » qui permettrait de comprendre ce dont il est question dans cette situation conflictuelle dans laquelle les philosophes et littéraires français ont fait entrer et intervenir de nouveau la référence juive. Ce problème s'explique notamment par des choix méthodologiques et des jugements interprétatifs expressément normatifs dans la littérature récente. Ceci s'explique de surcroît par une posture épistémologique

²³ Nous renvoyons par exemple le lecteur aux travaux les plus récents du philosophe et talmudiste Ivan Segré qui s'intéresse spécifiquement à un groupe d'intellectuels réactionnaires et philosémites en France depuis les années 1990. *Les Pingouins de l'universel* (2017) *L'intellectuel compulsif. La Réaction philosémite* (2016) et *La Réaction philosémite. La trahison des clercs* (2009), Éditions Lignes.

partagée que le présent chapitre vise à discuter afin de lever l'obstacle à l'analyse compréhensive de cette situation.

3.2. UN DÉTOURNEMENT DE RESSOURCES, DES MÉPRISES?

L'impossibilité d'appréhender à ce jour les différents usages de la référence juive comme relevant d'un même univers afin de mieux saisir ce qui pourrait expliquer ce moment d'arrimage tout à fait particulier entre la pensée française et ces usages à la fin du 20^e siècle, malgré toutes sortes de différences sociologiques indéniables et malgré des préférences politiques divergentes, s'explique en partie par la posture épistémologique favorisée dans cette littérature récente qui est celle de Judicateur. Cette posture marque une volonté de rectification qui limite la compréhension générale et historique que les philosophes et littéraires pouvaient donner à leur propre situation et leur propre pratique à travers le prisme de la référence juive. Cette posture détermine également toutes sortes de choix méthodologiques qui divisent les œuvres et les textes de circonstances qui portent la marque de ces usages selon des jugements interprétatifs expressément normatifs, dont il ne s'agit pas de discuter ici la légitimité pour chacun, mais plutôt de relever le type d'obstacle que cela représente dans le cadre de l'histoire.

3.2.1. De l'histoire des littérateurs à l'histoire de famille

Le grand apport analytique de Jean-Michel Salanskis, dont les propos ont été rapportés dans la partie précédente, est d'avoir refusé d'accorder un privilège « centralisateur » à l'un ou l'autre des philosophes et littéraires qui ont fait usage de la référence juive au cours de cette période. Ceci lui a permis de refuser d'abord l'idée selon laquelle l'activité (d'apparence solitaire) du philosophe ou du littéraire serait une activité de nature strictement individuelle et intentionnelle lorsqu'il s'agit d'histoire et que l'auteur y tiendrait place d'événement. Capitale à connaître sur le plan de la création littéraire et pour l'investigation des liens qui unissent l'œuvre et le créateur, cette perspective de

l'auteur en tant que créateur singulier induit une vision limitée sur le plan de l'histoire des usages. Elle invite toujours à une forme de « chronique royale » ou une « histoire des littérateurs » qui ne répond pas aux objectifs et aux critères de l'histoire des idées politiques que nous nous sommes fixés. Le principal inconvénient de cette posture épistémologique est de continuer à oblitérer aujourd'hui le fait historique et le versant collectif de ce qui a les traits d'une « histoire de famille » dans le cas des usages de la référence juive dans la pensée française à la fin du 20^e siècle.

En tentant de dégager une signification historique aux différents usages de la référence juive dans le champ d'expérience des philosophes et littéraires français, Salanskis a donc refusé l'idée qu'il faille accorder trop d'importance aux littéraires et philosophes en faisant d'eux le foyer de l'observation au détriment d'une compréhension de leur situation politique et de son caractère partagé. Non pas que les éléments biographiques ou de trajectoire n'aient aucune importance lorsqu'ils permettent de retracer un contexte collectif et politique, au contraire, mais bien parce que ce dernier semble avoir fait sienne la remarque de Roland Barthes dans son texte important « Histoire ou littérature? » : « n'exigeons pas de l'histoire plus qu'elle ne peut nous donner : l'histoire ne nous dira jamais ce qui se passe dans un auteur au moment où il écrit » (1963, 150).

En renonçant aux individus, Salanskis a été en mesure d'offrir une hypothèse plutôt forte pour tenter d'expliquer le rôle de la référence juive dans la pensée française. Un rôle qui excède sans aucun doute le plan synchronique de ces usages à la fin du 20^e siècle et permet d'apercevoir un élément de continué sur le plan de l'histoire des idées en France – et de manière générique en Europe sans aucun doute. La référence juive, suggère Salanskis, opère en France comme une véritable fiction théorique dans la dramaturgie des philosophes et littéraires. Dans leur propre champ d'expérience, cette dernière aurait donc joué à la fin du 20^e siècle comme cet « envers du décor de la modernité occidentale ». Selon Salanskis, la référence juive aurait ainsi permis d'exprimer une certaine volonté d'exposition des contours et des limites de la tradition à laquelle les philosophes et

littéraires prêtaient jusqu'alors crédit. Ce dernier souligne que les sources juives mobilisées au cours de la période sous étude auraient permis d'avoir recours en France à « une étrangeté à l'égard du type de vie collective dans lequel s'est plus ou moins stabilisé l'Occident dans les domaines du droit, de la morale et de la politique » (Salanski 2004, 33). Cette reconnaissance est aussi du même coup un certain aveu que ces usages ont très peu avoir avec les traditions juives, ce qui ne l'empêche pas d'exprimer aujourd'hui une certaine volonté de mettre fin à la circulation de cette fiction théorique dans le monde des lettres.

Un aspect particulièrement important de la volonté qui a été la mienne au cours de ces vingt dernières années de réflexions à partir du judaïsme a été le souhait de dégonfler l'imaginaire, de désenchanter la référence au judaïsme. J'ai été, à l'époque, très impressionné par l'ouvrage Le juif imaginaire d'A. Finkelkraut, où il décrivait la façon dont, au sein de la génération qui est la sienne comme la mienne, plusieurs se sont pris au jeu de « parader » dans l'habit d'une différence juive ineffable, fabuleuse, échappant au contrôle des concepts les plus aigus. La tradition juive, pourtant, transmet le contenu conceptuel et l'exigence d'une étude et d'une observance tout à fait assignables. Et c'est à quoi il faut revenir pour se garder de ces néfastes (Salanskis, 2004, 34).

Si nous pouvons comprendre le souhait de Salanskis de valoriser une forme de retour à la tradition juive, au judaïsme et l'exigence d'une étude de ses concepts les plus aigus, alors que celle-ci demeure sans aucun doute très hétérogène et complexe, la volonté de « désenchanter la référence au judaïsme » dans le cadre spécifique de la pensée française qui l'occupe, renvoie elle-même à ce conflit majeur (et politique) entre deux paradigmes de la différence juive qui s'opère dans le monde des lettres en France depuis la fin 20^e siècle. Celle-ci avait en effet été jusqu'alors dans toute l'Europe le principal foyer de la pensée critique au sein du monde occidental au début du siècle, celle qui s'exprime à contrepoint, ou de manière dissonante, une tradition engagée du côté des opprimés. Si, à la fin du 20^e siècle, certains souhaitaient poursuivre cette tradition dans le monde des

philosophes et littéraires en France notamment, c'est tout de même par une sorte de renversement tout à fait paradoxal que plusieurs exprimaient dès le début des années 1980, à l'instar de Salanskis, cette volonté avouée ou inavouée de mettre fin à cette « modernité critique juive » afin qu'elle ne soit plus envisagée comme principal foyer de « subversion » ou détour par lequel il aurait été permis d'approfondir la récusation des valeurs de l'Occident. Une « modernité critique juive » qui avait pourtant coïncidé avec la trajectoire du judaïsme paria en Europe, un judaïsme paria qui aura été, en France comme en Europe, à la fois la cible des modernistes réactionnaires et « l'obsession du sionisme, fils des nationalismes du 19^e siècle, selon lequel les juifs devaient au contraire accéder à une existence “normale” : nation, État, souveraineté » comme le rappelle l'historien Enzo Traverso (2013).

3.3. UNE VOLONTÉ DE DÉSENCHANTEMENT DE LA RÉFÉRENCE JUIVE. UN EFFET RÉCURSIF ?

Depuis la fin des années 1980, s'exprime dans la République des lettres une volonté de mettre un terme aux usages de la référence juive au nom d'une certaine orthodoxie du judaïsme. Dans le monde des philosophes et littéraires où s'opposent encore à ce jour les deux paradigmes de la différence juive évoqués à l'instant, cela marque l'expression d'une large volonté de rappel à l'ordre, un processus de court-circuitage et de freinage des excès d'interprétation potentiels. Cette expression de volonté de rappel à l'ordre est également l'expression symptomatique et plus implicite d'une certaine inquiétude partagée dans les milieux plus conservateurs, une crainte quant aux effets politiques dits néfastes et indésirables des usages de cette référence en « dehors du monde juif » particulièrement à des fins critiques. Cette volonté de contrôle et cette crainte traversent pour une bonne part la littérature secondaire sans être toujours énoncées de manière aussi explicite que sous la plume de Salanskis. Elle est d'ailleurs une marque récurrente du ton fort polémique de celle-ci. Ceci pointe vers un certain effet récursif des usages de la référence juive en France à la fin du 20^e siècle, un peu comme si « la famille », la

« communauté de préoccupations » s'était en quelque sorte élargie depuis, comme si la référence juive et le commentaire sur la référence juive tenaient ensemble et que les usages et les interprétations étaient liés par cette même situation conflictuelle, au demeurant politique et non religieuse, autour de la réécriture des modèles explicatifs des origines et de l'ordre du monde. Par effet récursif, nous faisons ici référence à ce qu'Edgar Morin désignait par *principe de récursion*, soit les processus de production de soi, ces boucles génératrices qui font l'histoire et dans lesquelles les produits et les effets sont eux-mêmes producteurs et causateurs de ce qui les produit. En histoire des idées politiques, nous pouvons dire qu'un processus a un effet récursif lorsque le résultat de celui-ci a une influence sur l'interprétation de son commencement, lorsqu'on ne repère plus ni le commencement ni la fin, lorsque les éléments sont liés et que les principes de causalité simples sont brouillés²⁴. En d'autres mots dans le cas qui nous concerne ici, lorsque le reflet des passions du passé se mêle aux partis pris du présent. Dans le cas de la pensée française au prisme des usages de la référence juive, cela pourrait expliquer, sous le mode de la boucle ou de la circularité auto–(re)productive, le caractère passionnel de ces interprétations récentes des usages de la référence juive ainsi que le ton polémique, parfois même la violence des invectives sur lesquelles il s'agit maintenant de revenir. Ceci nous permettra notamment de lever quelques obstacles qui semblent encore à ce jour interdire l'histoire du développement de la pensée française de la fin du 20^e siècle à travers ce prisme des usages.

3.4. LEVER L'OBSTACLE ÉPISTÉMOLOGIQUE À UNE ANALYSE COMPRÉHENSIVE DE L'ÉCONOMIE DU SIGNE JUIF EN FRANCE À LA FIN DU 20^E SIÈCLE

Roland Barthes soulignait qu'à travers la posture du Juge, les plus humbles des savoirs deviennent souvent de simples répétitions et reproductions systématiques. Il

²⁴ Nous renvoyons le lecteur aux deux ouvrages d'Edgar Morin publiés respectivement sous les titres *Introduction à la pensée complexe* (1990) qui rassemble un ensemble de textes écrits entre 1980 et 1990 et *Science avec conscience* (1982) publié aux éditions Fayard.

insistait sur le fait que même les plus prudents des critiques se révèlent eux-mêmes des êtres pleinement historiques, à la fois produits et limités par l'histoire, à la fois (re) producteurs de cette dernière. Dans ce cas-ci, tout semble indiquer qu'il s'agit d'une histoire conflictuelle liée à la réécriture des modèles descriptifs et explicatifs de l'ordre du monde qui contiennent des systèmes de prescriptions. Une situation conflictuelle qui apparaît à travers le prisme de la référence juive comme ce que Milner a suggéré de comprendre comme ces « guerres cosmologiques » où les philosophes et littéraires se disputent littéralement les réalités partagées, vécues et racontées, et les conditions de leur propre action sur l'histoire.

Depuis les deux dernières décennies, les travaux et commentaires qui ont porté sur ces usages de la référence juive à la fin du 20^e siècle en France semblent eux-mêmes pris dans le cadre de cette situation. Pour une bonne part, ils consistent essentiellement à chercher les traces de cette « parade » qu'évoque Salanskis : chercher et identifier les non-sens, les contre-sens, la supercherie, les erreurs, les mésinterprétations, voire même détecter dans les œuvres des philosophes et littéraires critiques les « propos risibles » (Marty et Zarka 2007) eu égard aux différentes traditions juives. Cette littérature récente ne s'inscrit pourtant pas plus dans une perspective religieuse. Elle est elle-même toujours liée à des interrogations d'ordre politique, marquée par un désir et une volonté de mettre fin à ce qu'elle considère relever aujourd'hui d'une « impunité » des usages de cette référence juive, et ceci généralement lorsqu'il s'agit des usages chez les philosophes et littéraires associés au courant critique ou aux pensées postmodernes.

Dans la première décennie des années 2000, Eric Marty et Charles Zarka réagissent ainsi aux sorties littéraires et polémiques de Giorgio Agamben avec *Ce qui reste d'Auschwitz*

(1999), d'Alain Badiou avec *Circonstances*, 3. *Portées du mot « juif »* (2005) et d'Edgar Morin, avec *Le monde moderne et la question juive* (2006)²⁵ ;

On a l'impression que nos intellectuels, nos philosophes se mettent tout à coup dans la position de Bouvard et Pécuchet de Flaubert, à retourner le mot « Juif » dans tous les sens et à tomber dans des propos risibles (Marty et Zarka 2007, 166).

Le renvoi à l'image de ce roman satirique de Gustave Flaubert (1881, posthume) pour qualifier ici l'activité de ces quelques philosophes et intellectuels n'est pas fait de manière anodine. Si les propos étaient simplement « risibles » eu égard au judaïsme, il n'y aurait sans doute là rien à redire. Dans la France littéraire par contre, qui est aussi celle de tous les enfants de la République, fils et filles des Lumières et de la Révolution²⁶, même les injures ont un caractère convenu et leur but n'est pas nécessairement de heurter la susceptibilité de leurs adversaires. Il est souvent situé ailleurs. Ce renvoi à Bouvard et Pécuchet permet dans ce cas-ci de dire plus que ce qui est généralement permis par les bonnes mœurs qui règlent les échanges entre les hommes de lettres sur la place publique. De manière détournée, il sert à jeter le discrédit sur une pratique dont les effets sont jugés néfastes. Bouvard et Pécuchet sont deux protagonistes aux caractères frénétiques qui discutent de l'avenir de l'humanité. Pécuchet voit l'avenir de l'humanité en noir, Bouvard

²⁵ Pour un aperçu du ton de cette polémique suscitée par la publication de ces ouvrages dans le milieu intellectuel en France, nous renvoyons le lecteur aux quelques textes tous publiés entre 2005 et 2007. Frédéric Nef, « Le nom des “juifs” selon Badiou » dans *Le Monde des livres* du 23 décembre 2005; Daniel Bensaïd, « Alain Badiou et les inquisiteurs » dans *Le Monde des livres* du 20 janvier 2006; Éric Marty, Claude Lanzmann et Jean-Claude Milner, qui ont tous trois publié des textes critiques dans *Les temps modernes*, n° 635-636 de novembre-décembre 2005, janvier 2006 et dans les n°s 637-639 de mars-juin 2006; Eric Marty et Yves-Charles Zarka, « Les manipulations du nom de juif » dans *Cités*, 2007/3 n° 31. Voir également la réponse d'Alain Badiou « Le mot « juif » et le sycophante » publiée dans la revue *Les temps modernes* (2006/3 no637-638-639) et l'ouvrage d'Éric Marty publié dans la foulée de cette polémique *Une querelle avec Alain Badiou, philosophe* (2007) aux Éditions Gallimard.

²⁶ La diffusion des œuvres et des différentes traditions qui constituent le capital littéraire de la République des Lettres est en effet un des premiers mandats de l'Éducation nationale en France. La lecture des classiques y est obligatoire pour tous les enfants de la République et ce, tout au long de leur fréquentation scolaire. Quant à l'exportation hors frontière de ce capital littéraire, le mandat relève lui du Ministère des Affaires étrangères et de la Direction générale des relations culturelles.

en tout en beau et en grandeur. À partir de cette épineuse question de l'avenir de l'humanité, ils s'enflamment autour de débats houleux sur la politique, la religion, l'éducation, la culture, la science et le rationalisme. Flaubert met en scène l'activité des protagonistes en caractérisant celle-ci par leur incapacité à comprendre quoi que ce soit, par le fait de tenir des propos aussi peu enracinés que possible et celui d'essuyer seulement des échecs en ayant pour effet d'engendrer uniquement des désastres. Bouvard et Pécuchet sont d'ailleurs généralement interprétés comme des figures d'idiots par la critique littéraire et l'enseignement dans la République.

Prétendre ainsi mesurer l'écart entre les usages de la référence juive et la « vérité du message juif », comme si l'activité des philosophes et littéraires se limitait à transmettre de l'information sans être elle-même agissante et (re)productrice, domine pour une part la littérature secondaire qui, soulignons-le, n'est pas écrite par des autorités religieuses ou dans le cadre d'une observance des textes du judaïsme. Ce type de discrédit ne permet pas plus de comprendre les conditions d'apparition et d'évolution de ce qu'elle dénonce. En se contentant de ce qui est dit et écrit par les philosophes et les littéraires, plutôt que de tenter de remonter à la question de ce qui les fait parler et écrire dans un contexte donné, ce type d'explication permet en conclusion de valider ou d'invalidier, de créditer ou discréditer certains de ces usages de la référence juive ou encore, de les justifier dans le cas de certains philosophes ou littéraires et de les regretter dans d'autres. Elle vise à identifier et distinguer les imposteurs et les ayants droit. Cette posture et ce type d'explication mènent à la conclusion, somme toute assez banale, de l'usurpation d'un certain « secret des Juifs » dans la pensée française au cours des trois dernières décennies du 20^e siècle ou encore, que l'utilisation de la référence juive aurait été faite de manière erronée et à des fins qui n'ont strictement rien à voir avec elle. Ce qui n'est absolument pas faux et même plutôt vrai comme nous l'avons souligné précédemment, mais ce qui nous empêche par ailleurs d'approfondir notre compréhension du développement de la pensée française contemporaine à travers ce prisme.

Au cours de cette période, il y aurait en effet eu ce qui a été interprété par certains comme un grand « détournement de ressources » symboliques dans le monde des philosophes et littéraires comme l'évoque De Fontenay;

Quoi qu'il en soit et, quel que soit le jugement qu'on puisse porter sur un usage qui ne pouvait que se faire abus, ces motifs insolites se forment, se déforment, se reforment, ne pouvant apparaître, compte tenu de la complexité de la tradition juive et de ses permanents conflits d'interprétation, que comme d'extravagants et percutants paradoxes (2006, 58 en italique dans le texte).

La littérature récente suggère ainsi que chaque usage qui explore les potentialités de ces ressources relève « d'une méconnaissance et d'une perception déformée de la tradition juive » (Salanskis 2004, 98). Sous chacun de ces usages serait non seulement camouflés de « percutants paradoxes », mais la conception du monde de chacun de ces philosophes et littéraires, leurs propres sociologies implicites, leurs propres sensibilités et intérêts politiques. Selon cette lecture, la référence juive était alors devenue en France une forme de passage obligé de toute démarche philosophique ou littéraire, cette « stylisation littéraire de la figure du juif ». Pour certains, les penseurs des années 1970 auraient toutefois « en quelque sorte renforcé négativement la centralité dont celui-ci [le Nom Juif] était l'attention. [Pis,] la construction en partie fantasmatique de cette figure a empêché toute réponse au sein du débat politique » (Simon-Nahum 2009, 120).

Dans un article de 2009 publié sous le titre *Tropismes juifs dans la pensée française*, l'universitaire conservateur et républicain Bruno Chaouat, très peu concerné par le judaïsme par ailleurs, exprime lui aussi cette conviction quant au « détournement de ressources » à la fin des années 1980 qu'il qualifie pour sa part de « vulgate lévinassienne » ou « captation de la pensée de Levinas ». « En deuil de la modernité et en particulier du marxiste, hantés par l'héritage du colonialisme et de l'antisémitisme européen », les intellectuels français auraient trouvé selon lui dans ces ressources non une

occasion religieuse, mais une occasion politique, « une réponse à la crise idéologique que traverse l'Europe à la fin des années 1980 [...] une puissance de dissolution des traditions culturelles et nationales ». (Chaouat 2009, 83-85). Au sujet de Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard et Jacques Derrida, celui-ci poursuivra;

[...] ils se servent du mot « juif » pour remplir un vide idéologique ou un malaise dans une civilisation qui, dit-on, à la charnière des années 1990, s' imagine entrée dans une paix perpétuelle et dans la fin de l'histoire. Or cet « anti-antisémitisme » n'est pas sans effet pervers. Ils se taillent un juif sur mesure, à la mesure ou la démesure du monde postnational ou post-idéologique. Érigé en paradigme, la figure juive servirait d'étai à une sortie de la modernité [...] Où sont les Juifs, ou leur figure, dans cette eschatologie désabusée du dernier Lyotard qui rappelle plus 2001, L'Odyssée de l'espace que L'Apocalypse de Jean? Pourquoi se tourner vers les Juifs pour faire son deuil du marxisme et pour décrire le processus inéluctable qui entraîne l'humanité vers la démocratie néolibérale et, à long terme, l'effondrement du système solaire? (Chaouat 2009, 83-85 en italiques dans le texte).

Les juifs que regrette ici Chaouat sont les « juifs de territoire » de l'imaginaire républicain. En 1992, Alain Finkielkraut, père en quelque sorte spirituel de Chaouat, publie d'ailleurs un ouvrage sous le titre *Le mécontemporain : Péguy, lecteur du monde moderne*. À travers celui-ci, il télescope ses intentions de réhabiliter le patriotisme de Péguy et le *roman national*. Ceci afin de réaffirmer sans ambages le culte de la grande France, qui sous la plume d'un Finkielkraut comme d'un Chaouat déborde de moralisme, de sympathies antidémocratiques d'Ancien régime, de cette « mystique républicaine » et ses histoires de conquêtes dans lesquelles les « vertus et nobles valeurs de l'ancienne France » sont mises en scène à travers une liaison intime entre un peuple et une idée. « *Tu dois aimer la France parce que la Nature l'a fait belle et parce que l'Histoire l'a fait grande* ».

Le type d'injonction que l'on retrouve chez ces penseurs dès le milieu des années 1980 jusqu'à aujourd'hui a une longue histoire en France. Injonction que l'on retrouve en effet dès la couverture du *Petit Lavis*, ce manuel obligatoire entre 1884 et 1950 rédigé par l'historien français positiviste Ernest Lavis. Dès la fin du 19^e siècle, la III^e République se donne en effet pour mission de transformer les enfants des différentes régions de France en citoyens français. La fréquentation scolaire devient obligatoire. L'enseignement de l'histoire sert alors à montrer la grandeur et l'unité de la France en exhortant notamment le patriotisme. Dans cet objectif, les manuels du *Petit Lavis*, auxquels on donne également le nom de « Bible des écoliers sous la 3^e République », déroulent et célèbrent des récits de conquêtes, d'épopées et de personnalités qui font l'histoire de la grande France; Vercingétorix, Charlemagne, Jeanne D'Arc, Napoléon. Ces manuels avaient notamment pour fonction de nourrir cet imaginaire historique devant être partagé par tous pour former la communauté nationale républicaine. Il s'agit de voir le manuel d'Ernest Lavis *Histoire de France de la Gaule à nos jours* où l'on trouve sur la couverture de l'édition de 1913 la mention suivante « L'histoire ne s'apprend pas par cœur, elle s'apprend par le cœur ».

Ce récit de la grandeur de la France a été pourtant largement écorché au cours des années 1960-1970 par les débats autour de la traite des Noirs, de la colonisation, de la Collaboration sous le Régime de Vichy et de la guerre d'Algérie. Au cours des années 1980-1990, l'œuvre de Péguy quant à elle fait l'objet d'une réhabilitation par un certain nombre d'intellectuels et de politiques français. « La France ne peut pas être coupable de tout et son contraire. Elle assume son histoire et c'est tout! » raconte même à l'indicatif présent le 23^e président de la République française en 2008. Au moment où la thématique de la décadence culturelle refait surface dans la République des Lettres dès le milieu des années 1980, l'œuvre de Péguy est alors posée par certains auteurs comme Finkielkraut et plus tard Chaouat comme « antidote vis-à-vis cette méfiance à l'égard de

la Nation et antidote pour sauver la République contre ceux qui s'en servent plutôt que de la servir »²⁷.

Dans l'histoire des idées politiques en France, rappelons avec Michel Winock que Péguy incarne la convergence des républicains et des nationalistes conservateurs qui s'est achevée dans ladite « Union sacrée » en 1914 (Winock 2014). À partir de la répétition du thème de cette Union sacrée tout au long des années 1980, des auteurs comme Finkielkraut s'en prendront par exemple à Maurice Blanchot qui fait alors figure d'antithèse à ce désir de nouvelle Union en France pour en exprimer la grandeur au cours des années 1980. Les usages de la référence juive de ce dernier depuis les années 1960, et en particulier son intérêt marqué pour la légende généalogique du peuple juif, ne semblent en effet pas servir les intérêts de celle de la République de Finkielkraut focalisé sur une essence française qui élimine de son patrimoine tout ce qui est étranger à son classicisme, préférant l'abstraction de son système aux réalités concrètes de son temps et « s'auto-admirant pour ses vertus et ses héros tout en oubliant volontiers ses défauts » (Winock 2014, 36). Symptôme de la résurgence de l'idée d'une nation à la fois pénétrée d'une mission civilisatrice qui se définit par un attachement à la terre de ses pères, nourrie, encore aujourd'hui, par la paranoïa et l'obsession de la décadence de la civilisation, moyennant une focalisation sur l'essence française d'un légendaire éloigné des réalités historiques et définissant finalement la nation et la République par l'élimination des intrus, des « agents du mal ». Finkielkraut s'insurge ainsi au sujet de Blanchot et sa valorisation en France des figures diasporique et nomade de la tradition juive et critique qui serait de nouveau ces principaux agents du mal qui ne servent pas les intérêts de la République moderne et l'histoire de son *roman national* contemporain;

²⁷ Pour un aperçu de cette nouvelle réception de l'œuvre de Péguy dans la communauté intellectuelle française au cours des années 1980-1990, voir Damien Le Guay (2014), *Les héritiers de Péguy*, Éditions Bayard.

C'est en prenant pour exemple cette affirmation de la vérité nomade, souligne Finkielkraut, et sur cette exigence de ne pas nous contenter de ce qui nous est propre que Blanchot voit poindre dans le « Me voici » d'Abraham. Il s'approprie ce génie du non-lieu dont parle Jabès, et même s'il n'est pas religieux, il accorde une valeur éminente à la légende généalogique qui, contrairement à celle des autres peuples de la terre, ne commence pas par l'autochtonie [...] Bref, il érige la vocation diasporique et le renoncement juif au séjour en paradigme de la sortie de la modernité (Finkielkraut 1992, 177).

3.4.1. Traditions judaïques porteuse de la plus grande radicalité

Il est possible que dans ce cas précis, Finkielkraut réfère au texte « L'indestructible I. Être juif » de Blanchot publié dans *L'Entretien infini* chez Gallimard en 1969²⁸. L'un des textes du corpus d'après-guerre de Blanchot marqué par la référence juive et dans lequel Paul Ricœur identifiait quant à lui, et à l'instar de Mesnard, l'expression d'un véritable « désir métaphysique d'être juif » qui émerge chez certains penseurs critiques de l'héritage colonial de la France au cours de cette période. Parmi ces derniers, de Fontenay identifie également ce même singulier *désirer devenir juif* (de Fontenay 2006, 57) qui se serait exprimé de toutes sortes de manière au cours des années 1980 dans le corpus de textes produits par le philosophe Lyotard;

Ce qu'il [Lyotard] aura compris sous le terme juif, c'est la tradition judaïque qu'il a reconnue comme porteuse de la plus grande et la plus constante radicalité dans le dissensus d'avec la pensée et la pratique occidentale-chrétienne. Il a décliné cette intuition de toute sorte de manières (de Fontenay 2006, 129).

²⁸ pp.180-190

Tous ces usages, dans lesquels l'on indique que certains philosophes et littéraires auraient été puiser des ressources symboliques importantes dans la tradition judaïque qu'ils auraient reconnue comme porteuse de la plus grande radicalité en regard de la tradition de pensée et d'action occidentale, relèveraient toutefois pour certains détracteurs républicains, d'un « carnaval philosophique, et d'une grande manipulation du nom Juif » (Marty et Zarka 2007) qui masque leurs intérêts et l'obscurité de leurs propres intentions. Dans le *Monde des livres*, lors de la sortie éditoriale d'*Une tout autre histoire* d'Elisabeth de Fontenay en 2006, Jean Birnbaum concluait d'ailleurs son texte ainsi : « le nom juif demeure un otage dans la pensée européenne et occidentale » et cela, soulignait-il alors, passe par la France lettrée. Paradoxalement, ces quelques auteurs chez qui l'on identifie un *désir devenir juif* qui « tiennent donc en otage le nom juif » dans la pensée en France, sont également tenus pour responsables, comme les juifs d'autrefois, de la dénaturalisation de la société française tout au long de ces quelques décennies. Schmuël Trigano, autre penseur républicain pour qui le Juif de chair est également celui qui vénère le classicisme de la France, abonde en ce sens, nous le citons longuement ici;

Un paradoxe strident la [figure juive] caractérise : son exaltation et sa célébration se conjuguent avec son immatérialisation : c'est un Juif rhétorique, un Juif de papier qui apparaît alors. Sous la grande influence de Maurice Blanchot qui donna le ton à toute cette pensée (il ne faudrait pas oublier François Mauriac pour la littérature), Sartre, Deleuze, Lyotard, Jabès, Derrida, Perec, Modiano, Kristeva, Lacan, Girard, etc., célèbrent, chacun à leur façon, l'immatérialité du Juif, sa non-consistance, quoi qu'en lui attribuant une valeur exemplaire. L'exil juif, le nomadisme, l'errance, la déterritorialisation, l'écriture, l'ahistoricité des Juifs, sont en effet les axes de leur discours, comme si le « cosmopolitisme » juif tant honni, avant-guerre, au nom de la terre, de la race, de la nation, devenait alors une référence... On comprend que cette figure n'a eu de sens que pour l'économie symbolique de ses artisans [...] La figure juive devient chez certains une des clefs de leur système de pensée dans laquelle se réverbère, comme en négatif, la quintessence de leur réflexion [...] C'est un très large phénomène

qui voit des intellectuels de haute volée, pourtant universitaires, tenir un discours sur les Juifs, sans avoir pris la peine, la plupart du temps, de s'informer à leur sujet [...] Ce n'est pas le Juif qui revient des camps qui est alors exalté par cette pensée, mais le Juif disparu, martyr, et sacrifié métaphysique, le juif vide, creux, absent, errant, nomade. Il est exalté et célébré, source de valeurs, et la France cherche à se refléter en lui. (Trigano 2009, 163-164, 168).

Devant l'ampleur de ces joutes et invectives politiques, Seth Wolitz a sans doute raison lorsqu'il souligne que depuis le débat entre Martin Buber et Franz Rosenzweig sous la République de Weimar de l'Allemagne des années 1920, nulle part ailleurs qu'en France à la fin du 20^e siècle ne s'est tenu un débat aussi intense pour définir et imaginer l'homme juif dans la République française (Wolitz 1994, 134).

3.5. JOUER AVEC L'IMAGE DE L'AUTRE C'EST D'ABORD JOUER AVEC SA PROPRE IMAGE

En regard de notre interrogation initiale, à savoir *comment évoluent ces usages de la référence juive en France entre 1970-2000*, les informations recueillies jusqu'à maintenant dans la littérature récente permettent de prendre acte de cette économie symbolique à laquelle fait référence un certain Trigano et à laquelle il donne ailleurs le nom d'œil du cyclone (2009). Une économie dans laquelle la référence juive a pris une valeur fiduciaire pour la communauté intellectuelle française et ceci dans un contexte marqué en France par une interrogation foncièrement politique.

Sur le plan d'une analyse compréhensive, les explications offertes à ce jour apparaissent toutefois insuffisantes. Dans la littérature secondaire, la position épistémologique de Judicateur à des fins politiques qui ont peu à voir également avec le monde juif, a pour principale conséquence de maintenir une certaine illusion unanimement partagée selon laquelle cette référence juive détiendrait d'abord dans le monde des philosophes une

valeur intrinsèque et que celle-ci ne serait pas d'abord l'effet de l'assignation de signes de valeur par les philosophes et littéraires eux-mêmes au cours de cette période. La littérature secondaire mène ainsi à un certain déni du phénomène politique d'usages de la référence juive, tout en suggérant constamment ce phénomène et en le déplorant. Les conclusions qu'elle en tire ne peuvent qu'apparaître limitées et assez peu instructives. D'abord, l'idée que tant d'usages de la référence juive puissent être dénués de sens, ou du moins que ces usages doivent être classés dans la catégorie de simples abus, est irrecevable considérant tout ce qui a été relevé précédemment. Ensuite, autant d'« erreurs et de méprises », dans une même période historique, dans un même contexte marqué en France par l'interrogation politique, ont de quoi surprendre. Les usages de la référence juive dans la pensée française à la fin du 20^e siècle interpellent l'histoire des idées politiques au-delà d'un désir ou d'une volonté de rectification. Qu'ils soient erronés ou non en regard des différentes traditions juives, ces usages témoignent dans le cadre de la pensée française, d'un problème, d'une question, d'un travail politique qu'il est intéressant de chercher à mettre au jour.

Jouer avec l'image de l'Autre c'est d'abord et avant tout jouer avec sa propre image (Goffman 1973). Ainsi, nous pouvons présumer que les usages de la référence juive en France ne relèvent pas dans ce cas-ci d'une force qui lui serait inhérente, et qui se situerait en dehors de ces usages, mais révèlent plutôt quelque chose à propos de la situation et du sujet qui se l'approprie collectivement en insistant d'ailleurs sur le fait qu'il s'agit d'une « matière symbolique étrangère » et exprime par cette activité même d'appropriation, de distinction et de convoitise quelque chose à propos de ses propres préoccupations vécues et de ses raisons d'agir. Ici, il s'agit pour nous de la communauté intellectuelle française en tant que porteuse d'un souci politique singulier à la fin du 20^e siècle.

À partir des informations puisées dans les contributions de la littérature secondaire jusqu'à maintenant, le prochain chapitre permettra d'exposer comment les usages de la

référence juive, bien que disséminés de manière elliptique à travers un large corpus, semblent tout de même loin d'être décousus. Dans les pages qui suivent, nous verrons que toutes ces traces d'usages de la référence juive dans la pensée française entre 1970 et 2000 constituent non pas des aveux énormes, mais des accrocs minuscules, pour emprunter ici une expression de Michel Foucault. Ces traces sont là, bien lisibles, mais non lues parce qu'elles surprennent le prévu et le codifié. Dans le cas qui nous occupe, les usages de la référence juive ne semblent pas évoquer la même histoire de la pensée française, du moins telle qu'elle fut exposée à la vue et l'entendement de tous lors d'une exposition en 1996 au Centre national d'art et de culture Georges-Pompidou de Paris sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir dans la dernière partie de cette étude. Si les usages de la référence juive présentent un intérêt et une certaine efficacité pour certains philosophes et littéraires au cours de cette période, nous pouvons aussi présumer que ces accrocs ne concernent jamais qu'un individu isolé, mais renvoient plutôt à certaines expériences et un certain problème partagé.

CHAPITRE IV

UNE ÉCONOMIE DU SIGNE JUIF DANS LA PENSÉE POLITIQUE FRANÇAISE À LA FIN DU 20^E SIÈCLE

Quand on entre dans le monde du théâtre, on voit immédiatement que tout objet qui se trouve dans l'aire de jeu y est parce qu'il y a été mis! Cette remarque en apparence si simple, force à constater une chose importante : si on a placé là ce qu'on y a placé, c'est que cela devait servir. Autrement dit, rien au théâtre n'est gratuit, tout est là pour participer à un ensemble, tout y est signifiant.

Louise Vigeant,

La lecture du spectacle théâtral, 1989

L'intérêt d'étudier la pensée française à travers le prisme de ses usages de la référence juive tient à la possibilité d'une meilleure compréhension de la situation et de l'état dans lesquels s'est trouvée plongée celle-ci à la fin du 20^e siècle ainsi que des défis et limites qu'elle a rencontrés. C'est dans cette perspective que le philosophe et politologue Thierry Hentsch se place d'ailleurs dans son propre travail sur une autre référence culturelle à travers laquelle peuvent se lire certains développements de l'histoire de la pensée politique occidentale, soit la référence à l'Orient. Dans son ouvrage intitulé *l'Orient imaginaire et la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen* (1988), Hentsch fait une remarque qui apparaît tout aussi importante dans le cadre d'une étude compréhensive des usages de la référence juive en France entre 1970-2000 et que nous reprenons donc à notre compte. « Rien ne serait plus facile, encore aujourd'hui, que d'extraire et accumuler des citations injurieuses et grotesques » (Hentsch 1988, 13) sur la figure juive, les traditions juives, le judaïsme et le monde juif dans la littérature des élites lettrées européennes d'avant et d'après-guerre. Comme le souligne Hentsch au sujet de

l'orientalisme et de l'ethnocentrisme qui le traverse, on ne serait jamais quitte pour autant, ni délesté de la tâche de compréhension de ces d'usages de la référence juive en France, notamment à la fin du 20^e siècle après les expériences fascistes et la Destruction des juifs d'Europe. Toutes ces « méprises » dans la communauté intellectuelle française apparaissent en effet comme l'expression de certaines nécessités de son propre temps, bien que largement liée à la propre histoire culturelle et politique de la République.

Dans un contexte marqué en France à la fin du 20^e siècle par l'interrogation politique et un bris de conjoncture routinière au cours duquel le cycle ordinaire des choses de la pensée politique française se dérègle, la référence juive s'est présentée comme une matière symbolique convoitée. Cette dernière semblait bien remplir une fonction collective qui dépassait les individus en cause. Du moins, il serait difficile d'arriver à cerner cette fonction collective et sa dimension politique s'il s'agissait de se cantonner, comme plusieurs commentateurs l'ont fait jusqu'à présent, simplement à chercher à déterminer ce que chacun des philosophes et littéraires allait y chercher pour eux-mêmes. Il s'agit donc de revenir maintenant à une interrogation précise dont l'évitement dans la littérature secondaire permet peut-être de mesurer la difficulté à laquelle elle nous confronte. *À quelles sortes de préoccupations communes et urgentes répondaient en France ces usages de la référence juive dont certains des philosophes et littéraires les plus imminents de l'époque étaient particulièrement friands?*

Les parties précédentes ont permis d'apercevoir une certaine activité d'appropriation de références culturelles et symboliques juives par une certaine frange de la communauté d'intellectuelle française jusqu'à former une certaine économie du signe juif à la fin du 20^e siècle. À travers le prisme de cette économie, il est permis de penser que se sont exprimées de nombreuses tensions de nature politique dans la pratique des philosophes et littéraires. Cette dernière ne semble pas relever d'un simple esprit retors des philosophes et littéraires ou encore, d'une déformation de la pensée politique française, mais semble

plutôt présenter l'indice d'une pluralité d'enjeux d'ordre politique qui préoccupaient cette communauté plongée dans son époque, mais également son histoire. Il s'agit donc maintenant de convertir le regard afin de viser ce milieu de la pensée politique française tel qu'il se reflète à travers le prisme de cette économie du signe juif.

4.1. ARRÊT SUR IMAGE. REDONNER AUX HOMMES LE PRIVILÈGE SUR LE TEMPS DE L'HISTOIRE

Les parties précédentes ont permis d'établir que l'économie du signe juif se déploie dans un contexte de faillite symbolique, d'ouverture et de réflexivité forcée à la fin du 20^e siècle, d'abord en raison des expériences fascistes qui ont profondément marqué l'expérience vécue, cognitive et concrète des Européens. C'est du moins de cette manière que les philosophes et littéraires français interprètent et nomment la situation dans laquelle ils inscrivent leur action et leur geste d'écriture au cours de cette période. Dans la communauté intellectuelle française, c'est également au cours de cette période que s'opère une quête de références intellectuelles nouvelles comme permettent de l'entrevoir les commentateurs contemporains. Des références qui, disait-on, seraient plus en mesure d'élucider ces tragédies et d'éclairer la complexité croissante de la société contemporaine. Dans le contexte français, ceci permet d'expliquer pour une part que la référence juive soit apparue comme un bassin de ressources porteuses d'un univers symbolique alternatif pour se raconter et s'expliquer. Le développement de l'économie du signe juif au cours de cette période accompagne en effet de manière synchrone les soubresauts qui ont caractérisé de grands bouleversements dans la vie intellectuelle et culturelle française à la fin du 20^e siècle.

Cette économie ne semble pas être le symptôme d'une forme d'errance collective des philosophes et littéraires français, pas plus qu'elle n'obéirait à des déterminations d'ordre individuel. Dans le cadre de l'étude compréhensive de l'histoire des idées politiques, le fait biographique aurait ici pour principale conséquence d'oblitérer le fait historique et

collectif. À cet égard, nous avons soulevé dans la partie précédente, la possibilité d'un certain effet récuratif de cette économie dans la littérature des deux dernières décennies. Cet effet récuratif pourrait expliquer pour une part, l'apparition d'une certaine volonté de contrôle sur la circulation et les usages de la référence juive sur l'apparition de jugements d'ordre expressément normatifs dans la littérature secondaire ou encore, certaines tentatives répétées de jeter le discrédit sur cette économie qui s'est développée en France. Des conditions dans lesquelles il demeure difficile de comprendre l'histoire de celle-ci et ses liens avec le développement de la pensée politique française.

Afin d'être en mesure de comprendre le problème que les philosophes et littéraires semblaient toutefois avoir en partage, la compréhension de cette économie nécessite maintenant une forme d'*arrêt sur image*. Puisque leur histoire semble en effet venir croiser celle de leurs prédécesseurs et celle de nos contemporains, il s'agit maintenant de figer (*freeze frame*) en quelque sorte l'espace de (re)production des idées. Ce geste sert uniquement une perspective heuristique. Il consiste à écarter pour un temps les explications de l'évolution de ces usages de la référence juive en des termes qui seraient extérieurs à l'interprétation que les philosophes et littéraires se faisaient de leur propre situation, de leurs angoisses et leurs inquiétudes partagées ainsi que des motifs et des buts qu'ils conféraient eux-mêmes à leurs actes à la fin du 20^e siècle. Ceci permettra de redonner à ces derniers le privilège sur leur propre temps tout en exposant comment l'histoire culturelle et politique française et la « préhistoire » du signe juif viennent se rejouer dans la pensée au cours de cette période.

4.2. LE DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE POLITIQUE FRANÇAISE CONTEMPORAINE À TRAVERS LE PRISME DE L'ÉCONOMIE DU SIGNE JUIF

L'économie du signe juif forme ainsi un certain répertoire dramatique et collectif dans lequel se réfléchissent les dimensions d'un champ d'expérience spécifique, celui d'une communauté de lettrés *en acte* marquée en France par son histoire culturelle et politique,

mais également par l'angoisse intellectuelle à la fin du 20^e siècle. Dans cette économie, tout semble en effet indiquer que l'activité de ces philosophes et littéraires est portée par un souci politique singulier et commun à la fin du 20^e siècle. Nous aurions tort de ramener la signification de toute cette histoire des usages à un simple enjeu qui pourrissait le « petit Paris ». En France, l'expression « petit Paris » est en effet utilisée de manière rhétorique pour éviter les interrogations d'ordre social, culturel, politique et moral et ramener tous les débats à une « sphère d'activité autonome » qui ne concernerait que les intérêts des élites intellectuelles.

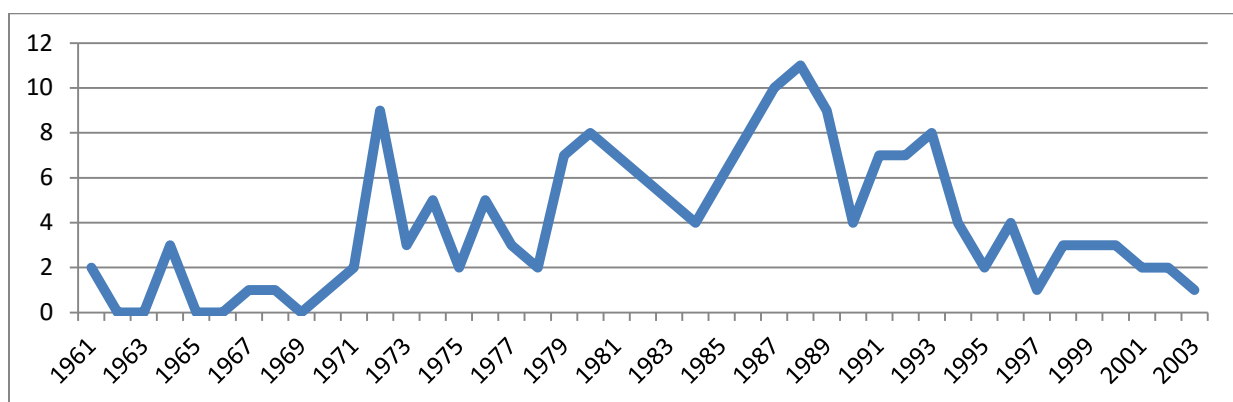
4.2.1. L'économie du signe juif illustrée

Nous avons isolé 177 entrées qui portent la marque de ces usages de la référence juive par certains philosophes et littéraires français à partir 1961, année de publication de *Totalité et infini* d'Emmanuel Levinas, jusqu'au début des années 2000, qui marque la fin d'un certain cycle de la pensée politique française et le début de cet effet récursif identifié précédemment. Ces entrées ont été recensées en grande partie à partir des indications bibliographiques qui se trouvent commentées et interprétées dans la littérature secondaire depuis une quinzaine d'années et sur lesquelles s'exprime, à différents niveaux d'intensités, un certain désir de rectification qui ne sert pas la compréhension de cette histoire. Nous sommes convaincus que ce corpus, déjà volumineux, demeure toutefois non exhaustif. Il y aurait encore beaucoup à fouiller dans les archives de la pensée politique française de la fin du 20^e siècle. Le corpus recensé ici pour la première fois représente toutefois une ouverture certaine pour les recherches à venir dans la communauté dialogique qui s'intéresse aux liens entre la référence juive et la pensée française. Il est reproduit intégralement à l'Appendice A. À ce jour, ce corpus était préservé dans un état de sous-corpus, fragmenté. Pour briser cet état, les critères de distinction fondée sur des principes normatifs, politiques ou moraux ont totalement été écartés. Le corpus a été reconstruit à partir d'un critère méthodologique minimal strict : les œuvres et textes de circonstances recensés devaient contenir la traçabilité d'un usage

de la référence juive lorsqu'il s'agit d'interroger spécifiquement la matière politique en France entre 1970-2000.

Ce corpus permet enfin de visualiser d'abord l'aspect synchrone des usages de la référence juive par les philosophes et littéraires français à la fin du 20^e siècle – tel que représenté ci-bas dans le Tableau 1.

TABLEAU 1 — UN CORPUS RÉFLEXIF. UN MONUMENT D'INQUIÉTUDES ILLUSTRÉ



Statistique établie à partir de 177 entrées recensées (non exhaustif)

Évolution quantitative des publications dans lesquelles la référence juive est mobilisée à des fins politiques par la communauté intellectuelle française à la fin du 20^e siècle.

En termes strictement quantitatifs, cela permet également de prendre acte de l'évolution chronologique des usages de la référence juive au cours de cette période. Cela permet également d'observer une forte concentration et augmentation tout à fait significative des productions au cours de la décennie 1980 et une baisse relative à partir des années 1990. Ceci viendra être altéré ensuite par une nouvelle vague de productions à partir des années 2000, celles qui constituent justement la littérature actuelle sur laquelle nous nous sommes penchés jusqu'à maintenant. Sur un plan qualitatif, cette augmentation et forte concentration au cours des années 1980 n'est pas sans lien avec les débats houleux entre radicaux, libéraux et postmodernes qu'évoque Judaken, encore qu'il faille comprendre maintenant ce qui se joue de si fondamental pour la pensée politique française à travers le

conflit de ce type de volontés politiques. Cette visualisation a d'ailleurs été particulièrement utile pour orienter et guider notre regard à travers les pièces de ce corpus. C'est en effet à partir d'elle que la méthode de lecture théâtrale et le modèle de compréhension dramaturgique sont apparus particulièrement propices pour comprendre cette histoire.

4.3. LA COMPRÉHENSION DRAMATURGIQUE

La visualisation de cette évolution fait émerger quelques questions qui concernent l'histoire des idées politiques : pour qu'il y ait une si grande répétition dans les usages, pour que cette référence se passe de plume en plume entre les années 1970 et 2000 au point d'apparaître aujourd'hui comme une de ces *signatures* particulières de la pensée française de la fin du 20^e siècle, il faut bien supposer quelque part des sujets historiques qui la désirent. Pourquoi veut-on ceci en particulier, notamment lorsqu'il s'agit pour les philosophes et littéraires de redéfinir les conditions de leur action sur l'histoire et de rediscuter les modèles explicatifs de l'ordre du monde? Pourquoi en France spécifiquement? Que cherche-t-on à résoudre et, surtout, mettre en forme à la fin du 20^e siècle? Autrement dit, et pour reprendre à notre propre compte les termes développés par Louise Vigeant dans son manuel de méthode de *Lecture du spectacle théâtral* (1989) cité en exergue, *ce qui se trouve dans l'aire de jeu y est parce qu'il y a été mis et cela force à constater une chose importante : si on a placé là ce qu'on y a placé, c'est bien que cela devait servir.*

Ce qui doit être éclairé ce sont donc les dimensions spécifiques qui permettraient d'expliquer ce moment d'arrimage entre la fin du 20^e siècle, la France, la question politique et la communauté intellectuelle qui fait entrer cette référence dans le jeu de la pensée, dans son propre jeu. C'est l'histoire de cette rencontre qui doit aujourd'hui être explorée et racontée plus en détail.

4.4. UN CORPUS RÉFLEXIF. UN MONUMENT D'INQUIÉTUDES, UN MONUMENT DE CULTURE

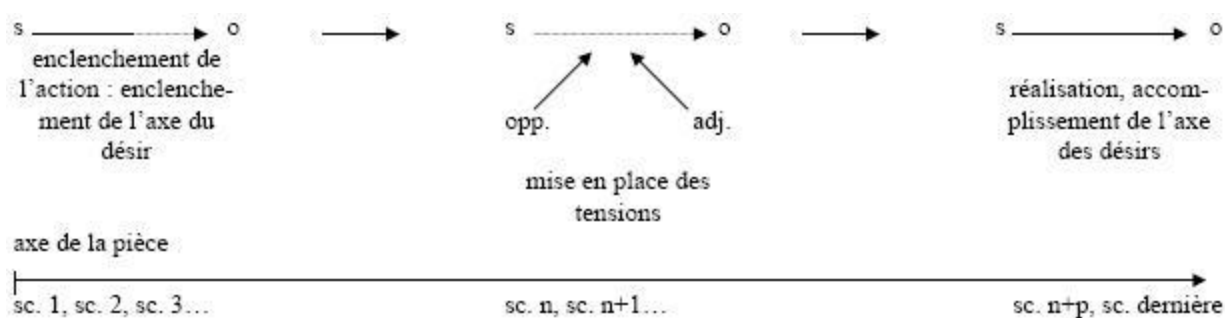
Replacé dans le cadre de l'historiographie républicaine et européenne, il ne semble pas exagéré d'offrir à ce corpus d'inquiétudes le nom de véritable monument de culture. On y retrouve notamment l'expression de nombreuses passions et inquiétudes culturelles, politiques et morales que plusieurs philosophes et littéraires semblaient avoir en partage à la fin du 20^e siècle en France. À travers ce monument s'observe ce qui a été *déposé* sur papier de l'histoire culturelle et politique de la France à la fin du 20^e siècle par ses propres philosophes et littéraires considérés aujourd'hui comme les plus éminents de l'époque. Ces traces révèlent une densité relationnelle et intertextuelle riche, qui dit beaucoup sur l'état de crise dans laquelle se trouvait la pensée en France, mais aussi sur la manière dont elle s'est produite. Ceci implique de prendre au sérieux la proposition suivante : les philosophes et littéraires ont en quelque sorte produit cette histoire en l'écrivant.

À travers les variations qu'illustre l'évolution des usages de la référence juive dans ce monument présenté ici sous forme de tableau chronologique encore inanimé (passif), il semble en effet possible de rendre compte de ce travail de la pensée française sur elle-même (actif). Dans la dernière partie, nous verrons en effet que d'une décennie à l'autre, seule la connaissance (interprétation) que les philosophes et littéraires se font de leur contexte et de leur situation change. Dans la première décennie, c'est le sentiment d'urgence de la reprise des fonctions du philosophe qui prime. Les thématiques du désert, de l'exil, de l'errance, de l'exode et du déracinement dominent cette première séquence. L'interprétation que la communauté intellectuelle se fait de la légende généalogique du peuple juif y est d'ailleurs particulièrement marquante. Dans la seconde, c'est un conflit des volontés politiques qui s'expose. Enfin, l'élément déterminant de la dernière décennie devient la reconnaissance contrariée des limites de leur action. Dans l'ensemble, la référence juive vient jouer une fonction, voire plusieurs fonctions. Sur le plan analytique,

cela permet d'exposer un certain cycle de la pensée politique française. C'est précisément ce cycle de la pensée politique française qui s'entrevoit à travers le prisme de cette économie du signe juif en France à la fin du 20^e siècle.

C'est en ayant recours au modèle de compréhension dramaturgique illustré dans la Figure 5 que ce cycle sera abordé dans la prochaine section.

FIGURE 5 — MODÈLE DE COMPRÉHENSION DRAMATURGIQUE ILLUSTRÉ



C'est à partir de ce modèle de compréhension dramaturgique que nous avons interrogé quelques textes produits par ces quelques philosophes et littéraires qui portent la marque de cette référence et forment ensemble l'économie du signe juif à la fin du 20^e siècle. Ceci en gardant toujours à l'esprit cette question spécifique, à savoir à *quelle sorte de préoccupation commune et urgente répondaient en France ces usages de la référence juive dont certains des philosophes et littéraires les plus imminents de l'époque étaient particulièrement friands*? À travers une telle interrogation, nous avons jusqu'à maintenant été en mesure de voir que le développement de cette économie est effectivement à comprendre dans ce contexte et cette situation de crise épistémologique généralisée à la suite des expériences fascistes, ce moment de haute fragilisation des dictats de la théorie politique moderne européenne au cours duquel la *réserve* – le bassin de ressources symboliques – et le langage conceptuel disponibles jusqu'alors apparaissaient désormais inadéquats, à tout le moins discutables et disputables pour l'élite lettrée française – et européenne. Les usages de la référence juive s'inscrivent dans ce

contexte où les idées politiques sont déjà considérées, et c'est particulièrement le cas dans les communautés intellectuelles, comme largement en état de crise.

Cet état de crise, les philosophes et littéraires du corpus l'attribuent d'abord au fait que les expériences fascistes ont introduit une certaine rupture dans les conditions routinières de la pensée. Quant aux conséquences premières de cette rupture, l'interprétation qui domine, du moins en France, est la suivante : les idées politiques qui ont permis de stabiliser les sociétés occidentales modernes sont affectées d'un certain discrédit. Ce n'est pas proprement l'activité des philosophes et littéraires au cours de cette période qui provoque cette crise des modèles explicatifs de l'ordre du monde des sociétés occidentales. Dans le champ d'expérience de cet « ensemble populationnel cohérent » (Bouvier 2000), les conditions de stabilité de production et de reproduction des schémas directeurs se trouvent pourtant affectées. Les ajustements routiniers ne vont plus de soi pour s'expliquer et se raconter, c'est-à-dire qu'ils ne semblent plus pouvoir remplir ni leur fonction symbolique de légitimation ni leur prétention de description du monde de manière optimale. La foi des uns et des autres se trouve ébranlée, le crédit – symbolique – accordé aux idées politiques modernes et européennes semble s'épuiser. Dans ce cadre, les dimensions prescriptives et les aspects dérangeants de la pensée française ont en partie été révélés.

4.5. FONCTION SYMBOLIQUE DE LA RÉFÉRENCE JUIVE ET MOTIF RÉCURRENT DANS LA PENSÉE FRANÇAISE À LA FIN DU 20^E SIÈCLE

Dans les œuvres et les textes de circonstances qui forment le corpus, cette situation dite d'*état initial* a été jugée anormale par plusieurs. Le répertoire des perturbations envisageables semblait bien vaste pour les philosophes et littéraires, mais le stock et l'éventail des possibilités rectificatrices et (re) stabilisatrices semblaient-ils au contraire limités. Chez les philosophes et littéraires, cette situation d'*état initial* a donné lieu à une forme écriture collective dans laquelle ils ont d'abord tenté de repenser les conditions de

leurs propres actions sur l'histoire. Comme nous le verrons, il y a en effet ceci de bien particulier qui caractérisent les productions des hommes de lettres en France à la fin du 20^e siècle. *Dire* ce n'est pas d'abord *faire*, ou exprimer la volonté de, comme le veut la très célèbre formule d'Austin. *Dire* – écrire – apparaît d'abord et plutôt dans la pensée française à la fin du 20^e siècle comme l'expression d'une nécessité de (dé)*faire*. C'est dans ce contexte, que l'on pourrait même qualifier de « *writing cure* » chez les philosophes et littéraires, que la référence juive est venue rejouer ce rôle d'étranger absolu. Cette idée a déjà une longue histoire dans l'Europe des philosophes ainsi que dans la langue dans laquelle se sont stabilisées les formes de vies collectives de l'Occident. Dans ce contexte de « *writing cure* », la référence juive est pourtant venue jouer trois fonctions symboliques majeures en France qui permettent de distinguer ces usages à la fin du 20^e siècle :

- Une fonction symbolique d'*exposition*
- Une fonction symbolique de *prescription*
- Une fonction symbolique de *catharsis*

Ces fonctions apparaissent dans le corpus réflexif de la fin du 20^e siècle, chaque fois que les idiomes semblent faire particulièrement défaut pour s'orienter dans le labyrinthe des injustices ou encore, quand le langage vernaculaire semble faire défaut pour exprimer les torts, s'expliquer et se raconter. Ces trois fonctions symboliques permettent de comprendre l'un des motifs récurrent et concret partagés par la communauté intellectuelle en France. En tant que ressource symbolique interprétée comme univers alternatif, et ceci dans un contexte fort spécifique de son histoire où la thématique de la santé politique de la République refait surface, la référence juive sied au malaise – collectif – de la pensée française. Dans le monde des philosophes et littéraires dont le motif récurrent à la fin du 20^e siècle consiste justement à sortir de cette situation d'ouverture et de réflexivité qu'elle juge intenable, elle fournit un stock d'images déjà disponibles, un certain langage de

responsabilité, une manière de résister aux repoussoirs communs au cours de cette période, nommément le nihilisme, le relativisme et le fascisme.

4.6. UNE CONTEXTUALISATION COMPRÉHENSIVE

En quels termes se posait le problème auquel les philosophes et littéraires français tentaient de répondre à travers ces usages? Quelles étaient pour eux les circonstances particulières qui les ont amenés à le poser ainsi? Le modèle de compréhension dramaturgique (Figure 8) permet d'interpréter le développement de l'économie du signe juif en France entre 1970 et 2000 à la lumière de ce motif récurrent identifié précédemment. L'analyse compréhensive proposée ici ne consiste pas à décrire un contexte domaine par domaine. Elle vise à se familiariser avec une constellation d'idées, de valeurs, d'affects et de volontés. Il s'agit notamment de prendre au sérieux la capacité qu'ont les philosophes et littéraires à contextualiser leur propre situation et le champ d'expérience collectif qui forme le cadre de leur action, ce que nous désignons par le terme de *contextualisation compréhensive*.

Nous affirmons que la clé d'une interprétation de cette économie dans la pensée politique française au 20^e siècle se trouve dans cette situation qui fut celle des hommes de lettres. Celle-ci ne saurait se trouver en dehors de la situation et de la pratique elle-même. Comme au théâtre, un seul mot dans un texte sert parfois d'indice à la création de tout le décor dans le champ d'expérience des philosophes et littéraires. Une approche compréhensive dans le cadre de l'étude des idées politiques exige donc de changer radicalement notre rapport au corpus textuel dans lequel est virtuellement contenue cette dramaturgie des philosophes.

4.7. L'ESPACE DRAMATURGIQUE

L'espace dans lequel s'expriment les affects des hommes de lettres forme le théâtre de leur action. Il s'agit d'un espace caractérisé par une *densité relationnelle* et *intertextuelle*. L'espace dramaturgique dans lequel entrent en conflit les volontés est quant à lui un espace d'action extra-textuel, supra-politique. Dans cet espace dramaturgique des philosophes et littéraires, il est en effet question de rapports humains concrets plutôt que des rapports sociaux abstraits, mais sous un mode que l'on peut dire tout à fait particulier, à savoir un mode qui ne correspond pas nécessairement au temps politique. Dans cet univers de relations denses, des forces – maléfiques, bénéfiques ou encore thérapeutiques – sont en effet mises en scène par les philosophes et littéraires. Dans cet espace s'affrontent non pas des individus et des noms propres, mais des personnages, des protagonistes, des systèmes, des affects et des désirs. C'est dans cet espace également que les philosophes s'envoient en quelque sorte des messages, des missives, et des répliques, qu'ils se distribuent également des responsabilités, qu'ils se donnent mutuellement des missions à accomplir et des raisons d'agir. Le nœud de leur action y est souvent attribuable à des causes morales, politiques et passionnelles, mais reporté le plus souvent sur des enjeux d'ordre civilisationnels.

Pour appréhender cet espace qui se trouve *virtuellement* contenu dans les informations livrées à travers le corpus, celui-ci doit être considéré comme événement réflexif : il constitue un monument à travers lequel devient lisible cet ensemble d'inquiétudes généralement partagées. Pour reprendre ici les termes de Pascale Casanova dans son étude éclairante sur la *République mondiale des lettres*, cet espace dramaturgique n'est pas une construction abstraite ou théorique, mais un univers concret bien qu'invisible – configuration et composition de l'ensemble, mises en scène d'espaces de vastes portées, temps souvent mythique, histoire de longue durée. Il y aurait donc des territoires et des frontières indépendantes des tracés politiques dont l'histoire ne pourrait être déchiffrée qu'à partir de la mesure du temps qui est celle des philosophes et littéraires eux-mêmes.

Montrer quelque chose dans ce mode dramatique, identifier les marqueurs de temps et d'espace, c'est donc rendre la vie de ces personnages plus lisible et plus intense, parce que plus concentrée.

Une analyse en termes dramaturgiques permet ainsi de *réduire l'espace* et de *ramasser le temps*, c'est-à-dire de créer une concentration, un « arrêt sur image ». On comprend qu'effectuer un « arrêt sur image » c'est donc à la fois replacer les philosophes et littéraires dans ce qu'ils font, leur besoin, leur travail, et renoncer à montrer tout ce qui se passe ailleurs. Ce que chaque œuvre ou texte de circonstance perd ainsi en singularité, l'image d'ensemble le gagne en clarté.

Une approche compréhensive en ces termes permet d'éviter trois écueils qui ont été préalablement identifiés dans les sections précédentes, soit la position de Juge ou de juge d'instruction, qui entravent la vision et dont nous avons pris connaissance des limites sur le plan de l'histoire, mais également tous ces risques d'extrapolation et de réductionnisme. Une *contextualisation compréhensive* conduit également à tempérer d'abord la dimension « universaliste des énoncés » qui est, bien sûr, une marque qualitative bien particulière de la pensée française et de ses prétentions anciennes, et toujours actuelles, à relayer les « préoccupations universelles et civilisationnelles ». La contextualisation compréhensive permet ainsi de rester au plus proche de l'expression que les philosophes et littéraires donnaient à leur propre situation et à leur action. Car même s'ils se comportent pour la plupart encore en maîtres à la fin du 20^e siècle, ils interprètent le milieu dans lequel ils évoluent comme étant particulièrement hostile et ténébreux.

À travers leurs gestes d'écriture et ces usages de la référence juive, les philosophes et littéraires français dramatisent, exagèrent et *exposent* par exemple au cours de cette période l'espace de cet Occident – fût-il imaginaire – dans lequel ils inscrivaient leur geste. L'espace d'un décor dans lequel se sont plus ou moins stabilisées les formes de

vies collectives dans les domaines du droit, de la morale et de la politique, telles que présentées au Tableau 2, et qui se trouve largement contesté à la fin du 20^e siècle.

TABLEAU 2 — LE DÉCOR DE LA MODERNITÉ OCCIDENTALE À LA FIN DU 20^E SIÈCLE

Dieu	Identité	Révolution	Empire
Raison	Homme	Lumières	Territoire
Nature	Communauté	Modernité	État
Origine	Pouvoir	Humanisme	Nation
Être	Humanité		Universalisme
Vérité	Europe		République
	Occident		Peuple
	Civilisation		Démocratie
			Nationalisme
			Représentation
			Souveraineté

Entre 1970 et 2000, les philosophes français empruntent et sélectionnent également un éventail de figures, d’histoires, de légendes et d’idées qui renvoient spécifiquement à des termes que l’on retrouve formulés dans les différentes traditions juives. Cette sélection apparaît toutefois minutieuse. Décontextualisée du monde juif et recontextualisée dans le monde des philosophes, la référence juive apparaît en effet éminemment orientée vers d’autres fins que religieuses, à savoir des fins politiques. Elle semble même leur permettre encore une fois dans l’histoire culturelle et politique de la République de représenter les situations, les sentiments, les passions et les volontés politiques de manière exagérée. Les philosophes et littéraires utilisent ainsi la référence juive parce qu’elle semble bien représenter une certaine efficacité pour interroger la matière politique. On peut admettre plus aisément qu’ils ne retiennent donc pas tout de ces traditions, seulement ce qui semble leur apparaître nécessaire. C’est du moins ce que laissent présager les thématiques récurrentes dans le corpus tel que présenté au Tableau 3. Des thématiques associées à la référence juive qui ont par ailleurs une longue histoire dans la dramaturgie des philosophes et l’histoire culturelle et politique de la France plus

particulièrement et qui témoignent déjà d'habitudes mentales d'association dont la valeur et toutefois susceptible de changer avec le temps.

TABLEAU 3 — LA MISE EN SCÈNE D'UN ENVERS DU DÉCOR DE LA MODERNITÉ OCCIDENTALE À TRAVERS LA RÉFÉRENCE JUIVE

Anti-Idolâtrie	Parole	Exil	Communauté
Anarchie	Juif	Diaspora	Déterritorialisation
Infini	Judaïsme	Errance juive	Cosmopolitisme
Devenir	Peuple juif	Déracinement	Émancipation
Loi	Désert	Messianisme	Antifondationalisme
Justice	Abraham		
	Marrane		
	Paria		
	Nomade		

Leur motif de fond, comme nous l'avons vu, n'est pas religieux, mais éminemment politique. À la fin du siècle, ils se sont collectivement formé un véritable stock d'images, une forme de toile d'hyperboles, un système de renvois de significations multiples, enfin un riche bassin de ressources symboliques dans lequel ils n'ont jamais cessé de venir puiser au cours de ces quelques décennies. Les sections précédentes ont permis de montrer d'ailleurs qu'à travers l'économie de ce signe juif, les philosophes et littéraires exaltent la différence juive et ils le font à des fins politiques. À travers ce geste, ils auraient (re)produit un envers du décor de la modernité occidentale. Un envers du décor dans lequel ils sont venus faire jouer de nouveau à la fin du 20^e siècle les différentes sources juives retenues pour exposer ce qu'ils interprétaient alors comme le modèle explicatif de l'ordre du monde dans lequel se sont stabilisées les formes de vie collective en Occident.

La référence juive semble à cet égard venir jouer plus qu'un rôle de simple « fiction théorique » à la fin du 20^e siècle. Marquée par une longue histoire dans le monde des

philosophes d'abord, mais également marqué par un rôle tout à fait particulier dans l'histoire culturelle et politique de la République dont il nous faudra relever, dans la prochaine partie, les points marquants. La prochaine partie nous permettra maintenant d'éclairer certaines dimensions de cet arrimage singulier entre l'histoire faite et l'histoire se faisant à la fin du 20^e siècle en France.

4.8. L'ARRIÈRE-SCÈNE. SOURCES SUPPLÉMENTAIRES

La prochaine partie s'est construite en tirant un certain profit de plusieurs autres sources que le corpus des sources secondaires qui a permis jusqu'à maintenant de prendre acte de cette économie de la référence juive en France et les quelques sources primaires sur lesquelles s'est construite l'analyse. Bien que ces sources supplémentaires ne fassent pas du tout l'objet d'une analyse dans les pages qui suivent, elles ont constitué un matériau essentiel à notre propre compréhension. Ensemble, elles constituent en quelque sorte l'arrière-scène de notre propre travail. Il convient donc ici de les relever une à une.

4.8.1. Corpus de presse 1980-1988

Comprendre le développement de la pensée politique française contemporaine à travers le prisme des usages de la référence juive exigeait d'abord de replacer ceux-ci dans le contexte sociohistorique de ces quelques hommes de lettres, celui qui a vu apparaître de nouveau et se multiplier ces usages partagés collectivement au cours de cette période. Pour ce faire, et comme première étape, il nous est apparu essentiel de « se salir les mains » dans les archives, d'ouvrir cette grande « boîte noire » des productions des philosophes et littéraires français les plus imminents de l'époque. Ceci afin de nous familiariser avec les termes généralement admis dans le contexte sociohistorique spécifique de cette communauté et isoler enfin quelques enjeux auxquels ces derniers accordaient alors le plus d'importance, des enjeux auxquels ils dédiaient leur temps d'écriture et qui faisaient l'objet également de leurs nombreuses controverses. Des

controverses entre lettrés qui ont la grande particularité, en France, de trouver la voie de leur expression publique dans la presse à grand tirage et la vivacité du marché de l'édition littéraire. L'objectif de cette première étape fut de nous familiariser, en aval, avec leur propre langage, d'isoler certaines de leurs propres préoccupations et mettre le doigt sur ce qui les occupe collectivement en temps réel (le leur). Ceci, tout en respectant leur *propre logique de production*. Le *tempo* de la dramaturgie des philosophes et littéraires ne correspond pas nécessairement au *tempo* du présent de la politique, même si ces derniers cherchent parfois à traduire et à accorder le temps mythique dans lequel ils inscrivent leur pratique, notamment lorsqu'il s'agit de prendre la parole dans l'espace public. En France, ces interventions des hommes de lettres dans le temps présent de la politique se font largement dans la presse à grand tirage à travers laquelle, depuis la naissance de la République, ils font circuler leurs idées régulatrices qui ne correspondent pas à des descriptions de la réalité, mais présentent plutôt un ensemble de prescriptions.

Quelques titres d'ouvrages disciplinaires (hors corpus) publiés au cours de la décennie 1980 en France sont bien sûr particulièrement évocateurs de cet état général dans lequel se trouvait alors plongée la pensée politique française. C'est toutefois à travers un survol des textes de circonstances publiés dans les quotidiens à grand tirage par certaines figures emblématiques de la pensée française que nous avons procédé à cette étape de familiarisation. Nous avons exploré par exemple les archives de deux grands hebdomadaires et quotidiens français, soit *Le Nouvel Observateur* et *Le Figaro* et nous avons isolé, pour la période 1980-1988, les textes qui y ont été publiés par les philosophes, littéraires et intellectuels français. Pour des raisons que l'on ne s'explique pas, les archives des quotidiens *Le Monde* et *Libération* pour cette période demeurent à ce jour indisponibles dans les bibliothèques universitaires québécoises.

Pour cette même période, nous avons également consulté les numéros de la revue intellectuelle française bimestrielle *Le débat*. Créée par l'historien Pierre Nora en 1980, cette revue se donnait pour principale mission d'explorer trois axes thématiques qui se

trouvaient alors au cœur de tous les débats dans les cercles universitaires et littéraires, soit l'histoire, la politique et la société. Ceci, dans un contexte marqué chez les intellectuels par un sentiment nouveau du temps présent politique à travers lequel des tensions pesaient sur eux quant à leur reconnaissance sociale, leur utilité publique.

À plus forte raison, ce contexte remettait en cause leur fonction morale et la place de leur création dans le monde (Charle et Jeanpierre 2016) ce qui n'est absolument pas sans lien avec les usages de la référence juive chez certains comme nous l'avons mentionné dans le chapitre I et II. C'est en effet une période en France qui voit naître une très large interrogation de leur autorité dont certains modérés imputaient alors la charge « à l'émergence des sciences sociales » en général²⁹ (Winock 1999, 761) et d'autres, plus conservateurs, au travail de « sapage » opéré par le développement et la large réception de la sociologie de Pierre Bourdieu. Un contexte où, dira par exemple Nora au moment de la création de la revue en 1980, les intellectuels avaient « ce sentiment aigu d'un monde à tous égards nouveau » face auquel la (re) définition de leur tâche impliquait de « résister sur plusieurs fronts » pour maintenir en France l'idéal républicain. C'est dans cet esprit que peu de temps après la création de la revue *Le Débat*, fut également créée la Fondation Saint-Simon (1982-1999) dont l'historien conservateur François Furet et le philosophe républicain Pierre Rosanvallon sont parmi les principaux animateurs. La Fondation Saint-Simon est à la fin du 20^e siècle un haut lieu de rencontre entre cette partie républicaine de l'élite lettrée française, les hommes d'affaires des grandes entreprises françaises et les hauts fonctionnaires de la République. La Fondation Saint-Simon fut considérée en France comme ce haut lieu de rencontre entre « des gens qui avaient les moyens et des gens qui avaient les idées » se plaisait à dire Pierre Nora. Tout au long des années 1980-1990, les intellectuels républicains de la revue *Le Débat*, impliqués avec les hommes d'affaires et les hauts fonctionnaires de la République de cette Fondation Saint-Simon, ont soutenu *activement* l'écriture légitimatrice d'une forme

²⁹ Winock fait ici référence aux travaux de Pierre Bourdieu et la revue *Actes de la recherche en sciences sociales*.

de démocratie libérale indissociable du développement du libre marché. L'histoire aura par la suite donné un nom pour caractériser ce courant qui s'est développé à travers la revue *Le Débat* notamment, soit « le retour de la philosophie politique ».

À travers cette revue de presse des années 1980, l'objectif fut donc de s'offrir d'abord une image générale de leur propre champ d'expérience et des différents champs thématiques – politiques – qui dominaient leurs interventions publiques, un tableau que l'on pourrait certes qualifier d'impressionniste, mais qui présentait pour nous l'avantage de nous offrir au moins quelques indications quant au malaise que traversait la pensée française et à quoi les philosophes français étaient (pré)occupés collectivement dans ce contexte des années 1980.

Comme nous l'avons vu, c'est au cours de la décennie 1980 que les usages de la référence juive se font plus prégnants chez certains autres philosophes et littéraires. Cette décennie est aussi celle que certains littéraires, historiens des idées et sociologues des intellectuels ont qualifiée rétrospectivement de « rupture historique de l'ordre politique et émotionnel européen » (de Toledo 2009) et dans le cas plus spécifique de la vie intellectuelle, culturelle et politique française, de véritable « décennie cauchemar » (Cusset 2006; Charle et Jeanpierre 2016).

À ce jour, les travaux des historiens et sociologues de la vie intellectuelle en France tendent généralement à montrer que cette période, marquée par le cauchemar, fut celle d'une grande fermeture de l'espace de la pensée, de ce retour de la pensée politique républicaine. Vu à travers le prisme des usages de la référence juive il serait sans doute plus juste, comme nous le verrons, de parler de trop grande ouverture pour expliquer ce retour. Cette période fut au contraire caractérisée par une ouverture incroyable du chantier symbolique de la pensée politique de tradition européenne et c'est ce contexte de réflexivité forcée par les horreurs du 20^e siècle qui est plutôt apparu inconfortable et intolérable pour les philosophes et littéraires républicains dans l'espace français. On

pourrait aller jusqu'à dire que cette frange de la communauté intellectuelle française fut prise d'une certaine angoisse mythique, à savoir que ses désirs et ses passions ont été emportés par une volonté collective de fermeture de cet espace. En termes socio-anthropologique, et pour poursuivre dans cette métaphore de « décennie cauchemar », on pourrait même reprendre sans exagérer les mots imagés de Bertrand Hell pour qualifier ce contexte d'ouverture et l'angoisse auquel il a pu donner lieu dans le cas français : « Lorsque le roi meurt, pendant un temps, il fait “nuit” sur le pays et le cycle ordinaire des choses se dérègle. La “peur” d’une “nuit” qui deviendrait permanente suscite le désir du retour à un ordre plus fort, mieux affermi » (Hell 1999, 336).

4.9. OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

Au cours de notre parcours de recherche, nous avons également eu recours à quelques ouvrages de référence pour situer certains axes déterminants de l'histoire de la pensée politique française depuis la Révolution et la naissance de la République. Notons, à titre indicatif seulement, le volume 2 de *La vie intellectuelle en France : de 1914 à nos jours* publié en 2016, *Le siècle des intellectuels* de l'historien de la République et des intellectuels Michel Winock, l'*Encyclopedia of Modern French Thought*, les tomes 2 et 4 de *l'Histoire des passions françaises 1848-1945*, respectivement publiés sous les titres *Orgueil et intelligence* (T.2) et *Colère et politique* (T.4)³⁰ par l'historien et sociologue britannique Theodore Zeldin, ainsi que *L'invention de la France. Atlas anthropologique et politique* des démographes et historiens Emmanuel Todd et Hervé Lebras. Ces ouvrages de référence, dont la liste complète se trouve en bibliographie, ont été particulièrement utiles pour comprendre certaines de ses passions politiques françaises et situer d'autres événements postérieurs à la naissance de la République qui ont une valeur significative et structurante pour les philosophes français contemporains, à savoir des

³⁰ Les tomes 1, 3 et 5 sont respectivement parus quant à eux sous les titres *Ambition et amour*, *Goût et corruption* et *Anxiété et hypocrisie* (traduction française).

événements auxquels ils font référence de manière répétée dans l'ensemble de leur production.

À ces ouvrages de référence qui se consacrent à l'histoire culturelle et politique de la France, l'histoire des idées politiques au 20^e siècle, l'histoire de la philosophie européenne et à celle de la pensée plus spécifiquement française, notre étude n'aurait pas pu faire l'économie d'ouvrages consacrés au Judaïsme et aux différentes traditions juives pour s'offrir quelques repères interprétatifs. Nous tenons à les souligner ici à grand trait, puisque ces ouvrages sont encore largement invisibilisés dans le domaine qui est le nôtre. Entre 1980 et 2000, les philosophes français empruntent et sélectionnent en effet un éventail de figures, d'histoires, de légendes et d'idées qui renvoient spécifiquement à des termes que l'on retrouve formulés dans les différentes traditions juives. À travers cette sélection minutieuse qui est la leur – ils ne retiennent pas tout de ces traditions, nous pouvons donc admettre sans peine qu'ils retiennent seulement ce qui leur apparaît nécessaire.

Fidèles ici aux approches compréhensives et inductives en sciences sociales, c'est pour mieux comprendre les dimensions générales que recouvraient ces ressources symboliques que nous avons eu recours à ces quelques ouvrages de référence. Non pas dans une intention d'évaluation de « non-sens » ou « contre sens » qui servirait à disqualifier certains usages des philosophes français, mais afin d'avancer dans la compréhension politique de ce phénomène collectif à la fin du 20^e siècle. C'est donc à cette seule fin de meilleure compréhension que nous avons eu recours par exemple à l'index publié en 1996 sous la direction de Mickaël Pariente qui compile pas moins de *Deux mille titres à thème juif parus en français entre 1989 et 1995*. Nous sommes par ailleurs particulièrement redevables à l'œuvre du sociologue allemand Max Weber sur le *Judaïsme ancien* (1970), aux deux ouvrages majeurs de l'historien et spécialiste de la kabbale et de la mystique juive Gershom Scholem, soit *La Kabbale et sa symbolique* (1966) et *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (1971),

et enfin, au volumineux *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme* publié en 1997 sous la direction de Geoffrey Wigoder. Ces ouvrages de référence ont été particulièrement utiles pour surmonter, par exemple, les contraintes empiriques qu'impose la grammaire du philosophe Jacques Derrida. Celle-ci est souvent interprétée comme une fuite dans le domaine conceptuel. Cela lui aura d'ailleurs été reproché, notamment par le philosophe allemand Jürgen Habermas comme nous le verrons. L'ensemble de l'œuvre de Derrida est en effet marqué par l'usage du mode optatif qui rend la *lisibilité* et la compréhension parfois difficiles dans notre grammaire politique d'usage. Le mode grammatical optatif est celui de l'espoir et des désirs qui se distingue du conditionnel et du subjonctif de la langue française bien qu'il en soit proche. Aussi appelé en français mode désiratif, il marque d'une manière particulière la *grammaire hébraïque* des penseurs critiques du début du siècle, notamment ses différentes traditions messianiques sécularisées. Dans le cadre de l'histoire des idées politiques, l'analyse de son usage permettrait sans doute de distinguer certaines théories de l'espérance des différentes idéologies politiques progressistes propres aux 19^e et 20^e siècles. Nous pensons ici notamment à l'œuvre de Walter Benjamin, mais également à celle d'Ernst Bloch sur *Le principe Espérance* et *L'esprit de l'utopie*. Le mode optatif constitue l'une des marques de la *signature* de la pensée politique révolutionnaire du 20^e siècle européen.

À quelques reprises, nous aurions également eu du mal à nous repérer et y voir clair sans l'apport fondamental des travaux d'Armand Abécassis, philosophe et grand historien de la pensée juive. Notre compréhension des usages politiques de la référence juive dans le développement de la pensée politique française contemporaine s'est nourrie, largement enrichie et précisée grâce au travail monumental de ce dernier sur la tradition philosophique et religieuse, ainsi que sur les valeurs qui forment la pensée juive depuis sa fondation et qui ont, par ailleurs, marqué durablement la civilisation occidentale. Parmi les quatre volumes de *La pensée juive* publiés entre 1987 et 1996, soulignons plus particulièrement ceux qui abordent directement les thèmes politiques qui font échos à ceux qui préoccupaient les philosophes et littéraires français à la fin du 20^e siècle, soit

« La prophétie à l'heure de la catastrophe », qui clôt le 2e volume intitulé *De l'état politique à l'éclat prophétique*, et le 4e volume, *Messianités : Éclipse politique et éclosions apocalyptiques*³¹. Ceux-ci ont été d'une aide plus que précieuse.

4.10. EXTRAITS CHOISIS

Finalement, soulignons l'usage que nous ferons de quelques « extraits choisis » dans la prochaine et dernière partie, à savoir des fragments de textes hors corpus produits par d'autres philosophes contemporains dans les territoires européens. Ces « extraits choisis » portent la trace de ces usages politiques de la référence juive. Ils prolongent notre compréhension. Ce sont des extraits produits soit à la même période ailleurs en Europe, le plus souvent par des penseurs allemands, soit par les philosophes français contemporains actifs dans le corpus, mais dont ces quelques extraits ont été écrits avant ou après la période couverte par cette étude, ou encore en Amérique depuis le début des années 2000. Ces extraits brefs ont d'abord permis de repérer une certaine *densité relationnelle et intertextuelle* entre les philosophes européens contemporains autour de la référence juive, et plus récemment Américains, ensuite de clarifier certains propos tenus ailleurs de manière parfois plus obscure. Ils ont également permis de mieux saisir l'apparition, au cours de la décennie 1990, de cette « avant-garde civilisationnelle » qui marquera le début de cet effet concret d'internationalisation de la référence juive dans la géographie de l'espace transcontinental des philosophes au tournant des années 2000. C'est là leur contribution centrale. S'ils aident la compréhension la place centrale de la référence juive dans le développement de la pensée politique française contemporaine, ces extraits en exposent certains effets plus larges aujourd'hui. Leur usage s'est limité à l'essentiel et ils sont chaque fois ici clairement identifiés et signalés comme tels, parfois rapportés intégralement à l'aide d'encadrés.

³¹ Les volumes I et III sont respectivement parus quant à eux sous les titres *Du désert au désir* et *Espaces de l'oubli et mémoire du temps*.

LE *DESTIN* DE LA RÉPUBLIQUE

On ne change pas d'idée ou d'appartenance comme on change de chapeau.

Theodore Zeldin, Colère et politique. Histoire des passions françaises.

Tout trauma est d'abord une histoire de famille.

Peter Sloterdijk, 2006

Derrida un Égyptien. Le problème de la pyramide juive

CHAPITRE V

NO MAN'S LAND

Nous marchons, en attendant, dans un No man's land, dans un entre-les-deux qui est incertain même des incertitudes qui, partout, clignent. Suspensions des vérités! Insolite époque.

Emmanuel Levinas, 1976.

De Hegel à Freud, en passant par Feuerbach, Marx et Nietzsche, pour ne nommer que ces auteurs emblématiques, l'usage du signe juif a une longue histoire dans le théâtre européen de la philosophie. Hegel prétendait par exemple penser l'esprit du judaïsme en lui donnant des traits d'abstraction, de séparation et de domination par la transcendance, ou encore en l'identifiant à une figure périmée de l'Esprit le rendant ainsi incompatible avec la dialectique et la philosophie de l'histoire. Freud prétendait quant à lui saisir la structure psychique commune aux Juifs dans cette force obscure de l'anti-idolâtrie radicale. Feuerbach situait de son côté l'essence du judaïsme dans son incapacité théorique et sa préoccupation exclusive de la pratique. Marx en a fait la vérité de la société bourgeoise et Nietzsche, une morale d'esclave.

Dans la dramaturgie des philosophes, il n'existe pas de vérité unique du signe juif. La valeur significative de cette référence demeure relative au contexte sociohistorique de son usage par ces philosophes et littéraires. À travers le prisme de ces usages, les pensées de la fin du 20^e siècle – qu'elle soit européenne, allemande ou française – exposent, comme celles qui les ont précédées, l'une de leurs vérités propres : elles ne sont pas des phénomènes d'ordre universel, elles répondent à leur propre nécessité. Elles demeurent situées et situables, dans le temps comme dans l'espace.

La fin du 20^e siècle est marquée en Europe par un grand sentiment de désarroi animé par des affects que les philosophes et littéraires français renvoient généralement à l'idée de décadence civilisationnelle. Même si ces derniers se comportent encore en maîtres, ils interprètent leur situation et leur contexte comme étant particulièrement hostiles; comme une situation qui leur serait tout à fait inédite, à savoir celle d'un grand contexte civilisationnel qui leur impose, après les expériences fascistes, un autre type d'actualité.

C'est l'une des marques de la pensée politique française que de se penser ainsi sous le mode de la crise : quand il ne s'agit pas d'une crise vaincue, il s'agit d'une crise à venir. Le tragique est l'un de ses ressorts dramaturgiques de fond. Sur ce plan, la fin du 20^e siècle dans le monde des lettres ne semble pas faire exception. Chez les philosophes et littéraires français, apparaissent de nouveau et de manière redondante, dès la fin des années 1960, les thématiques juives de l'exile, du désert, de l'exode, du déracinement et de l'errance pour qualifier d'abord la situation dans laquelle ils se trouvent. Le fait que la communauté intellectuelle française fasse de nouveau entrer ces thématiques spécifiques dans le jeu de sa pensée politique, c'est-à-dire dans son propre jeu, permet d'apporter quelques éléments de réponses pour mieux cerner la spécificité historique et culturelle de ce nouveau moment d'arrimage singulier à la fin du 20^e siècle. Attribuer des idées politiques à d'autres sources culturelles est en effet déjà une activité politique. L'attention portée à la redondance de ces thématiques dans la présente partie permet de mieux apercevoir comment ces dernières servent les philosophes et littéraires français dans leur volonté de nommer d'abord la situation dans laquelle ils se trouvent et d'exprimer ensuite le sentiment qu'ils éprouvent dans le cadre de cette situation qui leur est peu familière, à savoir une situation qu'ils interprètent comme un véritable choc parce qu'absolument inédite dans le cadre d'existence de leur propre histoire culturelle et politique. Cela rend par ailleurs plus explicite le problème qu'ils ont en partage, c'est-à-dire celui d'une France qui leur apparaît de nouveau dépossédée de soi à la fin du 20^e siècle.

À travers cette mise en scène d'une France dépossédée de soi à la fin du 20^e siècle, la communauté intellectuelle met en place les conditions qui autorisent sa propre reprise de fonction de (re)producteur de la civilisation. Elle rend plus manifestes ce qui l'occupe et le rôle qu'elle entend reprendre dans ce contexte; la quête partagée d'une nouvelle *santé* politique pour sortir la France de cet état de dépossession et enfin, la recherche de moyens (le fameux « secret des Juifs ») pour assurer à la fin du 20^e siècle sa survie et sa pérennité sur le plan civilisationnel.

Le présent chapitre vise ainsi à mieux comprendre et expliciter d'abord ce que désigne plus concrètement cette « faillite symbolique » pour ces philosophes et littéraires dont les œuvres produites au cours de cette période portent la marque de la référence juive. Ceci permettra d'exposer la manière avec laquelle ils décrivent l'état initial de leur propre situation. Se dégage, à travers ce travail pour décrire leur propre situation, une idée centrale qui caractérise la littérature produite au cours de cette période, à savoir l'idée qu'ils se font de cette France dépossédée de soi à la fin du 20^e siècle. Ceci permettra de mieux comprendre ensuite ce qui se joue en France dans ce travail d'usage des références juives et ce que *font* les hommes de lettres à la fin du 20^e siècle.

5.1. « L'HISTOIRE NOUS LÂCHE ET LA TERRE EST SECOUÉE À ZÉRO »

La fin du 20^e siècle en France est marquée par deux phénomènes en apparence contradictoires. D'abord, on note la résurgence de la thématique de la décadence culturelle (morale et politique) au cours des années 1980 et l'émergence d'un tout un nouvel ensemble d'axiomes de la finitude dans le champ intellectuel et les productions culturelles. Un ensemble qui viendra marquer la « grande déprime » des hommes de lettres, la profonde angoisse de se trouver « hors-coup » alors que « le spectacle du monde ajoute à leur désarroi », selon les mots d'Alain de Benoist (*Figaro* 17 janvier 1981). À la déclaration de la « mort de Dieu » qui a tant mobilisé les énergies des producteurs d'idées politiques après la publication des œuvres du philosophe

allemand Friedrich Nietzsche (1844-1900), est venue s'ajouter dans la République des lettres « la mort de Marx » (1970), « la Révolution est terminée » (1978), « les fins de l'Homme » (1980), « la défaite de la pensée » (1987), « la fin de l'Histoire » (1989), « la fin des idéologies » (1990). En réaction à cette chronique nécrologique qui désigne pour les philosophes et littéraires un immense bris de conjoncture routinière au cours de cette période, un certain trouble et une certaine incertitude cognitive s'expriment, dans la communauté intellectuelle française.

Dans le cadre de l'histoire intellectuelle en France, la redondance remarquable des thématiques juives de l'exil, du désert, de l'exode, du déracinement et de l'errance suit plus particulièrement et simultanément trois événements, dont l'un auquel les historiens réfèrent constamment, pour expliquer la signification du cadre tout à fait déstabilisateur dans l'histoire intellectuelle de la pensée française de la fin du 20^e siècle. Pour les Français, il s'agit du décret de la mort de Marx (1970), qui constitue une révolution symbolique dans l'univers intellectuel puisqu'il marque de manière performative et ambiguë la pensée française. Ce décret représentait à la fois une clôture et une « usure des figures du discours révolutionnaire », voire un vœu et un désir de disqualification de toutes ses formes, à la fois « l'ouverture et la chance d'une critique nouvelle » (Benoist 1970). Les historiens de la vie des idées ont montré que la communauté intellectuelle française estimait alors son rôle et sa fonction spécifique à la fin du 20^e siècle dans l'accomplissement de possibles jusqu'alors non envisagés.

5.1.1. Le temps : La mort de Marx

Le décret de la mort de Marx signifiait pourtant une double déviation qui ne fut pas sans insuffler une certaine anxiété lisible dans le champ d'expérience des philosophes et littéraires : à l'égard de la ligne de l'histoire et de ses conséquences prévues mais aussi à l'égard du comportement régulier – attendu – des philosophes et littéraires critiques dont le savoir n'apparaissait plus adéquat ou suffisant. « Marx et l'Histoire nous lâchent »,

s'exclamait Jean-Loup Thebaud (1979,14). En France, cela signifiait plus particulièrement faire le deuil du spéculatif. Pour les hommes de lettres, la société et les discours politiques ne semblaient plus pouvoir prétendre se fonder et se justifier ni dans la Nature ni dans la Raison (Lyotard 1979). Le décret de la mort de Marx signifiait ainsi plus que la simple perte d'une référence intellectuelle pour les Français. Leurs habitudes ne semblaient plus suffire pour se tirer d'affaire et la communauté intellectuelle devait désormais, comme tout le monde, participer à l'aventure : affronter l'avenir avec ce sentiment aigu de perte de maîtrise sur le cours des choses.

Le langage de la pensée française au cours de cette période est particulièrement marqué par un vocabulaire qui évoque la question de la « communauté désœuvrée » (Nancy 1983³²) ou de la « survie » et celle, sans doute plus épineuse encore, de l'action sans assistance, sans arrière-monde. Dans la littérature produite au cours de cette période, les affects et les passions politiques sont orientés par la catastrophe qui y tient une place éminente et les philosophes s'investissent de cette capacité d'anticipation du pire à venir. C'est une des marques de la littérature de cette époque qui est rendue parfaitement explicite par Maurice Blanchot au cours de cette période;

Reconnaissons-le, Marx, Lénine, Bakounine se sont rapprochés et ils se sont éloignés. Il y a un vide absolu derrière nous et devant nous – et nous devons penser et agir sans assistance, sans autre soutien que la radicalité de ce vide [...] Ne nous laissons pas mystifier. Remettons tout en cause, y compris nos propres certitudes et espérances verbales. La révolution est derrière nous. Mais ce qui est devant nous, et qui sera terrible, n'a pas encore de nom (Blanchot 1968, 204).

³² Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe auront défendu tout au long de la fin du 20^e siècle l'idée selon laquelle une communauté ne doit pas reposer sur un projet, mais plutôt se fonder sur l'ontologie, dans l'Être. En cela, ils demeurent non seulement « les plus français des français », mais demeurent tous deux éloignés, voire même opposés aux projets politiques d'Emmanuel Levinas, Jean-François Lyotard et de Jacques Derrida par exemple.

L'impression que l'histoire lâche, que le pire reste à venir³³ et celle enfin de se trouver dans la radicalité du vide « devant et derrière », plongent les hommes de lettres dans une forme de présent de la culture où la raison ne leur semble désormais plus suffisante pour enchaîner selon un but (Lyotard 1981, 305). Ceci sera exemplifié par une autre expérience qui vient secouer de manière toute particulière les hommes de lettres. Une expérience qui viendra marquer profondément la vie intellectuelle à la fin du 20^e siècle et qui demeure rarement évoquée par l'historiographie républicaine. À savoir le sentiment de perte – peut-être en cela inavouable – d'une certaine manière de se représenter la terre habitée qui aura prévalu jusqu'alors dans la culture moderne européenne et impériale.

5.1.2. L'espace : Gagarine et les faiseurs de globes européens

Provoqué par les plus récents développements techniques des sociétés industrielles, ce sentiment de perte d'une certaine manière de se représenter la terre habitée suscite dans le monde des lettres un sentiment de déracinement qui n'est pas sans éveiller les angoisses et les passions tristes, voire les passions les plus typiquement réactionnaires à la fin du 20^e siècle. Dans son essai *Si l'Europe s'éveille. Réflexions sur le programme d'une puissance mondiale à la fin de l'ère de son absence politique*, le philosophe allemand Peter Sloterdijk illustre cette représentation moderne européenne qui aurait permis jusqu'alors aux « fabricants de globes européens », ici représentés sous sa plume comme les grands esprits lettrés, d'offrir à tous un cadre pour ritualiser et administrer les vies quotidiennes jusqu'à la fin du 20^e siècle. Sloterdijk;

La cartographie de l'Europe a joué un rôle dominant dans l'effort, caractéristique des temps modernes, visant à donner aux politiciens, aux marchands et bourgeois cultivés, dans les citadelles de l'Occident, une vue d'ensemble et dénuée de mystère sur le globe terrestre dont on venait tout juste de découvrir la forme réelle, avec ses continents et ses

³³ « En avant, mes enfants, la mer tremble devant nous ».

océans. On est en droit d'affirmer que les fabricants de globes européens ont accompli pendant des siècles une prestation décisive pour la faculté de représenter concrètement la terre habitée dans son ensemble; ils ont assouvi le besoin d'une supervision divine (...) C'était sans doute une passion typiquement européenne que de combler les taches blanches sur les cartes géographiques des continents lointains. L'amalgame européen entre la science et le colonialisme a d'abord fait naître l'image politique et géographique de la Terre – comme si la fonction naturelle de la globalité du monde était d'être reconnue parmi les centres d'intérêts européens et de se faire pénétrer par les mesures européennes (Sloterdijk 2003 [1994] 12-13).

Quelques années avant la publication d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), Levinas s'interroge lui aussi dans *Noms propres* (1976) sur cette manière de se représenter la terre habitée propre à la culture moderne européenne typiquement coloniale et impériale. Pour Levinas, cette manière de se représenter la Terre habitée qui permet de ritualiser et d'administrer les vies sous le mode impérial typiquement européen depuis quelques siècles, serait non seulement le fait européen de l'histoire moderne, mais d'une certaine manière la métaphysique occidentale réalisée très concrètement sur le plan politique à travers notamment la forme de l'État et ses propres frontières;

La métaphysique occidentale – et probablement toute notre histoire en Europe – auront été l'édification et la préservation de cette présence : fondation de l'idée même du fondement, fondation de tous les rapports qui se font expérience (...) Présence du présent, rassemblement et synchronie. Ne rien laisser traîner! Ne rien laisser perdre! Garder tout en propre! La sécurité des peuples européens derrière leurs frontières et les

murs de leurs maisons, assurés de leur propriété, est le projet même d'une telle pensée (Levinas, 1976, 83)³⁴

À la fin du 20^e siècle, c'est pour certains toute « cette vieille toile platonico-chrétienne – auquel fait référence Levinas – qui est en loques. « Toutes ses reprises, même marxistes, lâchent », suggérera même Lyotard dès 1977. La réaction des philosophes et littéraires français lors du premier voyage en orbite autour de la terre, effectué par l'astronaute russe Youri Gagarine en 1961, sera à cet égard particulièrement étonnante. Elle viendra marquer chez ces derniers l'un des moments concrets qui bouleversent cette représentation qui sévit jusqu'alors dans le monde des lettres et permet à certains de préserver leur fonction de « faiseurs de globes européens ». Levinas sera parmi les auteurs qui interprètent d'ailleurs cet exploit comme un événement absolument majeur pour la pensée politique de l'époque, une occasion dont les esprits doivent désormais se saisir selon lui, un événement qu'il s'agit peut-être moins de condamner en évoquant les dangers que représente le développement de la technique dans les sociétés industrielles, que de saisir dans l'occasion unique qu'il offre à la tradition de pensée politique. Levinas;

Ce qui compte par-dessus tout dans l'exploit de Gagarine, c'est d'avoir quitté le Lieu. Pour une heure, un homme a existé en dehors de tout horizon – tout était ciel autour de lui, ou, plus exactement, tout était géométrique. (Levinas 1963, 326)

Insister comme le fait Levinas sur le fait que pour une heure, un homme ait existé en dehors de tout horizon politique incarnée jusqu'alors par la forme des États, qu'il ait vu et vécu un moment dans lequel tout est apparu géométrique. Pour ce philosophe, cela venait marquer un moment dans lequel il avait été permis, pour une heure, d'apercevoir les hommes en dehors de cette situation où ils sont campés depuis plusieurs siècles : soit en

³⁴ Levinas anticipe ici les thèmes politiques centraux qui seront développés deux ans plus tard dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978).

dehors de la culture moderne européenne qui repose sur l'idée d'attachement dans un Lieu et sur celle du *nomos* de la terre qui séparent en principe l'humanité entre autochtones et étrangers et sans laquelle, prétend-on jusqu'alors, l'univers deviendrait insignifiant et existerait à peine. « Le monde comme unique horizon des ambitions européennes » (Sloterdijk 2003 [1994], 13). Sur ce plan, Levinas paraissait déjà ferme et semblait viser plus que le philosophe allemand Martin Heidegger avec lequel il n'avait jamais cessé de vouloir s'expliquer. Le développement de la technique dans les sociétés modernes lui apparaissait moins dangereux que ces génies européens du Lieu, dont ceux qui continuaient d'habiter le monde des lettres et d'animer les passions des faiseurs de globes européens à partir de cette représentation de la terre habitée et de cette valorisation de la forme État qui sépare le monde.

À la fin du 20^e siècle, Levinas voit en effet dans ces idées de possession de soi par soi la maxime de l'impérialisme qui repose sur cette conviction qui marque l'histoire européenne, mais particulièrement celle de l'universalisme français, pour qui le découvreur devient maître de ce qu'il découvre. De manière générique, Levinas y voyait là « le simulacre métaphysique de toute la pensée politique occidentale », voire même « le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre » qui caractérisent les formes de vie impériales et coloniales dans lesquelles se sont stabilisées les sociétés modernes. « Sommes-nous arrivés au bout de notre naïveté, au bout de ce dogmatisme qui sommeillait » en chaque cœur, s'interroge ce dernier (Tout autrement 1973).

L'attention de Levinas portée sur l'expérience de Gagarine introduira une certaine blessure dans la pensée politique française à la fin du 20^e siècle, une forme de « révolution copernicienne », suggéreront même quelques-uns de ses contemporains. « I can see everyting » s'est exclamé Gagarine – Voir Figure 6. Un homme, en orbite autour de la Terre pour une heure, a non seulement existé en dehors de tout horizon politique, mais pis, il a tout vu. Pour Levinas, qui sera par ailleurs suivi de Blanchot dans cette voie, en orbite autour de la terre, un homme aurait aperçu ce qui demeurait d'injustifiable dans

l'horizon de la géographie terrestre, ce qui relève d'une certaine puissance magique de la culture moderne et sa cartographie européenne qui, à travers l'idée de possession de soi par soi et sa piété enracinée, a permis de ritualiser les rapports de l'homme à la terre et d'administrer jusqu'alors en principe tous les rapports juridiques entre les hommes, entre autochtones et étrangers.

FIGURE 6 — « I CAN SEE EVERYTHING ». GAGARINE, PREMIER HOMME DANS L'ESPACE



Cet exploit relevé par Levinas et interprété par celui-ci comme un événement aussi important que les luttes anticoloniales pour la pensée politique, concourent avec plusieurs interprétations selon lesquelles la fin du 20^e siècle est marquée par une forme de disruption de l'anthropologie politique européenne et de l'Orbe occidental, plus particulièrement de cette représentation des faiseurs de globes européens qui a permis

jusqu'alors de se représenter la Terre habitée. L'idée non seulement que l'histoire lâche les hommes, mais l'impression de vivre en dehors de tout horizon est particulièrement marquante dans la littérature à la fin du 20^e siècle.

C'est sur l'image métaphorique d'un paysage d'une terre secouée à zéro, c'est-à-dire remise à l'envers et en désordre par l'histoire, que s'ouvre d'ailleurs le livre *L'Exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz* d'André Neher en 1970. Paysage aux horizons infinis et aux échos profonds, souligne Neher, paysage désertique où semble régner un seul élément, le silence. Cette image métaphorique d'une terre secouée à zéro permet de mieux saisir l'état évoqué par Blanchot et comment une franche de la communauté intellectuelle française pouvait alors interpréter concrètement la situation dans laquelle elle semblait se trouver. Sans Lieu ni terre, l'impression étrange de marcher dans un entre-les-deux à la fin du 20^e siècle, dans un entre-deux-mondes selon l'expression qu'auront même donné certains historiens des idées de cette décennie 1980 en France (Cusset 2008), dans un *No man's land* pour reprendre les mots de Levinas, un paysage qui leur apparaissait dans une certaine forme de nudité, une terre qui semblait ne plus appartenir à personne en propre, un moment historique où les savoirs et les vérités modernes des Européens, leurs idées politiques longtemps vénérées qui permettaient jusqu'alors de filtrer leur monde apparaissaient toutes (re)mises en questions une à une. « On ne peut même plus ni être empiriste ni idéaliste, voilà sans doute notre situation inconfortable! » (Derrida 1981, 89). Pour les littéraires et philosophes français, connaître le monde selon leur terme ne suffisait plus; vouloir le transformer non plus; le maintenir semblait être devenu ce qui les inquiétait à la fin du 20^e siècle. Absence de légalisme des existences, désorganisation des savoirs et des rituels jusqu'alors bien réglés des Français et des Européens.

Nous marchons, en attendant, dans un No man's land, dans un entre-les-deux qui est incertain même des incertitudes qui, partout, clignent. Suspensions des vérités! Insolite époque (Levinas 1976)

La littérature produite au cours de cette période porte toutes les traces d'une communauté intellectuelle qui se sent de nouveau coincée entre un monde qui s'éteint, et l'autre, celui dont on ne connaît rien encore.

5.1.3. Tout clignote : Ouverture du temps et de l'espace

Que les événements du 20^e siècle laissent aux philosophes l'impression que l'histoire lâche, que la terre est secouée à zéro, que les mots ne sont plus là et que tous les « Dieux » semblent ainsi de nouveau s'être retirés et les avoir abandonnés, cela laisse aux Français, très marqués en cela par leur réception de l'œuvre de Martin Heidegger, l'impression d'être sur place, dépossédés de soi, c'est-à-dire de nouveau face à eux-mêmes. À la fin du 20^e siècle, les philosophes et littéraires français voient non seulement leur propre mort, celle de la République qui a montré le côté odieux de son visage pendant la Collaboration, mais de manière métonymique celle de la civilisation européenne et occidentale, celle de l'État, celle de l'Empire, celles des idées politiques et des mots qui permettent depuis maintenant plusieurs siècles de ritualiser les rapports de l'homme à la terre et d'administrer les vies quotidiennes par le centre. Ils ne veulent pas de ce paysage aux horizons infinis auquel fait référence Neher.

Sur un plan historique, « *l'Après Auschwitz* » comporte ainsi une périodisation chez les hommes de lettres en Europe. À la fin du 20^e siècle, ces derniers comptent en effet le temps à partir de cet événement, les Français ne font pas exception. En France toutefois, ce nom ne représente pas une simple chronologie qui marquerait la rupture de l'histoire culturelle et politique. Ils interprètent celui-ci comme le nom d'un clivage dans la pensée occidentale, une blessure introduite dans sa logique propre qui veut que tout se mesure en résultats, une blessure qui ne cicatrise pas et qui les arrache à la juridiction de l'histoire. La célèbre formule d'Adorno a pu cependant éveiller le désespoir nihiliste dans le monde des lettres. Suivant la formule de ce dernier, l'« *Après Auschwitz* » désignait ainsi pour

certaines l'injonction selon laquelle la pensée devait consommer toutes ses déterminations à la fin du 20^e siècle.

Si « Auschwitz » est un modèle de la dialectique négative, alors il faudra qu'« après Auschwitz » la pensée consomme ses déterminations comme une vache ses pâtures ou un tigre ses proies, sans résultat (qui serait ici sa mesure). Dans la bauge ou le repaire que sera devenu l'Occident, on trouvera seulement ce qui est consécutif à cette consommation : le déchet, la merde (Lyotard 1981, 289).

En France, ce nom éveille ainsi pourtant autre type de volonté. Il engendre des penseurs de « *l'Après* » et cela n'est pas une simple métaphore dans le cas français. Si la blessure introduite ne cicatrise pas, celle-ci est en effet interprétée par certains en France comme une injonction d'un autre type : elle enjoint, voire même exhorte les hommes de lettres en France à « enchaîner » (Derrida), ou encore à « phraser » *après* (Lyotard). Ce nom les appelle à devenir en quelque sorte responsables de ce qu'ils *font*.

L'image d'une terre secouée à zéro engendre quant à elle, du moins en France, des penseurs de la (ré)organisation de la terre, bref des penseurs occupés à repenser l'ordre et le désordre et leur propre champ d'action dans l'histoire. La fin du 20^e siècle voit s'engendrer dans le monde des lettres en France une génération de penseurs dont la parole redevient éminemment politique, à savoir des (re)producteurs de valeurs occupés dans leur travail à tracer et produire les termes de nouveaux horizons habitables et fréquentables. L'hypothèse de Milner (voir Infra) selon laquelle la référence juive aurait servi de pur véhicule aux Français engagés dans une « guerre cosmologique » se comprend à la lumière de cette situation. Dans ce contexte civilisationnel mis en scène dans cette dramaturgique des philosophes et littéraires français, il apparaît en effet clair pour ces derniers que leur propre parole ne soit plus un événement qui prend place dans le futur (programmé) ou dans la continuation de la vie ordinaire. À la fin du 20^e siècle,

certains philosophes et littéraires français se sentent dépossédés de l'heureuse innocence du devenir. Tout ne semble plus convenance.

5.2. LA FRANCE DÉPOSSÉDÉE DE SOI

La parole du philosophe ou du littéraire en France est liée à cette interprétation de l'histoire comme momentanément interrompue et cette terre secouée à zéro à la fin du 20^e siècle. Une interruption qui bouleverse non seulement leurs conceptions les plus progressistes de l'histoire, mais toutes les données sûres de l'existence dans les domaines du droit, de la morale, du politique. L'image de la terre secouée à zéro évoquée magnifiquement par l'un des instigateurs de l'École juive de Paris, et rendue également explicite par Levinas dans son texte *Gagarine, Heidegger et nous*, est sans doute l'image la plus forte pour rendre compte de la manière qu'auront eu certains de décrire la situation qu'ils désignent être celle dans laquelle ils se trouvent. Moment où règne en France une forme d'ambiance assez survoltée qui n'est pas sans rappeler les moments de changement de Régime qu'évoquent les historiens.

5.2.1. Les fins de l'Homme

La fin du 20^e siècle marque une séquence trouble pour les hommes de lettres en France. En cette fin de siècle, les hommes de lettres se représentent en effet la situation comme un douloureux retour à la nature pour la France, comme l'épreuve de ce moment de nudité dans lequel l'ordre du monde des civilisations modernes sédentaires stabilisées dans la forme de l'État continuait d'être exposé dans ce qu'elles ont de plus arbitraire. Ceci d'abord à travers les expériences fascistes, ensuite à travers les développements les plus récents des sociétés industrielles et les luttes anticoloniales, et puis, Mai 68 qui demeurera l'une des expressions de ces luttes en sol français qui est venue particulièrement marquer l'esprit des lettrés. À travers toutes ces luttes anticoloniales se (re)jouent en temps réel d'incroyables aspirations et désirs d'émancipation de l'homme

de la Tutelle européenne et sa géographie de la Terre. Cela ne sera pas sans éveiller en France les volontés plus réactionnaires qui s'opposeront à tous ces désirs d'émancipation et luttas anticoloniales et qui en appelleront de leur vœu au Grand réalignement des philosophes et littéraires en France. Levinas n'aura pas de mots assez durs pour fustiger ce désir de réalignement dans l'espace de la République des lettres;

Les ennemis de la société industrielle sont la plupart du temps des réactionnaires. Ils oublient ou détestent les grands espoirs de notre époque. Car jamais la foi en la libération de l'homme n'était plus forte dans les âmes. Elle ne fait qu'un avec l'ébranlement des civilisations sédentaires, avec l'effritement des lourdes épaisseurs du passé, avec le pâlissement des couleurs locales, avec les fissures qui lézardent toutes ces choses encombrantes et obtuses auxquelles s'adossent les particularismes humains. Il faut être sous développé pour les revendiquer comme raisons d'être et lutter en leur nom pour une place dans le monde moderne. (Levinas 1963, 323-327 en italique dans le texte).

Ces luttas affectent en effet la France d'une manière particulière puisqu'elles viennent interroger l'un des piliers culturels de sa tradition. Dans leurs effets politiques les plus immédiats, les luttas anticoloniales interrogent en effet le lien de l'homme à la terre, elles affectent le légalisme des existences propre à la France. Il s'agit bien sûr d'un énorme affront pour la tradition universaliste française. Plus encore, certains philosophes voient là quelque chose qui vient affecter de manière profonde la définition même de la France, ce qu'ils interprètent alors comme sa propre structure anthropo-politique, pis encore, comme sa propre *psyché politique* sur laquelle tout repose et qui permet en quelque sorte à la France de ne pas être un simple lieu empirique, mais une forme exportable, un mouvement qui s'étend bien au-delà de ces propres frontières.

Pour certains, la France n'est en effet pas une nature, mais bien une culture extensive, non pas au sens ethnique, mais humaniste du terme. Pour les hommes de lettres, et ce

jusqu'à la fin du 20^e siècle, la France représentait en effet d'ailleurs plus qu'un espace géographique. Pour eux, elle existait jusqu'alors partout où se posait la question de l'Homme selon ses propres termes historiques et culturels hérités des Lumières.

La question « de l'Homme » se pose de manière très actuelle en France, selon des voies hautement signifiantes et dans une structure historico-philosophique originale. Ce qu'à partir de quelques indices j'appellerai la « France », ce sera seulement ce lieu non empirique d'un mouvement, d'une structure et d'une articulation de la question « de l'Homme ». Il serait ensuite possible et sans doute nécessaire de mettre rigoureusement ce lieu en rapport avec toute instance définissant quelque chose comme la « France » (Derrida 1968, 135).

Cette conférence au cours de laquelle Derrida a tenu ces propos au sujet de cette idée « de l'homme » comme socle de la définition de la « France » au même moment où l'on décrétait « ses fins » signifiait pour plusieurs la perte d'une certaine « France » au cours de cette période. Chez les penseurs républicains les plus conservateurs, elle viendra même signifier la perte de la race morale qui ferait le propre de la France.

Cette conférence, demeurée inédite en français jusqu'à la publication de *Marges* en 1972, a été prononcée à New York, en octobre 1968, à l'occasion d'un colloque international sous le thème *Philosophie et anthropologie*. Dans la version française, le texte est signé et daté par son auteur, soit le 12 mai 1968. En introduction, Derrida prend soin de contextualiser l'écriture de ce texte, de montrer, par l'évocation et l'énumération d'événements politiques, dont les luttes anticoloniales, et par ses questionnements, la marque des circonstances historiques et politiques sur son écriture. Plus fondamentalement, il montre comment ces circonstances appartiennent, selon lui, à la problématique qui lie alors la philosophie et l'anthropologie à la question de l'homme, à la forme de la démocratie, mais à plus forte raison à cet orbe occidental de la métaphysique et des concepts politiques qui viennent puiser dans cette réserve. « Les

circonstances historiques dans lesquelles j'ai préparé cette communication, soulignera-t-il, j'ai cru simplement devoir les marquer, les dater et vous en faire part. Elles m'apparaissent appartenir de plein droit au champ et à la problématique de notre colloque » (Derrida 1968, 135).

Ce qui définissait ainsi et jusqu'alors quelque chose comme la « France » pour les littéraires et philosophes n'était d'ailleurs pas sans liens avec l'idée « d'humanité européenne » d'Husserl ou encore, avec la définition de l'Europe et de l'*Homo europoeus* que leur fournissait leur prédécesseur Paul Valéry. Valéry;

*Partout où les noms de César, de Gaius, de Trajan et de Virgile, partout où les noms de Moïse et de Saint Paul, partout où les noms d'Aristote, de Platon et d'Euclide ont eu une signification et une autorité simultanées, là est l'Europe. Toute race et toute terre qui a été successivement romanisée, christianisée et soumise, quant à l'esprit, à la discipline des Grecs, est absolument européenne*³⁵.

Or, à la fin du 20^e siècle, « tout clignote » comme le soulignait Levinas en 1979. « Ça fuit de partout » renchérisait Gilles Deleuze à travers son œuvre. « Insolite époque » renchérisaient ceux qui demeuraient malgré tout sensibles à tous ces désirs de liberté qui s'exprimaient alors à travers cette brûlante actualité. Le ressort dramaturgique semblait bien être brisé. Ainsi, les « fins de l'Homme » en France, impliquaient que le pouvoir *émissif* et le pouvoir *absorbant* de celle-ci s'épuisaient tous deux simultanément à la fin du 20^e siècle. La France apparaissait, même pour ces quelques philosophes et littéraires, dépossédée désormais des deux qualités requises de tout Empire. Dans le monde des philosophes, cette idée que la France puisse être ainsi dépossédée de soi à la fin du

³⁵ Pour un aperçu des enjeux concernant l'esprit de l'Empire européen dans l'œuvre de Paul Valéry, nous renvoyons le lecteur **Paul Valéry**, « *La crise de l'esprit européen* » – Conférence donnée à l'Université de Zurich en 1924, repris dans *Variété I, Essais quasi politiques*, « *La crise de l'esprit* ».

20^e siècle renvoyait plus spécifiquement au fait que toute sa façade de durée et son apparence d'immuabilité semblaient s'effriter.

5.2.2. Le récit des deux France désaffecté et la race morale

Cette perte du pouvoir *émissif* et du pouvoir *absorbant* de la France ne fut pas sans susciter chez les hommes de lettres en France le sentiment qu'il n'y avait plus le moindre *Voilà pourquoi je suis là*, voire même interprété comme une véritable décadence du vrai, de l'unité et de la finalité à la fin du 20^e siècle en France. Ces impressions partagées ne furent pas sans animer plusieurs passions qui tiennent à cette idée d'« héroïsme collectif » qui vient filtrer toute l'histoire culturelle et politique française. Celles-ci étant, pour une part, rendues particulièrement manifestes dans le récit de conversion d'Alain Finkielkraut, publié sous le titre *Le Juif imaginaire* en 1983, et dans lequel il ira jusqu'à fustiger la désaffectation de la ferveur collective et condamner la valorisation par ces contemporains de la figure du juif d'exil.

Accepter le cœur léger de mourir pour son pays. C'était cela, récemment, être français. Et c'est à cet ensemble de critères que les Juifs mesuraient leur intégration progressive. Aujourd'hui, le magnétisme est brisé. Privé de ses anciens attraits, le paradigme s'effrite et s'effondre. La désaffectation est générale : les Français pris globalement s'éloignent de toute ferveur collective. Ils ne communient plus dans leur identité territoriale : ils cessent insensiblement de dramatiser la France. Nation, République : ces mots sentent le vieux. Entre l'exotisme et la brocante, entre le rétro et le métro, ils ne fascinent pas, ils amusent. Le mythe s'est dégradé en folklore. Faute de soin et d'amour, deux France expirent ensemble, deux France meurent d'indifférence. La France tellurique qui faisait de chaque citoyen une plante, ou, pour mieux dire, un arbre enraciné dans le sol, y puisant sa vérité et vivant son énergie créatrice comme une montée de sève : la France

*républicaine qui donnait à tous les Français Marianne pour maîtresse, et 89 pour date de naissance (Finkielkraut 1980, 108)*³⁶.

Cette thématique de la race morale à peine voilée qui permettrait de reconnaître les siens dans l'espace de la République était de nouveau très présente en France à la fin du 20^e siècle. Elle explique d'ailleurs peut-être en partie le grand regain d'intérêt de certains pour les œuvres de Julien Benda et de Charles Péguy à partir du milieu des années 1980. Dans *Le juif imaginaire* dont le passage cité ci-haut est tiré, l'auteur reprend en effet à son compte les idées développées par Julien Benda en 1936 dans son livre *La jeunesse d'un clerc* (29). En 1938, dans *Un régulier dans le siècle* Benda exprimait par ailleurs son vœu politique le plus cher ainsi « Je voudrais qu'il existât comme une Affaire Dreyfus en permanence, qui permît de toujours reconnaître ceux qui sont de notre race morale et les autres ».

Pour les penseurs comme Finkielkraut, l'univers à la fin du 20^e siècle apparaît « déserté par les croyances communes », « plus aucun espace où la communauté française se retrouve et se représente à elle-même » poursuivra-t-il (1980, 111), et cela faute d'amour et de soin des élites lettrées. Une interprétation liée au schème hérité du centralisme monarchique de l'Ancien régime, qui continue ainsi de travailler le légicentrisme des républicains à la fin du 20^e siècle. De la même manière que l'on tenait en effet pour responsables de la Révolution, les deux philosophes que sont Jean-Jacques Rousseau et Voltaire dans les cercles royalistes à l'époque de la Restauration. Le 9 février 1817, fut d'ailleurs lu dans toutes les Églises de Paris un « Mandement de MM les Vicaires généraux du chapitre métropolitain de Paris » qui établissait que la culpabilité de la Révolution revenait à une édition des œuvres de ces derniers. C'est Béranger qui, dit-on,

³⁶ L'Affaire Dreyfus doit en effet une bonne part de sa notoriété au fait d'avoir, à une époque où les divergences s'étaient estompées, redévisé le pays avec netteté, au point que défendre Dreyfus, c'était être de gauche, et le condamner, être de droite. Voir Theodor Zeldin *Histoire des passions françaises. Colère et politique*.

fit de ce Mandement une chanson satirique : *Si tant de prélats mitrés/Successeur du bon Saint-Pierre/Au paradis sont entrés/Par Sodome et par Cythère/Des clefs s'ils ont un trousseau/C'est la faute à Rousseau/S'ils entrent par derrière/C'est la faute à Voltaire.*

Un peu de la même manière, Finkielkraut tiendra pour responsables de cette faillite ceux qui dans le monde des lettres alors n'exaltent pas la passion nationale et refusent obstinément le Grand réalignement, nommément les philosophes et littéraires, que l'on associe depuis au courant postmoderne, qui eux interviennent dans l'espace littéraire et public au cours de cette époque pour dénoncer le pouvoir, ses abus et ses injustices, sa violence et son oppression et qui s'en prenaient même dans leur littérature à cette *piété enracinée* qui sera tant décriée par Levinas, suivi de Derrida, Blanchot et Lyotard à travers leurs propres usages de la référence juive dont ils faisaient le principal foyer de la pensée politique critique dans le monde occidental.

L'idée d'une France dépossédée de soi à la fin du 20^e siècle engendre en effet pour certains, dont Finkielkraut, un certain désir de retour de l'adhésion des clercs pour la passion nationale et la valorisation d'une France du sol et de l'assimilation, ceci jusqu'à l'apologie de l'Occident à la fin des années 1980-1990 en passant par une défense de la tradition et du culte de l'autorité de l'État – dont l'État d'Israël serait par ailleurs la parfaite incarnation, le dernier véritable rempart à la défense de l'Occident. Une France dans laquelle encore à la fin du 20^e siècle le « bon juif » politique n'est certainement pas le juif d'exil qui est devenu, en France comme dans l'ensemble de l'Europe, la métaphore de l'exclusion politique, des apatrides et des minorités qui vivent en marge et pour qui sur le plan de la pensée politique, l'expérience de la judéité séculière désigne une tradition critique, diasporique et cosmopolitique ou du côté des opprimés, mais plutôt du côté du juif parfaitement territorialisé et assimilé qui adhère enfin aux valeurs morales les plus hautes de la République et embrasse la puissance de l'État moderne, entendue ici depuis Hegel comme seul à même d'offrir une véritable « existence historique aux peuples ». Un retour à l'affront de deux paradigmes antinomiques de la référence juive, une célébration

à la fois de l'identité républicaine et de l'enracinement, ainsi qu'au magistère moral des passions républicaines les plus anciennes. « Aux officiants de la justice abstraite », comme les appellent historiens (Winock 1997, 763) ces idées politiques françaises se reconnaissent le plus souvent par l'expression de cette volonté caractéristique de cet esprit typiquement français, celui de valoriser l'héroïsme et la virilité de la fonction de l'intellectuel comme homme public et d'État, gardien des valeurs humaines les plus abstraites et universelles, des vérités éternelles et de la race morale élitiste et antidémocratique qui, par son influence et quelque notoriété acquise, diffuse ses thèses politiques en laissant toutefois croire qu'elles sont dépourvues de toutes passions politiques.

Cette idée d'être dépossédé de soi donc, d'être en quelque sorte dépossédé des qualités d'un Empire, ou encore d'une France qui ne semble plus avoir ni « sol pour puiser sa vérité et son énergie créatrice, ni date de naissance » qui auraient permis aux citoyens à la fin du 20^e siècle « d'accepter le cœur léger de mourir pour leur pays », s'accompagnaient dans le monde des lettres d'un fort sentiment que tout ce qui avait tenu ensemble jusqu'alors l'histoire culturelle et politique de la France depuis la naissance de la République s'effondrait.

5.2.3. La redistribution des perspectives

La magie de l'esprit jacobin qui permettait jusqu'alors de défendre l'indivisibilité de la République ne semblait plus opérer à la fin du 20^e siècle. Ceci s'accompagnait, dans le monde des philosophes, de son envers, à savoir d'un fort désir largement partagé de redistribuer les perspectives à la fin du 20^e siècle, bien que ce désir de redistribution ne les engageait pas tous, on s'en doute, dans la même direction. Pour certains philosophes et littéraires français de l'époque, ceci marquait un tournant majeur dans la pensée politique et le fantasme de la République Une et indivisible. Lyotard;

La politique rationnelle au sens du concept est terminée, et je crois que tel est le tournant de cette fin de siècle. Il y a eu à partir du jacobinisme une tentative d'élaborer et de mettre à exécution une politique rationnelle, qui a occupé le 19^e et la plus grande partie du 20^e siècle, et c'est cela qui est en train de s'effondrer. C'est une excellente chose. [...] Il n'y a pas de raison de l'histoire. Je veux dire, personne ne peut se placer en position d'énonciateur sur le cours des choses. Et par conséquent, il n'y a pas de tribunal d'où l'on pourra juger quelle est la raison de l'histoire (Lyotard 1979, 160-177)

Pour les littéraires et philosophes français, l'ouverture du temps et de l'espace demeurait en effet interprétée comme une *crise* très grave qu'ils rapportaient généralement, par toutes sortes de détours, sous l'euphémisme de la mort des grands récits. « Voilà, on en est là. Il y a un échec général, impressionnant même, un effondrement de la politique, de la socialité et de l'économique prétendument rationnel » (Lyotard 1979, 164). Une crise grave donc, qui devaient être selon eux affrontée, mais qui pour certains exigeait par ailleurs le retour « des qualités sévères, du courage et de la rigueur, des acteurs, les vrais, ceux qui savent jouer » (Lacoue-Labarthe 1980, 186), comme l'évoquaient certains lors d'une allocution en 1980 où l'on s'interrogeait sur « le refus juif de l'ontologie » et « la faculté de juger » dans un contexte où il n'y aurait plus de tribunal de l'histoire.

Ceci permet de mieux comprendre ce qui pouvait apparaître si grave pour eux dans cette *crise*, dans ce moment d'ouverture du temps et de l'espace qui rend en principe de nouveau tout possible à la fin du 20^e siècle. Cela permet par ailleurs d'explicitier les passions antidémocratiques et élitistes qui animaient toujours la pensée politique française à la fin du 20^e siècle. Les qualités requises pour affronter cette *crise* étant bien sûr celles des philosophes et littéraire en propres, celles que la communauté intellectuelle s'arroge, se partage et se dispute depuis la naissance de la République. Ce que certains craignaient en effet au cours de cette période, c'est que soit pulvérisée l'identité française et que soit en quelque sorte libéré à nouveau le *démos*.

Avec cet espace libéré par la décomposition des grands récits, ce qui reste peut proliférer, se multiplier. C'est ce qui m'explique la turbulence du monde, sa rapidité, son intensité. C'est un monde sans propriété (sans propriétaire?) ni stabilité. Il offre à jouer, il demande de la virtuosité. Et, comme il est agonal, il demande aussi des qualités sévères : le courage et la rigueur. Car, lorsque que l'Un est pulvérisé et l'identité disloquée, et que règne le polémos, c'est alors qu'il n'est plus question de faire n'importe quoi (Lacoue-Labarthe 1980, 186).

« Le témoignage le plus important et le plus pénible de notre époque est le témoignage de la dislocation ou de la conflagration de la communauté »! (Nancy, 1983). Il est tout à fait remarquable qu'on ne puisse jamais très bien savoir à quoi référaient les philosophes chaque fois qu'ils évoquaient au cours de cette période ces grands récits, encore moins lorsque cet euphémisme apparaît aujourd'hui. Lorsque l'on replonge dans les archives de la fin du 20^e siècle, il est toutefois permis de penser que lorsque les littéraires et philosophes français ont produit ce néologisme à la fin des années 1970, et commencé à l'utiliser de manière redondante tout au long des années 1980, ces derniers renvoyaient très spécifiquement aux deux récits de la République qui fondent leur tradition universaliste culturelle et politique et qui justifiaient jusqu'alors le projet des Lumières dans la raison et l'émancipation du sujet rationnel dans l'Histoire. Ces récits, encore d'usage dans les manuels d'histoire de l'Éducation nationale aujourd'hui, qui racontent à tous les enfants de la République que la colonisation a non seulement permis de moderniser et émanciper les peuples sauvages, mais que l'affirmation de l'unité et l'invisibilité de la République passe par l'uniformisation de sa langue. La fin justifiant ici les moyens. Alors que certains craignaient à la fin du 20^e siècle que tout ce qui se trouvait à la marge ou minoritaire jusqu'alors, c'est-à-dire tout ce qui se trouvait en dehors de la capture du centre par les deux grands récits, prolifère et se multiplie, pour d'autres il s'agissait d'*aggraver* en quelque sorte cette situation.

Malgré l'ouverture du temps et de l'espace, les hommes de lettres se savaient en quelque sorte toutefois prisonniers d'un même bouclage du possible. Pour reprendre ici l'expression de Derrida dans son hommage « Visage et Sinaï » au moment de la mort de Levinas, certains se sentaient coincés dans la pesanteur que pouvait faire jouer le *statu quo* de cette tradition républicaine bornée où tout jusqu'à maintenant devait passer par le Centre. Lyotard;

Le 19^e et le 20^e siècle nous ont donné tout notre saoul de terreur. Nous avons payé la nostalgie du tout et de l'un, de la réconciliation du concept et du sensible, de l'expérience transparente et communicable. Sous la demande générale de relâchement et d'apaisement, nous entendons marmonner le désir de recommencer la terreur, d'accomplir le fantasme d'êtreindre la réalité. La réponse est : guerre au tout, témoignons de l'imprésentable, activons les différends, sauvons l'honneur du nom, refusons la consolation des bonnes formes. (1985, 7)*

5.2.4. Le philosophe français à la fin du 20^e siècle : un homme qui a peur

Malgré le fait que le désir de redistribution des perspectives n'engageait pas tous les philosophes et littéraires dans la même direction, ce désir de redistribution des perspectives évoqué dès le début des années 1980 par Jean-François Lyotard rend bien compte de l'esprit de l'époque pour les lettrés. Comme chez le philosophe allemand Peter Sloterdijk, l'homme de lettres en France demeurait largement celui qui s'investissait alors des capacités de redistribuer les perspectives, mais également celui qui, tout « entreprenant » qu'il est, possédait l'art de créer les mots qui pourraient éventuellement permet de désigner l'horizon aux hommes qui voguent à la fin du 20^e siècle.

* Lyotard renvoie ici au nom Juif.

Non seulement notre société est dépourvue du discours de fondement, mais encore elle fait intensément décliner l'idée même d'un fondement, d'une autorité dernière. Décadence d'un espace unitaire, d'un espace socioculturel doté d'un discours central. Décadence de la mise en scène; ici la décadence du centre s'accompagne de la décadence de l'idée d'Empire. Décadence d'une temporalité eschatologique, orientée, finalisée, décadence des fins, retrait de la puissance des maîtres et des finalistes de « mettre en perspective ». Voici une ligne politique : durcir, aggraver, accélérer la décadence, se battre contre la restauration des valeurs, marcher vite et loin dans cette direction, soyons entreprenants dans la redistribution des perspectives (Lyotard 1974, 123)

Dans un texte intitulé « Connaissance de l'Inconnu » publié en 1969 dans *Entretien infini*, Maurice Blanchot met en scène également cette situation singulière et fort paradoxale dans laquelle pouvait se sentir pris le philosophe, dans ce contexte interprété comme grand ébranlement de la civilisation moderne européenne, dont il s'agira pour les uns d'aggraver la situation, en accompagnant notamment toutes les aspirations anticoloniales dans cette redistribution, et pour les autres de restaurer la force de la République afin de ne surtout pas perdre les privilèges que leur offrait jusqu'à maintenant la représentation de la terre habitée qui ramène la fonction naturelle de la globalité du monde aux intérêts et ambitions d'abord françaises et ensuite européennes. Dans ce cadre, Blanchot aura par ailleurs jugé anachronique ce titre de « philosophe » pour les hommes de lettres de son époque. Au même moment, Deleuze et Foucault font également cet aveu de ne plus avoir de culture disponible, aucune *réserve* adéquate pour se représenter cette terre habitée à la fin du 20^e siècle. Les intellectuels français n'ont plus d'avance sur personne pour remplir cette fonction qui consiste en France à « diagnostiquer le présent de la culture » (Foucault 2001, 648). Selon Blanchot, le philosophe n'était plus alors plus cet homme qui s'étonne et qui peut occuper cette fonction mythique et historique de producteur de la République par la *dépense* de ses énergies et de son capital culturel dans l'espace littéraire et le monde des lettres.

La faillite symbolique à la fin du 20^e siècle désigne de manière plus précise cette impression que l'histoire lâche et que la terre est secouée à zéro, mais plus encore dans le cas plus spécifique qui nous occupe, que « l'époque est au deuil » pour les philosophes et littéraires comme le soulignera Jean-Luc Nancy en 1981 lors du grand Colloque sur *Les fins de l'homme*.

Cela signifiait certainement pour certains une perte de privilège sur le plan sociologique. Dans le monde des philosophes, cela signifiait par ailleurs une perte de « rang de prophète » dans l'histoire.

Qu'est-ce qu'un philosophe? Voilà une question anachronique, peut-être. Mais j'y ferai une réponse moderne. Jadis l'on disait : c'est un homme qui s'étonne; aujourd'hui, je dirais, empruntant ce mot à Georges Bataille : c'est quelqu'un qui a peur (Blanchot 1969, 71).

En lien étroit avec les expériences fascistes pour les Européens au cours de cette période, et l'expérience de Collaboration pour les Français plus particulièrement, cette histoire qui lâche et cette terre secouée à zéro, le philosophe ou le littéraire français devait quelqu'un qui en principe ne *sait* plus et dont la capacité de diagnostiquer le présent de la culture lui paraissait conséquemment faire défaut. L'ébranlement du monde moderne occidental après les expériences fascistes et l'émergence des luttes anticoloniales qui venaient en quelque sorte briser la magie des mythes politiques européens imposaient alors cette idée selon laquelle l'époque est au deuil et le sentiment largement partagé qu'il faille de nouveau redistribuer les perspectives. Ce contexte était alors bien loin d'être interprété comme une période de festivités et de réjouissances pour les hommes de lettres en France.

CHAPITRE VI

LE *DESTIN* DE LA RÉPUBLIQUE

C'est là ma place au soleil.

Pascal

Les événements tragiques qui ont marqué l'histoire absolument violente du 20^e siècle, au premier rang desquels les expériences fascistes et la destruction de Juifs d'Europe sont devenues les référents politiques et la principale source à partir desquelles les philosophes et littéraires français jugeaient devoir repenser les impératifs moraux et politiques à la fin du 20^e siècle. Avant ces événements, il est même tout à fait permis de dire que les hommes de lettre, du moins en France, ont vécu et écrit comme si la France et l'Europe allaient toujours mourir demain. C'était l'un des traits spécifiques de la littérature, de sa culture, voire même de la fabrique littéraire de l'universel français. L'ampleur de la tragédie et de la violence sans nom du 20^e siècle fait, quant à elle, apparaître un trait tout autre dans le monde des lettres en France; celui d'une littérature et d'une culture dans laquelle les hommes de lettres vivent et écrivent comme si la France et l'Europe, dans leur forme de vies valorisées jusqu'alors, étaient toutes deux mortes hier. Le chapitre précédent a permis de montrer qu'à certains philosophes et littéraires, la France apparaissait alors *dépossédée de soi* à la fin du 20^e siècle, notamment de son pouvoir *émissif* et de son pouvoir *absorbant*, ces deux forces intensives qui caractérisent tout Empire. L'idée d'une France dépossédée de soi renvoyait pour certains plus spécifiquement au fait que toute sa façade de durée et son apparence d'immuabilité semblait s'effondrer à la fin du 20^e siècle. Dans une culture où la maîtrise de soi – et de l'historiographie – compte pour beaucoup comme c'est le cas en France, il n'est pas hasardeux de dire que la perte de contrôle devient une véritable phobie. On pourrait

même, et sans exagérer, affirmer que cette fin du 20^e siècle en France ne faisait en réalité qu'accroître le désir des hommes de lettres de la faire (re)vivre.

Cette idée, largement partagée, d'une France dépossédée de soi à la fin du 20^e siècle, explique pour une part tout le travail qui sera fait autour de la *légende généalogique du peuple juif* qui devint en quelque sorte une manière de formuler l'angoisse dans le monde des philosophes où l'histoire culturelle était largement marquée jusqu'alors, par la croyance dans la vocation surnaturelle de la France et ce, depuis la rédaction des Droits de l'homme. Une légende qui en occupera plus particulièrement certains qui, paradoxalement, tentent de trouver les moyens de résister à la nostalgie d'un monde perdu, ou encore à cette idée qu'il aurait existé un modèle de République, sinon parfait, à tout le moins stable et capable d'offrir un cadre pour l'humanité.

À travers cette mise en scène d'une France dépossédée de soi à la fin du 20^e siècle, les philosophes et littéraires mettent également en place les conditions qui autorisent leur propre reprise de fonction de producteur de la civilisation dans ce moment d'ouverture du temps et de l'espace. Au prisme de cette économie du signe juif à la fin du 20^e siècle, on voit plus distinctement ce qui occupe certains philosophes et littéraires ainsi que le rôle qu'ils entendent reprendre dans ce contexte; à savoir la quête partagée d'une nouvelle *santé* politique pour sortir la France de cet état de dépossession et enfin, la recherche de moyens (le fameux « secret des Juifs ») pour résister au relativisme, au nihilisme et au fascisme – cette barbarie absolument arrogante, pour reprendre les mots de Levinas, qui s'est installée au cœur de l'Europe avec une audace de *piété enracinée* qui a relevé la tête avec une force et une violence encore inégalées³⁷ jusqu'alors.

³⁷ Voir aussi Emmanuel Levinas, « L'actualité de Maimonide », paru dès 1935 dans *Paix et Droit*, et repris dans *Cahiers de l'Herne*, Paris, 1991, p. 142

6.1. LA REPRISE DES FONCTIONS DE PRODUCTEUR DE CIVILISATION

En France, les hommes de lettres devaient répondre, faire les comptes de toutes les vanités françaises et européennes qui s'exposaient à la fin du 20^e siècle et qui avaient aussi été les leurs bien sûr, mais ils entendaient surtout reprendre leur fonction prophétique de (re)producteur de culture et de civilisation, c'est-à-dire reprendre eux-mêmes en charge la question politique, bien que la nécessité de l'actualité européenne leur imposait en quelque sorte de faire tout autrement. Une fonction et un statut de *clerc* dont ils s'investissaient et dont l'histoire intellectuelle et culturelle française, au moins depuis l'Affaire Dreyfus, leur offrait encore le cadre d'une légitimité rarement contestée. La peur que suscitait l'ouverture du temps et de l'espace et cette idée d'une France dépossédée de soi devenait en quelque sorte l'envers du pouvoir performatif qu'ils s'arrogèrent. La parole et l'écriture des philosophes et littéraires sont liées à l'histoire en train de s'écrire à la fin du 20^e siècle, à la création des mots qui cherchaient à désigner alors les horizons habitables et fréquentables. C'est à la lumière de ce contexte qu'il est permis de comprendre le rôle central que certains ont pu faire jouer à *la Légende généalogique du peuple juif*.

6.1.1. La question de la décadence et le peuple juif : survivant à la mort de tous les empires

Lorsque l'idée d'une France dépossédée de soi et la thématique de la décadence refont surface dans les communautés de lettrés, ces dernières font généralement deux choses simultanément : dire que l'humanité est malade et se mettre à vouloir la guérir. Lorsque la thématique de la décadence refait surface dans le monde des lettres en France, celle-ci enregistre une certaine panique politique puisque l'idée de décadence est souvent complice du nihilisme. La thématique de la décadence agit chez les hommes de lettres comme ce qui vient désigner une certaine destruction des valeurs certes, mais plus encore, elle œuvre à l'émergence de leur désir d'édification de nouvelles valeurs, à

l'activation de leur volonté de redistribuer les perspectives, bref à la reprise de leur fonction politique.

Comprendre autrement ce qui se trame et se joue de si fondamental pour la pensée politique française à travers ce prisme des usages de la référence juive passe d'abord par une compréhension de la mise en valeur politique de *légende généalogique du peuple juif*. Ceci permet de mieux comprendre comment, dans l'esprit des hommes de lettres de l'époque en France, comme dans celui de ceux qui les auront précédés de si peu, ils expriment ce sentiment terrible et vertigineux de se (re)trouver de nouveau pris dans le degré zéro, replongé dans un contexte où la fondation politique fait de nouveau l'objet de discussion, où les mythes politiques sont relativisés, ce qu'illustre d'ailleurs de manière tout à fait remarquable la redondance des thématiques du désert, de l'exil, de l'exode et du déracinement dans ce monument de culture, ou encore celle des thématiques « du lieu vide du pouvoir » (Lefort) ou de « l'institution imaginaire de la société » (Castoriadis) qui occupent certains de leurs pairs au cours de la même période.

Plusieurs philosophes et littéraires voient dans l'idée qu'ils se font du peuple juif, un peuple d'abord capable de survivre à la mort de tous les Empires, voire même un peuple qui, contrairement aux sociétés occidentales, ne connaît nulle décadence. Imaginaire hérité dans la dramaturgie des philosophes, le peuple juif demeure celui qui ne connaît ni évolution, ni croissance, ni apogée, ni chute, nulle possibilité de se flétrir. Alors que le phénomène de l'impression de décadence marque la temporalité de la fin du 20^e siècle dans le monde des philosophes, l'idée qu'ils se font du peuple juif devient particulièrement intrigante pour certains. Cioran;

La décadence, phénomène inhérent à toutes les civilisations, ils ne la connaissent guère, tant il est vrai que leur carrière, tout en se déroulant dans l'histoire, n'est point d'essence historique : leur évolution ne connaît ni croissance, ni décrépitude, ni apogée, ni chute; leur racine plonge dans on ne sait quel sol; assurément pas le nôtre. Rien de

naturel, de végétal en eux, nulle « sève », nulle possibilité de se flétrir. Dans leur pérennité quelque chose d'abstrait, mais non d'exsangue, un halo inquiétant qui les individualise à jamais. (Cioran, 822)

Dans le miroir de l'idée que Cioran se fait du peuple juif, s'expose plus explicitement son jugement sur les conditions d'existence politique à la fin du 20^e siècle qui empêchent de s'espacer, de relever la tête, de se faire circuler; « nous sommes (en fait) de pauvres types » dira-t-il, non pas « qu'il faille condamner les Gentils en masse, ajoutera-t-il, mais qu'il n'y a pas de quoi être fiers dans le fait de faire tranquillement partie du "genre humain" » (Cioran, 863) tel que les traditions européennes occidentales, et la France de surcroît, l'ont jusqu'alors exalté. Le jugement est alors sans appel. La France ne pourra survivre si elle se confîne et s'accroche à la géographie moderne;

Amers et insatiables, lucides et passionnés, toujours à l'avant-garde de la solitude, ils représentent l'échec en mouvement. S'ils ne sacrifient pas au désespoir alors que tout devrait les y inciter, la raison en est qu'ils projettent comme d'autres respirent, qu'ils ont la maladie du projet. Au cours d'une journée, chacun d'eux en conçoit un nombre incalculable. Au rebours des races encrassées, ils s'agrippent à l'imminent, s'enfoncent dans le possible (...) c'est le plus guerrier des peuples civils (...) citadins de toutes les Cités, dialecticiens actifs. À côté d'eux, nous sommes, quelles que soient leurs épreuves, de pauvres types enlisés dans le bonheur de la géographie. (Cioran, 870)

6.1.2. Légende généalogique du peuple juif

Dans *Le livre à venir*, Blanchot renvoyait lui aussi aux Hébreux et l'idée qu'il se faisait alors de leur interprétation de la prophétie pour déterminer la fonction du philosophe et du littéraire dans un tel contexte, voire même la teneur que devait prendre désormais une parole politique, c'est-à-dire celle spécifiquement française à qui reviendrait la responsabilité de (re)prendre en charge l'organisation et la ritualisation de la matière.

La voix prophétique s'oppose à tout séjour, toute fixation, tout enracinement. Elle crie pour que, parmi les Hébreux, subsiste un « lieu sans lieu » où l'alliance puisse être conclue, un reste qui revienne à ce moment de nudité et d'arrachement où l'esprit nomade, le refus de valoriser l'espace, habitaient le peuple d'Israël (Blanchot, le livre à venir).

Pour Blanchot, il subsisterait parmi les Hébreux, ce grand peuple condamné à l'exil dans le désert d'Égypte, quelque chose qui permettrait de vivre en tant que peuple sans terre, une manière unique de produire une alliance. Une situation alors interprétée comme celle étant la plus proche de la condition de déracinement dans laquelle les hommes de lettres se sentaient plongés à la fin du 20^e siècle. Une certaine manière d'exister dans un *No man's land* qui passe par le refus de la valorisation de l'espace. Chez eux, on projetait alors quelque chose d'abstrait, une manière de ritualiser leur rapport politique qui demeurait en principe étrangère à celle de la culture moderne européenne.

6.1.3. Le destin du peuple juif : la force des faibles

Le sentiment largement partagé d'un retour à la décadence témoignait alors de leur conviction partagée selon laquelle la France, comme l'empire Romain hier, avait perdu son statut d'hégémonie symbolique et culturelle au cours du 20^e siècle. Pour certains, l'idée du peuple juif représentait alors « l'image idéale des capacités françaises ». À la fin du 20^e siècle, ce peuple représentait en effet pour les Français l'incarnation parfaite de la « force des faibles » en mesure de survivre à la mort des civilisations.

Sous la domination romaine, ils furent les seuls à ne pas admettre dans leurs temples les statues des empereurs : lorsqu'on les y força, ils se soulevèrent. Leur espoir messianique fut moins un rêve de conquérir les autres nations que d'en détruire les dieux (...) Titulaire d'un destin religieux, il a survécu à Athènes et à Rome, comme il survivra à l'Occident (Cioran, p.860)

Chaque fois que revient cette idée de la « domination romaine » sous forme de métonymie dans les différentes œuvres et textes de circonstances qui forment ce monument de culture à la fin du 20^e siècle, il est tout à fait permis d'y apercevoir l'expression de la crainte des Français de voir poindre dans le contexte et dans l'horizon des territoires européens, l'émergence d'une domination culturelle des mœurs qui leur semblait alors venir des États-Unis d'Amérique – amorcée par la politique culturelle interventionniste des Américains dès le New Deal dans la période de l'entre-deux-guerres. En France, et particulièrement à la fin du 20^e siècle, l'antiaméricanisme se portait bien. Comme le souligne Michel Winock dans son ouvrage sur l'histoire du nationalisme, de l'antisémitisme et du fascisme en France, et un peu à la manière des usages des sources juives, « si le fait américain est au cœur d'un débat permanent, c'est moins en raison de l'information qu'on en a qu'à la faveur des conflits d'idées propres à la France » (Winock, 192, 74). Sous la plume ironique de l'expatrié Cioran qui a fait du français sa langue d'écriture et d'expression, la France anxieuse revendiquait encore à la fin du 20^e siècle tant le fait d'avoir moins rêvé de conquête politique et morale sous le nom des Lumières que celui d'avoir délivré l'humanité et les individus de toute forme d'obscurantisme, d'arbitraire et de superstition, mais, – et ce mais en est un d'une très grande importance – elle devait tout de même poursuivre. Elle devait maintenant se soigner, *avancer*, voire même survivre à cette idée qu'elle se faisait alors de l'Occident qui s'effondrait et dont elle constituait jusqu'alors l'un des piliers culturels et politiques. La possibilité pour la France de survivre au déclin de l'Occident à la fin du 20^e siècle, c'est pour ces philosophes et littéraires le peuple juif qui en aurait eu lui le secret.

Que nous apprennent les juifs qui refusent le jeu du nihilisme, se demandaient alors certains philosophes et littéraires. Ils nous apprennent à composer avec un monde vertigineux, insoutenable : ils s'enfoncent dans le possible. Le devenir, c'est un des leurs

qui en fit l'idée centrale³⁸. Leur tragique était largement perçu comme différent par rapport à celui des Grecs. « Ce sont des *maîtres à exister* » (Cioran, 868, en italique dans le texte) soulignait alors certains. À travers la référence juive, les penseurs français cherchaient en quelque sorte leur propre issue. Dans les œuvres et textes de circonstances qui forment ce monument de culture, rien n'apparaît en effet plus urgent que de sortir de cet état de *No man's land* qui affectait politiquement, culturellement et moralement les troupes. Le peuple juif demeurait dans la littérature le seul qui correspondait selon eux moins à une réalité sociale, qu'à une expérience, une force active, un véhicule du génie universel.

Être homme est un drame. Être juif en est un autre. (...) Conscient de sa singularité, il y pense s'en arrêt, et ne s'oublie jamais. (...) Meilleur et pire que nous, il incarne les extrêmes auxquels nous aspirons sans y atteindre : il est nous au-delà de nous-mêmes... Il offre en bien, en mal, l'image idéale de nos capacités. Son aisance dans le déséquilibre, la routine qu'il y a acquise (...) il n'est pas, comme nous, anormal par accident ou par snobisme, mais naturellement, sans effort, et par tradition : tel est l'avantage d'une destinée géniale à l'échelle d'un peuple. Anxieux tourné vers l'acte, malade impropre à lâcher prise, il se soigne en avançant (Cioran, 859).

En France, survit à la fin du 20^e siècle cette idée d'une destinée géniale du peuple juif comme exemplarité d'un « nous au-delà de nous-mêmes ». Celle-ci était déjà bien ancienne. On en retrouve la trace notamment dans l'œuvre Jean-Jacques Rousseau, grand penseur de la Volonté générale républicaine française du 18^e siècle. Ce dernier prêtait déjà au peuple juif une spécificité toute politique qui fait retour à la fin du 20^e. Depuis le 18^e siècle, l'idée de peuple juif fascine en effet les penseurs français de tradition contractualiste en raison d'une *intention* et d'une force qu'ils lui prêtent, à savoir son

³⁸ En plus de la figure nomadique, l'idée du devenir ou de l'à-venir emprunter aux sources juives deviendra d'ailleurs l'une des thématiques importantes dans le travail des œuvres des philosophes français Jacques Derrida et Gilles Deleuze par exemple.

inclination que l'on veut acquise plutôt qu'innée aux idées libérales. Dans la pensée politique française, *le peuple juif* demeure à la fois le plus persécuté de tous les peuples, mais il se présente paradoxalement comme celui qui, entre tous les peuples, sait mieux que quiconque unir l'universalisme au plus strict particularisme et offrir ainsi une « plus grande fidélité à soi »; assurer sa propre conservation dans la dispersion, au-delà des lieux, au-delà des patries, au-delà des maîtres, « citadin de toutes les cités qui combat *sans drapeau* contre tout le monde, embrassant et trahissant toutes les causes » (Cioran, 871). Dans leur pérennité politique sans drapeau, sans État, se joue quelque chose d'abstrait dont le « spectacle qu'ils offrent » ne manque pas de fasciner les modernes, les européens, les français. Dès le 18^e siècle, Rousseau *se faisait lui-même* témoin de ce spectacle qu'il mettait en scène et illustrait par-là, mieux que quiconque, la teneur politique de cette fascination française pour la *légende généalogique du peuple juif*.

Un spectacle étonnant et vraiment unique est de voir un peuple expatrié n'ayant plus ni lieu ni terre depuis près de deux mille ans, un peuple altéré, chargé, mêlé d'étrangers depuis plus de temps encore, n'ayant plus peut-être un seul rejeton de première race, un peuple épars, dispersé sur la terre, asservi, persécuté, méprisé de toutes les nations, qui a pourtant conservé ses coutumes, ses lois, ses mœurs, son amour patriotique et sa première union sociale quand tous les liens en paraissent rompus. Les Juifs nous donnent cet étonnant spectacle, les lois de Solon, de Numa, de Lycurgue sont mortes, celles de Moïse bien plus antique vivent toujours. Athènes, Sparte, Rome ont péri et n'ont plus jamais laissé d'enfants sur terre. Sion détruite n'a pas perdu les siens, ils se conservent, ils se multiplient, s'étendent par tout le monde et se reconnaissent toujours, ils se mêlent chez tous les peuples et ne s'y confondent jamais : ils n'ont plus de chefs et son toujours un peuple, ils n'ont plus de patrie et sont toujours citoyens³⁹.

³⁹ Jean-Jacques Rousseau, « Des Juifs », dans *Fragments politiques, Œuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Éditions Gallimard, p. 499

6.1.4. Le peuple juif : Idéal de nous au-delà de nous-mêmes. Citoyens du désert, dompteurs de l'abîme

Ce travail d'identification – sans doute odieux – entre l'homme juif et le philosophe, le peuple juif et les conditions historiques dans laquelle se retrouve une France anxieuse, ce peuple à qui l'on prête dans la littérature française le trait axiomatique de véritable « dompteur d'abîme » au cours de cette période.

Être homme est un drame. Être juif en est un autre. (...) Conscient de sa singularité, il y pense s'en arrêt, et ne s'oublie jamais. (...) Meilleur et pire que nous, il incarne les extrêmes auxquels nous aspirons sans y atteindre : il est nous au-delà de nous-mêmes... Il offre en bien, en mal, l'image idéale de nos capacités. Son aisance dans le déséquilibre, la routine qu'il y a acquise (...) il n'est pas, comme nous, anormal par accident ou par snobisme, mais naturellement, sans effort, et par tradition : tel est l'avantage d'une destinée géniale à l'échelle d'un peuple. Anxieux tourné vers l'acte, malade impropre à lâcher prise, il se soigne en avançant (Cioran, 859).

6.1.5. L'édification de sa gloire : Pérennité dans le temps et l'espace

Au moment où « tout clignote », pour reprendre ici l'expression de Levinas, évoqué dans le précédent chapitre, les hommes de lettres semblent bien prendre conscience de l'ampleur de l'échec de leur pensée politique désenchantée et les limites de leur représentation du monde qu'ils condamnent maintenant comme étant *païenne* tout en affirmant ne pas devoir se sacrifier au désespoir que leur inspire cette « conscience fin de siècle » où le ressort apparaît brisé, ou tout se dérègle. La traduction française et la réception tout à fait étonnante des œuvres de Martin Buber et de Franz Rosenzweig, par certains philosophes et littéraires français au cours de cette période s'éclaire notamment à la lumière de cette quête « d'une pensée nouvelle ». Admettre que le ressort est brisé, c'est en effet du même coup reconnaître que la magie n'opère plus. C'est évidemment un immense

(dés)aveu pour les philosophes et littéraires français. On mesure encore bien mal l'impact anthropo-politique que peut avoir eu ce (dés)aveu à la fin du 20^e siècle. L'homme de lettres en France, celui qui a peur donc, s'interroge; n'y aurait-il pas moyen de demeurer ce que nous étions pourtant appelés à être, à savoir citoyen de toutes les Cités qu'évoquait déjà Rousseau? L'homme-citoyen, le grand espoir des Lumières. N'y aurait-il pas « une vérité du judaïsme, une vérité grave, une relation exceptionnellement importante non seulement présente dans un riche héritage de culture, mais vivante et importante pour la pensée d'aujourd'hui, même lorsque celle-ci récuse tout principe religieux? » (Blanchot, 1969, 181). Pour reprendre ici de manière consciente et détourner les mots de Neher, plusieurs philosophes et littéraires cherchent comment le peuple juif arriverait lui à être en exil tout en faisant Royaume, comment fait-il pour être à la fois vagabond et installé? Proximité certaine entre tous les moments de l'histoire européenne moderne où les hommes de lettres se sont affairés à imaginer l'homme juif et son ordre du monde afin de s'affirmer contre lui dans un rapport d'oppression et de domination générale et d'Extermination, à cette distinction absolument significative et fondamentale. À travers leur usage de cette ressource symbolique et culturelle juive à la fin du 20^e siècle, il s'agit en France d'en inverser les termes pour l'investir d'une *plus-value*, d'une signification politique tout à fait nouvelle, bien que tout aussi opportune; retourner l'ordre du monde en faveur des Juifs, s'employer à l'édification de leur gloire, trouver la recette de l'immortalité politique de la République, ritualiser le monde autrement.

Que la France doive se (re)penser de nouveau autrement que par la valorisation d'une République inscrite dans les limites de son territoire (sol) pour survivre au 20^e siècle cela semble constituer une nouvelle épreuve dans le monde des philosophes. Dans les circonstances, comment celle-ci pourrait-elle en effet se préserver ou se réactualiser dans ses prétentions universelles, accomplir ce que les hommes de lettres comprennent comme son propre *destin*? Reprenant ailleurs à son compte les mots du philosophe et théologien juif allemand du début du siècle Franz Rosenzweig, Blanchot insistait sur le fait que si le judaïsme devait prendre un sens pour la pensée politique en France, c'est que dans la

légende généalogique du peuple juif se trouvait pour la France le secret d'une République en mesure d'accomplir son destin, d'assurer sa pérennité dans le temps et l'espace malgré cette mise à l'épreuve de la fin du siècle, cette impression de vivre à son tour l'épreuve désert;

Le désert (son épreuve) fait des esclaves de l'Égypte un peuple, mais un peuple sans terre, lié par une parole. Chaque fois que l'homme juif nous fait signe dans l'histoire, affirme Blanchot, c'est par l'appel d'un mouvement (...) et si le judaïsme est destiné à prendre un sens pour nous, c'est bien en nous montrant qu'il faut, en tout temps, être prêt à se mettre en route (Blanchot, 1969, 183).

La France devait reprendre la vocation qu'elle s'imaginait être la sienne dans l'histoire et s'il existait une chose comme une *légende généalogique du peuple juif* pour les penseurs français de la fin du 20^e siècle, ce n'était plus simplement pour y relever cette « condition négative » que leur prédécesseur Sartre avait définie dans l'objectif d'exposer ce qui lui paraissait alors être le principal ressort de l'antisémitisme en Europe et en France particulièrement. Si l'idée de *peuple juif* existe encore pour les Français à la fin du 20^e siècle, c'est pour qu'existe paradoxalement la possibilité de cette expérience politique pour eux-mêmes. Pris dans les thématiques de la « maladie », la « décadence », la « déviation », la « dégénérescence », le « pourrissement » et la « disruption », les philosophes et littéraires renvoient ainsi à l'idée d'une République dont la vocation est d'être parfaite, mais dont l'état présent est celui de la dégradation. La tâche politique dont s'investissent les hommes de lettres dans la République de la fin du 20^e siècle consistait à produire en quelque sorte la perfection qu'ils apercevaient comme devant être la sienne.

Si donc l'homme juif (re)fait signe dans l'histoire culturelle et politique à la fin du 20^e siècle et que le judaïsme est destiné à prendre un sens particulier pour les Français, c'est bien pour leur montrer le chemin. *Le peuple juif ne rêve pas, il a raison!* s'exclament certains au début des années 1980 (Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-

Labarthe, 1983). S'il a raison, encore faut-il pour les Français apprendre à parler comme lui, c'est-à-dire par le détour d'une *raison politique* tendu vers quelque chose d'autre qui pourrait être habité, à travers une parole animée par un esprit et une volonté plus nomade, une grammaire politique qui refuse désormais de se dire à travers la valorisation de l'espace, la conquête de la terre et le temps « trop court » des civilisations. À travers ce revers extrême, quelques-uns s'autorisent à donner *raison* au peuple juif. Bien sûr, le monde juif lui n'a pas attendu tranquillement et passivement les philosophes et littéraires français de la fin du 20^e siècle pour avoir ses propres raisons dans l'histoire. L'interprétation de *la légende généalogique du peuple juif* et ce revers indiquent cependant que pour certains, tout ça ne relève pas d'une exigence religieuse à la fin du 20^e siècle, mais bien plutôt d'une exigence absolument profane, éminemment politique. Cela est rendu particulièrement explicite chez Blanchot et Cioran qui s'éloignent tous deux de leur prédécesseur Jean-Paul Sartre en cherchant par tous les moyens à déterminer une certaine positivité de l'expérience juive;

Être juif signifie d'avantage et sans doute quelque chose d'essentiel [...] Il y a une pensée, une vérité juive, c'est-à-dire qu'il y a, pour chacun de nous, une obligation à rechercher si, à travers cette pensée et cette vérité, un certain rapport de l'homme à l'homme est en jeu dont nous ne pourrions nous écarter qu'en nous dérobaient à une interrogation nécessaire. Certes, cette interrogation ne sera pas, ici, accueillie comme celle d'une exigence religieuse (Blanchot, 1969, 182).

Cioran, pour qui la fin du 20^e siècle devait maintenant passer, après des siècles d'antisémitisme, par l'édification de leur gloire si les Français voulaient encore qu'il y ait quelque chose comme de l'histoire;

« Moïse, pour mieux s'attacher la nation, institua de nouveaux rites, contraires à ceux de tous les autres mortels. Là, tout ce que nous révérons est bafoué; en revanche tout ce qui est impur chez eux est admis » (Tacite). « Tous les autres mortels », cet argument

statistique dont l'Antiquité a abusé ne pouvait échapper aux modernes : il a servi, il servira toujours. Notre devoir est de le retourner en faveur des Juifs, de l'employer à l'édification de leur gloire. Trop vite on oublie qu'ils furent des citoyens du désert (éloignés de la vie du sol), qu'ils le portent encore en eux comme leur espace intime, et le perpétuant à travers l'histoire, au grand étonnement de ces arbres humains que sont les « autres mortels » (Cioran, 2003, 865)

6.1.6. « Déraciné de fraîche date » : Le désir d'Être juif

À la fin du 20^e siècle, les philosophes et littéraires français semblent convaincus d'une chose, le *peuple juif* détient lui le secret d'une *santé* politique qui assure sa pérennité dans le temps et l'espace, quelque chose qui lui permet non seulement de survivre à toutes les civilisations, mais en plus une certaine *manière d'être et d'exister* qui lui permet de résister au nihilisme et au relativisme qu'inspirent l'air du temps à la fin du 20^e siècle.

Chassés de chez eux, apatrides nés, ils n'ont jamais été tentés d'abandonner la partie. Mais nous autres, apprentis de l'exil, déracinés de fraîche date, désireux d'atteindre à la sclérose, à la monotonie de la dégringolade à un équilibre sans horizon ni promesse, nous rampons derrière nos malheurs; notre condition nous dépasse (Cioran, 872)

Le fait que les philosophes et littéraires viendront faire jouer pour eux-mêmes une *fonction prescriptive* à la référence juive au cours des années 1980 et 1990 s'explique notamment par cette conviction qu'ils ont en partage dès la fin des années 1960. Au moment où la France leur apparaît dépossédée de soi, à savoir en péril, ceci anime en effet un certain « désir d'être juif », un désir dans lequel on comprend le leitmotiv juif de la manière que leur rapportait Neher dès 1970 : *Malgré tout, tout est possible, mais peut-être, rien ne se réalisera*. En renvoyant au prophète maudit Jérémie, Neher exposait bien l'idée que se faisait en effet les Français de ce leitmotiv sur un plan politique à la fin du 20^e siècle : « fouillant dans la boue et le fumier comme nul autre dans la Bible, dans sa

traversé de l'ouragan, du désastre historique, dans son franchissement de la nuit du Minuit, (il) fait surgir, inattendue, une parole encore nouvelle » (Neher, 1970, 151).

Qu'est-ce qu'« Être juif » s'interrogeait parmi d'autres Blanchot, à quoi il répondait qu'il s'agissait de l'expression et l'inscription dans le temps d'une part *indestructible* de l'humanité⁴⁰. Qu'est-ce que « Parler juif » enchaînait-il, pour les Français cela exprimait la capacité de (re)produire de la culture et des *restes* lorsque tout tombe en ruines, lorsque le monde s'effondre. La nature a horreur du vide dit-on. Ceci semble particulièrement vrai dans le cas de la pensée politique française.

6.1.7. Le destin du peuple juif : la réalisation du meilleur des « capacités françaises »

Les événements traumatiques du 20^e siècle ne semblent pas avoir effacé toutes traces et couches sédimentées de ce « culte du moi » dans lequel viennent se (re)dépenser les énergies des philosophes et littéraires et leur capital culturel depuis la naissance de la République. Cette « Volonté d'être » sur laquelle insistera largement Levinas pour mettre ses contemporains en garde, semble inscrite au cœur du ressort dramaturgique de la pensée politique française, notamment dans l'expression de ses prétentions à relayer « les préoccupations universelles et civilisationnelles » qui caractérisent particulièrement son histoire.

Quand on est prêt à capituler, quel enseignement, quel correctif, que leur (les juifs) endurance! Combien de fois, lorsque je mijotais ma perte, celle de mon pays, n'ai-je pensé à leur opiniâtreté, à leur entêtement, à leur réconfortant autant qu'inexplicable appétit d'être! » (Cioran, 867).

⁴⁰ Pour un aperçu des différentes dévotions des philosophes et littéraires français à la question de l'humanité, nous renvoyons ici le lecteur à *La Bible de l'humanité* écrite par Jules Michelet au 19^e siècle.

Pour l'imaginaire politique européen dans lequel s'inscrit l'activité des philosophes et littéraires français de l'époque, seul le peuple juif avec cet incroyable « appétit d'être » qu'on lui prête apparaît en effet en mesure d'échapper à la décadence de l'anthropologie politique européenne dans sa forme rendue par trop explicite à la fin du 20^e siècle. Seul lui semble capable de résister aux tentations nihilistes et relativistes et (re)produire de la culture dans de telles conditions de déracinement, en mesure d'offrir aux Français, qui viennent puiser dans ses ressources symboliques, la potentialité de poursuivre tout à fait paradoxalement ce qu'un philosophe allemand a qualifié de slogan européen le plus marquant des temps modernes. Celui qu'il identifie par ailleurs comme la formule centrale de la motricité occidentale; *Toujours plus loin* (Sloterdijk, 2003 [1994] 13).

À travers leurs usages de la référence juive à la fin du 20^e siècle, les philosophes et littéraires français expriment d'abord leur désarroi, en identifiant leur propre condition existentielle à celle du peuple juif et cette spécificité politique qu'ils s'imaginent être la leur. *No man's Land*. Mais, de manière tout à fait paradoxale, c'est aussi par l'usage qu'ils font de celle-ci que s'exprime leurs passions politiques les plus anciennes dont tout indique pourtant en surface que plusieurs ne veulent pas (plus) : leurs prétentions universalistes et cette volonté politique de poursuivre le projet civilisationnel de la République moderne, de relayer par-delà terre et mers les « préoccupations universelles et civilisationnelles », leurs désirs de survie dans le temps et l'espace, et ceci au-delà ou par-delà les frontières, les nations et les formes de vie occidentales stabilisées dans les États modernes européens jugés désormais grégaires et appelés, le croit-on alors, à disparaître. *Translatio Imperii*⁴¹. Par tous les moyens qu'offre la parole et l'écriture, la République des philosophes et des littéraires cherche à s'émanciper de la tyrannie du paysage, « des niaiseries de l'enracinement » (Cioran), bref de ce *nomos* de la terre (sa

⁴¹ Nous devons cette expression à l'historien médiéviste Jacques Le Goff qui a démontré à travers son œuvre, et particulièrement ses études sur le Moyen-âge, à quel point l'histoire (des mentalités et des sensibilités) et son historiographie sont toutes deux des formes d'activités constituées de pratiques presque involontaires de rationalisation. Selon Le Goff, c'est ce qui explique que l'histoire culturelle ne connaît pas de rupture brusque, mais nous dirions plutôt des secousses, des blessures.

division et sa conquête) à qui revient dans la tradition politique nationaliste, coloniale et impériale européenne le rôle d'établir les rapports juridiques entre les hommes. Par leur travail d'interprétation de la *légende généalogique du peuple juif*, certains montraient qu'ils cherchaient le secret de la pérennité politique, de sa reproduction et sa conservation. Malgré d'énormes changements, continuer à s'étendre de par le monde, coloniser l'espace si ce n'est qu'à travers l'écriture, ne pas perdre les siens, se multiplier, se mêler de tous les peuples, se reconnaître entre tous.

À travers cette mobilisation d'une légende généalogique, certains investissaient d'une charge politique l'idée qu'ils se faisaient alors du peuple juif qui arriverait lui, contre vents et marées, à assurer sa propre pérennité en dehors de la ritualisation des formes de vie trop explicitement impériales. Traduire l'Empire dans une forme que l'on disait alors non impériale, produire une alliance qui ne passe plus par aucun Lieu à la fin du 20^e siècle. Pour certains, voilà donc ce dont le peuple juif semblait capable depuis l'antiquité et ce dont il s'agissait maintenant de tirer enseignement. À la fin du 20^e siècle, il en va encore de la dignité de la République dans le monde des lettres.

Les Juifs sont, pour les philosophes et littéraires français « des Éternels arrivants, ils n'aiment pas l'humus, ni la glèbe, ni l'exaltation des forêts » (Finkielkraut, 1980, 110). À leur peuple, diront d'autres les « trompettes ne sied pas » (Cioran 859). Cette charge politique, qui est aussi une mise à l'épreuve de la pensée politique française inscrite dans le territoire ou à partir de sa date de naissance, traversera la littérature tout au long de la fin du 20^e siècle. Le mythe européen du « complot juif »⁴², c'est-à-dire celui qui fait entrer le monde juif dans son temps et son espace impérial pour lui prêter une *intention* ou encore, un « secret » qui offrirait aux juifs une capacité panoptique et la potentialité (le pouvoir) de s'étendre dans le temps comme dans l'espace jusqu'à dominer le monde et l'histoire, continuait à l'époque de travailler la pensée politique française jusque dans

⁴² Matrice européenne infatigable ? « Causalité diabolique » à partir de laquelle s'organisent toutes les persécutions comme le suggère Léon Poliakov dans son ouvrage du même nom ?

son âme. Jean-François Lyotard, comme Levinas et Derrida, alors particulièrement sensibles aux luttes anticoloniales de l'époque et à cette interprétation héritée du 19^e et 20^e siècle, se montreront très critiques de cette manière qu'avaient alors certains de leurs propres contemporains de ramener la source juive dans cette pensée politique du Centre, et ce dès la fin des années 1970;

Les morts non glorieuses : des minorités écrasées au nom de l'Empire. Elles ne sont pas nécessairement critiques (les indiens) : elles sont bien « pires », elles ne croient pas, elles ne croient pas qu'il y a une identité entre la Loi et le pouvoir central, elles affirment un espace fait de patchwork de lois et de coutumes sans centre (...) ces luttes sont des luttes minoritaires, visant à rester minoritaires et être reconnues pour tels (nul n'ayant valeur universelle ni vocation totalitaire). Or rien n'est plus difficile : on les transforme en nouveaux pouvoirs, en opposition à Sa Majesté – ou en charniers. On les interprète, c'est-à-dire qu'on les inscrit dans l'espace impérial comme tensions venant de la périphérie, dans le discours impérial comme moment dialectique, dans le temps impérial comme annonces prospectives. (Lyotard, 1977, 117)

6.2. CONCLUSION : SAUVEGARDER L'ESPRIT ET LA FORTUNE DE LA FRANCE

À la fin du 20^e siècle, l'œuvre de Maurice Blanchot est particulièrement liée à cette conviction qu'il existait pour les Français une vérité du judaïsme qui se trouvait non seulement présente dans un riche héritage de culture, mais vivante et importante pour la pensée de son époque, même lorsque celle-ci récuse tout principe religieux. La positivité du judaïsme ne résidait pas uniquement dans son passé glorieux – le « riche héritage de culture » dont il fut porteur – mais dans sa présence vivante au cœur du débat intellectuel.

L'espace littéraire devait ainsi libérer la France du cloisonnement des espaces culturels et de la concurrence des champs littéraires, accomplir en quelque sorte la *révolution spirituelle française* et libérer ainsi la France des limites et de l'emprise des États et du

nationalisme méthodologique. À la fin du 20^e siècle, l'œuvre de Blanchot tourne par exemple entièrement autour de la question « Qu'est-ce que la littérature ». Replacée dans le contexte de faillite à la fin du 20^e siècle en France dans lequel dominaient dans le monde des philosophes l'idée d'une France *dépossédée de soi* et la prédominance du thème de la *santé politique*, cette question n'appartenait pas en propre à Blanchot, mais traduisait plutôt un certain état d'esprit de l'époque. Elle peut être comprise comme l'une des questions qui animait d'ailleurs particulièrement les philosophes et littéraires, à savoir ce que semblait *pouvoir* et ce que devait *vouloir* la littérature dans un tel contexte.

Le peuple juif incarnait alors précisément cette idée d'un peuple contre l'État. Pour certains, dont Blanchot particulièrement, ce qui séparait encore l'humanité de son essence, c'était l'État. Non pas parce qu'il est assuré de faillir à sa tâche et de trahir cette révolution spirituelle française dite alors nécessaire, mais parce qu'il est en désaccord avec les faits de l'humanité et que le mensonge de la constitution de la République, de ses lois et de ces idées directrices paraissait alors pour plusieurs funeste. L'égalité des conditions demeurait pour le Blanchot d'après-guerre comme pour celui d'avant-guerre l'un de ces grands mensonges de la République. Un peu à la manière de Rousseau hier, ce qui représentait alors encore l'image hallucinée du meilleur des « capacités françaises » à la fin du 20^e siècle, c'était le peuple juif en exil et le refus obstiné qu'il incarne à travers son histoire contre l'État. Comme chez Bernard Lazare, « l'être juif » de Blanchot demeurait donc essentiellement un agent de la révolution conservatrice. Et comme chez Rousseau, les mœurs devaient maintenant agir plus vite que les lois à travers l'écriture. À la fin du 20^e siècle, Blanchot et ces contemporains interprétaient ainsi la reconquête de la France comme n'étant plus l'affaire des Français et des civils, mais celle des hommes de lettres seuls en mesure d'exprimer cette réalité nouvelle et déracinée. L'œuvre de Blanchot dans la période d'après-guerre est traversée comme tant d'autres par cette idée à cet égard absolument révélatrice : il n'y a que la littérature qui sauvegarde l'esprit et la fortune d'un pays et veille au bien de sa nation et ceci passe pour la France par son *génie littéraire*.

CHAPITRE VII

LA CITADELLE FRANÇAISE

Les deux précédents chapitres ont permis de comprendre qu'il ne semble pas y avoir de hasard quant au fait que des philosophes et littéraires français se soient placés en quelque sorte sous la « gouverne de ce nom juif » à la fin du 20^e siècle. La référence juive semblait à la fois leur permettre d'énoncer la situation dans lequel ils se trouvaient, à la fois exprimer les conditions de possibilités d'une issue potentielle de survivance sur le plan civilisationnel en cette fin de siècle. Trouver les moyens de produire encore de la culture et de la civilisation à la fin du 20^e siècle semblait en effet l'une des préoccupations les plus urgentes dans un contexte qu'ils interprétaient alors comme marqué par la décadence et cette impression d'une France dépossédée de soi. La référence juive, confiait Lyotard dès le début des années 1980, n'était d'ailleurs pas prise dans un échantillonnage de noms propres possibles, mais il est vrai aussi qu'elle l'était spécifiquement en France et ceci, « en raison du fait que nous sommes occidental, continental du reste et Français de surcroît, c'est-à-dire habitant du seul pays occupé par les nazis qui ait produit un mouvement collaborateur » (Lyotard, 1984, 11-12). Pour les français, ce grand « peuple des Lumières », pères de la Révolution et de la République des Droits de l'Homme, cette *exception française* apparaissait en effet d'un très grand embarras à la fin du 20^e siècle. Pour certains, comme Lyotard, Derrida et Levinas, le surgissement de cette volonté d'extermination des juifs s'inscrivait par ailleurs dans l'histoire la plus intérieure de l'Occident – fut ce-t-il imaginaire.

Cette situation était comprise, pour certains, comme devant être pleinement assumée par les philosophes et littéraires français à la fin du 20^e siècle. Certains apercevaient même dans cette situation tous les facteurs déterminants qui permettaient alors d'expliquer la différence entre le territoire d'inscription de leur écriture et la fonction propre et singulière des philosophes et littéraires français à la fin du 20^e siècle dans le monde des

philosophes. « Mon œuvre est une œuvre française, et européenne de surcroît », précisait par exemple Lyotard. Si la pensée américaine pouvait alors se distinguer par une tradition libérale marquée par une large expression de volonté de consensus, les pensées européenne et française étaient quant à elles marquées par le tragique et la tradition révolutionnaire. Pour les hommes de lettres, la France devait trouver les moyens d'assurer ou de sécuriser ce qui fondait encore ses prétentions littéraires à l'universalité et sa fonction proprement symbolique à la fin du 20^e siècle.

Bien que les philosophes et littéraires puissent avoir interprété leur situation comme un immense bris de conjonctures routinières et une perte de crédit symbolique des idées politiques à la fin du 20^e siècle, le travail autour de la légende généalogique du peuple juif par certains dès la fin des années 1960 tant à invalider l'hypothèse selon laquelle la Deuxième Guerre mondiale, la destruction des Juifs d'Europe, la Collaboration et la Libération auraient introduit une rupture totale et/ou radicale dans la (re)production des idées politiques coloniales et impériales européennes. L'histoire incorporée des stéréotypes antisémites véhiculés par les penseurs européens du 18^e, 19^e et 20^e siècle et les usages de la référence juive dans la pensée spécifiquement française à la fin du 20^e siècle témoignent toutefois qu'il ne s'agissait pas là d'« un simple complot philosophique » ou d'une répétition de *topoi* antisémites ou encore d'une simple « mascarade ».

7.1. LE MESSAGE JUIF ET LA DÉCAPITATION DU ROI

Dès 1973, au moment de la publication de son ouvrage *Les figures juives de Marx*, Élisabeth de Fontenay semblait déjà avoir cette intuition que sous la multiplication des usages de la référence juive en France, il ne pouvait pas s'agir d'une idée aussi banale que peu instructive pour les littéraires et philosophes de son époque. Les usages de la référence juive en disaient déjà beaucoup plus sur l'état et le développement de la pensée politique française que ce qui était même sans doute souhaité par eux-mêmes à la fin du

20^e siècle. C'est plutôt dans le motif de (re) production de soi, notamment à travers ses prétentions universalistes et de survivance de la France face à la débâcle de l'Occident et aux idées politiques dans lesquels se sont stabilisées ses formes de vie, que celui-ci se logeait sur le plan de l'histoire des idées politiques. Des formes de vie que certains auteurs français, comme tant d'autres penseurs anticoloniaux de l'époque dont l'histoire ne parle toujours pas ou si peu, n'hésitaient pourtant pas à qualifier d'enlisées dans le bonheur de la géographie, le vice terrien, l'humanité conventionnelle et l'instinct du protocole, bref dans ce que certains, comme Levinas, n'hésitaient pas à qualifier dès la fin du 20^e siècle de « préjugé des civilisations enracinées et encrassées » qui subliment et mystifient encore leur propre univers pour légitimer toutes sortes de formes d'oppression depuis des siècles.

7.1.1. La *piété enracinée* des sociétés occidentales

Dans ces textes publiés originalement en 1961 dans la revue *Information juive*, textes qui seront republiés par la suite dans *Difficile liberté* (1976 [1963]) et repris à de nombreuses reprises par les philosophes et littéraires entre 1970 et 2000, Levinas exposait déjà ce qui lui apparaissait être le nœud de la tradition politique dans lequel était venue se stabiliser l'architecture des formes de vie collectives – politiques – des sociétés occidentales. Ce dernier s'adressait plus particulièrement au public *philosophe européen* qui s'intéressait dans la période d'après-guerre à la *métaphysique occidentale* et, plus particulièrement, ses liens possibles avec le fascisme qui apparaissait, dans le monde des philosophes, ne pas être qu'une simple affaire de politique de Parti, d'intellectuels de droites ou de synthèse idéologique. C'est à toute cette architecture qu'il invitait ses contemporains à s'en prendre en soulignant du même coup que le Judaïsme était peut-être ce qui permettrait, notamment pour la France, de résister dans l'avenir à ce qu'il désignait alors comme cette tentation de *piété enracinée* inscrite dans la textualité et la matérialité de la tradition de pensée politique occidentale. C'est du moins de cette manière que le « message juif » et la mission concrète qu'assignait alors Levinas aux hommes de lettres

à la fin du 20^e siècle paraîtront avoir été entendus et interprétés par plusieurs philosophes et littéraires qui viendront ensuite puiser dans le bassin des ressources symboliques juives à ces fins.

Ceci permettrait de comprendre par ailleurs l'appel de certains à une révolution contre-judaïque dans l'espace de l'Occident à la fin des années 1980 (Lyotard). C'est dans l'un de ces courts textes de Levinas publié dès les premiers jours qui ont suivi ce premier voyage de l'homme dans l'espace dans le cadre du programme spatial soviétique qui aura, rappelons-le, bouleversé alors et de manière profonde l'entendement du regard sur le monde, que se trouve sans doute la trace qui marquera profondément la pensée française de l'époque.

À la fin du 20^e siècle en France, l'homme paraissait menacé par le développement de la technique, on y voyait là les risques et la menace d'une perte de son identité. Et si pour plusieurs il y avait du vrai dans cette déclamation, puisque la technique nous seulement apparaissait déjà dangereuse pour les personnes, mais également pour la planète, pour d'autres, le risque résidait plutôt dans les forces réactionnaires qui détestaient les grands espoirs de l'époque qui s'incarnaient notamment dans les luttes anticoloniales. À ceux qui craignaient que ces luttes n'entraînent les « morts de l'Homme » en France, Levinas comptait lui parmi ces auteurs bien sensibles à toutes ces aspirations. Pour lui, jamais la foi en la libération de l'homme n'avait été plus forte dans les âmes. Si Levinas paraissait déjà si sensible à ces luttes, c'est que pour lui, elles ne faisaient qu'un avec l'ébranlement des civilisations sédentaires, avec l'effritement des lourdes épaisseurs du passé, « avec le pâlissement des couleurs locales, avec les fissures qui lézardent toutes ces choses encombrantes et obtuses auxquelles s'adosent les particularismes humains » suggérait-il. Après les expériences fascistes, Levinas considérait qu'il fallait en effet être sous-développé pour revendiquer ces formes de vies occidentales comme raisons d'être et pour lutter encore à la fin du 20^e siècle pour les défendre ou les revendiquer pour soi-même comme si l'homme pouvait continuer d'y trouver son existence et sa vérité. Levinas

identifiait même cette doctrine, à la fois subtile et neuve et qu'il jugeait relever d'un « infantilisme de l'idolâtrie », à cette idée d'enracinement qui avait jusqu'alors marqué les sociétés européennes modernes. Comme si l'homme des Français et des Européens, habitait la « terre plus radicalement que la plante qui n'en tire que les sucres nourriciers ».

Pour Levinas, le judaïsme n'était peut-être que la négation de cela. La négation d'un principe de *piété enracinée* qui marquait pour ce philosophe non seulement la métaphysique, mais toute la pensée politique d'origine occidentale depuis Platon et qu'il jugeait par ailleurs parfaitement étrangère au judaïsme;

Socrate préférait à la campagne et aux arbres, la ville où l'on rencontre les hommes. Le judaïsme est frère du message [grec] socratique. Le judaïsme a toujours été libre à l'égard des lieux [...] C'est peut-être sur ce point que le judaïsme s'éloigne du christianisme. La catholicité du christianisme intègre les petits et les touchants dieux familiers, dans le culte des saints, dans le culte des locaux. En la sublimant, le christianisme maintient la piété enracinée, se nourrissant des paysages et des souvenirs familiaux, tribaux, nationaux. Le judaïsme n'a pas sublimé les idoles, il a exigé leur destruction. Comme la technique, il a démystifié l'univers. Il a désensorcelé la Nature. Il heurte par son universalité abstraites imaginations et passions. Il a découvert l'homme dans la nudité de son visage (Levinas, 1963, 323-327 en italique dans le texte).

Cette existence sédentaire était ce qui déterminait pour Levinas toute la tradition de pensée politique européenne très marquée en cela par la pensée allemande d'Hegel et d'Heidegger, à savoir une pensée politique qu'il désignait comme absolument folle de ses États et ses Cités, ses Temples et ses Palais, un monde constitué de seigneurs et de serviteurs qui les admirent, là où le domaine de l'action se résume uniquement à celui de l'héroïsme et flatte les esprits européens, là où il n'existe par ailleurs aucune place, plus aucun espace pour les exilés. Il voyait à cet égard l'expression d'une volonté chez Maurice Blanchot à la fin du 20^e siècle qu'il n'a jamais cessé de saluer : démystifier les

hauteurs de ce monde à travers une littérature qui annoncerait un autre ordre de justice, une morale des esclaves et des opprimés, des besogneux et des misérables, bref ceux qui demeuraient toujours concrètement les grands absents dans ce monde des seigneurs. Un monde que Levinas n'hésitait pas à qualifier d'illusion frauduleuse ou encore, de récit de sommation. Ceci notamment, dans deux textes publiés dans ses *Nouvelles lectures talmudiques* en 1988 sous les titres « Fable coloniale » et « Au-delà de l'État dans l'État ». Levinas;

Ce monde heideggerrien est un monde de seigneurs qui ont transcendé la condition des humains (livré à la faim, la soif, le froid) besogneux et misérables ou un monde de serviteurs qui n'ont d'yeux que pour ces seigneurs. L'action y est héroïsme, l'habitation, palais de prince et temple de dieux qui dessinent des paysages avant d'abriter. (...) Cela flatte certainement notre goût de privilégiés et d'Européens. Idéalisme des superbes! (24.25)

Au moment de l'Affaire Heidegger en 1988, Lyotard pointait pour sa part en direction de cette histoire, de cette vieille histoire politique qui fonde la légitimité de la fonction symbolique de la République dans la dramaturgie des philosophes européens. La capacité pour les littéraires et philosophes de *faire* et produire de l'histoire apparaissait alors comme une affaire géo-philosophique. En France, elle résidait plus particulièrement dans cette fonction qui avait jusqu'alors fait sa gloire depuis les Lumières et qui se déclinait à travers ses dispositions et son *génie littéraire* certes, mais qui désignait également cette fonction qui demeurerait pour certains très proche de celle de ce judaïsme que décrivait Levinas. Lyotard considérait que cette sensibilité particulière et française, ou la raison pour laquelle les philosophes et littéraires français s'avéraient peut-être plus sensibles que d'autres aux propos de Levinas, tenait au fait que depuis longtemps, notamment pas Rimbaud, Mallarmé, Flaubert, Proust, Bataille, Artaud, Beckett – par ce que ceux-ci appelaient le travail d'écriture – la littérature en France attestait n'avoir jamais eu pour objet véritable que de révéler, présenter en mots ce qui manque à toute représentation, à

savoir ce qui s'oublie, notamment les torts dont parle Levinas. Lyotard n'aura jamais cherché à expliquer tout à fait clairement pourquoi selon lui c'était la France qui s'était ainsi trouvée responsable d'une telle mission politique sur le continent européen, toutefois il en aura fait la remarque suivante;

À supposer qu'une « explication » soit permise et possible, il est à présumer qu'elle n'est pas sans rapport avec une histoire (qui est plus qu'une histoire) « politique » marquée par la décapitation d'un roi (Lyotard, 1988, 17).

Pour Lyotard, cette tradition révolutionnaire, cette *histoire* ou ce *destin* qu'il voulait être celui de la République, ne s'était d'ailleurs jamais incarné dans l'histoire politique à travers un Lieu-dit, mais plutôt à travers la réactualisation dans le temps de la mémoire de la décapitation du Roi qui ne pouvait passer et se prolonger à la fin du 20^e siècle que par une forme de résistance dans et par l'écriture.

Pour Lyotard les juifs et le judaïsme constituaient encore, à ses yeux, cette résistance agissante et infinie, à savoir une dernière protestation interne contre une hégémonie occidentale qui ne voulait toujours pas dire son nom. Il entrevoyait ceux-ci comme ce qui avait toujours résisté de l'intérieur même de l'histoire occidentale. Le judaïsme et le peuple juif n'y étaient pas perçus comme chez Hegel en dehors de l'histoire, mais comme une force critique absolument agissante, parmi les peuples fondateurs de l'Europe moderne, bien que paradoxalement toujours son plus grand oublié, ce dont l'Europe ne voulait pas, ce dont elle n'avait toujours voulu rien savoir.

Je suis sous la gouverne de ce nom, depuis très longtemps, justement parce que je n'y suis pas d'origine, n'est-ce pas? Parce que d'origine, j'ai au contraire été élevé dans l'absence de tout cela, que je ne l'ai rattrapé que plus tard. (Lyotard, 1984, 11-12).

Jean-Michel Salanskis soulignera plusieurs années plus tard que la source juive signifiait alors en France à la fin du 20^e siècle, du moins pour les quatre philosophes et littéraires que sont Lyotard, Levinas, Derrida et Blanchot, la redécouverte d'une vérité critique longtemps occultée dans la tradition politique française, européenne et occidentale de manière générique, soit l'irréductibilité du juste au vrai. Rappelons ces mots de Salanskis évoqués en première partie; « Il n'y avait là rien d'une régression irrationaliste, mais bien plutôt l'affirmation d'une volonté désenchantée de cesser de tricher avec le juste pour le faire coïncider avec le vrai et vice-versa, de ne plus céder aux « grands récits » de l'Europe et de la France sous prétexte de nous inviter à la gloire d'un juste et d'un vrai fusionnés » (2004, 16).

En France, l'impression de débâcle ou de décadence à la fin du 20^e siècle s'accompagnait en effet dans le monde des philosophes et littéraires d'un point qui venait particulièrement marquer les esprits non seulement des Français, mais de l'intelligentsia européenne. Il semblait en effet devenu impossible de faire dériver l'histoire et quelque décision politique que ce soit à partir d'une Raison dans l'histoire. Ce que cela signifiait dans le monde des philosophes c'était que toutes les postures conventionnalistes, qui arrivaient jusqu'alors à cette conclusion que ce qui est juste dans une collectivité d'êtres humains, à un moment donné, c'est ce qui est convenu comme juste apparaissaient maintenant fort problématiques. Après les expériences fascistes, rester enfermé dans ce cadre apparaissait même pour certains comme absolument intenable, comme ce qui avait peut-être même fait perdre en quelque sorte toute capacité de porter le moindre jugement, notamment en France.

La règle de convention fait qu'on sera obligé de s'incliner – allons au bout tout de suite – devant le nazisme. Après tout, comme il y avait une quasi-unanimité là-dessus, d'où est-ce qu'on pouvait juger que ce n'était pas juste? C'est évidemment un très grand embarras (Lyotard 1979, 158).

7.1.2. La pragmatique du judaïsme : Soyez justes!

Chez Lyotard plus particulièrement, cette préoccupation se traduira par un intérêt marqué et toujours renouvelé dans son œuvre pour le judaïsme et pour l'œuvre de Levinas. Pour lui, il n'y avait qu'une seule affaire dans le judaïsme : « Soyez justes ». Dans l'impression d'une France *dépossédée de soi*, plusieurs avaient pourtant l'impression de ne plus *savoir* ce que pouvait bien être le fait d'être juste. Au cours de cette période, certains évoquaient qu'« il y avait pourtant bien longtemps pour les « juifs » qu'il leur fallait juger au nom de rien ni personne » (1988, 12). C'est ce qui était d'ailleurs interprété comme sa force, comme sa capacité de penser en termes d'avenir et d'histoire, et ceci en des termes précis, à savoir ce qu'il y a à *faire*.

Nous avons à « être justes ». Pourtant, ce n'est pas : « Soyez conformes à ceci », ce n'est pas : « Aimez-vous les uns les autres », etc., tout cela c'est de la blague. « Soyez justes » : coup par coup, il faudra à chaque fois décider, se prononcer, juger, et puis méditer si c'était ça être juste. Ce qui implique que cette communauté (juive) pense le problème du prescriptif en termes d'avenir. Au fond le discours qui est impliqué dans ce jeu-là, c'est le discours sur ce qu'il en est, je dirais, de l'histoire. Et j'entends « histoire » dans un sens précis : ce qu'il y a à faire. Il n'y a que ça qui soit important. C'est un jeu de l'histoire de la communauté humaine, pour autant qu'elle est saisie par les prescriptions, et seulement cela. Tout ce qui est de l'être et des hypothèses sur l'être n'a aucun intérêt. Et là-dessus Levinas est formel. Je crois qu'il a tout à fait raison (Lyotard, 1979, 176).

Or le désir du vrai apparaissait encore en France comme « une grosse affaire que nous allions avoir sur les bras pour un long moment » (Lyotard, 1977). Dans le monde des philosophes et littéraires, le judaïsme de Levinas apparaissait toutefois comme celui qui refusait les questions qui avaient fondé jusqu'alors la pensée politique en la ramenant dans les récits conventionnalistes (qu'il s'agisse de leur version libérale ou marxiste

proprement française), la question de l'Être, son propre langage, ou encore la raison dans l'histoire pour finalement l'imposer à tous les autres peuples de la terre. Pour Lyotard comme pour Levinas, les juifs, comme les « Indiens d'Amérique », n'avaient jamais justement joué ce type jeu qui tenait de la simple *reproduction de soi*. Lyotard;

Il y a une question à laquelle le judaïsme se refuse, et c'est celle-là, celle de l'ontologie. Je dirais même que c'est le propre de l'oppression que d'apporter dans un jeu de langage une question qui vient d'un autre et de l'imposer. C'est la même chose, je ne sais pas, disons pour les Indiens d'Amérique. C'est très évident : ils jouent un certain jeu de langage qui est en général celui de très nombreux peuples et qui est un jeu narratif. C'est un très gros jeu, avec beaucoup de choses dedans, mais c'est un certain type de jeu de langage. Et reposer constamment la question de l'être à propos de tous les jeux de langages, rabattre les jeux de langage sur l'ontologie, c'est faire, et refaire finalement toute l'opération hégélienne. C'est-à-dire ne prendre chacun de ces jeux que comme une des figures de l'esprit et montrer que dans chacune de ces figures, ou chacune de ces formations, l'esprit ne cesse de se poser la question du réel. Et ensuite, pouvoir les hiérarchiser en montrant que l'une domine l'autre parce qu'elle la surmonte ou la relève. Il est très évident que quand on lit par exemple les textes de Hegel sur les juifs, les textes dits de jeunesse, on voit très bien comment fonctionne l'opération. On voit très bien comment elle peut légitimer l'oppression. (Lyotard, 1979, 118)

À l'instar de Blanchot et Levinas, Lyotard comprenait la fonction du philosophe à la fin du 20^e siècle comme une fonction éminemment politique, faite de gestes tactiques qui ont d'autres finalités que la simple *reproduction de soi*. Lyotard;

Le moindre de mes énoncés, doit être compris comme faisant un coup dans un contexte, et de cette façon, tout ce que j'ai pu écrire est toujours tactique, c'est-à-dire tiens toujours compte du contexte dans lequel il apparaît. Et l'énoncé n'a pas d'autre fonction, il est toujours d'une portée extrêmement modeste. C'est en ce sens que je crois que je ne

suis pas « philosophe », dans le sens propre du terme, mais « politique » (Lyotard, 1979, 121 entre guillemets dans le texte).

L'enseignement de Levinas avait en effet marqué les esprits puisque toute la métaphysique occidentale reposait pour lui sur cette idée d'une assurance de l'Être, se posant comme un centre, comme le lieu propre. La *reproduction de soi* apparaissait comme cette effrayante nécessité politique qui « assurait jusqu'alors à l'Occident tous ses fantasmes de maîtrise, la conscience de sa maîtrise idéale, le centre accompli » (Derrida, 1972, 391). Si la France regardait à la fin du 20^e siècle le passé avec effroi, que les philosophes et littéraires l'interprétaient comme étant dépossédée de soi, ceux-ci devaient coûte que coûte résister à cette volonté de reproduction de sorte que le passé ne passe pas. C'est du moins ainsi que certains comprenaient leur rôle. À l'instar de Blanchot et Levinas, Lyotard soulignait ainsi la situation qu'il comprenait comme celles que devaient assumer les philosophes et littéraires français à la fin du 20^e siècle.

Dans le cadre de cette situation de désarroi moral et politique après le séisme cognitif introduit par les expériences fascistes, les sources juives représentaient donc pour les philosophes et littéraires français le seul bassin de *connaissabilités*, un bassin de ressources « étrangères » aux ressources à travers lesquels étaient jusqu'alors venues se (re)stabilisées les formes de vies collectives de l'Occident, fût-il imaginaire. Dans la pensée française, la référence juive représentait, grâce à Levinas qui s'en était fait le *traducteur*, non seulement la possibilité d'un langage de responsabilité pour résister aux forces et aux volontés nihilistes et relativistes, mais également la seule possibilité de résistance à la potentialité structurale et fasciste jusqu'alors inconnue, selon certains. Pour Lyotard par exemple, le judaïsme présentait une forme de pragmatique et de « contestation radicale » qui n'emprunterait plus « ses armes intellectuelles » au modèle de l'Occident. Au cours des années 1980, Lyotard soulignait que le temps était en effet venu pour les Français et les Européens « d'avouer la vanité de leurs actes » en matière d'histoire et de décisions politiques.

Pour moi, la politique rationnelle au sens du concept est terminée, et je crois que tel est le tournant de cette fin de siècle. Il y a eu à partir du jacobinisme une tentative d'élaborer et de mettre à exécution une politique rationnelle, qui a occupé le 19^e et la plus grande partie du 20^e siècle, et c'est cela qui est en train de s'effondrer. C'est une excellente chose. [...] Il n'y a pas de raison de l'histoire. Je veux dire, personne ne peut se placer en position d'énonciateur sur le cours des choses. Et par conséquent, il n'y a pas de tribunal d'où l'on pourra juger quelle est la raison de l'histoire. (Lyotard, 1979, 160-177)

7.2. UNE ELLIPSE HISTORIOGRAPHIQUE ÉLOQUENTE

En 1994, la Direction générale des relations culturelles, scientifiques et techniques, sous la direction de la Politique du livre et des bibliothèques du ministère des Affaires étrangères en France, éditait un livret se proposant de présenter au public la philosophie contemporaine française. Dans celui-ci, Éric Alliez, Jocelyn Benoist, Christian Descamps et Yves Mabin proposaient et justifiaient alors une sélection d'ouvrages qu'ils qualifiaient d'indispensables pour toute bibliothèque. Autant de noms à inscrire au tableau de cette mémoire de la République (Sichère, 1997, 7).

7.2.1. Cinquante ans de philosophie française de 1945 à nos jours

Dans l'objectif de prolonger le geste de publication de ce livret, quatre grandes expositions documentaires nationales se tiennent en 1996 au Centre national d'art et de culture Georges-Pompidou de Paris sous le thème *Cinquante ans de philosophie française de 1945 à nos jours*. L'ensemble de l'exposition est alors coordonné par Bernard Sichère, maître de conférence à l'Université Paris-VI Diderot, romancier et essayiste, spécialiste de l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty. Sous sa direction, quatre livrets/catalogues sont par la suite publiés entre 1996 et 1998 aux éditions du ministère des Affaires étrangères. Les tomes sont organisés en fonction d'un ordre thématique qui

respectait alors une certaine succession, en quatre temps, afin de saisir d'abord les enjeux qui avaient dit-on ponctué le développement de la philosophie française à la fin du 20^e siècle, et afin de respecter, ensuite, un certain rythme que l'on considère alors propre au développement de celle-ci. Ceci, tout en assurant une certaine cohérence d'ensemble pour le public large auquel étaient d'abord destinées ces expositions. Les quatre catalogues se détaillaient ainsi :

- Tome 1. Les années cinquante;
- Tome 2. Les années structure; les années révolte;
- Tome 3. Traverses;
- Tome 4. Actualité de la philosophie française.

En introduction du premier catalogue, Sichère se confiait alors quant aux difficultés que présentait une telle entreprise muséologique en 1996 et, plus fondamentalement encore, en regard de l'état de l'institution philosophique française en cette fin de siècle :

Je pensais d'abord n'avoir que quelques noms à inscrire au tableau de cette mémoire toute proche et voici qu'à l'inverse, au fur et à mesure que je passais de l'idée simple à une ébauche de réalisation, la tâche se révélait gigantesque. Tant de noms, tant de pensées singulières, souvent rebelles à toute catégorisation, à tout regroupement en courants ou en mouvements; il y avait presque là de quoi se décourager si dans le même temps la difficulté d'un tel travail n'avait son envers positif : ils s'étaient donc trompés, ces prophètes pressés de la « mort de la philosophie »; contrairement aux annonces répétées et visiblement intéressées, la philosophie n'avait pas cessé en France durant ces cinquante ans, les pistes sans doute s'étaient brouillées, certains courants avaient perdu leurs frontières nettes, mais il y avait abondance de biens plutôt que carence et jamais la recherche n'avait tari, que ce soit en son cœur, là où l'Université la recueille patiemment dans le mouvement d'une tradition, ou que ce soit sur les marges, là où les pensées

insubordonnées et singulières, inassimilables visiblement par l'institution philosophique, n'en continuent pas moins d'alimenter le grand fleuve de la réflexion philosophique.

Il y avait donc là de quoi se réjouir : contre toutes les condamnations historiographiques qui auraient pu être mal intentionnées ou intéressées, la France n'avait donc jamais cessé de se penser. Sous la supervision de l'Association pour la diffusion de la pensée française (ADPF) – organisme responsable de la diffusion hors frontières dont le ministère des Affaires étrangères assure la tutelle – se profile alors l'entreprise de cette exposition nationale. Sichère, à titre de commissaire, hérite dans ce cadre de la lourde tâche de redessiner, en puisant l'information à travers des pistes, de son propre aveu, brouillées, le dispositif des cinquante dernières années de la philosophie française. Ceci avec le souci, la volonté, ajoutera-t-il, d'en respecter toute la richesse et d'en restituer les tensions, sans négliger ce qui se situe sur les marges, les pensées insubordonnées, singulières, rebelles à toute catégorisation à tout regroupement en courants ou en mouvements, sans en exclure, en gros, les productions qui seraient jugées inassimilables en regard de l'institution philosophique et de l'historiographie dominante.

Le défi était de taille et si le premier catalogue intitulé *Les années cinquante* admettait une coupe chronologique simple, le second, *Les années structure; les années révolte*, posait en revanche un double problème au commissaire. D'une part, l'évidente diversité du corpus défiait à première vue les possibilités de synthèses. D'autre part, et de manière significative, Sichère confiera son trouble devant la « grande proximité de cette histoire avec le débat actuel, une histoire encore chaude et passionnelle qui rend malaisée la neutralité nécessaire ». S'il semblait possible pour Sichère de mettre *Les années cinquante* à distance, voilà qu'après les chemins de *Traverse* des années 1980, *Les années structure, les années révolte* (1960-1970) se retrouvaient de nouveau au cœur de *L'actualité de la philosophie française*. Face à ce double problème et ce rythme du développement de la philosophie qui ne respecte pas une chronologie simple, la question

qui s'imposait au commissaire ne se fit pas attendre, elle fut énoncée dès l'introduction du premier catalogue :

Où trouver le principe de cohérence par-delà les dispersions et les contradictions? Comment faire en sorte que ce moment de la pensée soit assez éloigné déjà pour que nous puissions en dessiner lucidement les lignes de crête par-delà les effets de surface?

Le cas évoqué ici de la philosophie ne semble pas exceptionnel, du moins en apparence. Comme le soulignait déjà le grand homme de lettres Paul Valéry lors de l'*Exposition internationale des arts et techniques appliqués à la vie moderne* de Paris en 1937 où a été formulée la première ébauche d'un Musée de la littérature, le problème général des expositions est en effet de faire voir : assembler, mettre en évidence et en valeur ce qui est ordinairement dispersé, retiré, voire même réservé d'ordinaire à quelques-uns, peu accessible, et donc pour beaucoup, inconnu. Ainsi Sichère, comme tout commissaire, s'ingénie à disposer dans une même enceinte et à rendre de la manière la plus sensible possible aux regards les moyens et les résultats de cette forme de l'activité humaine qu'est la philosophie. Chercher les moyens d'exposer cette histoire, lui donner une forme transmissible. Mais quoi de plus abstrait que l'activité philosophique? Que faire voir? Que peut-on rendre sensible,

dans cet étrange emploi du temps de l'écriture où se déploient les forces des philosophes, si difficiles à définir par ailleurs, et dans lesquelles les diversités les plus capricieuses, les motifs les plus variés, les sentiments, les raisons, les passions et les circonstances, les tempéraments et les dons les plus différents, viennent se dépenser et s'exprimer, agissant sur quelques milliers de mots dont ils exploitent les possibilités innombrables de combinaisons pour enfin produire des œuvres[?] (paraphrase de Valéry, 1937)

« La société ne paie que les services qu'elle voit », suggérait au 19^e siècle l'écrivain Stendhal. Offertes au public, les expositions préparées par le Centre national d'art et de

culture Georges-Pompidou de Paris se voulaient donc un parcours dans le développement de cette philosophie française de la deuxième moitié du 20^e siècle, à travers lequel étaient évoqués, dans leurs formes transmissibles, des courants, des domaines ou des individualités importantes de l'institution en raison de leur rôle fécond de passeurs.

Il s'agissait donc alors de déterminer, malgré toutes les dispersions et les contradictions, les contours vifs d'une école de pensée spécifiquement française. Ceci, afin que le regard de n'importe quel observateur, même le plus éloigné de l'institution philosophique française, puisse malgré tout être en mesure d'apercevoir le commun entre toutes ces productions, que chacun puisse voir de quoi est faite et s'est faite cette République mondiale des lettres dont parle Pascale Casanova en 2008. C'est-à-dire que l'on est à la recherche de ce trait *spécifiquement français* qui demeure pour l'ADPF cette mémoire collective exportable, cela malgré tout ce cafouillage et ce brouillage des frontières produit pendant *Les années structure, les années révolte* par de « nouveaux penseurs qui sont redevables d'une certaine pratique et de la position qui les conduit à porter le feu au cœur de la citadelle philosophique » (Sichère, 1997, 11), parmi lesquels, sans surprise, ceux dont le travail s'éclaire au prisme des usages de la référence juive.

Cette citadelle philosophique française sur laquelle *Les années structure, les années révolte* « seraient venues jeter un discrédit profond et croissant », peut-on lire dans les catalogues, c'est une double référence à une génération philosophique précédente : celle de Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty. Cette citadelle, c'est aussi une autre double référence épistémologique : la dialectique historique, qu'elle soit entendue à partir d'Hegel ou de Marx et, plus encore, la phénoménologie entendue comme méthode universelle de description (Sichère 1996, 9). Double référence qui, dans les termes du commissaire, représentait le double ancrage de la rationalité en France à laquelle ces années et ces nouveaux penseurs, entendue ceux critiques des années 1960-70, sont venus porter atteinte par leur pratique.

L'exposition devait donc, selon son commissaire, rétablir tous ces liens rompus pendant *Les années structure, les années révolte* par ces philosophes et littéraires, reconstruire le fil d'une seule et même histoire républicaine de sa philosophie. Ce fil, celui qui assurerait tous les liens, celui qui fut alors désigné comme gage de la forme exportable de la mémoire philosophique collective française, fut désigné à maintes reprises dans les catalogues : l'influence française et l'immense rôle que celle-ci a joué dans le brassage des trois « H » – Hegel, Husserl, Heidegger –, rôle de premier plan de passeur et de lieu de brassage qu'a joué la France pour la circulation mondiale des idées et de la pensée allemande. On y cherche la *spécificité française*, sa variable structurante en dépit de toutes ses variations, sa contribution majeure de la fin du 20^e siècle au patrimoine mondial de l'histoire de la philosophie et de la métaphysique occidentale, on y trouve l'Allemagne. Dans un même geste, on oublie le paradoxe qui se dessine au cours du 20^e siècle : la littérature allemande dont il est question a été largement représentée en Europe par des écrivains juifs rejetés comme des étrangers dans leur propre pays. Sichère, à l'entrée Emmanuel Levinas des catalogues, écrit :

[S]’il existe certes une part importante de l’œuvre de Levinas axée sur la méditation de cette rencontre originiaire avec l’Autre comme visage ou assignation éthique radicale, axée également sur le « fait juif » et sur la référence talmudique, on ne saurait oublier que Levinas, avant même Merleau-Ponty et Sartre, fut un des premiers en France à entrer en contact avec la pensée de Husserl et avec celle d’Heidegger (1996, 46).

« Certes...mais on ne saurait oublier que... ». Cette ellipse historiographique, particulière et étonnante, pour ne rien dire de ces guillemets entourant le « fait juif », l'est d'autant plus lorsque l'on jette un coup d'œil à l'ensemble des interprétations et des commentaires de l'œuvre française d'Emmanuel Levinas, ce grand philosophe d'origine juive et lituanienne. Au sujet de la contribution majeure de l'œuvre d'Emmanuel Levinas au développement de la philosophie du deuxième 20^e siècle et du patrimoine qu'il lègue, l'une des choses qui est aujourd'hui largement reconnue par la communauté des

interprètes est le fait non pas d'avoir introduit et discuté d'ailleurs les œuvres allemandes en territoire français, ce qui est aussi vrai par ailleurs puisqu'il a traduit et introduit la phénoménologie de Husserl en territoire français avant que celle-ci ne soit relayée par les courants existentialistes sous l'impulsion de Jean-Paul Sartre au cours des années 1930, mais plutôt d'avoir *traduit* la sagesse juive dans la langue de l'Occident. Comme Spinoza se plaisait à dire de lui-même, Emmanuel Levinas aurait, dit-on, toujours pensé en hébreu ce qu'il a écrit en latin. En France, au cours des années 1950-1960 par exemple, l'*Abrégé de grammaire hébraïque* de Spinoza demeurera quant à lui ignoré dans la totalité des éditions françaises dont certaines affirmaient déjà présenter à l'époque les œuvres complètes. Ferdinand Alquié, lors de ses séminaires (Sorbonne) de 1953 et 1958-59 consacrés aux questions de la nature, de la vérité, de la servitude et de la liberté dans la philosophie de Spinoza, faisait d'ailleurs l'hypothèse que ce silence s'expliquait par le fait que la prise en compte de ce texte n'aurait pas confirmé les interprétations politiques dominantes alors d'usages en France du *Traité théologico-politique* et de l'*Éthique*. La première édition française (Vrin) de l'*Abrégé* ne verra le jour qu'en 1968 et circule, encore à ce jour, dans des cercles d'initiés plutôt restreints.

7.3. LA PERSISTANCE D'UN SILENCE

Quelques années après cette grande exposition au Centre Pompidou, soit en juin 2010, l'historienne Blandine Barret-Kriegel, reconnue dans le milieu de l'historiographie républicaine et européenne du 20^e siècle, notamment pour son ouvrage *L'État et les esclaves* (1979) et pour ses études sur l'État de droit et la philosophie de la république dont on retrouve l'essentiel dans *Les chemins de l'État* (1986), reviendra sur cette place supposée mineure, ou pis négligeable, de la référence juive dans la pensée française. Ainsi, lors d'une conférence offerte dans le cadre du XX Colloque des intellectuels juifs de langue française et placée sous le titre « La pensée moderne et le judaïsme », l'historienne s'interroge et interroge son public sur les obstacles qui empêchent et rendent peut-être même impossible, dans l'état encore actuel de l'histoire de la pensée française,

de rendre compte de la connexion et des interrelations entre les pensées issues ou inspirés du judaïsme, la philosophie et, plus spécifiquement, le développement de la pensée politique moderne. Trois obstacles majeurs seront par celle-ci évoqués pour expliquer ce silence qui est vient ainsi affecter l'historiographie : l'existence de la Shoah et la nécessité, dans la seconde moitié du 20^e siècle, de trouver une issue politique à l'exil; les orientations essentiellement économiques et sociales de la recherche historique au cours de cette même période où le religieux est assimilé à des catégories fixes et inchangées, mais peu examiné à partir des idées et des valeurs qu'il véhicule; et finalement, la persistance de la domination de la philosophie idéaliste classique allemande, profondément anti-judaïque, sur la philosophie contemporaine. L'historienne soulignait alors que ce troisième obstacle demeurait en tout point le plus robuste sur le plan de l'histoire des idées. Ce qui empêche d'apercevoir les connections entre les idées juives, le judaïsme et le développement de la pensée politique moderne tenait encore, va-t-elle suggérer, « de l'idée même que la philosophie classique et post-kantienne allemande s'est fait du judaïsme et de l'emprise qu'elle a ensuite exercée sur toute la philosophie contemporaine » (Kriegel 2010, 3).

Pour l'historienne, le problème qui se posait alors demeurait de comprendre la persistance d'un tel silence dans le cadre de l'histoire des idées, et donc le pourquoi de cette emprise. Selon elle, répondre de cette interrogation devait non seulement montrer « que les oppositions dans lesquelles la philosophie classique allemande avait emprisonné les traits du judaïsme n'étaient pas valables », mais plus encore, soulignait-elle, il fallait à la fin du 20^e siècle surmonter un nombre de difficultés considérables pour « revenir encore plus particulièrement sur la distribution universel-particulier, sujet-individu, fini-infini, nature et culture afin de réordonner l'opposition entre Anciens et Modernes » (2010, 9). Bref, ce que suggérerait ici l'historienne lors de cette conférence de 2010, c'était littéralement une remise en jeu de la langue philosophique vernaculaire, de l'historiographie républicaine, voire de celle de tout le 20^e siècle européen. Une remise en jeu qui n'aurait pas pour visée de judaïser l'histoire, s'empressera-t-elle de souligner

suivant son inspiration républicaine, mais bien plutôt d'y ramasser en quelque sorte partout « le corps morcelé de la pensée juive et ses étincelles pour qu'elles reviennent enfin parmi les peuples » (Kriegel 2010, 11). Le malaise que ne manquait pas de soulever l'ellipse du « certes... mais on ne saurait oublier que... » semblait ainsi traverser l'historiographie de la pensée française et à cet égard, l'exposition de Paris de 1996 fut sans doute l'expression d'un autre de ces nombreux symptômes.

7.4. CONCLUSION

Lors de la grande exposition des *Cinquante ans de philosophie française* en 1996, Bernard Sichère aura bien sûr anticipé un certain nombre de critiques qui ne pouvaient manquer d'émerger à l'endroit d'une si ambitieuse entreprise compte tenu de la vivacité de la production d'œuvres en France au cours de cette période et des choix narratifs auxquels les organisateurs se sont soumis pour assurer alors la cohérence d'ensemble, cela afin de mener à bien une exposition qui, rappelons-le, était d'abord destinée au grand public du Centre Pompidou. En de nombreux lieux dans les catalogues dont il avait la responsabilité éditoriale, on retrouve d'ailleurs comme un dialogue intérieur et la trace de ces potentielles critiques historiographiques dont il possédait alors l'entendement, c'est-à-dire celles qu'il avait su identifier et anticiper et avec lesquelles il avait su s'expliquer en cours de route. Bien sûr, et à son corps défendant, on ne saurait raisonnablement prêter au commissaire Sichère de mauvaises intentions quant aux nombreuses omissions ou ellipses narratives que contiennent inévitablement les catalogues. Mais il y a cette maxime qui est devenue une si juste expression populaire : « chassez le naturel, il revient au galop ». Celle-ci est particulièrement significative dans le cas de l'historiographie de la pensée française, particulièrement en ce qui a trait à la place tout à fait particulière des références juives dans son développement, dont les problèmes sont bien difficiles à réduire à de simples questions d'intentions comme nous l'avons vu. Pour reprendre ici les mots de cet autre historien des idées, Quentin Skinner, dont Kriegel avait par ailleurs contribué à faire circuler le travail en France à la fin du 20^e siècle, cet épisode montrait en

effet une fois de plus à quel point il demeurait difficile de ne pas tomber sous le charme de leur propre héritage intellectuel et leurs manières de raconter la République. Pour plusieurs, ce problème de l'historiographie républicaine qui ramenait encore tout dans son Centre n'était d'ailleurs pas sans soulever des questionnements. Comment se faisait-il que le judaïsme qui passait notamment en France par Levinas devait encore soumettre ses traditions critiques au tribunal de la Raison? Comment se faisait-il qu'il devait encore reformuler ses propres traditions dans l'idiome strictement européen et qu'il soit ainsi sommé encore une fois de justifier ses vérités? « N'avons-nous donc rien retenu? » s'interrogeait Lyotard.

CHAPITRE VIII

LE DEVENIR DE L'EUROPE ET LE CONFLIT DES DÉMOCRATES

En 1985, le philosophe allemand Jürgen Habermas publie *Discours philosophique de la modernité*. Cet essai, qui rassemble douze conférences, se présentait alors comme une analyse de l'évolution du concept de Raison depuis l'avènement de la modernité et tel qu'il aurait été défini en premier lieu par les philosophes des Lumières. Habermas accordait alors une attention toute particulière à ce concept, tel qu'il s'était déployé d'abord dans les œuvres de Kant, Hegel et Nietzsche pour ensuite, et sur un ton bien moins conciliant, retracer son rejet ou sa dissolution progressive dans les pensées du 20^e siècle, particulièrement françaises. Habermas réfère ici à la pensée de l'École de Francfort en Allemagne (et pratiquées aux États-Unis jusqu'en 1949, faut-il toujours le rappeler), qu'il identifiait alors à un certain hégélianisme de gauche dans le monde des philosophes de la *praxis*, et celles, françaises, de tradition qu'il jugeait plus nietzschéenne. Pour Habermas, la pensée française avait en effet été le haut lieu où certains littéraires et philosophes avaient poursuivi à la fin du 20^e siècle le programme d'une critique de la Raison en empruntant le chemin d'une destruction de la métaphysique (Habermas, 1985, 301) largement inspiré par Levinas. Si ce philosophe allemand de l'agir et de l'éthique communicationnelle identifiait principalement Georges Bataille et Michel Foucault à cette tradition de filiation nietzschéenne en France, c'est plutôt Jacques Derrida qui se rendait en quelque sorte coupable d'avoir ainsi poursuivi ce programme à la fin du 20^e siècle.

8.1. « UN IRRATIONALISME PROCHE DE LA MYSTIQUE JUIVE » DANS LA CITADELLE EUROPÉENNE

Derrida fut un maillon essentiel de la pensée européenne de la fin du 20^e siècle. Il appartient à cet album de famille et les passions que son œuvre suscitait d'ailleurs dans

cette famille, encore aujourd'hui, en sont une preuve toujours renouvelée. À 20^e siècle en Europe, il fallait même en quelque sorte *faire* avec Derrida. C'est dans ce contexte que s'inscrit la 7^e lecture de l'ouvrage consacré à son œuvre par le philosophe Habermas, placée sous le titre quelque peu obscur de « La surenchère sur la philosophie de l'origine temporalisée : La critique du phonocentrisme par Derrida » (Habermas, 1985). En cours d'exposition, presque au détour de simples phrases qui pourraient échapper au lecteur, le philosophe allemand y accuse le philosophe français d'avoir quitté le terrain de la philosophie au profit de celui de la littérature et, fait étonnant pour un esprit avisé, hypothèque son œuvre d'« irrationalisme proche de la mystique juive » dont « l'ambition serait de détruire la métaphysique occidentale ». À ces propos étonnants sur l'irrationalisme proche de la mystique juive, Habermas ajoutait même : « pour autant que Derrida participe au discours philosophique de la modernité » (214), il « est plus proche du désir anarchiste de faire éclater la continuité de l'histoire que de l'injonction autoritaire à se soumettre au destin » (214). Habermas suggérait même plus loin que « cette attitude antagoniste est justement peut-être liée au fait que Derrida – contrairement à Heidegger – reste proche de cette mystique » (215).

Derrida valorisait selon Habermas des sources absolument archaïques (218) et cela depuis 1967, notamment à travers la publication de *L'écriture et la différence* et *De la grammatologie*. Étrange retour du refoulé antisémite sous la plume d'un grand progressiste démocrate européen irréprochable, c'est-à-dire qui ne peut en aucun cas être hypothéqué de bigoterie rétrograde à la fin du 20^e siècle, Derrida représentait pourtant celui qui, comme les Juifs d'Hegel hier, ne met pas *sa montre à l'heure* à la fin du 20^e siècle et pêche, de fait, contre le *devenir* de l'Europe civilisée. Dans une inspiration tout à fait hégélienne qui inspirait au même moment les penseurs conservateurs américains, pour Habermas, l'histoire doit en effet poursuivre la quête d'un consensus universel dans lequel la démocratie libérale mettra un point final aux conflits idéologiques qui ont marqué l'histoire européenne. Dans cette perspective, Derrida représentait pour Habermas cette figure de l'« enfant perdu » du judaïsme » (*Le monde*,

édition du 12 octobre 2004) et témoignait par sa pratique, un peu à la manière de tous ces Juifs non assimilés du 19^e et 20^e siècle, d'une *désobéissance* obstinée à l'histoire. Non seulement Derrida valorisait dans son œuvre la Torah orale, mais pis, selon Habermas, il radicalisait la conception kabbalistique de l'origine du monde dont le siège serait la parole des hommes plutôt que la révélation de la parole divine. C'est à tenter d'éclairer cette possibilité d'une forme d'antisémitisme sublimé se soit manifesté dans une pensée des plus progressistes dans ce conflit des démocrates de l'Europe des philosophes à la fin du 20^e siècle.

Visiblement, tout ceci n'est en effet pas sans irriter le philosophe allemand. En 2004⁴³, ce dernier ira jusqu'à suggérer que le monde dans lequel nous croyons vivre se présente toujours comme un « monde inhabitable » sous la plume de Derrida. Dans son hommage rendu au philosophe français lors de sa mort, et qui fut traduit en français dans l'édition du 13 octobre 2004 dans le journal *Libération* (reproduction intégrale Figure 7), le philosophe allemand félicitait toutefois Derrida d'avoir tout au long de sa carrière d'écrivain français et de philosophe européen « aidé ceux qui l'ont suivi à canaliser leurs impulsions dans les rails d'un exercice », à savoir à « dépenser leurs énergies intellectuelles » dans une pratique d'écriture. Habermas semble toutefois suggérer que cette *dépense d'énergies* n'a pas permis de participer à la création d'un vocabulaire producteur d'un nouveau regard sur le monde. Selon Habermas, « l'exercice proposé par Derrida aura été une fin pour lui-même », comme ce fut le cas pour la pratique de la « dialectique négative d'Adorno », deux penseurs dont les racines juives constituent sans doute l'élément qui les rassemble et marque leur profonde affinité, précisera-t-il dans cet hommage. Selon ce dernier, la pratique de Derrida largement inspirée par l'œuvre de Levinas, devenu son maître, délivre pourtant « un message religieux à peine chiffré ». Et ceci, de la même manière que la pratique d'Adorno, pour qui Gershom Scholem serait demeuré un défi. En d'autres mots, le philosophe français, tout comme son prédécesseur

⁴³ Voir édition du journal allemand *Frankfurter Rundschau* du 11 septembre 2004.

allemand de l'École de Francfort, aurait été incapable de participer à produire de la civilisation.

FIGURE 7 — HOMMAGE DU PHILOSOPHE ALLEMAND JÜRGEN HABERMAS PUBLIÉ DANS LE JOURNAL *LIBÉRATION* LE 13 OCTOBRE 2004 LORS DU DÉCÈS DU PHILOSOPHE FRANÇAIS JACQUES DERRIDA

PRÉSENCE DE DERRIDA

Par Jürgen HABERMAS philosophe.

Journal Libération, 13 octobre 2004.

LE DERNIER HOMMAGE DU PENSEUR ALLEMAND AU PHILOSOPHE DISPARU SAMEDI

(Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme)

Derrida n'aura guère eu d'égal que Foucault pour forger l'esprit de toute une génération, et cette génération il l'aura tenue en haleine jusqu'à aujourd'hui. Mais à la différence de Foucault, et bien qu'il ait été également un penseur politique, l'apport de Derrida à ceux qui l'ont suivi aura été de les aider à canaliser leurs impulsions dans les rails d'un exercice, qui n'implique pas d'abord un contenu doctrinal, ni même la création d'un vocabulaire producteur d'un nouveau regard sur le monde.

Certes, il y a tout cela aussi, mais l'exercice proposé par Derrida est d'abord une fin pour lui-même : s'immerger dans la lecture micrologique des textes et y mettre à jour les traces qui ont résisté au temps. Comme la dialectique négative d'Adorno, la déconstruction de Derrida est aussi et avant tout une pratique.

Nombreux étaient ceux qui avaient connaissance de cette maladie contre laquelle Jacques Derrida mena un combat souverain. La mort n'est donc pas venue tout à fait par surprise. Elle nous touche cependant comme un événement soudain, précipité, qui nous tire brutalement de ce que la banalité usuelle du quotidien a de rassurant. Certes, le penseur survivra dans ses textes, lui qui a dépensé toute son énergie intellectuelle dans la lecture incessante des grands textes et qui a célébré le primat de l'écrit transmissible sur la présence de la parole. Mais nous savons désormais que ce qui nous manquera, c'est la voix de Derrida, la présence de Derrida.

Le lecteur de Jacques Derrida rencontre un auteur lisant les textes à contre-fil jusqu'à ce qu'ils livrent un sens subversif. Sous son regard inflexible, tout contexte se délite en fragments; le sol que l'on supposait stable devient mouvant, celui que l'on supposait plein dévoile son double fond. Les hiérarchies, les agencements et les oppositions habituels nous livrent un sens à rebours de celui qui nous est familier. Le monde dans lequel nous croyons être chez nous devient inhabitable. Nous ne sommes pas de ce monde : nous y sommes des étrangers parmi les étrangers. Et, finalement, un message

religieux qui n'est plus guère chiffré.

Il est rare que des textes paraissent dévoiler aux lecteurs anonymes le visage de leurs auteurs d'une manière aussi nette. Pourtant, Derrida appartenait en réalité aux auteurs qui prennent au dépourvu leurs lecteurs lorsqu'ils les rencontrent personnellement. Il n'était pas celui que l'on attendait. C'était une personne d'une amabilité peu commune, élégante, certainement vulnérable et sensible, mais sachant être à l'aise et qui, lorsqu'il accordait sa confiance, s'ouvrait avec sympathie; c'était une personne amicale, disposée à l'amitié. J'ai précisément eu cette joie, lorsque nous nous sommes revus il y a six ans, ici, dans les environs de Chicago, à Evanston d'où je lui envoie cet ultime hommage, qu'il m'accorde sa confiance.

Derrida n'a jamais rencontré Adorno. Mais lorsqu'il reçut le prix Adorno de la ville de Francfort, il prononça à la Paulskirche un discours de réception qui, du geste de la pensée jusque dans les replis secrets des thèmes oniriques propres au romantisme, ne pouvait pas avoir plus d'affinités avec l'esprit même d'Adorno. Les racines juives sont sans doute l'élément par lequel leurs pensées s'assemblent. Scholem est resté un défi pour Adorno, Levinas est devenu un maître pour Derrida. L'œuvre de Derrida peut, à cet égard, avoir en Allemagne également une vertu éclairante; s'il s'appropriä en effet les thèmes du dernier Heidegger, du moins le fit-il sans sombrer dans le néopaganisme et sans trahir les sources mosaïques.

Source : Journal *Libération* publié le 13 octobre 2004. Reproduction intégrale.

8.2. DEUX PROJETS POLITIQUES ET CIVILISATIONNELS EUROPÉENS

Ce texte, « La surenchère sur la philosophie de l'origine temporalisée : La critique du phonocentrisme par Derrida » publié en 1985 par Habermas, provoqua entre Francfort et Paris une forte polémique qui allait s'étendre sur plus de quinze ans (Bouretz 2010), jusqu'à recevoir plus tard dans les milieux académiques américains des années 1990 le nom de « Guerre continentale », ou encore, ce que l'on connaît ici aujourd'hui sous forme d'allégorie de ce qui oppose aux yeux des Américains, les deux grands projets politiques et civilisationnels du 20^e siècle européen, à savoir la modernité (représentée ici sous le Nom Habermas) et la postmodernité (représentée ici sous le Nom Derrida). C'est seulement dans l'urgence de penser au lendemain des attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis que ces figures majeures de la pensée continentale que sont Derrida et Habermas accepteront d'entrer en dialogue pour la première fois, bien que l'échange sera

alors médiatisé par un tiers. En réaction et contre les interventions militaires américaines en Irak (frappes lancées officiellement le 20 mars 2003), Derrida et Habermas cosigneront par ailleurs pour la première fois un texte, unissant cette fois leur voix contre la politique étrangère américaine et en faveur de l'affirmation forte d'une politique étrangère européenne⁴⁴. Avant ces événements, les hostilités font l'objet de plusieurs commentaires et interprétations entre l'Amérique et le Vieux Continent à la fin du 20^e siècle. D'aucuns ne s'attarderont à contester la mention à propos de la mystique juive faite par Habermas, ni même le contexte civilisationnel dans lequel semblait venir s'inscrire cette « Guerre continentale » entre l'Allemagne et la France. Habermas y suggérerait pourtant, et sans détour, une affinité de structure entre la pensée française de la déconstruction et la mystique juive, affirmation historiographique décisive qui, sous la plume de ce grand esprit européen, ne relevait ni de l'accident, ni de l'anecdote.

Le philosophe allemand aura tenu d'ailleurs des propos bien similaires, à quelques mots près, quelque vingt ans plus tard. Habermas offrait alors une conférence dans le cadre du colloque international *Judéités : Questions pour Jacques Derrida* (Cohen et Zagury-Orly 2003) qui s'est tenu au Centre communautaire de Paris en décembre 2000. À l'aune de ce tout nouveau siècle qui s'amorçait alors, l'objectif de ce colloque était d'interroger les liens entre l'écriture derridienne et les judéités – mises au pluriel pour préserver l'équivocité préciserons les organisateurs (Cohen et Zagury-Orly 2003, 9) –, ainsi que le rapport « oblique entre la déconstruction et "l'être-juif" ». C'est dans ce contexte que, lors de son allocution, Habermas soutenait cette fois que la déconstruction avait représenté à la fin du 20^e siècle non point un système philosophique qui permettrait de répondre à la question éthique (politique?) de notre époque, mais bien plutôt l'incarnation abstraite d'une « théologie cachée », tel le petit nain bossu caché sous la table et manipulant l'automate qui joue aux échecs. L'expression de « théologie cachée » dont

⁴⁴ On le retrouve dans Giovanna Borradori (dir.), *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, 2003. « February 15, or What Binds Europeans Together : A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe », in *Constellations*, vol. 10, n° 3, 2003, pp. 291-297.

font ici usage Habermas et certains auteurs français par la suite résonne avec l'ouverture des « Thèses sur le concept d'histoire » de Walter Benjamin; le petit nain bossu caché sous l'automate qui joue aux échecs, cette théologie à l'œuvre sous le matérialisme historique. Originaire de Francfort, Habermas connaît assurément ce texte. Jacques Derrida, quant à lui, y fera notamment référence lors de son « Discours de Francfort », *Fichus* (2002), à l'occasion de sa réception du Prix Adorno à Francfort en septembre 2001 – le 11 septembre 2001 pour être précis. Il y aurait là selon Habermas une pensée « d'essence religieuse » chez Derrida qui fait en sorte que sa pensée s'écarte de la sphère philosophique, et lui voit assigner une place à résidence à l'intérieur de l'apologétique juive Habermas 1985, 218). C'est-à-dire, du même coup, une place située à l'extérieur des limites justificatrices de l'ordre philosophique moderne européen, du monde des philosophes européens.

Nous sommes en 2000, cette rencontre se tient en présence de Jacques Derrida qui y offre lui-même la conférence d'ouverture sous le titre *Abraham, l'autre*. Au milieu de son allocution, Derrida remercie les organisateurs et semble alors déjà anticiper, sous le mode réflexif, ce qu'Habermas s'apprête à lui reprocher et l'assignation à résidence à laquelle ce dernier entend bien le « condamner » et condamner par métonymie le projet politique qui se loge en creux de la pensée que l'on qualifie alors de postmoderne depuis le début des années 1980. Derrida s'explique. Nous citons longuement :

Ce soir, je sens qu'il me faudrait avouer ou désavouer ce « je ne sais quoi » qui me voue, me confie ou me condamne, depuis presque toujours, au « se taire ». Je devrais du moins affecter de rompre le silence, ne serait-ce que pour dire une fois encore, je ne le dirai jamais assez, mon anxieuse reconnaissance à ceux qui ont pris l'initiative d'inventer une rencontre si dangereuse et qui me reste encore quelque peu inimaginable. Bien sûr, je mentirais si j'alléguais que c'est aujourd'hui la première fois que je parle de mon être ou quasi-être juif ou de mon incroyable appartenance au judaïsme. Je m'y suis souvent aventuré, surtout au cours des dix dernières années, en de nombreux lieux que je

n'énumérerai pas. Et pourtant, chaque fois que je l'ai fait, j'ai seulement paru le faire. J'ai, en vérité, au détour de ruses plus ou moins calculées, d'ellipses en général délibérées et qui se voulaient savantes, par un jeu de suspense phénoménologique, de guillemets et de parenthèses, évité de faire pleinement ce qu'alors je faisais, de désigner ce que je signalais. Y a-t-il une catégorie pour penser et formaliser ce geste qui consiste à éviter sans éviter, à désavouer l'aveu même? Je ne le sais pas. Appellera-t-on cela dénégation, inauthenticité (je reviens dans un instant sur ce mot), double jeu? Mon sentiment, c'est que non seulement aucun de ces mots ne convient pour maîtriser l'exemple ou le cas « juif » dont je parle, mais que cette problématique doit être repensée à partir de ce cas ou de l'abîme dans lequel il emporte jusqu'à la valeur d'exemplarité (Derrida 2003, 18).

La question de la mystique juive et de la pensée française évoquée par Habermas en 1985, puis en 2000, sera reprise en France par Dominique Janicaud en 1991. Dans un ouvrage qui suscite au moment de sa parution un vif débat, l'historien et philosophe Janicaud, bien peu concerné par l'histoire de la Raison par ailleurs, affirme que l'ensemble de la phénoménologie de tradition française s'est vue « prise en otage par une théologie qui ne veut pas dire son nom » depuis les années 1970. Ce sont du moins les mots que l'histoire retiendra de son livre. Le terme de « théologie négative » sera réactualisé en France dans ce contexte pour montrer du doigt certaines œuvres. Le cas le plus décrié en France de cette dite « théologie négative » étant à ce jour celui de l'œuvre du philosophe et littéraire Maurice Blanchot, dont nous avons vu précédemment la centralité qu'a joué la référence juive dans les textes d'après-guerre et que Levinas n'avait jamais cessé de saluer l'intuition. On retrouve aussi cette idée dans une certaine littérature américaine où l'on soutient par exemple que la déconstruction, dont la paternité reviendrait ici à Jacques Derrida, est « une religion sans religion », qui « répète la structure de l'expérience religieuse » et dans laquelle se trouve une « foi *fin de siècle*, mais sans le martyr et sans le nihilisme » (Caputo 1997, 57 et xxi respectivement). En France, ce n'est que quelques années plus tard que Jocelyn Benoist donnera lui aussi un nom propre, et juif de surcroît, à cette dite théologie qui refuse de se nommer et prend

selon eux en otage – ou phagocyte – l'ensemble la tradition phénoménologique et philosophique française à partir des années 1970 : le « tournant levinassien ».

Le couplage suggéré par Habermas entre mystique juive et pensée française aura fait par ailleurs son chemin. Il faut bien dire qu'une affinité de structure entre le projet derridien et certaines traditions juives pour s'opposer au logocentrisme occidental n'était pas impensable; cela ne relevait ni d'une caricature ou de l'expression d'un soupçon mal fondé. Les liens épistémologiques, historiques et même biographiques entre l'œuvre de Derrida et certaines traditions juives seront envisagés en certains lieux comme étant même très importants.

Ce dont cela témoigne toutefois, c'est que ces attaques demeurent l'expression d'un rapport non réglé à l'antisémitisme en France et en Europe. Sous le mode réflexif, ou parfois seulement elliptique, les liens entre sa propre pensée et ses sources seront soulignés à maintes reprises par Derrida lui-même, qui écrit : « Je suis le dernier des eschatologistes » (Derrida 1991, 74) faisant par là référence à l'eschatologie dans la tradition juive, soit celle qui s'intéresse au destin final du peuple et du monde, mais qui s'intéresse par ailleurs très peu à l'avenir de l'individu (Wigoder 1996, 323). On rapporte que les derniers mots de Jacques Derrida, dont son fils Pierre fit la lecture lors de son enterrement le 12 octobre 2004 au cimetière de Ris-Orangis, ont également été : « Je suis le dernier prophète Élie », celui qui amène littéralement la paix dans le monde. À la naissance, Jacques Derrida a en effet reçu le prénom hébraïque d'Élie qu'il reprendra à sa mort comme le veut la tradition⁴⁵ (Figure 8 et Encadré 2). Dès 1976, le philosophe français avait même projeté l'écriture du Livre du prophète Élie. Ce Livre, attribué à l'un de ces grands prophètes de la tradition, ne se retrouve pas parmi les 19 livres des prophètes de la Bible hébraïque. Dans la tradition, Élie est le prophète qui « lutta pour purifier la croyance dans le Dieu unique et contre l'hypocrisie religieuse et le culte de

⁴⁵ Derridex. Pour un accès libre à cet Index des termes de l'œuvre de Jacques Derrida, le lecteur se référera au lien suivant : <http://www.idixa.net>.

Baal qui s'était répandu chez les israélites et qui a cherché à saper le statut royal en entrant constamment en conflit à propos de morale » (Wigoder 1996, 306). Élie, « signe d'élection, don caché, appel silencieux d'un prophète qui, à chaque circoncision, rappelle l'alliance ». Ceci, dans la perspective d'un Derrida, correspondait en tout point avec l'idée qu'il se faisait comme Lyotard de la France et de son lien particulier avec le judaïsme tel que leur avait enseigné Levinas :

Rappelons aussi ce que, à tort ou à raison, je tiens provisoirement pour une évidence : quel que soit notre rapport à la religion, puis à telle ou telle religion, nous ne sommes ni des prêtres liés par un sacerdoce, ni des théologiens, ni des représentants qualifiés ou compétents de la religion, ni des ennemis de la religion en tant que telle, au sens où, pense-t-on, certains philosophes des Lumières pouvaient l'être. Mais nous partageons aussi et par là même, me semble-t-il, autre chose, à savoir – désignons cela prudemment – un goût sans réserve, sinon une préférence inconditionnelle pour ce qui, en politique, se nomme la démocratie républicaine comme modèle universalisable, ce qui lie la philosophie à la chose publique. (Foi et savoir, 17)

Fonctionnaire de l'humanité, Derrida, comme Levinas et Lyotard, entrevoyait toutefois le devoir impérieux de commencer par donner la parole à ceux et celles dont ce contrat implicite ou cet « être ensemble » républicain, dont Habermas apparaissait maintenant transposer le modèle sur le devenir de l'Europe toute entière, excluait depuis des siècles. Derrida, comme Levinas et le Prophète Élie, était en quelque sorte des « empêcheurs de tourner en rond », quelques prophètes du devenir de la paix européenne à la fin du 20^e siècle. Les carnets rédigés entre 1976 et 1984 où ces questions devaient déjà être abordées par le philosophe français sont toujours interdits de publication à ce jour. Les raisons de cette interdiction demeurent inconnues.

FIGURE 8 — COUVERTURE DU PREMIER CARNET DE NOTES DU « LIVRE D'ÉLIE » DE JACQUES DERRIDA (1976).



ENCADRÉ 2 — LE PROPHÈTE ÉLIE DANS LE JUDAÏSME

Behold, I will send you Elijah the prophet before
the Great and terrible day of Lord comes. And he will turn
the hearts of fathers to their children and
the hearts of children to their fathers,
lest I come and smite the land with a curse.

Malachi 4 : 5-6

Le prophète Élie est surtout connu comme héraut de la Rédemption. Il lutta pour purifier la croyance dans le Dieu unique et contre l'hypocrisie religieuse et le culte de Baal qui s'étaient répandus parmi les israélites sous l'influence de Jézabel, femme d'Achab. Élie

entraîna constamment en conflit avec Achab à propos de morale. Il chercha à saper le statut royal d'Achab, mais fut contraint de s'enfuir et errer de place en place. Divers miracles lui sont attribués au cours de son errance.

Élie ne serait jamais mort, mais serait monté au ciel dans un tourbillon. Dans la littérature rabbinique, Élie occupe une place importante. C'est lui, croit-on, qui rendra les décisions définitives sur des questions qui sont demeurées incertaines. Nombre de ces questions sans réponses dans le Talmud s'achèvent sur le mot téqou qui, en araméen, signifie « cela restera »; mais on le comprend aussi comme un acronyme « (Élie) le Tichbite résoudra les questions ». Cela repose sur la croyance que, dans l'avenir eschatologique, Élie sera révélé comme celui qui amène la paix dans le monde et qui réconcilie parents et enfants. Traditionnellement, dans le judaïsme, le retour d'Élie doit précéder la venue du Messie.

De nombreuses légendes ont été racontées sur sa réapparition, souvent destinée à sauver les Juifs et les communautés juives dans les temps de danger. Comme il a pour attribut de venir en aide à tous ceux qui sont dans le besoin, les références à son nom sont souvent suivies de la phrase « Puisse-t-on se souvenir de lui en bien », ce qui signifie qu'Élie sera le héraut du bien dans l'avenir. Pour cette raison, les actions de grâces après le repas incluent l'affirmation : « Le Clément (Dieu) nous enverra le prophète Élie, puisse-t-on se souvenir de lui en bien, et il nous annoncera de bonnes nouvelles, secours et consolation ». D'après la tradition juive, Élie est aussi apparu aux grands sages de la Torah dans les générations ultérieures et à des justes inconnus.

Dans l'espoir qu'Élie arrivera et apportera la Rédemption le soir de Pessah, on ouvre la porte donnant sur la rue durant le service du Séder afin qu'il puisse entrer...

Source : Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme 1996, 305-307

Ailleurs, les liens suggérés par Habermas seront analysés en profondeur (Handelman 1982; Kepnes 1996; Bellamy 1997; Offrat 2001; Cixious 2001; Kriegel 2003; Judaken 2006, 2001; Sloterdijk 2006). Dans le cas d'Habermas, toutefois, loin d'explorer ces liens épistémologiques, historiques ou même biographiques possibles, l'hypothèse de l'affinité, comme l'hypothèque d'une « théologie négative » dans l'hexagone, fonctionne avant tout comme marquage, comme assignation. Les propos du philosophe allemand énoncés entre 1985 et 2000 sont en effet instructif dans la mesure où, soulignant le caractère étranger du système de la déconstruction, ses intentions épistémologiques, politiques et culturelles « explosives », ils démontrent procéder d'une double stratégie d'isolement, par ailleurs assez commune dans la dramaturgie des philosophes. D'une part, ceux-ci procèdent en situant le monde des producteurs d'idées dans un vaste

paysage d'affronts et de mise en tension entre traditions concurrentes. Ils soulignent d'autre part le besoin pour ce philosophe allemand de marquer et dramatiser dès les années 1980 sa distance/distinction quant à ce projet français de déconstruction et la culture politique dont il relève, tout en assurant du même coup la disqualification/discrédit du nom propre qui l'incarne déjà en 1985 sur la scène philosophique mondiale.

L'humeur et le ton d'Habermas à l'endroit de la philosophie telle qu'elle se pratique en territoire français ne concernent pas que le projet de Jacques Derrida, mais visent aussi le livre de Jean-François Lyotard *Le différend*, publié aux éditions de Minuit en 1983. Celui-ci est également assimilé au courant dit postmoderne. L'on sait que Lyotard visait précisément à montrer l'impuissance de la raison historienne dans un contexte d'ailleurs qui était marqué en France comme en Allemagne par le négationnisme. Il abordait cette question notamment à travers le scandale de l'Affaire Faurisson à la fin des années 1970, mais aussi dans les suites de ce premier attentat contre les Juifs de France depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'attentat de la rue Copernic du 3 octobre 1980. « Il y a des victimes de l'histoire qu'aucun tribunal de la Raison ne peut entendre », dira Lyotard.

Le différend, ainsi, bien « loin de vouloir enrichir une quelconque science de l'interculturel » comme suggéreront certains commentateurs, s'inscrit dans ce contexte français et dans la polémique menée alors par Lyotard contre l'éthique communicationnelle qui domine l'Université allemande. Cette éthique, développée par Habermas (1981, trad. française en 1987) lui-même, part du principe qu'il y a un critère absolu pour écarter tel ou tel locuteur d'une communauté langagière. La question à poser devant ce locuteur serait : « est-il d'accord ou non pour accepter les conditions langagières d'établissement de la vérité » (Déotte 2008)? *Le Différend*, comme la décade de Cérisy de 1982 consacrée à l'œuvre de Lyotard autour du thème kantien de *La Faculté de juger*, constituait déjà en France une critique sévère des pôles de légitimité (Lyotard 1987) du *sensus communis* sur lequel reposait par ailleurs cette éthique

communicationnelle développée en Allemagne. Le philosophe Lyotard, pour qui l'histoire devait être l'enjeu d'une justice qui n'est plus sous condition de vérité comme nous l'avons vu, y insistait à de nombreuses reprises : dans ce *sensus communis* sur lequel repose le projet d'Habermas d'un patriotisme constitutionnel pour une démocratie européenne, nombreuses sont les voix qui ne peuvent et ne pourront jamais être entendues, au premier rang desquelles la voix juive.

8.2.1. Une force explosive, un « mal politique »

Par son usage de la force explosive d'une matière qui demeurerait, selon Habermas, étrangère à la tradition dans le monde des philosophes, Derrida (et par extension Lyotard) ne respectait pas « l'éthique des relations philosophiques », les conditions langagières d'établissement de la vérité, ni même les principes de vision et de division de son institution. Levinas, Derrida et Lyotard opéraient même en quelque sorte un bris de procédure dans le projet européen. Ils auraient introduit une certaine hérésie dans la pensée française et par conséquent dans le monde des philosophes. Ostracisé hors du cercle de la dignité philosophique, privé du droit de cité et du droit à la considération, il se pourrait même que Derrida transgressât, si l'on suit le propos d'Habermas, les frontières spécifiques de l'ordre du monde des philosophes dont l'essentiel semblait encore à la fin du 20^e siècle curieusement se passer d'explication. Plus encore, la pensée française critique qui s'était développée au prisme de ces usages semblait incarner un certain « mal politique » dans cette histoire philosophique de la Raison moderne. Dans ce procès de parole et dans cette guerre d'usure, la mise en scène d'Habermas a même gagné une certaine efficacité. La pièce sera d'ailleurs maintes fois rejouée ailleurs, encore aujourd'hui, et ce jusque dans la littérature que nous avons abordée ici dès la première partie de cette étude.

8.2.2. Un révolutionnaire de tempérament

Pour Derrida, le judaïsme et les références juives étaient liés « techniquement » à la pensée française critique, à une méthode et une pensée politique précise qui se reportait immédiatement sur la question de l'Europe. À la fin du 20^e siècle, la question de l'Europe se posait en France d'une manière tout à fait particulière : comme l'Europe, entre ses chances et ses périls, peut-elle échapper maintenant à la monstruosité? Peut-elle être autre chose qu'un Empire? Pour Lyotard par exemple, en s'unissant à la fin des années 1980, l'Europe unissait ses haines, au premier rang desquelles sa haine des juifs. Derrida pour sa part était convaincu que l'Occident avait besoin des Autres pour se soigner de sa propre folie et ses démesures. Ce dernier incarnait donc un autre type que celui de Lyotard, à savoir un révolutionnaire que l'on pourrait dire de tempérament, ou encore, un véritable réformiste dans le monde des philosophes. En effet, ce dernier se méfiait de deux choses : et de la mémoire répétitive, fût-elle celle de la décapitation du Roi, et celle de la rhétorique de l'absolument nouveau, soit celle de l'Ordre nouveau tel qu'il s'incarnait alors dans le récit de conversion des conservateurs ou celui d'une avant-garde d'un monde nouveau qui naîtrait du renversement de toutes les valeurs, de la destruction totale des singularités, ou encore des lois et coutumes existantes pour enfin ouvrir la voie à un monde futur.

Pour Derrida, il ne s'agissait pas à la fin du 20^e siècle de mettre le *monde à l'envers*, encore moins d'en appeler à une contre-révolution judaïque qui aurait pour corollaire ambigu de réitérer l'idée que le judaïsme et les traditions juives sont essentiellement ce qui menace l'Occident, ou ce qui éventuellement le met en péril. Derrida s'éloignait ainsi, et sans que cela ne soit un désaveu, de son contemporain Lyotard qui lui en appelait toujours « à une contre-révolution judaïque » à la fin du 20^e siècle. Il demeurerait du même coup plus proche de la tradition politique française née avec Jean-Jacques Rousseau.

Si les sources juives occupaient une place centrale dans l'œuvre de celui-ci, c'est précisément parce qu'elles venaient selon lui compliquer en quelque sorte ce *schéma* et celui de l'engagement ou de la fonction politique du philosophe à la fin du 20^e siècle. Un engagement qui, chez Derrida comme chez Levinas et Lyotard, fidèles en ce sens à une certaine tradition phénoménologique, dépendait à *chaque instant* d'une nouvelle évaluation des urgences, des implications structurelles, et d'abord des situations *singulières*. Évaluation pour laquelle il n'existait donc, par définition, aucun critère préalable, aucune calculabilité absolue. Si l'on pouvait compter sur ce qui vient, l'espérance ne serait que le calcul d'un programme. On aurait bien la prospective, mais on n'attendrait plus rien ni personne. Ce que Derrida retenait ainsi des sources juives qu'il n'a jamais cessé de faire travailler dans son œuvre, c'est cette idée qui deviendra centrale, soit que l'avenir demeure une question, une promesse, un appel qui ne tolère aucune prospection, aucune providence. Cela marquera de part en part son œuvre, son espérance têtue à mille lieues de l'expression d'un optimisme confiant ou du relativisme et du nihilisme, et sa grammaire politique qui n'avaient rien à voir avec l'idée d'une attente passive d'un miracle qui viendrait rompre le cours de l'histoire. Comme Lyotard et Levinas, Derrida était par ailleurs convaincu que nous ne savons jamais vraiment ce que c'est qu'être juste, et ceci ne représente pas une tare. Il s'expliquait en 2002 à propos de ce qui, dans son œuvre, était devenu la marque la plus profonde de son attachement au judaïsme, qui passait par Levinas, ce qui aura animé les passions les plus contradictoires et justement fait l'objet d'un nombre certain de controverses;

L'analyse doit être recommencée chaque jour en chaque lieu, sans être jamais assurée par un savoir préalable : c'est à cette condition, poursuivra-t-il, à la condition de cette injonction qu'il y a, s'il y en a, de l'action, de la décision, c'est la condition de la décision et de la responsabilité politique – de la repolitisation. L'« indécidable » n'a jamais été pour moi le contraire de la décision, c'est la condition de la décision, là où celle-ci ne se déduit pas d'un savoir comme on le ferait d'une machine à calculer (Derrida 2002, 54).

On comprend comment celui-ci, son nom, son œuvre et son personnage ont pu devenir la cible absolument privilégiée de toutes les différentes déclinaisons de conservatismes politiques à la fin du 20^e siècle. Dans ses textes *Avouer l'impossible* écrits entre 1998 et 2000, publiés en 2014 sous le titre *Le dernier des juifs*, il revient sur l'idée fondamentale qui aura occupé l'ensemble de son écriture : « Toute fondation juridico-politique d'un "vivre ensemble" est par essence violente, puisqu'elle inaugure là un droit qui n'existait pas encore. La fondation d'un État par exemple, c'est toujours d'abord une violence a-légale : non pas illégale, mais a-légale, autrement dit *injustifiable* ». Contre le projet européen d'Habermas fondé sur l'idée d'un *sensus communis*, cette passion pour la « monogénéalogie » qui demeurerait toujours une mystification dans l'histoire de la culture, Derrida poursuivait et répliquait ce que lui enseignait les sources juives : « Quand le passage est donné, quand un savoir d'avance livre la voie, la décision est déjà prise, autant dire qu'il n'y en a aucune à prendre : irresponsabilité, bonne conscience, on applique un programme » (Derrida 1991 43). À cet appel à une véritable repolitisation de la question de l'Europe animée par un invincible désir de justice, Derrida trouvait l'inspiration dans le judaïsme, là où la justice n'est ni ne doit être assurée de rien, par aucun savoir, aucune conscience, aucune prévisibilité, aucun programme comme tels. Une justice, que Derrida distinguait minutieusement du droit (Force de loi), et qui aurait alors permis encore d'espérer, au-delà des « messianismes » qui avaient animé les cœurs tout au long du 20^e siècle, une culture universalisable des singularités, une culture européenne dont la possibilité, bien qu'abstraite, puisse au moins s'annoncer. La possibilité même d'une démocratie politique qui passe par la *traduction* était pour Derrida indissociable de cette possibilité de libérer à travers des *transactions* entre les singularités, une nouvelle forme de *rationalité universelle* qui soit désormais autre chose que monstrueuse. Cette structure générale de l'expérience, il en empruntait les termes aux références juives, et il se sera confié plus tard sur les raisons qui l'auront poussée à procéder ainsi dans le monde des philosophes;

« Entre nous » (entendues les philosophes européens réunis à Capri en 1995), et pour d'essentielles raisons de langue et de lieu, de culture, de rhétorique provisoire et de stratégie historique, je dois continuer de lui donner des noms marqués par les religions abrahamiques (Foi et Savoir 31).

Pour certains, dont Habermas, c'était bien là tout le problème. Derrida ne se soumettait pas au *destin* européen. Il se serait plutôt appliqué comme Levinas et Lyotard à « sauver le message juif » pour l'appliquer à l'humanité tout entière, de là peut-être l'expression de « crypto-talmudiste » ou de marranisme, expression utilisée autrefois pour accuser tous ces juifs convertis par la force au christianisme de conserver leur foi en cachette, c'est-à-dire de continuer à pratiquer le judaïsme en secret, soit clandestinement, tels des renégats ou des traîtres, devenant de fait, les cibles principales de l'Inquisition et du pouvoir Royal qui n'offraient d'autres possibilités aux juifs que l'obligation de se confronter au baptême et à la conversion, sous peine d'expulsion hors frontières, de persécution et de condamnation à l'Exil.

8.2.3. L'Autre cap

Pour les philosophes et littéraires français à la fin du 20^e siècle, le judaïsme n'apparaissait pas qu'un fatras de règles arbitraires. Tous demeuraient également très sensibles au fait qu'après les expériences fascistes tout ce qui ressemblait à un argument d'autorité faisait désormais horreur aux contemporains. La multitude d'écrits d'un caractère apparemment très différents de ceux-ci en avait conduit plusieurs à dire qu'ils n'étaient ni vraiment philosophes, ni vraiment littéraires, encore moins penseurs politiques puisque, selon une définition purement restrictive des fonctions, ces derniers n'auraient ni élaboré une théorie des Régimes, encore moins une Théorie de l'État, bien que l'on reconnaisse parfois « un tournant politique » dans le cas de Derrida au début des années 1990. Un moment où, non pas que sa pensée se fasse plus politique, mais où le *public visé* s'étend au-delà des frontières du monde des philosophes et que de purs « renégats » tout au long

des années 1980, s'opère un passage au Derrida héroïque, « Grand Pape de la philosophie continentale en territoire d'Amérique ». Les textes de Derrida publiés au cours des années 1980-1990 ont toutefois déjà les apparences d'un programme (qu'il n'hésitait pas lui-même à désigner de contre-programme). La publication de l'*Autre Cap* rassemblait deux textes européens publiés d'abord dans un journal singulier qui tentait alors d'échapper à la règle de l'édition nationale (peut-être pas à celle des grands centres toutefois) puisqu'il constituait un cahier inséré ensuite et de manière inhabituelle dans les grands quotidiens allemands, italiens et français. Le préjugé de « philosophe nouveau » ne sied pas à Derrida. Contrairement à Lyotard qui en appelait de ses vœux à une contre-révolution judaïque, Derrida ne proposait pas un modèle de recommencement, mais bien un modèle de *transaction* culturelle comme celui que lui avait inspiré Levinas. Derrida tirait par ailleurs profit de sa connaissance de première main des textes iconiques de la tradition de philosophie et pensée européenne, et ceci pour intervenir dans les débats politiques de son siècle. Comme le Marrane au cours de deux siècles de persécutions des juifs en Espagne, Derrida vivait toutefois dans le monde des philosophes dans la peur perpétuelle d'être découvert en tant que « judaïsant ». Du marrane, il retenait une méthode de lutte, à savoir la capacité de passer au plan politique par l'aspiration au rapprochement des traditions, dans une visée d'accroissement de la culture. Ni monopole ni dispersion, ou encore cet « *Esperanza* », ce trait que l'on associe traditionnellement à la psychologie marrane, marquaient particulièrement son écriture.

8.2.4. « Encore un effort »

Au lendemain de la chute du mur de Berlin, Derrida réagissait au grand bruit médiatique de « la Fin de l'Histoire » qu'annonçaient alors les conseillers à la Maison-Blanche pour célébrer la victoire du modèle européen de l'économie de marché, des démocraties libérales, parlementaires et capitalistes qui seraient, à les en croire alors, en passe de devenir le modèle universellement reconnu, là où le capital est à la pointe du progrès. Au sujet des difficultés qu'un contre-programme pouvait receler dans ce contexte

d'imminence politique, Derrida s'exprimait dès 1991. Demeurant ici fidèle à une certaine tradition husserlienne de l'Europe, il présentait alors sa vision d'une avant-garde réformiste qui travaillerait dans le sens d'une humanité libérée de toutes ses idolâtries (motif juif récurrent chez Derrida s'il en est un). Il restait alors convaincu qu'il n'était pas réservé aux Français de se sentir « homme de l'univers », ni même aux Européens, mais que c'est bien malgré tout depuis cet idiome et *en tant que* philosophe européen qui se voue à la raison universelle qu'il s'adressait aux autres philosophes *en tant que* démocrate fonctionnaires de l'humanité. À la fin du 20^e siècle, Derrida représentait en effet très bien la figure du philosophe politique qui n'est pas obsédé par son « identité » (concept qu'il jugeait par ailleurs anachronique), mais plutôt par une mission d'avant-garde souterraine, rénovateur d'une pédagogie politique qui résiste à toutes formes d'uniformisation ou d'hégémonie culturelle. Sous le thème de la nécessité d'une fidélité infidèle qui aura occupé une partie de son œuvre, de la double injonction dont il empruntait l'expression à l'expérience quotidienne des marranes et de l'*esperanza*, le rôle de ces fonctionnaires de l'humanité que convoquait alors Derrida à la fin du 20^e siècle était celui de continuer à rappeler infatigablement ce qui s'est promis sous les noms de Droit et de Démocratie, sous les noms des Lumières et d'Europe, de les ouvrir ces noms sur ce qui n'est pas, n'a jamais été et ne sera jamais ni la France ni l'Europe. Leur pratique devait alors consister à s'ajuster à cette réalité qui fut une chance et demeurerait plus que jamais une chance pour ce travail d'anamnèse, à savoir que « sous leur nom grec et dans leur mémoire européenne, la philosophie comme la culture ont toujours été bâtardes, hybrides, greffées, multilinéaires, polyglottes » (Derrida 1997, 33). Nous citons longuement un passage de *L'Autre cap*, un grand petit texte européen antifasciste de la fin du 20^e siècle s'il en est, publié en 1991 et dans lequel Derrida cherchait encore parmi l'Europe des philosophes les quelques interlocuteurs diplomatiques de cette humanité, ceux qui à la fois savent que « les responsabilités politiques à prendre ne sont plus nationales » (Derrida 1997 15), à la fois reconnaissent les risques que comporte la culture « missionnaire » et coloniale européenne devenue cette tradition moderne dans laquelle la France peut continuer de se penser, même inconsciemment, comme la grande *métropole*

des libertés et capitale de la sociabilité humaine (Valéry *Fonctions de Paris*, 1927) et l'Europe de s'interpréter quant à elle, et ce depuis un lieu énoncé par Kant, comme « la Tête », la machine à fabriquer de la civilisation, celle dont le principe moteur et le dessein autobiographique est de donner un jour des lois à tous les autres continents pour les civiliser;

Ce discours de la tradition moderne, nous avons nous-mêmes à en répondre. Nous gardons, avec la mémoire capitalisante que nous en avons, la responsabilité de cet héritage. Cette responsabilité, nous ne l'avons pas choisi, elle s'impose à nous de façon d'autant plus impérative qu'elle est la langue de notre langue. Cette responsabilité, ce devoir capital, comment l'assumer? Comment répondre? Et surtout comment assumer ici une responsabilité qui s'annonce comme contradictoire? L'injonction nous divise en effet, elle nous met toujours en faute ou en défaut, car elle dédouble le il faut : il faut se faire les gardiens d'une idée de l'Europe, d'une différence de l'Europe, mais d'une Europe qui consiste précisément à ne pas se fermer sur sa propre identité et à s'avancer exemplairement vers ce qui n'est pas elle, l'autre qui serait l'au-delà de cette tradition moderne, une autre structure du bord, un autre rivage. (...) Cela devrait-il consister à répéter ou à rompre, à continuer ou à s'opposer? Ou bien à tenter d'inventer un autre geste? Moi qui viens de l'autre bord, d'un bord qui n'est principalement ni français ni européen, ni latin ni chrétien (...) c'est vers cette dernière hypothèse que je préfère m'orienter. (Derrida 1991, 33 38)

Comme cette pratique quotidienne des marranes pendant deux siècles de persécution que retrace l'historien et essayiste Daniel Lindenberg dans son essai *Destins marranes*, Derrida soulignait de son propre aveu venir ainsi de cet « autre bord », de cet « Autre cap » de l'Europe et sa géographie spirituelle.

Dans sa géographie physique et dans ce qu'on a souvent appelé, comme le faisait Husserl par exemple, sa géographie spirituelle, l'Europe c'est toujours reconnue elle-

même comme un cap, soit comme l'extrême avancé d'un continent, à l'ouest et au sud (la limite des terres, la pointe avancée d'un Finistère, l'Europe de l'Atlantique ou des bords gréco-latino-ibériques de la Méditerranée), le point de départ pour la découverte, l'invention de la colonisation, soit comme le centre même de cette langue en forme de cap, l'Europe du milieu, resserrée, voire comprimée suivant un axe gréco-romain, au centre du centre du cap. (Derrida 1991, 38)

Comme le juif marrane, il savait « qu'il fallait donc toujours appliquer une double morale, avoir toujours deux discours « au feu » » (Lindenberg 1997, 118). Introduire dans la langue de la pensée politique européenne des sources juives, et ceci pour tenter d'inventer cet autre geste à partir de ces doubles injonctions évoquées tout au long des années 1980-1990. Pour quiconque avait à cœur « l'identité culturelle européenne » à la fin du 20^e siècle, Derrida disait ceci : « S'il faut veiller à ce que l'hégémonie centralisatrice (la capitale) ne se reconstitue pas, il ne faut pas pour autant multiplier les frontières, c'est-à-dire les marches et les marges; il faut ne pas cultiver pour elles-mêmes les différences minoritaires, les idiolectes intraduisibles, les antagonismes nationaux, les chauvinismes de l'idiome » (Derrida 1991 45). La responsabilité paraissait alors consister à ne renoncer à aucun de ces deux impératifs contradictoires. Le philosophe et le littéraire devaient donc chercher à inventer des gestes, des discours, des pratiques politico-institutionnelles qui inscrivent l'alliance de ces deux impératifs, ces deux promesses, ces deux contrats. C'est difficile reconnaissait d'ailleurs Derrida.

Comme chez Levinas, il serait vain de chercher dans l'œuvre de Derrida les traces d'un langage de l'hostilité, ce qui ne l'empêchait pas d'avoir fouillé, comme ses compagnons de route, les nocivités qu'il rapportait au cœur des mythologies politiques qui ont en commun de renforcer l'idée de **reproduction de soi** comme nécessité politique qui ordonne toutes les autres et qui force à se soumettre à quelque chose comme une raison d'État. Pour ce dernier comme pour Levinas, les sources juives apparaissaient non pas comme péril ou ce qui vient mettre en péril (marque commune à tous les discours

antisémites et qui indique sans doute aussi une certaine ambiguïté qui se loge en creux dans l'œuvre de Lyotard et l'expression de son désir de « salut par les juifs » un peu à la manière de la France chrétienne du Cardinal Richelieu, pouvoir royal et Raison d'État en moins), mais comme une chance, une *potentialité*. Elles semblaient permettre, à la fin du 20^e siècle, de mettre en jeu, d'offrir la possibilité d'ouverture pour un avenir européen qui ne passe pas par cette « conquête des esprits » pour imposer une homogénéité culturelle, par les crispations nationalistes ou celles de la différence linguistique, encore moins par la conversion ou les replis communautaires, les partages monstrueux et la naturalisation des frontières, ni même par ces hypothèses nationales qui se précipitent inévitablement en thèse du subjectivisme nationaliste, ce fameux Moi national et cette race morale française qui par ailleurs étaient exaltés par plusieurs au cours des années 1980 en France. Pour Derrida, qui n'incarne pas ce qu'on pourrait appeler un Juif de Cour qui se met au service de tel ou tel État, l'enjeu philosophique, politique et éthique à la fin du 20^e siècle semblait bien à situer dans la possibilité de surmonter les *classiques de la fin* qui formaient dans le monde des philosophes le canon de l'apocalypse moderne. Ceci afin de défier d'autre part efficacement le *nationalisme méthodologique*, l'esprit de ghetto et la Raison d'État, de vivifier, produire et créer des valeurs indépendantes des lieux ou des personnes, des métropoles et des Têtes qui marginalisaient ou réduisaient au silence tout ce qui ne se mesurait pas jusqu'alors à leur propre échelle.

8.3. HELLÉNISME ET HÉBRAÏSME, CULTURE ET ANARCHIE

Lyotard et Derrida représentaient à la fin du 20^e siècle, deux figures parmi ces intellectuels qui ont valorisé dans une visée politique plus que religieuse, des sources de courants souterrains qui appartiennent à une religion traquée et méprisée dans toute l'histoire politique et culturelle de la France et de l'Europe. Étrange et paradoxal retour du balancier (pour ne pas dire du *refoulé*), leur propre carrière fut marquée par une stigmatisation sans merci dans l'espace français et le mépris dont ils ont fait eux-mêmes l'objet à la fin du 20^e siècle, étant tantôt accusé de « corrompre » les mœurs françaises,

tantôt menacés de bannissement dans le monde des philosophes, tantôt accusés de déviance ou encore d'avoir enseigné et professé d'horribles hérésies au monde entier, jusqu'à être encore aujourd'hui déclarés « maudits » ou l'incarnation du « mal politique », voire même symbole de l'horreur irrationaliste en philosophie. La réhabilitation tardive de Derrida en France ne va d'ailleurs pas de soi et pourrait faire elle-même l'objet d'une histoire – à l'image d'un Derrida traître et renégat en France et venu en effet se substituer un Derrida héroïque. La violence dont l'œuvre de Derrida fut toutefois l'objet à la fin du 20^e siècle, montre qu'il avait non seulement touché un point sensible, mais qu'en plus, et pis selon certains, il l'avait fait en faisant entrer dans la maison une source que l'on considère soit clandestine, soit étrangère. En se dispensant d'offrir une analytique quant au lien entre théologie et philosophie qu'il évoquait pour définir l'œuvre de Derrida, Habermas remettait d'ailleurs en scène ce geste mille fois répété dans la dramaturgie de l'Europe des philosophes : marquer la distinction entre deux forces majeures entre lesquelles se meut la culture occidentale, soit la tradition hellénique (gréco-chrétienne) et la tradition hébraïque (Boman 1954). Une grande distinction qui se réactualise en France et en Europe à la fin du 20^e siècle sous d'autres hospices. Chaque fois, et la polémique Derrida/Habermas ne semble pas faire ici exception, cet usage allégorique semble pourtant bien significatif du *Context of contexts* dans lesquels se sont inscrites ces prises de paroles des philosophes et littéraires à la fin du 20^e siècle.

Dans le contexte particulièrement français, et dans sa fonction polarisante élémentaire, l'allégorie permet même de marquer depuis la naissance de la République une tension entre l'ordre et le désordre, la Raison et la résistance à celle-ci, voire même de manière générique l'Europe, la philosophie et ses autres (Sylverman 1998). Répétition presque banale dans le monde des lettres du Vieux continent, donc, au cœur même de cette fin du 20^e siècle, de la fortune publique de cette idée que l'on trouve déjà formulée dans sa forme achevée à la fin du 19^e siècle sous la plume de Matthew Arnold, dans son très célèbre essai *Culture et Anarchie* (1882) :

Hebraism and Hellenism – between these two points of influence moves our world. At one time it feels more powerfully the attraction of one of them, at another time of the other; and it ought / to/ be, though it never is, evenly and happily balanced between them.

Dans son ouvrage sur l'émergence et l'histoire de l'eurocentrisme moderne, Vassilis Lambropoulos (1993) reviendra d'ailleurs sur cette idée. À propos de ce principe de motricité entre hellénisme et hébraïsme qui aurait caractérisé la production de la culture occidentale, il suggère plutôt de reconsidérer les dimensions sociopolitiques de l'émergence même de celle-ci en regard non de sa prétendue-vérité anhistorique, mais plutôt de l'utilité que vient désigner son usage dans le monde des lettres. Gardant ici en tête les propos d'Habermas au sujet de l'œuvre de Derrida, la proposition générale de ce professeur de culture grecque moderne apparaît, nous semble-t-il, d'une étonnante clarté. Retraçable à travers les sources écrites, cette idée, va-t-il suggérer, désigne moins un principe transcendant de motricité qui caractérise le mouvement même de production de la culture occidentale, qu'une distinction qui est apparue tout à fait utile dans le monde européen des producteurs d'idées et leur lutte moderne spécifique pour le contrôle de la philosophie européenne et la production littéraire. Une lutte à travers laquelle les Juifs apparaissent toujours comme porteurs de mots étrangers à tout langage, ou encore étranger de toutes ses propres institutions.

8.4. CONCLUSION

Derrida, comme Lyotard, Levinas et Blanchot, provoquait particulièrement les humeurs de cet autre grand esprit européen avec lequel il avait cohabité sur la scène philosophique européenne durant plusieurs décennies. Habermas n'évoquait pourtant que rarement le contexte civilisationnel de la lutte dans laquelle il semblait ainsi engagé, engager Derrida et la pensée française critique qui s'était développée à travers le prisme de la référence juive à la fin du 20^e siècle si ce n'est que pour défendre les principes d'un patriotisme européen. Pourtant, le philosophe allemand n'aura pas hésité à dire que l'espace de la

pensée politique duquel le philosophe français s'était approché tout au long de sa carrière, il l'a fait en faisant usage de référence juive, soit armer de ce qu'il considérait lui avoir la puissance d'une « bombe symbolique ». Comme le suggère Lambropoulos au sujet du 19^e siècle, sur le plan de l'histoire de l'Europe philosophique du dernier siècle, les enjeux et la signification de toute cette histoire outrepassaient largement ce qui concernait les deux protagonistes et même le cadre « autonome » de l'histoire de la philosophie dans lequel on voudrait parfois les enfermer. Les propos d'Habermas et l'ensemble de la controverse qui entourait son débat avec Derrida à la fin du 20^e siècle ont pourtant le mérite de nous rappeler que l'histoire dans le monde des philosophes n'est pas un terrain pacifié. Toutes ces disputes entre Francfort et Paris laissent en effet entrevoir au lecteur d'aujourd'hui qu'il existe dans le monde des philosophes tout un passé *incorporé* et des instances de catégorisation et de classement, dont la clé de compréhension nous échappe très souvent. Cette histoire de la pensée française et ses affronts dans le monde des philosophes européens viennent également mettre en exergue une faille dans le consensus de surface de la philosophie dite continentale à la fin du 20^e siècle. Depuis leur propre lieu, les Américains auront d'ailleurs tôt fait de l'apercevoir et de la (sur)nommer. Mais plus fondamentalement sans doute, ce conflit entre démocrates européens au prisme de ces usages de la référence juive qui marque l'histoire du développement de la pensée française laisse entrevoir une véritable institution classificatrice du savoir philosophique et de sa production.

À cette table des philosophes, la *Question juive* est en effet devenue à travers l'histoire la métaphore d'une Europe monstrueuse qui s'est construite à coups d'exclusions, d'annexions et d'exterminations tout en se tenant absolument paradoxalement pour une avancée – avant-garde de la géographie et de l'histoire. Pis, celle-ci a été essentiellement mise au service de l'autobiographie de celle-là. Une autobiographie qui, lorsqu'on s'y attarde, rappelle que l'Europe « regarde naturellement vers l'Ouest », qu'elle s'interprète et ramène tout vers son centre comme le soulignait Lyotard, jusque dans ses discours les plus traditionnels (de Hegel à Valéry, de Husserl à Heidegger). L'Europe, comme chez

Habermas, n'est donc pas seulement géographique, mais également un discours de l'Occident moderne comme essence universelle de l'humanité, qui se pense et s'écrit comme témoignage unique de cette expérience et du propre de l'homme. Dans la dramaturgie des philosophes, et pour reprendre ici les tropes et les formules imagées qui faisaient toute la rhétorique assumée de Paul Valéry en 1939, l'Europe se représente encore à la fin du 20^e siècle comme cette « position stratégique de l'esprit », cette *machine à fabriquer de la civilisation*, cet accumulateur de puissance culturelle, ce « même navire », qui apporte (exporte) partout les marchandises et les dieux; les idées et les procédés.

Dans ce monde des philosophes, la France comme l'Europe se sont ainsi traditionnellement donné comme les deux représentations ou les deux figures d'une « géographie spirituelle » avec leurs propres frontières, lieu pour être plus précis depuis lequel ou en vue duquel tout à lieu, à savoir ce qui vient en premier, ce qui *conduit* ou guide l'avant-garde d'un combat, bref idée française et européenne de l'exemplarité pour la civilisation mondiale ou la culture humaine en général, projet d'hégémonie culturelle, capital(e) de l'humanité, tâche ou idée infinie, c'est-à-dire universelle : mémoire de soi qui se rassemble et s'accumule, se capitalise en soi et pour soi sous l'idiome de la conquête, de la répétition, de la *reproduction de soi*.

Au moment de l'unification de l'Europe après la chute du mur de Berlin en 1989, dans contre-programmatiques publiés et rassemblés dans un ouvrage intitulé *L'Autre Cap* (1991), Jacques Derrida soulignait d'ailleurs à juste titre ce qui demeurerait sans doute fondamentalement problématique à cette table des philosophes « chargés de témoigner de l'universalité dans le théâtre de l'imminence »; le fait que s'y retrouvent majoritairement des hommes, des citoyens de l'Europe de l'Ouest, des écrivains et philosophes, selon le modèle classique de l'intellectuel français européen, « à savoir un gardien tenu pour responsable de la mémoire et la culture, un citoyen chargé d'une sorte de mission spirituelle de l'Europe (...) large majorité de représentants masculins de la pointe

continentale du cap européen donc, avec une dominance méditerranéenne » (Derrida 1991, 27). Traits discriminants et signifiants qui paraissent aux moins emblématiques de cette histoire politique et culturelle française et européenne dans lesquels, force est d'admettre, la référence juive demeure, elle aussi toujours si peu bienvenue et rejetée dans les marges de leur histoire.

CHAPITRE IX

POST-HISTOIRE

Depuis 1977, la ville allemande de Francfort-sur-le-Main attribue chaque trois ans, le grand Prix Théodor-W.-Adorno. Créé à la mémoire de ce philosophe, sociologue, musicien et musicologue allemand qui compte parmi les pères fondateurs de l'École de Francfort et de la théorie critique, co-auteur notamment avec Max Horkheimer de l'œuvre critique *La dialectique de la Raison*, ce grand prix aux retombées internationales est au domaine de la philosophie ce qu'est le Prix Nobel aux domaines des sciences, de la diplomatie et de la littérature. Ce dernier récompense des personnes « ayant apporté le plus grand bénéfice à l'humanité » par leurs découvertes dans différents domaines de connaissance ou leur travail en faveur de la paix⁴⁶. Le Prix Adorno, qui s'accompagne d'un document artistique et d'une bourse de 50 000 euros, récompense quant à lui des « contributions exceptionnelles dans la tradition de la théorie critique dans les domaines de la philosophie, de la musique, du théâtre et du cinéma ». Dans les deux cas, la nationalité des savants, diplomates, philosophes, littéraires ou artistes primés ne joue aucun rôle dans l'attribution des prix. Depuis sa création en 1977, neuf sociologues et philosophes de renom ont été primés, ainsi que cinq réalisateurs ou artistes compositeurs – Figure 9 –, toutes nationalités confondues.

FIGURE 9 — RÉCIPIENDAIRES DU PRIX THÉODOR-W.-ADORNO DEPUIS SA CRÉATION (1977-2015)

1977 : Norbert Elias, sociologue et philosophe 1980 : Jürgen Habermas, sociologue et philosophe 1983 : Günther Anders, écrivain et philosophe
--

⁴⁶ Les fonds du Prix Nobel (fondé en 1900 selon les dernières volontés du défunt visionnaire qui est à l'origine de cette institution) proviennent toujours à ce jour de la fortune (32 millions de couronnes suédoises) laissée en héritage « à l'humanité » par Alfred Nobel, inventeur de la dynamite.

1986 : Michael Gielen, chef d'orchestre et compositeur
1989 : Leo Löwenthal, sociologue et critique littéraire
1992 : Pierre Boulez, chef d'orchestre et compositeur
1995 : Jean-Luc Godard, réalisateur
1998 : Zygmunt Bauman, sociologue
2001 : Jacques Derrida, philosophe
2003 : György Ligeti, compositeur
2006 : Albrecht Wellmer, réalisateur
2009 : Alexander Kluge, réalisateur
2012 : Judith Butler, philosophe
2015 : Georges Didi-Huberman, philosophe

9.1. LE PRIX ADORNO POUR L'AMÉRICAINNE JUDITH BUTLER (2012)

Toujours attribué dans un large esprit d'unanimité, et ce malgré le fait que les récipiendaires soient d'une manière ou d'une autre des intellectuels publics controversés, aucune nomination ou attribution du Prix Adorno n'a jamais suscité de réaction défavorable ou fait l'objet de quelques controverses, sauf... cette nomination de 2012, qui attribua le prix à Judith Butler. La seule nomination qui, dans toute l'histoire du Prix Adorno depuis sa création, aura en quelque sorte mis le feu aux poudres dans une confusion générale, d'abord dans le triangle formé entre Berkeley, Jérusalem et Francfort, pour ensuite, et en quelques jours à peine, devenir sans doute le plus grand imbroglio transcontinental depuis l'Affaire Sokal au milieu des années 1990. À Berkeley, Jérusalem, Francfort, Berlin, Paris, New York, Montréal, Tel-Aviv, ou Londres, des voix s'élèvent de partout, des langues s'affrontent, des mots circulent, des gros mots, des pétitions, des contre-pétitions, des injures, des manifestations, des contre-manifestations, des lettres publiques, des réponses, des pays, des traditions, des villes, des universités, quelques grandes personnalités du marché mondial de la philosophie s'engagent dans l'affaire, et s'y mêlent aussi les organes de presse à grand tirage, des publications, des

refus de publication. Les efforts de court-circuitage semblent tout à fait vains. Les signes circulent, le trafic est immense, dense. Août, septembre 2012. Un Prix. Une simple nomination de Francfort vers Berkeley. Et voilà, un moment d'arrimage d'une très rare intensité entre philosophie et politique, entre deux continents, un axe transcontinental actualisé, un monde rendu visible le temps d'une controverse.

9.2. UN ACTE DE « TRAHISON DE LA CULTURE JUIVE »?

Le 31 mai 2012, la nomination est annoncée par la mairie de la ville de Francfort. Le 13^e prix Adorno sera décerné le 11 septembre de cette même année à la philosophe, critique et intellectuelle publique américaine Judith Butler. Professeure au département de Rhétorique et de littérature comparée de l'Université de Californie à Berkeley, titulaire de la Chaire Maxine-Elliot, Butler est surtout reconnue mondialement pour ses contributions aux théories féministes. Les travaux de la philosophe s'inscrivent dans le sillage de la *french theory* poststructuraliste et se réclament d'un triple héritage théorique : la théorie des actes de langage (Austin), le féminisme et la déconstruction. Au cours des deux dernières décennies, la philosophe américaine a apporté une contribution interdisciplinaire majeure au champ d'études féministes et a contribué au développement de ce qu'on appelle aujourd'hui les *Queer*, les *Gender*, les *Cultural* et les *Postcolonial Studies* dans les milieux académiques américains. Lors de sa parution, son ouvrage *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990) est vendu à plus de 100 000 exemplaires aux États-Unis et traduit en 16 langues avant sa traduction française quelques quinze ans plus tard. *Gender trouble* est aujourd'hui considéré comme l'un des textes canoniques du féminisme dit postmoderne et poststructuraliste. C'est aussi la réception de cet ouvrage qui a en quelque sorte propulsé Butler sur l'avant-scène jusqu'à lui offrir une certaine célébrité dans les milieux académiques, les milieux militants de gauche, les organisations de défenses de droits et libertés, les différents mouvements d'émancipation collective du début du 21^e siècle. Dès le début des années 1990, les travaux de Butler vont imprégner de manière transversale l'ensemble du champ des

humanités, l'espace politique et la culture américaine. Que l'on s'accorde ou non avec ses propositions sur le genre, l'identité, la performativité, son œuvre ne peut désormais être ignorée même de ses critiques. Sur le plan épistémique, on admet en effet généralement qu'il y a un *avant* et un *après* Butler, à savoir que son œuvre vient marquer de manière durable la structure des débats contemporains.

9.3. UNE GUERRE DE MOTS. L'EXPRESSION CONTEMPORAINE D'UN DÉSIR DE FAIRE TAIRE

Pour les membres du comité international du prix Adorno de 2012 et les élus de la Mairie de la Ville de Francfort, il ne fait aucun doute que l'œuvre de cette philosophe américaine a un impact culturel important et qu'elle représente « the most significant thinker of our time in the world and America in the field of moral philosophy and political theory » (Felix Semmelroth, responsable des Affaires culturelles de la ville de Francfort-sur-le-Main). La nomination de Butler est annoncée le 31 mai 2012 et suscite immédiatement de vives réactions. Une campagne politique de pression est aussitôt lancée entre Berlin et Tel-Aviv afin de faire annuler cette nomination de la philosophe américaine en tant que lauréate du prix Adorno. Dès le 4 juin, le secrétaire général du Conseil central Juif d'Allemagne, Stephan Kramer, le Centre Simon Wiesenthal, sous supervision de Rabbi Abraham Cooper, l'ambassade israélienne située à Berlin ainsi que le B'nai B'rith International invitent fermement la ville de Francfort et le « jury à revenir sur sa décision ». Ces hautes instances appellent d'une voix concertée l'ensemble de la communauté juive à « protester contre le choix de cette intellectuelle qui exprime ouvertement sa haine d'Israël, qui figure d'ailleurs sur la liste noire de Jérusalem, et ne mérite donc pas d'être récompensée d'un prix si prestigieux » (propos rapportés par Richaud 2012).

Entre l'Europe et l'Amérique, ces propos sont rapidement repris par l'ensemble des sites d'informations de la communauté juive et par les presses israélienne, allemande et

américaine où l'on évoque tour à tour les positions politiques critiques de Butler à l'égard des pratiques de l'État d'Israël et de son implication dans le comité consultatif de l'organisation *Jewish Voice for Peace*, ou encore son soutien à la campagne internationale du mouvement BDS – Boycott, désinvestissement et sanctions – ainsi qu'à la campagne américaine de Boycott Académique et Culturel⁴⁷ d'Israël. On insiste également sur des propos que la philosophe américaine aurait tenus lors d'une conférence au début des années 2000. Lors de cette conférence, dit-on, elle aurait suggéré que les mouvements du Hamas et du Hezbollah représentent des mouvements progressistes faisant partie de ce qu'il conviendrait de désigner comme une « gauche globale ». Ici, l'on semble moins concerné par le travail intellectuel récompensé – les travaux de Butler ne seront que peu évoqués pendant ces mois de controverses – que par les engagements politiques de la philosophe américaine.

9.4. UNE PENSÉE POLITIQUE INSPIRÉE DE SOURCES JUIVES, SORTIE DES LIMITES DU MONDE JUIF

Appelant à manifester devant l'Église Saint-Paul où la cérémonie de remise de prix doit avoir lieu, un collectif est constitué sous le nom de « *Pas de Prix Adorno pour les antisémites* ». On y souligne que « le comité Francfort salit l'héritage héroïque d'Adorno » (Rabbi Abraham Cooper), que cette remise de prix constitue « une trahison de la culture juive » et que cette philosophe, elle-même d'origine juive et ayant reçu une éducation juive, n'incarne qu'une « dépravation morale » de cette tradition. Dans le *Wall Street Journal* sont exposés certains termes de cette dépravation qui trouveraient leur source dans « une mauvaise interprétation de la tradition » dont Butler est issue, et les

⁴⁷ Dès 2009, Judith Butler s'est opposée publiquement à ce que le fond littéraire Frank Kafka soit déplacé vers la Bibliothèque nationale d'Israël située sur le campus Givat Ram de l'Université hébraïque de Jérusalem. Aux termes d'une longue saga judiciaire entre l'Allemagne, Israël et les héritières, c'est en octobre 2012 qu'un tribunal israélien déclare unilatéralement les manuscrits de Kafka « propriété de l'État d'Israël ».

liens entre trois points de vue théoriques qui déterminent chez Butler les positions politiques qui lui sont reprochées;

Her theory views of Western civilization as a peculiarly sinister form of imperial domination, and believes that « subverting » that « hegemony » constitutes a act of liberation. Postcolonial theory tells her that Israelis are imperialist, using apartheid laws to oppress Palestinians « subalterns ». Her interpretation of diasporic Judaism tells her that Jews should oppose violence of all kinds, including state violence (Weinthal et Landes, 9 septembre 2012).

Dans un article publié le 27 août dans le *Mondoweiss*, Butler répondra à toutes les attaques dont elle est la cible. Pour Butler, ces attaques et cette campagne de censure participent de cette « guerre entre juifs » où s'opèrent des stratégies pour le monopole de ce qui *peut* et *doit* être dit dans la sphère publique. Pour cette philosophe d'origine juive, l'accusation d'antisémitisme participe précisément de ce grand tournant conservateur documenté aujourd'hui par l'historien Enzo Traverso, de ce « silencing tactic », à savoir d'une stratégie visant à détruire les conditions d'audibilité d'une parole politique dissidente contemporaine. « My actual position, soulignait alors Butler, is not heard by these detractors, and perhaps that should not surprise me, since their tactic is to destroy the conditions of audibility ».

La ville de Francfort et les membres du jury international du prix Adorno ne reviendront heureusement pas sur leur décision. Devant une salle comble, la cérémonie a donc lieu le 11 septembre 2012 à l'Église Saint-Paul – *Paulskirche* – où sont remis les plus grands prix littéraires, historiques et philosophiques allemands, parmi lesquels le très prestigieux prix culturel Goethe. À l'extérieur de l'enceinte de ce haut lieu de la mémoire collective

de la démocratie allemande et de son esprit libéral⁴⁸, un large périmètre de sécurité est assuré par les forces policières puisque les manifestations et les contre-manifestations se poursuivent sous le regard des journalistes du monde entier. Aucun incident entre manifestants et contre manifestants n'est rapporté. Ici, ce sont des paroles et des slogans qui s'affrontent dans ce que certains ont identifié après-coup comme « the most vitriolic war of words in the award's history » (Jackman 2012). Une guerre de mots qui marque par ailleurs profondément aussi la littérature sur laquelle s'ouvrait la présente thèse.

Quelques semaines après cette cérémonie qui s'est tenue malgré toute cette controverse dans l'axe transcontinental, le politologue et professeur sioniste et conservateur Gérald Steinberg de l'Université Bar Ilan de Tel-Aviv va lui aussi finalement réagir. Cette intervention est éclairante, du moins elle permet d'apporter certaines précisions et d'entrevoir l'une des dimensions du problème de fond duquel semble relever encore aujourd'hui tout ce procès de parole. Dans un article publié le 30 septembre 2012 dans *The Canadian Jewish News* – plateforme de diffusion canadienne du *Jerusalem Post* située à Montréal – Steinberg souligne comme d'autres conservateurs que cette remise de prix est un « véritable acte de trahison de la tradition et de la culture juive ». Publié sous le titre évocateur de « Beware of Tikkunism and Tikkunistas » celui-ci ajoutera toutefois aux propos de cette large controverse. Steinberg y fait la déclaration suivante :

Tikkum olam [Encadré 4], Hebrew for making the world a better place, is an important component of Jewish religion and culture. But when removed from the wider Jewish context and artificially transformed into a radical « social justice » campaign, it can become a destructive cult. In its most immoral manifestation, this « tikkunism » is used by marginal individuals whose tenuous links to the Jewish people are appropriated in the war against Zionism and Israel. The example of Judith Butler is a case in point.

⁴⁸ Entre le 18 mai 1848 et le 31 mai 1849, la *Paulskirche* accueille en effet les séances du Parlement de Francfort, cette première assemblée librement élue dans l'histoire allemande créée à la suite de la Révolution de mars.

ENCADRÉ 4 — *TIKKUM OLAM* DANS LE JUDAÏSME

C'est Lourià qui introduisit dans la kabbale les notions fondamentales de *tsim-tsoum* (« contraction »), de *chevirah* (« brisure ») et de *tiqqoun* (« correction » ou « réparation »). Selon la kabbale pré-lourianique et le Zohar, l'apparition du monde divin et terrestre dérive de l'apparition au sein de la divinité éternelle d'une idée primordiale, c'est-à-dire d'une volonté de créer quelque chose en dehors d'elle-même. Lourià remonte plus haut encore pour justifier la venue de l'existence de la réalité. Il pose tout d'abord une question apparemment logique : comment D. aurait-il pu envisager la création de quelque chose en dehors de lui alors qu'il n'y avait rien, ni espace ni temps, hormis lui-même ? Avant qu'une telle perspective pût être conçue, la divinité avait nécessairement dû créer un espace qui contenait autre chose que l'essence pure de la divinité. Lourià appelle *tsimtsoum* le processus de création de l'espace vide. Ce terme désigne la contraction de la divinité en elle-même qui a pour effet de dégager un certain espace intermédiaire. Pour Lourià, il s'agit d'une autocontraction provoquant un appel d'air et permettant l'instauration du vide.

Le concept le plus significatif que la kabbale de Lourià introduit dans la mystique juive et la culture juive en général est le *tiqqoun*, correction ou réparation des dommages causés dans l'espace par la *chevirah*, ces forces mauvaises qui refusent de prendre part au processus positif de création d'espace. Cette notion révolutionna la kabbale, non seulement elle comportait tous les éléments de la Rédemption messianique mais de plus elle conféra à la kabbale la dimension du volontarisme historique. Dès lors les symboles kabbalistiques devinrent des forces historiques.

La kabbale lourianique fut la première théologie juive à stipuler que la véritable unité divine ne doit pas être cherchée dans le passé ni dans les origines, mais qu'elle émergera seulement à la fin des temps, lorsque la dualité de l'existence aura été corrigée à l'issue du processus appelé *Tiqqoun*. Dès lors, les mystiques orientèrent leurs regards vers l'avenir, car la perfection spirituelle ne pouvait se situer que dans le futur. Cette perspective encouragea les kabbalistes à coopérer au devenir du monde et à hâter le parachèvement de l'unité à venir. La kabbale lourianique est anthropocentriste, dans la mesure où elle attribue à l'homme un rôle fondamental, non seulement pour décider de son propre destin, mais aussi pour déterminer les destins du monde, de l'univers et du royaume divin. C'est l'homme qui doit aider D. à réaliser véritablement son unité. D. dépend donc, dans une certaine mesure, des agissements de l'homme.

Source : Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme 1996, 600-605

9.4.1. « Mon judaïsme est un judaïsme contre la violence d'État »

Ce qui est suggéré par Steinberg dans cet article qui entend mettre en garde contre « ce Tikkunism et ces Tikkunistas », c'est le fait que des éléments de la tradition juive auraient été décontextualisés, à savoir sortis des limites du monde juif et que de ceci, tous les juifs attachés à la tradition conservatrice et l'État d'Israël devraient se méfier. En d'autres mots, Butler, et en ceci dans la lignée de certains penseurs français comme Levinas et Derrida, aurait transféré dans son travail de pensée l'héritage juif et les éléments de l'éducation juive dont elle est tout imprégnée. Elle aurait même, toujours selon les termes de Steinberg, « artificiellement » transformé ceux-ci en matière politique critique radicale. La philosophe américaine est quant à elle absolument consciente de la traduction politique de ce qu'elle désigne comme son propre héritage juif. Tous les derniers ouvrages de Butler portent d'ailleurs spécifiquement sur ces questions. « As a Jew, I was taught it was ethically imperative to speak up, and to speak up against arbitrary state violence » (*Haarezt*, 24 février 2010). Tout au long de cette controverse, les propos de Butler sont nets et rejoignent ceux des philosophes et littéraires français de la fin du 20^e siècle : dans l'espace transcontinental actualisé par cette controverse, cette dernière n'est ni américaine, ni exclusivement tête de file du féminisme postmoderne dans les milieux académiques. Elle est, selon ses propres termes, juive et humaniste, se réclamant d'une tout autre éthique et tradition de pensée politique.

Cette controverse aura été d'ailleurs l'occasion pour celle-ci de l'affirmer à de nombreuses reprises sur la place publique : « Mon judaïsme est un judaïsme contre la violence d'État ». En date d'aujourd'hui, la toute dernière prise de position publique de la philosophe américaine Judith Butler dans laquelle se retrouve ce motif de la violence d'État est publiée dans le journal français *Libération* quelques jours après les attentats de Paris le 13 novembre 2015. Elle réagit alors au décret de l'État d'exception adopté justement par le gouvernement du 24^e Président de la République française, François Hollande (Parti socialiste). « Une liberté attaquée par l'ennemi et restreinte par l'État »,

Libération, 19 novembre 2015. La remarque de Steinberg avait donc ceci de juste, il y a beaucoup d'éléments de la tradition juive dans la pensée politique de Butler, dans son vocabulaire, dans sa structure même, dans son développement. Et ceci est inexorablement lié à ce qui s'est produit en France à la fin du 20^e siècle à travers ce prisme. Ces éléments permettent notamment à différents courants critiques de faire encore aujourd'hui communiquer la référence juive « avec tous les aspects de la critique de la culture et de l'anthropologie politique » dans le monde des philosophes (Étienne Balibar, lettre de soutien août 2012). C'est d'ailleurs précisément ce qu'on reproche aux philosophes et littéraires français à la fin du 20^e siècle et ce qu'on refuse à Butler au 21^e siècle. Ce que soulèvent tous ces débats contradictoires et que cette campagne de censure cherche justement encore une fois à réprimer en 2012. Elle-même s'interrogera ailleurs :

Let's say I succeed in showing that there are not only bona fide but imperative Jewish traditions that oppose state violence and modes of colonial expulsion and containment [...] For a concept of justice to be derived from a specific tradition means that there must be some way for it to depart from that tradition, to demonstrate its applicability outside that tradition [...] What it means to derive a set of principles from a cultural tradition and then move to the larger political issues at hand [...] To say that principles are « derived » from Jewish resources raise the question of whether these principles remain exclusively Jewish principles once they are developed within a contemporary situation and take and assume new historical forms, do they to a certain extent depart from that exclusive framework? (Butler 2012, 2-4).

La présente thèse a permis de prendre acte du fait que le problème soulevé par cette campagne de bannissement et l'interrogation de Butler ne tient pas des quelques milliers de pages qu'elle aurait bien pu noircir à sa table de travail, seule face à sa propre subjectivité religieuse depuis l'Université de Berkeley en Californie ou encore, depuis l'European Graduate School de Suisse où elle enseigne également, ces deux institutions situées en terre d'Amérique et en territoire européen. Plus encore, loin d'indiquer que

tout ceci relèverait de quelques individus marginaux, ou d'actes isolés circonscrits dans les limites d'une autonomie du monde des philosophes, ce qui semble mettre le feu aux poudres en septembre 2012 lors de cette remise du Prix Adorno c'est plutôt le fait que cette pensée politique et ce vocabulaire développé en France à la fin du 20^e siècle comme nous l'avons abordé dans cette thèse, et dont les « principes seraient dérivés de sources juives », ont perdu ce caractère confidentiel. Ils circulent maintenant ouvertement dans l'axe transcontinental depuis les années 2000.

La pensée française développée à la fin du 20^e siècle compte sans aucun doute parmi les pensées qui s'exportent encore le plus à ce jour. Les œuvres de ces quelques philosophes et littéraires dans lesquels se trouve la trace de ces usages de la référence juive circulent en effet abondamment à l'aune du 21^e siècle. Pour susciter d'ailleurs autant de réactions virulentes depuis le début du 21^e siècle, il semble bien que ces usages soient même devenus largement appropriables dans tout l'axe de l'espace transcontinental. Une pensée politique et critique significative, transmissible et signifiante, dont les traces de travail à partir de références juives ne sont toutefois plus guère perceptibles, mais dont les nombreuses manifestations par ces quelques « diplomates » de la pensée critique qui n'ont rien de ce que Lindenberg désigne à *contrario* de « juifs de Cour » (54) représentent aujourd'hui sans doute, et à travers la densité et l'intensité de leur circulation dans ce grand contexte, une forme historique et contemporaine de résistance critique jugée par trop radicale et immorale par les penseurs conservateurs, voire même un mal politique ou encore, un « culte destructeur ». Ceci est particulièrement lisible dans la littérature secondaire qui a fait l'objet de la première partie où le ton polémique marque souvent le rejet de toute forme de crédit accordée aux usages de la référence juive par les littéraires et philosophes de tradition critique qui n'auraient d'ailleurs pas servi à la fin du 20^e siècle les intérêts de la race morale française, ni l'identité territorialisée et la politique d'État à la fin du 20^e siècle. Une rhétorique dans laquelle les penseurs dits aujourd'hui postmodernes (souvent à tort) sont décriés en France comme en Amérique absolument comme hier, comme un « vil groupe de fanatiques cosmopolites » pour reprendre les

mots qui étaient déjà ici ceux de Winston Churchill. Ce circuit et ce transfert d'idées entre la France et l'Amérique à la fin du 20^e siècle demeure parmi les développements encore à préciser et à expliquer sur le plan de l'histoire des idées politiques contemporaines largement marquée maintenant par cette histoire dont nous sommes tous en quelque sorte devenus dépositaires, mais sans doute un peu de la même manière que ce soi-disant embarrassant langage européen dont les penseurs conservateurs et antidémocrates américains suggèrent aujourd'hui encore qu'en raison de son transport – son transfert transatlantique – dans les valises de tous ces hommes, ces femmes et ces enfants juifs européens qui ont été partout forcés de s'exiler dans le premier 20^e siècle, et « contrairement à certains grands vins qui ne voyagent pas », est devenu aujourd'hui le véritable « chewing gum de l'Amérique » (Bloom 1987, 146-148) à force d'être injecté dans les théories critiques de la domination qui viennent encore freiner leur aspiration.

CONCLUSION GÉNÉRALE ET NORMATIVE

Le 7 mars 2013 éclatait une controverse dans la blogosphère philosophique parisienne. Jean-Clet Martin et Pierre Girardey, philosophes et universitaires, publiaient sur le site *Strass de la philosophie* un article sous le titre « Gilles Bernheim ou Jean-François Lyotard? » Soucieux de briser en quelque sorte le fameux « pacte de non-lecture » sur lequel ironisait le philosophe Peter Sloterdijk (*Le Monde*, 30 janvier 2012) un an plus tôt, Martin et Girardey donnaient à voir – à lire – deux textes a priori très éloignés, et qui s'avéraient avoir en France des liens potentiellement explosifs. D'un côté, la 26^e des *Quarante méditations juives*, « Le Aleph » publiée en 2011 sous la plume du Grand Rabbin de France Gilles Bernheim aux éditions Stock, de l'autre, un entretien mené en 1991 avec l'un des grands noms de la philosophie française, Jean-François Lyotard, publié en 1996 par Elisabeth Weber aux éditions Desclée De Brouwer sous le titre *Questions au judaïsme*⁴⁹. Bien qu'écrit par deux individus distincts, les deux textes sont, à quelques mots près, identiques. Or, du fait de l'antériorité de l'entretien de Lyotard, tout lecteur de bonne foi est alors porté à croire que le défunt philosophe a été plagié par le Grand Rabbin Bernheim. Dans un communiqué officiel – Annexe 1 –, le Grand Rabbin soutient que le philosophe se serait approprié le contenu des leçons qu'il offrait au Centre Fleg de Paris lorsqu'il était aumônier des étudiants juifs dans les années 1980, mais qu'il n'entend pas « ouvrir la polémique sur cette utilisation qui a été faite à son insu ».

Quelques semaines plus tard, le 2 avril 2013, *Le Nouvel Obs* se saisit de l'affaire. Sous le titre « Gilles Bernheim a-t-il copié sur Jean-François Lyotard... ou l'inverse? », on relate l'histoire mise au jour sur *Strass*. La controverse devient un scandale intellectuel bien

⁴⁹ Cet ouvrage interroge la relation que nombre d'intellectuels français contemporains entretiennent avec le judaïsme, les rapports privilégiés de leur propre démarche intellectuelle avec celui-ci dans la période d'après-guerre. Outre Jean-François Lyotard, on trouve dans cet ouvrage des entretiens avec Pierre Vidal-Naquet, Jacques Derrida, Rita Thalman, Emmanuel Levinas, Léon Poliakov et Luc Rosenzweig.

français, et le caractère troublant de ce rapprochement fait désormais les grandes manchettes. « Depuis une dizaine de jours, peut-on lire dans le *Nouvel Obs*, on trouve ici et là une étrange information. Elle rapproche de façon inattendue les noms de Jean-François Lyotard, le philosophe de *La condition postmoderne* mort en 1998, et celui de Gilles Bernheim, philosophe lui aussi, mais surtout Grand Rabbín de France depuis 2008 ». Devant cette étrange information, un lecteur consterné réplique immédiatement sur le blogue du grand hebdomadaire :

On ne voit pas très bien pourquoi quelqu'un comme Gilles Bernheim, qui étudie le Talmud à la loupe depuis des décennies, serait allé pomper, sur un sujet pareil, le texte d'un philosophe comme Jean-François Lyotard, si passionnant soit-il par ailleurs.

Et un autre de s'interroger aussitôt :

Tout ça ne dit pas quel circuit tordu aurait permis à des cours donnés par Bernheim dans les années 1980 de se retrouver dans un livre d'entretiens accordés par Lyotard au début des années 1990. Cela pourrait-il en revanche nous éclairer la précision de ce dernier, sur des textes qui supposent des compétences techniques assez trapues en hébreu et en araméen?

Les interrogations affluent de toutes parts, le sujet confond, étonne, méduse. Le lectorat exige de savoir, bien qu'il puisse avoir encore du mal à mettre en doute la probité intellectuelle d'un rabbin dont l'intégrité, conférée par son autorité religieuse, est au-dessus de tout soupçon. Sous la question en apparence simple et banale du plagiat et de la moralité ou l'immoralité de la vie littéraire, émerge alors une toute autre série d'interrogations, cette fois plus délicates à manier. C'est ce que traduisent les deux énoncés des lecteurs : pourquoi le philosophe irait « pomper » chez le rabbin ou le rabbin chez le philosophe? Qu'est-ce qui autorise aujourd'hui ce rapprochement « troublant » des deux figures? Par quel « circuit tordu », interroge un lecteur, un tel rapprochement,

une telle relation est-elle rendue ou devenue même possible entre 1980 et 1990, pour faire ensuite écho sous les habits d'un scandale public en 2013? Ces questions qui étaient aussi ici les nôtres pointaient vers un nœud qui demeurerait jusqu'alors méconnu dans l'historiographie républicaine de la pensée française contemporaine.

Dans la foulée du dévoilement de ce plagiat, l'étonnement et le trouble s'emparaient des uns et des autres. Le milieu rabbinique parisien était consterné. La communauté philosophique défendait, elle, et sans grande surprise, l'autonomie de sa circonscription. Dans l'espace mondain, on s'indignait devant l'affaire et on parlait alors volontiers d'un rapprochement troublant, aussi étrange qu'improbable et inattendu, entre un rabbin et un philosophe, entre religion et raison. La presse s'enflammait. Tous réclamaient un « test de paternité ». Certains exigeaient qu'entre le rabbin et le philosophe, « justice soit faite ». Ainsi, Dolorès Lyotard, seconde épouse et représentante légale de l'œuvre du philosophe, soulignait dès le 30 mars que cette controverse jetait un discrédit intolérable sur l'œuvre de son défunt mari;

[...] faisant supposer que ce dernier, auteur d'une vingtaine d'ouvrages, ait eu besoin de recourir à cette malversation pour inventer sa phrase [...] il ne s'agit en l'espèce nullement d'un différend, mais bien d'un litige, j'entends donner la suite nécessaire que réclame cette affaire pour être jugée avec justesse, justice et sérénité (propos repris à la une du grand hebdomadaire parisien L'Express le 4 avril 2013).

En ce début de printemps 2013, la pression montait en France. Une page de l'histoire de la pensée française contemporaine était peut-être même en train de s'écrire. Les pressions médiatiques et l'Archéologie du copier/coller⁵⁰ auront finalement raison du Grand Rabbin Bernheim. Les aveux de plagiat de celui-ci tombèrent le 2 avril 2013. Avec sa démission

⁵⁰ Le lecteur trouvera le suivi complet de cette affaire sur le blogue (Paris 8, sciences de l'information et de la communication) dédié entièrement à la publication d'études sur le phénomène du « copier-coller » et du plagiat dans les travaux universitaires : <http://archéologie-copier-coller.com>.

dès le lendemain, la boîte de pandore s'est refermée aussitôt. « Mieux vaut Lyotard que jamais! », ironisait-on dans la presse parisienne. Le rapprochement ou les relations énigmatiques entre rabbin et philosophe dans la pensée française n'auront pas été plus interrogés, le dossier se trouva de nouveau clos. Le silence reprenait ses droits, au détriment des questions plus fondamentales soulevées par certains philosophes, universitaires, la communauté rabbinique, les lecteurs du *Nouvel Obs*. À la question essentielle : qu'avaient donc eu en partage les deux personnages que sont le rabbin et le philosophe dans l'histoire de la pensée française à la fin 20^e siècle? Le *Nouvel Obs* du 2 avril 2013 concluait : « des mots. 4000 mots, environ ». Le sujet était de nouveau clos.

À la lumière de cette conclusion du journal *Le Nouvel Obs*, aborder le développement de la pensée politique française à travers le prisme des usages de la référence juive à la fin du 20^e siècle par certains philosophes et littéraires les plus éminents de l'époque relevait donc non seulement du pari, mais également du défi. Ceci a permis toutefois d'aborder l'histoire de ce développement autrement, de faire ressortir *une toute autre histoire* comme l'écrivait Élisabeth de Fontenay citée en introduction de cette étude. Chaque fois que la référence juive apparaît en effet comme ressources dans la production de littérature en France, et ce tout au long de son histoire culturelle et politique, nous pouvons sans peine admettre que c'est toujours moins du monde juif dont il est question, que ce *destin* de la République qui apparaît de nouveau historiquement réinterrogé, objet de toutes les énergies des hommes de lettres occupés à produire de l'universel et réaliser ainsi ce qu'ils comprennent chacun comme le meilleur des « capacités françaises ».

Dans cette période où l'histoire est apparue ouverte et la terre comme secouée à zéro, par la *dépense* de leurs énergies et de leur capital culturel, tradition française oblige, il s'agissait pour certains d'apporter de simples correctifs, réaligner le monde dans son axe (libéraux républicains/réformistes), ramener coûte que coûte la France s'asseoir sur « les genoux de Montesquieu ». Pour d'autres, et c'est un trait marquant de la littérature

produite au cours des années 1980 auquel on offre le nom de « retour de la philosophie politique », de rappeler à l'ordre, de remettre le monde à sa place (conservateurs républicains), de ramener l'histoire princière pour combler le besoin d'un point unique, d'une tête ou d'un œil pour envelopper la diversité des mouvements dans l'unification d'un seul volume, celui d'une République qui retourne dans ces vieux siècles et agite ses passions les plus anciennes. « Œil synthétisant, mais aussi œil qui frappe de mort tout ce qui n'entre pas dans son champ de visibilité » (Lyotard 1977). Narration du corps de la République, expression d'un Vouloir intense d'un grand pouvoir *réalisateur* à partir duquel, comme le veut si bien l'expression en France, nulle réalité n'est réelle contre les mots de Robespierre. Pour d'autres encore (postmodernes), il s'agissait de tenter une sortie de ce bouclage du possible. Sortir de cette histoire princière et du *roman national*, effacer toute trace de *piété enracinée*, de volonté fasciste, se débarrasser du *nationalisme méthodologique* afin de se disséminer de par le globe à travers l'écriture et produire, du moins tenter le coup, une culture et une anthropologie politique *déracinée, nomade, déterritorialisée* (antifasciste) à la fin du 20^e siècle. La volonté de Jacques Derrida de développer par exemple une nouvelle science de l'écriture dès la publication de *De la grammatologie* se comprend d'ailleurs à la lumière de ce projet politique d'autobiographie. Produire une littérature qui révèle l'esprit d'un peuple hors frontière, là où l'écriture se trouve investie d'une fonction fondatrice, là où la parole n'est plus simple reproduction de mythes.

Replacée dans le cadre de l'histoire des idées politiques européennes et replongée dans la pensée politique spécifiquement française, l'interprétation par exemple de la légende généalogique du peuple juif et la redondance des thématiques du désert, de l'exile, de l'exode et du déracinement dans la littérature française de la fin du 20^e siècle se comprennent maintenant autrement. Les « écritures judaïques », l'expression d'un « désir

métaphysique d'Être juif⁵¹ ou du devenir juif » ou encore, ce « saut judaïque » dans la communauté intellectuelle, n'apparaissent plus comme cette rupture que l'on voudrait brusque dans l'histoire politique et culturelle spécifiquement française. Lorsque les philosophes et littéraires français décontextualisent la référence juive du monde juif et la re-contextualisent dans le monde des philosophes, ils la ramènent précisément dans l'espace de la République et ses prétentions à relayer les préoccupations universelles, comme tensions et oppositions à Sa Majesté venant d'ailleurs dans le discours de l'histoire princière certes, mais également dans le temps impérial, celui de la pérennité de la République. Le littéraire ou le philosophe français, bien que dépeint comme personnage inconvenant dans les grands quotidiens de l'époque, toujours à la recherche d'un remède ou d'un ordre politique « qui donne sens au monde, à la société, au discours » à la fin du 20^e siècle (Lyotard 1977, 230).

Pour ne citer que l'exemple tout à fait paradigmatique de Blanchot, le « saut judaïque » qu'il opère après un engagement littéraire et politique actif dans la doctrine française du *nationalisme intégral* qui entendait résister au pangermanisme pour préserver la République et, l'expression d'un antisémitisme des plus virulents dans la première moitié du 20^e siècle, n'apparaît plus comme simple tentative d'oubli et d'effacement, ou encore de rupture, d'expiation et de purification d'un Blanchot maurrassien et des horreurs associées désormais par plusieurs à la raison politique occidentale. Dire par exemple, comme le fait Éric Hoppenot, que Maurice Blanchot est tout simplement passé à « gauche » à la fin du 20^e siècle, que son écriture fut à la fin du 20^e siècle « gardienne du plus fragile, de l'exclu, de l'opprimé avec un exigeant souci de justice » n'est qu'une partie de cette histoire, celle de l'historiographie républicaine de la fin du 20^e siècle. C'est toutefois négliger la continuité des prétentions françaises, des passions et volontés qui marquent les tensions dans son histoire culturelle et politique – dont les passions

⁵¹ « Le désir métaphysique d'Être juif » est une expression empruntée à Paul Ricœur qui identifiait celui-ci dans certaines œuvres de son époque, notamment celle du philosophe et littéraire Maurice Blanchot comme nous l'avons évoqué dans les chapitres I et II.

maurassiennes à défendre l'honneur de la République sous l'occupation, passions qui avaient été celles de Blanchot.

À la fin du 20^e siècle, la communauté intellectuelle en France enregistre pour elle-même une énorme secousse dont elle entend bien prendre acte certes, mais démontre également, et bien malgré elle, qu'elle demeure prise dans l'épaisseur des ambitions et volontés politiques qui marquent son histoire. À la fin du 20^e siècle, la communauté intellectuelle française apparaît moins occupée à se repentir et « expier ses fautes » qu'à se soigner, avancer et survivre à l'aporie de l'être ou du néant qui refait surface et marque de manière unique sa propre histoire. La pensée politique française fonctionne à partir de cette menace potentielle que les philosophes et littéraires brandissent et rejouent sans cesse pour faire (re)vivre celle-ci dans l'histoire, ceci au moins depuis la naissance de la République. *Si nous ne sommes pas tout, nous sommes Rien. Si nous sommes Rien, nous ne sommes pas tout.* D'où vient donc parmi les hommes ce désir maladif qu'il n'y ait que l'un et qu'il n'y ait que de l'un s'interrogerait Blanchot dans *L'écriture du désastre* (1980) un peu à la manière d'Étienne de La Boétie. Ce fameux désir du fondement dont parle Levinas dès les années 1970, ce désir qu'il interprète par ailleurs comme « le grand simulacre métaphysique de toute la pensée occidentale », à savoir l'idée politique initiale, celle qui autorise et organise toutes les autres dans le décor de la modernité occidentale et dans laquelle ce dernier voit justement l'image « du commencement de l'usurpation de toute la terre ».

Pour les littéraires et philosophes, les références juives venaient répondre à un malaise qui se vivait au niveau de la pensée politique française, ceci au moment où l'espace et le temps s'ouvraient à la fin du 20^e siècle. Moment où l'économie du signe juif permet de voir que ces derniers revenaient encore une fois collectivement sur les propres conditions de possibilité de la République à la fin du 20^e siècle. La production abondante de littérature française ayant pour centralité la thématique de la « communauté » tout au long des années 1980 est à cet égard remarquable. Elle constitue un autre corpus qui pourrait

obtenir le nom de monument de culture. Celui-ci s'éclairerait mieux à la lumière de ce qui se réverbère ainsi dans l'économie du signe juif. La redondance des thématiques du désert, de l'exile, de l'exode et de l'errance pour qualifier la situation dans laquelle ils se trouvaient, l'interprétation par exemple de cette légende généalogique en principe étrangère aux deux récits de fondation de la République, et leur interprétation du judaïsme comme fonction politique prescriptive permis en effet aux Français de s'offrir un certain vocabulaire de responsabilité politique, de prise en charge de l'organisation de la matière. Une responsabilité politique qui demeurera largement interprétée par les penseurs républicains comme l'urgence de la reproduction de soi, selon l'alternative de l'être ou du néant qui vient travailler la pensée politique française depuis le lieu le plus reculé de son histoire culturelle et politique. S'ils avaient tous les mêmes repoussoirs, et qu'ils interprétaient la France comme étant dépossédée de soi à la fin du 20^e siècle, pour certains parmi les plus conservateurs c'est que cette dernière souffrait essentiellement d'une maladie de la Volonté : « monde privé de causes majeures et de grandes raisons de vivre [...] nous manquons d'ennemis pour sacraliser la terre que nous habitons. "La patrie en danger!" : cette expression est un pléonasme. Sans danger assignable, pas de patrie, pas de conscience nationale » disaient certains (Finkielkraut 1980, 112-108).

Pour d'autres, la maladie, s'il devait y en avoir une, c'étaient plutôt ces règles de jeux du langage politique qu'ils s'étaient justement collectivement fixées jusqu'alors, qui les enchaînaient et ne leur avait pas permis par ailleurs de résister collectivement au fascisme. Des règles que Levinas avait permis à certains, dont Lyotard et Derrida, de penser comme la réalisation concrète de la métaphysique occidentale aux conséquences violentes et tout à fait concrètes sur le plan politique.

Dans nos sociétés, le pronom de la première personne du pluriel répond en principe à la question de la souveraineté. Il est l'argument suprême de l'autorité, ou plutôt de l'autorisation. Il est en effet le maillon qui est censé enchaîner les séries de phrases prescriptives (articles des codes, jurisprudence, lois, décrets, arrêtés, circulaires,

commandements) avec leur légitimation. (...) Pourtant cette construction ne va pas de soi. On a fait sortir la première personne du pluriel d'un chapeau (...), mais dans le chapeau, il y avait aussi des Il et des Tu. (Lyotard 1984, 99)

En France, dit-on, tout change, sauf ce qui demeure! À la fin du 20^e siècle, cela apparaît étrangement plus vrai et plus faux à la fois. (Re)brasser les dés, s'échanger les jetons, (re)jouer les mêmes cartes certes, mais, et ce, mais n'est pas une remarque de moindre importance sur le plan de l'histoire des idées politiques du 20^e siècle et du développement de la pensée française contemporaine en particulier, devoir *faire* et *composer* désormais avec l'inscription réelle – et non plus simplement virtuelle – de la potentialité du fascisme. Devoir jongler, en France et en Europe, avec « la terrifiante mémoire de notre temps qui dicte chaque phrase » soulignait Derrida (1995, 244). Ou encore, cette confession de Lyotard qui ne viendra que plus tard dans *Trait-d'union* (1993);

Puis-je confier ici que, sous le nom de « Juif », j'ai cherché ce qui ternit et endeuille (et qui le doit) l'accomplissement occidental? Porter le coup de grâce à Hegel, et donc refaire une place nette pour une histoire telle que le passé ne passe pas, tel que le présent et l'avenir, malgré un pessimisme radical, puissent garder une dimension messianique.

Ils auront dû *faire* et *composer* également avec la blessure discrète, mais irréversible qui est *passée* par Levinas. Ce dernier avait en effet introduit une mutation discrète qui est venue déranger la pensée politique française à la fin du 20^e siècle, la faire trembler à travers une force dans ce qui marque le plus profondément son histoire culturelle et politique : l'idée que la responsabilité politique désigne peut-être autre chose que la (re)production de soi. C'est au moment de la mort d'Emmanuel Levinas en 1995 que Jacques Derrida souligna qu'il restait encore beaucoup à faire pour déterminer « tout le chemin que Levinas nous aura aidés à franchir », tout ce qui *s'est produit* à travers lui à la

fin du 20^e siècle⁵². Ce que Jacques Derrida qualifiera plus tard de véritable « éveil provoqué par cet arbre de Judée dans la pensée politique française, à savoir l'introduction de l'idée d'une destination politique qui mène à autrui et non pas celle de l'éternel retour sur soi » (1995, 242). C'est avec ce vocabulaire, qu'ils se sont mis en route, qu'ils se sont enfoncés dans cette ouverture de l'espace et l'histoire qui rendait en principe tout possible, c'est du moins ainsi que certains ont alors interprété leur tâche et leur fonction de philosophes et littéraires dès la fin des années 1960, ceci en reprenant pour eux-mêmes des paroles entendues par Abraham; « Va-t'en de ton lieu natal, de ta parenté, de ta maison » (Blanchot, 1969, 185). Par la compréhension qu'ils se sont faite de leur contexte en tant que destin dans lequel ils se sont retrouvés sans l'avoir choisi, ils se sont investis collectivement d'une mission, celle d'affronter cette épreuve d'ouverture et de réflexivité forcée interprétée à la fin du 20^e siècle comme un douloureux retour à la nudité du paysage, un retour aux conditions mêmes de possibilité de la fabrique de la République. Le même but se partageait entre tous; sortir de cet état certes, mais plus encore pour certains, devoir rester à l'avant-garde quoiqu'il advienne, faire d'eux-mêmes des dialecticiens *actifs*⁵³, de véritables guerriers critiques dans ce troublant *No man's Land*, et ceci en passant par la production de littérature.

Parmi tous les pays européens, la France demeurait d'ailleurs en cette fin du 20^e siècle le seul pays d'Europe qui investissait le plus dans le monde des lettres, l'Éducation nationale et la circulation mondiale de son patrimoine culturel que dans sa puissance militaire. *Translatio Studii* « Révérence envers la littérature », un autre trait alors prêté aux Juifs par les philosophes et littéraires français à la fin du 20^e siècle. Un trait qui sied parfaitement à leur propre histoire culturelle et politique en France, ou encore cette nation que l'on dit, depuis Alexis Tocqueville comme la plus *littéraire* de toutes les nations européennes. *Translatio Studii*. Éduquer les hommes à venir, leur apprendre à « parler

⁵² Adieu à Emmanuel Levinas, reproduit dans *Chaque fois unique la fin du monde* p.250

⁵³ Producteur de leur propre histoire.

Juif » afin qu'ils cessent peut-être un jour de « parler Grec », afin qu'ils cessent de vouloir se reproduire éternellement. Nourrir l'appétit d'une nouvelle manière de se dire au pluriel, « sortir le monde de la grande famille Hegel » pour reprendre ici les mots qu'utilisait Jacques Derrida pour définir son propre projet politique, et ce dès 1974 dans *Glas* – texte construit par ailleurs sous le mode talmudique, agencé de plusieurs textes de typologies différentes disposées en colonnes. « Ne vous fiez pas au nom propre qui se porte toujours comme une chaîne ou un collier », disait-il (Derrida 1974, 76). Tout ceci en référence sans doute au « cercle magique » dans laquelle l'imagerie de la matrice politique d'Hegel enferme; « l'individu est fils de son peuple, de son monde, il aura beau se redresser tant qu'il veut, il n'ira pas au-delà »⁵⁴. À travers cette volonté d'éduquer les hommes à « parler juif » donc, se dégage paradoxalement un certain attachement aux idées des Lumières, à la tradition kantienne et l'idéal de la République des philosophes et littéraires. Vertu révolutionnaire essentielle qui marque l'histoire culturelle et politique de la France, cette fonction pédagogique, cette répétition des traits de l'humanisme chez les hommes de lettres à la fin du 20^e siècle. Émergence d'une nouvelle avant-garde civilisationnelle française à la fin du 20^e siècle qui marquera, et continue de marquer, l'histoire de la pensée politique transatlantique. Pour tous, et ce peu importe la bannière, se préserver tout à fait paradoxalement en tant que peuple le plus guerrier de tous les peuples civils, accomplir ce que chacun comprenait comme le *destin* de la République à la fin du 20^e siècle. Ne « sort pas de la grande famille Hegel » qui le *veut* bien!

Dans cette ouverture et cette économie du signe juif, il a été permis d'explorer le fait que les philosophes et littéraires français se sont en effet saisi d'une chance historique qui semblait s'offrir de nouveau à eux. L'étude de la pensée française à travers le prisme des usages de la référence juive permet de mettre en exergue cette transvaluation positive évoquée par Hammerschlag, mais plus encore une tension absolument paradoxale qui se joue dans son propre développement à la fin du 20^e siècle et s'inscrit dans sa propre

⁵⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, 1964 p.70

histoire : Une tension entre l'expression d'une certaine volonté de sortir du système de pensée occidentale amorcée notamment par l'œuvre d'Emmanuel Levinas et celle de devenir enfin cet « idéal d'eux-mêmes » à la fin du 20^e siècle, un « *nous* au-delà de nous-mêmes » comme celui que projetait déjà Jean-Jacques Rousseau dès le 18^e siècle dans cette rêverie ou encore, cette image hallucinée dans le monde des lettres françaises qui se réverbère dans cette économie du signe juif : Celle d'une République qui transcende les frontières, au moins dans le monde des lettres, et accomplit enfin à la fin du 20^e siècle le « destin génial du peuple juif », ce peuple qui selon les philosophes et littéraires français détenait le « secret » et qui, selon l'imagerie politique, *sait* mieux que tout autre actualiser dans le temps comme dans l'espace le meilleur des « capacités françaises ».

Dans un essai sur la *pensée et l'art français* présenté et publié lors de la séance publique des Cinq Académies de 1939, le grand homme de lettres Paul Valéry souhaitait rendre compte de ce qui était alors d'usage d'appeler déjà l'œuvre spirituelle de la France et ce qui pouvait, bon an mal an, raisonnablement être attendu des philosophes et littéraires à travers l'idée qu'ils se font du rôle ou de la fonction symbolique de la France dans la *division internationale du travail critique* et la production du capital de l'esprit humain. Dans un contexte historique de grande crise européenne où pesait par ailleurs de tout son poids la menace de la guerre et du fascisme d'État, un contexte qui, au demeurant, nous apparaît aujourd'hui plus proche et familier que jamais, Valéry se confiait alors en conclusion quant à son impression;

Je termine en vous résumant en deux mots mon impression personnelle de la France : notre particularité et, parfois, notre ridicule, mais souvent notre beau titre, c'est de nous croire, de nous sentir universels – je veux dire hommes d'univers... Observer le paradoxe : avoir pour spécialité le sens de l'universel.

Au-delà d'une simple lecture qui réduirait ici les propos de Valéry en termes de chauvinisme républicain, la présente étude a permis de montrer que si ce moment

d'arrimage ou cette rencontre entre les sources juives et certains philosophes français à la fin du 20^e siècle apparaissent entre 1970-2000, cette dernière est inexorablement liée à cette impression, cette sensation et cette croyance évoquées en 1939 par Valéry au sujet de la France et des hommes de lettres. C'est par là du moins que ce moment d'arrimage ou cette rencontre semble pouvoir mieux s'expliquer et mieux se comprendre dans le développement de la pensée politique en France à la fin du 20^e siècle. Notons, par le choix des mots, que Valéry semble insister sur le trait absolument paradoxal que relève cette dimension sentimentale des croyances et des passions politiques qui s'y partagent, au moins dans le monde des lettres. Une dimension sentimentale qui se traduit dans cet univers des lettres françaises par l'expression de ce sentiment de devoir accomplir ce destin ou cette mission chaque fois que les circonstances extérieures paraissent l'exiger, une tâche *exemplaire* d'avant-garde, celle de devoir embrasser cette fonction critique de la France dans le sauvetage de ces propres promesses et la production du capital culturel de l'humanité.

Singulière nation idolâtre de sa règle, la tradition de pensée politique française porte à travers ses archives et son histoire politique et culturelle jusqu'à la fin du 20^e siècle, toutes les marques de continuité de cette sentimentalité partagée, ses drames, ses excès, ses vertus et ses vices. Sous le visage sombre de la pensée antisémite et coloniale de la République qui s'est accompagnée et armée de prétentions universalistes les plus violentes pour tous les autres peuples à travers l'histoire moderne, l'expression d'un certain désir de conserver une position centrale dans la *division internationale du travail critique* malgré une grande faillite symbolique à la fin du 20^e siècle est tout à fait lisible à travers l'histoire des usages des sources juives qui forment ce monument de culture. De fait, l'on pourrait sans peine ramener certaines dimensions de cette histoire aux questions de luttes pour l'hégémonie culturelle qui se jouaient par exemple entre le Nouveau Monde et l'Ancien Continent aux sorties de la guerre. C'est à partir d'une épistémologie de la circulation des biens symboliques, en termes d'impérialisme culturel marqué par le nationalisme méthodologique, que Gisèle Sapiro étudie d'ailleurs aujourd'hui les effets

concrets de la fin de ce 20^e siècle sur le marché mondial de la traduction des sciences humaines et sociales. Le nationalisme méthodologique la conduit à suggérer que la grande diffusion mondiale des auteurs français de l'époque tient en grande partie de leur réception américaine, mais « témoigne en fait de la position dominante des États-Unis dans l'espace intellectuel transnational » (2012, 5-15). Dans ce schéma explicatif, ledit succès de la pensée politique française ne serait rien de plus que le succès impérial et symbolique de l'Amérique. Les conclusions qu'il est permis de tirer de la présente étude tendent à suggérer à l'inverse que c'est une affinité structurale entre les nécessités politiques vécues par plusieurs en Amérique et le motif d'un « destin anti-impérial » du monde autour duquel s'est organisé le travail de la pensée française à la fin du 20^e siècle qui pourrait en partie expliquer la réception très vive de la pensée française dans les milieux académiques critiques et populaires en Amérique et cela, en dehors du cercle des initiés. S'élève dans ces questions un débat tout à fait réel et concret qui n'aurait toutefois pas trouvé d'issue dans cette étude. Dans le cadre de la présente étude sur le développement de la pensée française au prisme des usages de la référence juive, cela aurait en effet faire fi de tous les obstacles qu'ont rencontré et que rencontrent, encore en France comme en Europe, les différentes traditions juives et critiques du 20^e siècle et les individus qui portent ou tentent de faire circuler les idées et les valeurs qui leur sont liées dans ces différents espaces, plus particulièrement lorsqu'il s'agit de faire intervenir ces idées et ces valeurs dans les débats sur la chose publique. Sur un tout autre terrain, ce serait également faire fi de la violence absolument dissymétrique qui se joue dans ce qu'on appelle aujourd'hui « la guerre des juifs », cette concurrence dans le monde juif autour des héritages et de l'identité juive et les nombreuses difficultés que rencontrent, plus que jamais, les juifs qui se réclament dans les milieux intellectuels et politiques d'une toute autre tradition (diasporique) que celle promue par l'État d'Israël, ceux et celles qui pratiquent et portent à bout de bras un autre judaïsme contre un certain tournant conservateur, une autre histoire du peuple juif que celle qui s'accorde et s'aligne depuis la fin du 20^e sur la religion d'État – ce récit mythifié que craignait déjà Levinas en 1948 et dans lequel il entrevoyait le risque que l'identité juive viennent s'incarner uniquement

dans la Nation (Israël), le Territoire et la forme de l'État qu'il jugeait déjà alors comme forme politique anachronique. Le travail récent de Sarah Hammerschlag pour tenter de formuler un contre-récit en terre d'Amérique quant aux usages de la référence juive en France à la fin du 20^e siècle doit à cet égard être encore une fois salué.

Parler par ailleurs des usages de la référence juive en France à la fin du 20^e siècle seulement en termes de « mascarade », ce serait également croire que la voie est facile pour quiconque demeure attaché à ces traditions et faire fi de toutes les traces que laissent indéniablement plusieurs siècles de persécutions politiques et de pogroms, de politiques d'assimilation, de souvenirs tragiques et de la méfiance tout à fait légitime que peuvent inspirer les institutions politiques républicaines, le registre de l'état civil, l'histoire française et européenne qui peuvent tous rendre encore aujourd'hui difficile l'expression de la volonté de porter son nom juif dans l'espace public sans éprouver une certaine méfiance. Peut-être que personne ne mesurait d'ailleurs mieux cette difficulté dans le monde des lettres que Jacques Derrida et Emmanuel Levinas. La famille de Levinas rapporte par exemple que ce dernier avait malgré toute l'histoire culturelle et politique française une telle admiration et une telle dévotion pour la France, un tel respect pour les institutions républicaines, qu'il ne fait pour elle aucun doute que « s'il avait été à Paris durant la guerre, il aurait été déporté. Il y avait en effet chez lui, racontent sa femme et sa fille, une telle confiance dans les vertus de la France. Il aurait cru en la police française. Pour lui, elle demeurerait alors incapable de faire du mal. Il se serait livré sans problème, sans la moindre précaution » (Malka 2002, 241). Paradoxalement, ces derniers avaient une conscience tout à fait aiguë des limites de ces institutions en regard des références juives. Toute sa vie, Levinas a publié à ce titre sous deux maisons d'édition, séparé son travail philosophique pour se faire entendre dans le monde des philosophes et ses textes de réflexions autour du judaïsme pour s'exprimer en silence dans les frontières assignées par la République, comme Derrida se méfiait, quant à lui, chaque fois qu'un commentateur soulignait la présence des références juives dans son travail et rappelait à quel point dans la France et l'Europe, pas seulement littéraire, cette assignation

comportait encore un danger pour quiconque en était l'objet à la fin du 20^e siècle. On peut dire aujourd'hui que tous deux ne comptaient pas parmi ceux qui croyaient que la question de l'antisémitisme était chose réglée dans le monde des lettres. Leurs œuvres témoignent en ce sens de l'extrême difficulté de parler depuis le lieu de ces sources juives dans l'Europe des philosophes sans courir encore à la fin du 20^e siècle. Comme le Marrane au cours de deux siècles de persécutions des juifs en Espagne, Derrida vivait dans la peur perpétuelle d'être découvert en tant que « judaïsant », avec une conscience du risque immédiat de se faire couper la parole ou court-circuiter sous prétexte que la pensée dite « judaïsante » se trouverait immédiatement hypothéquée d'irrationnelle, d'inhabitable et incompatible avec le monde. Une rhétorique bien présente encore aujourd'hui et dans laquelle les penseurs critiques ou parfois étiquetés de postmodernes (souvent à tort) sont décriés en France comme en Amérique, et désignés le plus souvent comme un « vil groupe de fanatiques cosmopolites » qui s'oppose, comme hier, aux valeurs des sociétés occidentales et refuse de faire de la question impériale une vocation. Par un étrange glissement, l'action de ces quelques penseurs critiques ou dits postmodernes et/ou cosmopolites est considérée aujourd'hui encore comme ce qui menace ces valeurs. Ceci un peu de la même manière qu'un Édouard Drumont qui exprimait déjà en 1886, dans son pamphlet *La France juive*, son antisémitisme le plus virulent en suggérant notamment que la « décadence de l'âme française » tenait à l'action des juifs rendus maîtres des lycées et des universités et qui diffusaient partout leur savoir hostile à la République.

De cette étude, il est par ailleurs permis de conclure qu'il y a encore beaucoup de façons d'imposer le silence à autrui, de lui refuser sa place d'interlocuteur, beaucoup de manières de placer et mettre autrui à l'écart ou ramener tout en son propre centre de telle sorte que celui-ci ne soit plus l'autrui de personne. Bien que la présente recherche portait sur la pensée française contemporaine à travers le prisme des usages de la référence juive chez certains littéraires et philosophes en France à la fin du 20^e siècle, celle-ci permet de comprendre pour une part à quel point les sources juives qui portent une autre histoire et

de riches traditions critiques demeurent encore à ce jour paradoxalement comme « étrangères » dans la demeure de l'Europe des philosophes, à savoir tantôt glorieuses, tantôt sacrés, tantôt maudites, mais tout compte fait largement réduites au silence, privées de cité, ou reconduites de force dans la clandestinité. Une forclusion violente du nom juif et de ses traditions, ce que Lyotard désignait comme l'irréparable dans l'Europe des philosophes qui « ne sait pas ou ne veut pas prononcer son nom correctement, le nom qu'elle méprise ou détruit par là même et expulse comme un nom “à coucher dehors” » (Derrida 1986, 91), sauf quand tout cela s'accorde à ses prétentions les plus anciennes.

Trait commun de la grande majorité des textes antisémites des 19^e et 20^e siècles, les juifs y ont été chaque fois tenus pour responsables de la dénaturalisation de la société française. Paradoxalement, et de manière plutôt insidieuse, il en sera de même dans les œuvres de nombreux penseurs républicains universalistes depuis la Révolution française. Une longue lignée de penseurs pour qui un « bon nègre » était « un nègre » dit libéré de l'esclavage afin qu'il participe à l'utilité sociale dans les colonies, un « bon paysan » ou un « bon citoyen » était « un paysan » ou « un citoyen » dont aurait été complètement réprimé et éradiqué toutes traces de mœurs et de langues régionales ou patois minoritaires afin qu'ils parlent d'un même *état d'esprit* la langue unique et indivisible de la République, et finalement, un « bon juif » serait toujours quant à lui un « juif converti », qui se fond dans la masse nationale. Rien dans l'histoire des idées politiques de la France ne traduit mieux l'expression embarrassante de cette volonté républicaine d'uniformisation violente tapie dans les mots et la langue de la Liberté que les discours et les écrits de l'Abbé Grégoire, et ceci, dès son *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs* 1787, jusqu'au dit Rapport Grégoire de 1794 présenté à la Convention nationale sur *la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française*, en passant par son fameux discours en faveur de l'intégration politique des Juifs à la Patrie présenté comme *Motion en faveur des juifs* devant l'Assemblée de 1789.

On peut, disait l'Abbé Grégoire, uniformiser le langage d'une grande Nation. Cette entreprise qui ne fut pleinement exécutée chez aucun peuple, est digne du peuple français, qui centralise toutes les branches de l'organisation sociale et qui doit être jaloux de consacrer au plus tôt, dans une République une et indivisible, l'usage unique et invariable de la langue de la liberté. (Rapport Grégoire 1794).

Dans la période de l'entre-deux guerres, la France aura tiré grand profit de cet aura mythique de l'universalisme républicain et de ses politiques « d'émancipation des minorités » dont la réussite ou l'échec d'intégration à la nation dépendait entièrement la possibilité pour la France de s'imposer de par le monde comme un modèle politique universel. La République française prendra d'ailleurs vocation en Europe de refuge pour les migrants économiques, politiques et intellectuels. Aux yeux des immigrants juifs tout particulièrement, elle représentait alors ce grand modèle d'émancipation et d'idéal d'intégration. Au cours de cette période, devenir français était de fait encore hautement significatif comme le rapporte Salomon Malka qui a su de manière remarquable proposer une traversée collective et politique du 20^e siècle à travers la biographie d'Emmanuel Levinas.

Devenir français, c'était alors entrer dans un pacte de langue, de civilisation et de valeurs qu'incarnait la République, portée par ses revendications d'un humanisme plénier. Plusieurs intellectuels juifs n'échappèrent pas à la règle, et ils adoptèrent volontiers le legs de l'abbé Grégoire au décret Crémieux en passant par le Consistoire napoléonien (Malka 2005, 69).

Un long processus historique de forclusion que Salanskis, Derrida et Lyotard ont tous trois souligné de toutes sortes de façon à la fin du 20^e siècle être lié à cette langue de la République dans laquelle certains respirent mieux que d'autres, mais dont le problème politique fondamental demeure que d'autres y étouffent (Derrida 2001, 48). Un problème que nous pourrions résumer aujourd'hui ainsi en ce qui a trait à ces références juives :

Tant que l'on demeure pris au piège dans ce pacte, on lui parle, on parle de lui, mais il n'est pas encore un interlocuteur bien qu'il soit plongé dans cette communauté interlocutrice. Quand elles s'affichent, ces sources et ces références juives, ou quand le nom prend la parole, on s'empresse en effet immédiatement encore à ce jour de les reconduire aux frontières de la raison, de cette langue de la Liberté et ce pacte d'ordre civilisationnelle, de sommer ceux et celles qui les portent d'administrer en quelque sorte la preuve de ce qu'ils énoncent, comme ce fut le cas par exemple du philosophe européen Jürgen Habermas à l'endroit de son contemporain Jacques Derrida ou encore, lors de cette campagne transcontinentale de bannissement de l'Américaine Judith Butler par les juifs d'État et penseurs américains néoconservateurs au milieu des années 2000.

Pendant trois décennies, ces sources comme nous l'avons exploré tout au long cette étude ont pourtant été le lieu ou plutôt le bassin de ressources symboliques à partir duquel certains ont tenté à la fois de penser le drame européen et français de cette forclusion, à la fois de préserver paradoxalement le Paris lettré dans sa fonction de *Capital critique* à travers ce travail de la pensée française sur elle-même, mais plus encore tenter d'inaugurer aussi laborieusement, douloureusement, et tragiquement, une pensée politique critique de toutes ces capitales et ces Métropoles, ces frontières et ces territoires, une manière autre d'entrevoir l'expérience et les manières d'habiter, du chez-soi et des impératifs éthiques et politiques – une vision ou un contre-programme civilisationnel en mesure de s'opposer, du moins dans le monde des lettres, au vieux programme archéotéléologique français et européen de la célébration de soi et ses discours coloniaux d'exemplarité, même quand ceux-ci prennent des allures de confessions, de grands récits de conversion ou d'aveu de culpabilité.

Tenter seulement à la fin du 20^e siècle de naviguer à travers tous ces paradoxes de la sentimentalité française et de ce passé *incorporé* ainsi que l'ambiguïté et la complexité de l'expérience quotidienne de cette double injonction, d'inventer depuis la France un autre geste ou une autre grammaire politique (Derrida), une autre *raison politique* (Lyotard) à

travers laquelle il serait possible de mesurer le coût humain des idées politiques que nous chérissons et où l'autre ne serait pas le repère négatif d'une ritournelle politique ou d'une sclérose autour de soi-même (éternel retour à soi) ou un simple modèle de courage intellectuel dans un contexte de faillite et « d'impuissance de la vérité » pour reprendre ici l'expression de Jacques Lacan, c'est déjà beaucoup. Quelques gestes modestes certes, si on les pense à la lumière de toutes ces violences qui ont caractérisé le 20^e siècle, mais gestes décisifs et minimaux dans le monde des lettres que l'on pourrait ramener à un motif partagé par certains, soit l'espoir que leur travail puisse servir aux autres, armer une forme d'imagination politique à venir dans laquelle la responsabilité politique ne serait plus commandée par ce rituel fasciste des sociétés occidentales, à savoir l'expression de cette unique volonté de *reproduction de soi* tant décriée par Levinas dès les années 1970.

Il ne faudrait donc pas s'empresse de faire un interdit de séjour ou, ce qui risque toujours de revenir au même, de domestiquer ces sources afin de neutraliser leurs forces par naturalisation, ou encore, de les assimiler politiquement, socialement et culturellement pour cesser de se faire peur avec elle comme ce fut le cas tout au long de l'histoire politique et culturelle moderne de la société française. L'historiographie républicaine de la pensée française contemporaine, le *roman national* et le discours des seigneurs effacent encore aujourd'hui les traces de ce monument de culture et de ce travail de la pensée politique française contemporaine sur elle-même à partir de ces traditions juives européennes qui avaient adopté une posture autoréflexive de la culture occidentale tout au long du 20^e siècle. Pour populariser d'ailleurs ses « héros » de la pensée du 20^e siècle dans le marché mondial des idées, il n'est pas exagéré en effet de dire que cette historiographie française décharge quant à elle l'histoire du développement de la pensée française contemporaine de toutes traces d'expression de ses propres inconforts et particulièrement de cette trace des sources juives qui ont permis d'alimenter les pensées les plus critiques de toutes les formes de domination en son sein. L'exposition de 1996 célébrant les 50 dernières années de la philosophie française avait à cet égard quelque chose de profondément odieux si l'on pense à toute la production portant la marque de

cette référence au cours de ces quelques décennies. Chiffre de ralliement, signe d'appartenance, mot d'ordre politique qui ramène à soi, technique de police, de normalisation et de quadrillage, elle fut le symptôme le plus criant de tout ce qui transforme en France l'histoire à l'image qu'elle voudrait avoir et produire d'elle-même; réduire tout ce qui paraît lui venir d'ailleurs au silence, ne pas être dérangée, ne pas se savoir inquiétée, effacer les traces des interrogations politiques qui ont pourtant marqué les œuvres de cette communauté.

Dans cette historiographie républicaine, les uns ne passeront toujours pas, certains passeront la ligne, d'autres resteront bloqués à la frontière d'où l'on neutralise et surveille tous les passages. Pour la rendre confortable et exportable, l'historiographie républicaine fait encore aujourd'hui subir l'épreuve d'être oublié, peser la menace de l'exclusion ou de l'asservissement. C'est d'ailleurs une vieille histoire et une des constantes de la fabrique de la République. Si les sources juives n'appartiennent pas en propre à la tradition de pensée politique française et européenne, et qu'il faut à ce titre les en distinguer et respecter leur nom, leur singularité et leur histoire dans ce qu'elles peuvent justement offrir d'unique au *patrimoine de l'humanité* sans tomber dans le chauvinisme des idiomes, elles ont permis à certains de venir encore *travailler* les difficultés de leur propre tradition, les urgences et les défis qu'ils identifiaient alors comme étant les leurs et, de manière générique, celles des sociétés proprement occidentales à la fin du 20^e siècle. Cela apparaît pour nous aujourd'hui une excellente chose, particulièrement dans ce contexte d'imminence et d'éloquence raciste, nationaliste et cette résurgence en Europe de mouvements d'extrême droite amorcée en France dès l'adoption de ces lois de « délit d'hospitalité » qui permettent depuis 1996 de criminaliser, de poursuivre, voire d'emprisonner, ceux et celles qui hébergent et aident des étrangers en situation jugées illégales. Jacques Derrida a souligné un jour que c'est dans l'œuvre tout imprégnée de sources juives d'Emmanuel Levinas que se trouvait dans les faits pour lui le plus grand *Traité d'hospitalité* dont les expériences tragiques du 20^e siècle européen ont en quelque sorte forcé la volonté d'écriture. Un tel *Traité* n'aurait sans doute pas vu le jour sans les

préoccupations politiques soulevées par les expériences fascistes et la très grande connaissance rabbinique de Levinas. Il est également encore difficile d'évaluer aujourd'hui tout ce que l'écriture de Derrida doit non seulement à son propre parcours biographique de Juif sépharade né dans l'Algérie coloniale française et collaboratrice (alors qu'aucune présence allemande ne se trouvait sur le territoire de l'Algérie française), cette Algérie soumise aux caprices et aux violences de la Métropole, mais également ce qu'il doit comme d'autres à cette rencontre avec ce philosophe que certains nomment respectueusement l'*arbre de Judée* ou ce grand *traducteur culturel* apparu dans le paysage intellectuel de la forêt française au début des années 1970. Nous savons toutefois que ce thème de l'hospitalité traverse l'entièreté de l'œuvre de Derrida et qu'il en a emprunté toute la grammaire et la manière de la problématiser aux traditions juives, ceci afin de ne plus se laisser piéger par la langue de l'État ou la faire dépendre uniquement de la définition libérale et républicaine du principe de tolérance tel qu'elle s'est développé en France depuis Benjamin Constant et son plaidoyer pour la modération et l'apologie du régime républicain⁵⁵.

Derrida, parmi d'autres, aura en effet fait de ce thème de l'hospitalité le nerf, ou le point de rencontre entre l'écriture, le travail de l'œuvre et ses différents engagements politiques. Entre 1995-1997, entre la continuité de son œuvre et les nécessités de son temps, il aura d'ailleurs fait de ce thème l'objet central de ses séminaires. Lors de l'élaboration par les autorités de la République du texte législatif de 1995 adopté ensuite en 1996 sous le nom de « Loi sur délit d'hospitalité », il tiendra à dater ce mauvais jour, ce nouvel événement odieux dans la langue et la culture de la République. Un moment qui venait encore une fois marquer certaines limites du travail de la pensée politique critique qui n'avait peut-être pas su s'imposer en France comme il l'aurait au fond souhaité;

⁵⁵ Le lecteur pourra se référer ici au texte de Benjamin Constant *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier* (1796). Ce discours s'incarne de manière tout à fait exemplaire chez certains intellectuels républicains en France dans les années 1980 sous le thème du *Grand réalignement* évoqué précédemment.

L'an dernier, en 1995, je me rappelle un mauvais jour : j'avais eu comme le souffle coupé, un haut-le-cœur en vérité, quand j'ai entendu pour la première fois, la comprenant à peine, l'expression de « délit d'hospitalité » (...) Je me demande encore qui a pu associer ces mots. Que devient un pays, on se le demande, que devient une culture, que devient une langue quand on peut y parler de « délit d'hospitalité », quand l'hospitalité peut devenir, aux yeux de la loi et de ses représentants, un crime? (...) Les frontières ne sont plus des lieux de passages, ce sont des lieux d'interdiction, des seuils qu'on regrette d'avoir ouverts, des limites vers lesquelles on s'empresse de reconduire, des figures menaçantes de l'ostracisme, de l'expulsion, du bannissement, de la persécution. Nous habitons désormais des abris sous haute surveillance, des quartiers de haute sécurité – et, sans oublier la légitimité de tel ou tel instinct de protection ou besoin de sécurité (énorme problème que nous ne devons pas prendre à la légère, bien sûr), nous sommes de plus en plus nombreux à avoir honte d'habiter ainsi⁵⁶.

Dans l'imminence angoissée de l'actualité européenne, de vieilles visions de la République, de l'Europe et de l'Occident s'éveillent et s'incarnent de nouveau aujourd'hui à travers toutes sortes de rhétoriques *sacrificielles* dans les discours tant médiatiques et politiques que dans ceux de quelques philosophes et littéraires. Ces visions et ces rhétoriques justificatrices écrasent concrètement de nouveau et quotidiennement des centaines de milliers de destinées et deviennent toutes deux socialement, politiquement et culturellement inhospitalières avec toutes les violences, les morts et le déni de vies que cela implique. Si donc cette histoire et les sources juives contiennent quelques ressources symboliques que ce soit qui puissent *potentiellement* permettre à quiconque, et en quelque lieu que ce soit, d'armer éthiquement et politiquement les corps, les pensées politiques et les paroles afin de résister à ce qui vient, au premier rang duquel le déchaînement de la violence d'État qui s'incarne aujourd'hui

⁵⁶ Voir Jacques Derrida, « Quand j'ai entendu l'expression « délit d'hospitalité » » dans *Plein droit* (34).

dans l'harmonisation par exemple de la chasse aux sans-papiers en Europe comme en Amérique, il nous semble tout à fait juste de dire qu'il ne faudrait pas, encore une fois, s'empresse de les reconduire à la frontière.

ANNEXE 1

« AFFAIRE BERNHEIM/LYOTARD », PREMIER COMMUNIQUÉ DE PRESSE DU GRAND RABBIN DE FRANCE, 20 MARS 2013



Communiqué

Paris, le 20 mars 2013

Gilles Bernheim, Grand Rabbin de France, a pris connaissance, sur le site strassdelaphilosophie.blogspot.fr, de la mise en parallèle :

- des pages de la méditation n°26, extraites de son livre *40 méditations juives*, publié en 2011 aux Editions Stock,

- de l'extrait d'un entretien de Jean-François Lyotard, réalisé le 18 octobre 1991, intitulé *Questions au Judaïsme, Entretiens avec Elisabeth Weber*, publié en 1996 dans le livre *Devant la loi, Après la loi* aux Editions Desclée de Brouwer.

Les deux textes sont quasiment identiques – ce qui interpelle au regard de leurs dates respectives de publication. Gilles Bernheim souhaite, en conséquence, apporter les précisions suivantes :

- Il a repris, pour 7 des 40 méditations de son livre de 2011, certains textes du cours hebdomadaire qu'il a donné au cours des années 1980 au Centre Fleg à Paris, alors qu'il était aumônier des étudiants juifs.

- Dans le cadre de ce cours, il avait l'habitude, chaque semaine, de remettre aux participants la photocopie des notes manuscrites qui constituaient la trame de son intervention de la semaine précédente. Il avait par ailleurs accepté que des participants enregistrent les cours sur magnétophone.

- Il s'est référé, pour construire le cours qui a inspiré la méditation n°26, aux ouvrages suivants en langue hébraïque: *Torat Menahem* et *Divrei Menahem* de Rabbi Menahem Mendel de Rymanov, dont il n'existe aucune traduction en langue française.

Il a découvert, cette semaine, l'entretien de Jean-François Lyotard, où est repris l'un de ses cours. Il n'entend pas ouvrir une polémique sur l'utilisation qui a été faite à son insu de ce texte.

Contact presse :

Rabbin Moché Lewin, porte-parole du Grand Rabbin de France

Tel : 06 22 78 15 74

Mail : mochel Lewin@grandrabbinatefrance.com

APPENDICE A
UN MONUMENT DE CULTURE.
CORPUS D'USAGES DE RÉFÉRENCE JUIVE EN FRANCE – ORDRE
CHRONOLOGIQUE

177 entrées recensées

(non-exhaustif)

1960-1969

LEVINAS, Emmanuel (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye : Martinus Nijhoff.

LEVINAS, Emmanuel (1963). « Heidegger, Gagarine et nous », *Information juive*, n° 131 [repris dans *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris : Albin Michel, 1963, et *Difficile liberté*, 2^e édition refondue et complétée, Paris : Albin Michel, 1976].

DERRIDA, Jacques (1964). « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », *Revue de métaphysique et de morale* [repris dans *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967].

DERRIDA, Jacques (1964). « Edmond Jabès et la question du Livre », *Critique*, n° 201, p. 99-115 [repris dans *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967].

DERRIDA, Jacques (1966), « Freud et la scène de l'écriture », texte prononcé à l'Institut de psychanalyse en mars 1966, publié dans *Tel Quel*, n° 26 [repris dans *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967].

DERRIDA, Jacques (1968). « La différance », conférence prononcée à la Société française de philosophie le 27 janvier 1968, publiée simultanément dans le *Bulletin de la société*

française de philosophie (juillet-septembre 1968) et dans *Théorie d'ensemble*, Paris : Seuil, 1968 [repris dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972].

DERRIDA, Jacques (1968). « Ousia et gramma. Note sur une note de *Sein und Zeit* », première version dans *L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*, collectif, Paris : Plon [repris dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972].

LEVINAS, Emmanuel (1968). *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968 [lectures prononcées de 1963 à 1966 aux colloques d'intellectuels juifs par la section la section française du Congrès juif mondial].

BLANCHOT, Maurice (1969). *L'entretien infini*, Paris : Gallimard.

1970-1979

BOURGEOIS, Bernard (1970). Hegel à Francfort. Judaïsme, christianisme, hégélianisme, Paris : Vrin.

NEHER, André (1970). L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz, Paris : Seuil.

D'HONDT, Jacques (1970). *Hegel et la pensée moderne*, Paris : Presses universitaires de France.

LYOTARD, Jean-François (1970), « Œdipe juif », *Critique*, vol. 26, n° 277, 1970 [repris dans *Dérives à partir de Marx et Freud*, Paris : UGE, 1973].

LEVINAS, Emmanuel (1971). « Hegel et les Juifs », *Bulletin de l'amitié judéo-chrétienne*, n° 4 [repris dans *Difficile liberté*, 2^e édition refondue et complétée, Paris : Albin Michel, 1976].

ASKÉNAZI, Léon (1972). « Les Enseignements : le Zohar », dans *Jeunesse et révolution dans la conscience juive. Données et débats. X^e et XI^e Colloques des intellectuels juifs de langue française*, Paris : Presses universitaires de France.

DERRIDA, Jacques (1972). *La dissémination*, Paris : Seuil.

LEVINAS, Emmanuel (1972). *Humanisme de l'autre homme*, Paris : Fata Morgana.

DERRIDA, Jacques (1972). « Les fins de l'homme », conférence prononcée à New York en octobre 1968, publiée dans *Marges de la philosophie*, Paris : Minuit.

GIRARD, René (1972). *La violence et le sacré*, Paris : Grasset.

WIESEL, Élie (1972). *Célébrations hassidiques*, Paris : Seuil.

FONTENAY, Élisabeth de (1973). *Les figures juives de Marx*, Paris : Galilée.

LYOTARD, Jean-François (1973). *Dérives à partir de Marx et Freud*, Paris : Union Générale d'Éditions.

LYOTARD, Jean-François (1973). *Des dispositifs pulsionnels*, Paris : Union Générale d'Éditions.

NANCY, Jean-Luc (1973). *La remarque spéculative*, Paris : Galilée.

DERRIDA, Jacques (1974). *Glas*, Paris : Galilée.

LEVINAS, Emmanuel (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Martinus Nijhoff.

LYOTARD, Jean-François (1974). *Économie libidinale*, Paris : Minuit.

LYOTARD, Jean-François (1975). « Considérations préliminaires à une histoire païenne : notes sur la déchristianisation », dans *Vers une esthétique sans entrave. Mélanges offerts à Mikel Dufrenne*, Paris : Union Générale d'Éditions [repris sous le titre « Futilité en révolution » dans *Rudiments Païens*, Paris, UGE, 1977].

MARIENSTRAS, Richard (1975). *Être un peuple en diaspora*, Paris : Maspero.

MESCHONNIC, Henri (1975). *Le signe et le poème*, Paris : Gallimard, p. 109-110.

JABÈS, Edmond (1976). *Le livre des ressemblances, tome 1*, Paris : Gallimard.

LEVINAS, Emmanuel (1976). « Sans nom », dans *Noms propres*, Paris : Fata Morgana.

LYOTARD, Jean-François (1976). « Sur la force des faibles », *L'Arc*, n° 64, p. 4-12.

LYOTARD, Jean-François (1977). *Instructions païennes*, Paris : Galilée.

LYOTARD, Jean-François (1977). *Rudiments païens. Genre dissertatif*, Paris : Union Générale d'Éditions.

GIRARD, René (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Grasset.

LACQUE-LABARTHE, Philippe et NANCY, Jean-Luc (1979). « La panique politique », *Cahiers Confrontations*, n° 2 [repris dans *La panique politique* suivi de *Le peuple juif de rêve pas*, Paris, Christian Bourgois, 2013].

LEVINAS, Emmanuel (1979). « Politique après! », dans « La Paix maintenant? Colloque israélo-palestinien », *Les Temps Modernes*, n° 398, p. 521-528 (Paris, 14 et 15 mars 1979).

LÉVY, Bernard-Henri (1979). *Le testament de Dieu*, Paris : Grasset.

LYOTARD, Jean-François et THÉBAUD, Jean-Loup (1979). *Au juste. Conversations*, Paris : Bourgois.

1980-1989

BLANCHOT, Maurice (1980). *L'écriture du désastre*, Paris : Gallimard.

DERRIDA, Jacques (1980). *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris : Flammarion.

FINKIELKRAUT, Alain (1980). *Le juif imaginaire*, Paris : Seuil.

JABÈS, Edmond (1980). *Du désert au livre*, entretiens avec Marcel Cohen, Paris : Belfond.

KRISTEVA, Julia (1980). *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris : Seuil.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe et NANCY, Jean-Luc (1980). « Le peuple juif ne rêve pas », conférence présentée en mai 1980, publiée dans *La psychanalyse est-elle une histoire juive? Colloque de Montpellier*, textes rassemblés par Adélie et Jean-Jacques Rassial, Paris : Seuil, 1981 [repris dans *La panique politique* suivi de *Le peuple juif ne rêve pas*, Paris : Christian Bourgois, 2013].

LYOTARD, Jean-François (1980). « Logique de Levinas », dans *Textes pour Emmanuel Levinas*, sous la dir. de LARUELLE, François, Paris : Jean-Michel Place.

LÉVY, Bernard-Henri (1981). *L'idéologie française*, Paris : Grasset.

KRIEGLER, Annie (1981). « Débat », dans *Politique et religion. Données et débats. Actes du XXe Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris : Gallimard.

LYOTARD, Jean-François (1981). « Discussions, ou : phraser "Après Auschwitz" », dans *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, sous la dir. de Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris : Galilée [prononcé dans le cadre du colloque de Cerisy-la-Salle de l'été 1980].

LYOTARD, Jean-François (1981). « Essai d'analyse du dispositif spéculatif », *Degrés*, n° 9, p. 26-27.

VIDAL-NAQUET, Pierre (1981). *Les juifs, la mémoire et le présent*, Paris : Maspéro.

FINKIELKRAUT, Alain (1982). *L'avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, Paris : Seuil.

FINKIELKRAUT, Alain (1982). « Réflexions sur l'ignorance », dans *La Bible au présent. Données et débats. Actes du XXII^e Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris : Gallimard.

GIRARD, René (1982). *Le Bouc émissaire*, Paris : Grasset.

JABÈS, Edmond (1982). *Le petit livre de la subversion hors de soupçon*, Paris : Gallimard.

TRIGANO, Schmuël (1982). *La République et les Juifs après Copernic*, Paris : Presses d'Aujourd'hui.

FINKIELKRAUT, Alain (1983). « Le Jour et la Nuit. Relecture de Hannah Arendt », *L'infini*, n^o 3, p. 3-13.

LYOTARD, Jean-François (1983). *Le différend*, Paris : Minuit.

LINDENBERG, Daniel (1984). « Émancipation ou réaction : les Juifs d'Europe devant la Révolution Française », dans *Israël, le judaïsme et l'Europe. Données et débats. XXIII^e Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris : Gallimard.

LYOTARD, Jean-François (1984). « Figure forclosée », *L'Écrit du temps*, n^o 5 – Questions de judaïsme, p. 65-105.

Collectif (J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard & J.-L. Nancy) (1985). *La faculté de juger*, Paris : Minuit/Colloque de Cerisy [décade de Cerisy de l'été 1982].

FERRY, Luc et RENAUT, Alain (1985). *La pensée 68. Essais sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris : Gallimard.

LYOTARD, Jean-François et ROGOZINSKI, Jacob (1985). « La police de la pensée », *L'Autre Journal*, n^o 10, p. 27-34.

LYOTARD, Jean-François (1985). *Les immatériaux*, catalogue d'exposition, Paris : Centre Georges Pompidou.

LYOTARD, Jean-François (1985). « Histoire universelle et différences culturelles », *Critique*, n° 456, p. 559-558.

DERRIDA, Jacques (1986). *Schibboleth, pour Paul Celan*, Paris : Galilée [texte daté : Seattle, 14 octobre 1984].

LYOTARD, Jean-François (1986). *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondances 1982-1985*, Paris : Galilée.

LYOTARD, Jean-François (1986). *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris : Galilée, 1986 [premières versions dans « Introduction à une étude de politique selon Kant », dans *Rejouer le politique. Travaux du Centre de recherches philosophiques sur le politique*, sous la dir. de LACQUE-LABARTHE, Philippe et NANCY, Jean-Luc Nancy, Paris : Galilée, 1981, et dans « L'Archipel (Sur la pensée kantienne de l'historico-politique) », dans *Recherches sur la philosophie et le langage*, Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage, n° 3, p. 107-128, 1983].

NANCY, Jean-Luc (1986). *L'oubli de la philosophie*, Paris : Galilée.

DERRIDA, Jacques (1987). *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris : Galilée.

FINKIELKRAUT, Alain (1987). *La défaite de la pensée*, Paris : Gallimard.

KOFMAN, Sarah (1987). *Paroles suffoquées*, Paris : Galilée.

LACQUE-LABARTHE, Philippe (1987). *La Fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Paris : Christian Bourgois.

LYOTARD, Jean-François (1987). « Sensus communis », *Cahiers du Collège international de philosophie*, n° 3, p. 67-88 [repris sous le titre « Sensus communis, le sujet à l'état

naissant » dans *Cahiers Confrontations*, n° 20, p. 161-179, 1989 et dans *Misère de la philosophie*, Paris : Galilée, 2000].

VIDAL-NAQUET, Pierre (1987). Les assassins de la mémoire. « Un Eichmann de papier » et autres essais sur le révisionnisme, Paris : La Découverte.

FONTENAY, Élisabeth de (1988). « Quant à son essence la même chose », *Le messager européen*, n° 2, p. 159-177.

LYOTARD, Jean-François, VAN REIJEN, Willem et VEERMAN, Dick (1988). « Les lumières, le sublime. Un échange de paroles entre Jean-François Lyotard, Willem van Reijen et Dick Veerman », *Cahiers de philosophie : Jean-François Lyotard, réécrire la modernité*, n° 5, p. 63-98.

LYOTARD, Jean-François (1988). *Heidegger et « les juifs »*, Paris : Galilée.

LYOTARD, Jean-François (1988). *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris : Galilée.

LYOTARD, Jean-François (1988). *Peregrinations*, New York : Columbia University Press [conférences de la Wellek Library Lecture Series prononcées au printemps 1986 à l'université de Californie (Irvine), traduites dans *Pérégrinations. Loi, forme, événement*, Paris : Galilée, 1990].

GUIBAL, Francis et ROGOZINSKI, JACOB (1989). *Témoigner du différend. Quand phraser ne se peut – Jean-François Lyotard*, colloque du 29 mai 1987 en présence de Jean-François Lyotard, Paris : Osiris.

KRIEGLER, Blandine (BARRET-) (1989). « Judaïsme et État de droit », dans La question de l'État. Données et débats. Actes du XXIX^e Colloque des intellectuels juifs de langue française, Paris : Denoël, p. 15-23.

LYOTARD, Jean-François (1989). « Le Survivant », dans *Ontologie et politique : actes*, sous la dir. de Miguel Abensour, Paris, Tierce [conférence prononcée lors du colloque

Hannah Arendt, politique et pensée à Paris en avril 1988, reprise dans *Lectures d'enfance*, Paris : Galilée, 1991].

SCHNAPPER, Dominique (1989). « La Révolution, le citoyen et les Juifs en France », dans *La question de l'État. Données et débats. Actes du XXIX^e Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris : Denoël, p. 79-94.

ABENSOUR, Miguel (1989). « Comment penser le politique avec Hannah Arendt », dans *La question de l'État. Données et débats. Actes du XXIX^e Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris : Denoël.

1990-1999

LYOTARD, Jean-François (1990). « L'Europe, les juifs et le livre », *Libération*, 15 mai [repris avec de légères modifications dans *Esprit*, n° 162, juin 1990, p. 113-118].

LYOTARD, Jean-François (1990). « Mainmise », *Autres Temps*, n° 25, printemps [repris dans *Misère de la philosophie*, Paris : Galilée, 2000].

WIESEL, Elie (1990). *Entre deux Soleils*, Paris : Éditions du Seuil.

DERRIDA, Jacques (1991). *Circonfessions*, Paris : Seuil [texte rédigé entre janvier 1989 et avril 1990 à partir de carnets non publiés écrits entre 1976 et 1984].

DERRIDA, Jacques (1991). *L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée*, Paris : Minuit [conférence prononcée en 1990 et entretien tenu en 1989].

DERRIDA, Jacques (1991). « Une folie doit veiller sur la pensée », entretien avec François Ewald, paru dans un numéro du *Magazine littéraire* consacré à Jacques Derrida [repris dans *Points de suspension. Entretiens*, Paris : Galilée, 1992].

LÉVY, Benny (1991). *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980 (avec Jean-Paul Sartre)*, Paris : Verdier [entretiens d'abord publiés dans le *Nouvel Observateur* en mars 1980].

LYOTARD, Jean-François (1991). « D'un trait d'union », *Rue Descartes*, n° 4, p. 47-60 [repris dans *Misère de la philosophie*, Paris : Galilée, 2000].

LYOTARD, Jean-François (1991). *Lectures d'enfance*, Paris : Galilée.

FINKIELKRAUT, Alain (1992). Le mécontemporain. Charles Péguy, lecteur du monde moderne, Paris : Gallimard.

LYOTARD, Jean-François et LAROCHELLE, Gilbert (1992). « That Which Resists After All. Gilbert Larochelle Interviews Jean-François Lyotard », *Philosophy Today*, vol. 4, n° 36, p. 402-417.

MOSÈS, Stéphane (1992). *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris : Seuil, 1992 [édition revue et augmentée parue chez Gallimard (Folio) en 2006].

CHALIER, Catherine (1993). *Levinas ou l'utopie de l'humain*, Paris : Albin Michel.

DERRIDA, Jacques (1993). *Khôra*, Paris : Galilée [première version parue dans : *Poika. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, collectif, Paris : EHESS, 1987].

DERRIDA, Jacques (1993). Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale, Paris : Galilée.

LYOTARD, Jean-François (1993). *Moralités postmodernes*, Paris : Galilée.

LYOTARD, Jean-François (1993). « Mur, golfe, système », dans *Moralités postmodernes*, Paris : Galilée.

LYOTARD, Jean-François et GRUBER, Eberhard (1993). *Un trait d'union, Un trait, ce n'est pas tout*, et *Lettre de Jean-François Lyotard*, Sainte-Foy : Le Griffon d'argile.

PETITDEMANGE, Guy (1993). « Présence de l'éthique, consistance du politique », dans *Morale et politique en péril. Données et débats. Actes du XXXII^e Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris : Denoël.

KOFMAN, Sarah (1994). *Le mépris des Juifs. Nietzsche, les Juifs, l'antisémitisme*, Paris : Galilée.

DERRIDA, Jacques (1995). *Mal d'archives, une impression freudienne*, Paris : Galilée [conférence prononcée le 5 juin 1994 à Londres, texte daté du 22-28 mai 1994].

BLANCHOT, Maurice (1996). *Les intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion*, Paris : Fourbis.

DERRIDA, Jacques (1996). *Le monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*, Paris : Galilée [première version prononcée en avril 1992 à Baton Rouge].

FINKIELKRAUT, Alain (1996). *L'humanité perdue. Essai sur le XX^e siècle*, Paris : Seuil.

DERRIDA, Jacques (1998). *Demeure, Maurice Blanchot*, Paris : Galilée [version modifiée d'une conférence prononcée le 24 juillet 1995 à l'université catholique de Louvain et d'abord publiée dans les actes de ce colloque, *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, Paris : Galilée, 1996].

DERRIDA, Jacques (1999). *Donner la mort*, Paris : Galilée [comprend un inédit et une conférence prononcée au Colloque de Royaumont en décembre 1990, dont une première version a été publiée dans le recueil *L'éthique du don*, Paris : Métailié, 1992].

DERRIDA, Jacques (1999). *Sur parole – Instantanés philosophiques*, Paris : Éditions de l'Aube [comprend des interventions radiophoniques réalisées sur les ondes de France Culture en 1997 et 1999].

2000-2010 – excluant le corpus de sources secondaires

SFEZ, Gérard (2000). *Jean-François Lyotard, la faculté d'une phrase*, Paris : Galilée.

ABENSOUR, Miguel (2001). « De l'intraitable », dans *L'exercice du différend : Jean-François Lyotard*, sous la dir. de LYOTARD, Dolorès, MILNER, Jean-Claude et SFEZ, Gérard, Paris : Presses universitaires de France.

DERRIDA, Jacques et ROUDINESCO, Élizabéth (2001). *De quoi demain... Dialogue*, Paris : Fayard/Galilée.

LÉVY, Benny (2002). *Le Meurtre du pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Paris : Grasset/Verdier.

DERRIDA, Jacques (2003). « Abraham, l'autre », dans *Judéités, questions pour Jacques Derrida*, sous la dir. de COHEN, Joseph et ZAGURY-ORLU, Raphael, Paris : Galilée [actes d'un colloque tenu à Paris en décembre 2000; texte repris dans l'ouvrage posthume *Le dernier des juifs*, Paris, 2014].

LYOTARD, Jean-François (1986). *L'enthousiasme : la critique kantienne de l'histoire*, Paris : Galilée.

LYOTARD, Jean-François (1984). « Entretien avec Salanskis », *Traces*, n° 11, 3^e trimestre, p.11-12.

BLANCHOT, Maurice (2008). *Écrits politiques (1958-1993)*, Paris : Gallimard.

BLANCHOT, Maurice (1984). « Les Intellectuels en question », *Le Débat*, no 29, p. 3-24.

BLANCHOT, Maurice (1981). « Refuser l'ordre établi », *Le Nouvel Observateur*, numéro spécial, 8 mai 1981, p. 45-46.

BIBLIOGRAPHIE

PENSÉE FRANÇAISE CONTEMPORAINE ET RÉFÉRENCE JUIVE

Monographies, articles, chapitres d'ouvrages

AGAMBEN, Giorgio (2003). *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris : Éditions Rivages.

ASTRO, Alain (dir.) (1994). « Discourse of Jewish Identity in Twentieth-Century France », *Yale French Studies*, n° 85.

BADIOU, Alain, HAZAN, Éric et SEGRÉ, Ivan (2013). *Reflections on Anti-semitism*, New-York : Verso.

BADIOU, Alain (2006). « Le mot « juif » et le sycophante, *Les Temps modernes*, 2006/3, n° 637-638-639, p. 733-748.

BADIOU, Alain (2005 [1970]). *Circonstances 3 : Portée du mot « juif »*, Paris : Lignes-manifestes.

BELLAMY, Elizabeth (1997). *Affective Genealogies : Psychoanalysis, Postmodernism, and the «Jewish Question» after Auschwitz*, Lincoln: University of Nebraska Press.

BENHABIB, Seyla (1994). « Democracy and Difference: Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Derrida », *Journal of Political Philosophy*, vol. 2, n° 1, p. 1-23.

BERNADO FUKS, Betty (2009). « Judéité, errance et nomadisme : sur le devenir juif de Freud », *Essaim*, vol 1, n° 9. [En ligne]
http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=ESS_009_0015

BIDENT, Christophe (1998). *Maurice Blanchot, partenaire invisible : Essai biographique*, Paris : Éditions Champ Vallon.

BIRNBAUM, Pierre (1992). *Les fous de la République. Histoire politique des juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Paris : Fayard.

BIRNBAUM, Pierre (1988). *Un mythe politique. La « République juive » de Léon Blum à Mendès France*, Paris : Fayard.

BIRNBAUM, Pierre (2004). *Géographie de l'espoir. L'exil, les Lumières, la désassimilation*, Paris, Gallimard.

BORRADORI, Giovanna (dir.) (2003). *Philosophy in a Time of Terror : Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago : University of Chicago Press.

BOURDAGES, Jade et LABRECQUE, Simon (2015). « Que sont nos souverains devenus? Commentaire des tressages », dans BOURDAGES, Jade *et al.* (dir.), *Cahiers des Imaginaires : Critiques de la souveraineté, interpellation plébéienne, récit et violence*, vol. 8, no 12.

BOURETZ, Pierre (2010). *D'un ton guerrier en philosophie : Habermas, Derrida & Co*, Paris : Gallimard.

BOURETZ, Pierre (2005). « Le tyran et le philosophe », *Critiques*, 2005/6, n° 697-698, p. 549-566.

BOYARIN, Daniel et BOYARIN, Jonathan (1993). « Diaspora : Generation and the Ground of Jewish Identity », *Critical Inquiry*, n° 19.

CAPUTO, John D. (1997). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Bloomington : Indiana University Press.

CHALIER, Catherine (2002). *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris : Éditions du Cerf.

CHAOUAT, Bruno (2009). « Tropismes juifs dans la pensée française », *Pardès. L'énigme juive. Un dénouement français : la pensée contemporaine face à l'énigme*, vol. 45, n° 1, p. 83-95.

CIXOUS, Hélène (2001). *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*, Paris : Éditions Galilée.

COHEN, Cynthia (2005). « Judéité de Jean Starobinski : Un regard spirituel porté sur l'autre », *Perspectives*, n° 12, p. 273-285.

COHEN, Joseph et ZAGURY-ORLY, Raphael (dir.) (2003). *Judéités : Questions pour Jacques Derrida*, Paris : Éditions Galilée.

DERRIDA, Jacques et HABERMAS, Jürgen (2003). « February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe », *Constellations*, vol. 10, n° 3, p. 291-297.

ELBHAR, Paul (2009). « Les fantômes de Derrida ou le juif comme revenant », *Pardès. L'énigme juive. Un dénouement français : la pensée contemporaine face à l'énigme*, vol. 45, p. 137-153.

EL MAÏZA, Myriem (2009). *Marguerite Duras ou l'écriture du devenir*, Bruxelles : Éditions Scientifiques Internationales Peter Lang.

EZRAHI, Sidra (dir.) (2000). *The Wandering Jew Comes Home*, Berkeley : University of California Press.

DE FONTENAY, Elizabeth (2006). *Une tout autre histoire : Questions à Jean-François Lyotard*, Paris : Éditions Fayard.

FRIEDLANDER, Judith (1990). *Vilna on the Seine : Jewish Intellectuals in France since 1968*, New Haven : Yale University Press.

GOITEIN-GALPERÉRIN, Denise (1985). « André Spire : La recreation du langage », *Les Nouveaux Cahiers*, n° 80.

GOLDSCHMITT, Marc (2014). *L'hypothèse du Marrane. Le théâtre judéo-chrétien de la pensée politique*, Paris : Éditions du Félin.

GOLDSCHMITT, Marc (2009). « 1987-2007 : La pensée des juifs dans la philosophie », *Les Temps modernes*, n° 664.

GREENBERG, Clément (2000). « La judéité de Kafka », *Art et culture. Essais critiques*, Paris : Éditions Macula.

HABERMAS, Jürgen (2003). « Comment répondre à la question éthique? », In COHEN, Joseph et ZAGURY-ORLY, Raphael (dir.), *Judéités : Questions pour Jacques Derrida*, Paris : Éditions Galilée, p. 181-196.

HABERMAS, Jürgen (1988 [1985]). *Le discours philosophique de la modernité : Douze conférences*, Paris : Gallimard.

HABERMAS, Jürgen (1988). « La surenchère sur la philosophie de l'origine temporalisée : La critique du phonocentrisme par Derrida », In *Le discours philosophique de la modernité : Douze conférences*, Paris : Gallimard.

HAMMERSCHLAG, Sarah (2010). *The Figural Jew: Politics and Identity in Postwar French Thought*, Chicago : University of Chicago Press.

HAMMERSCHLAG, Sarah (2005). « Troping the Jew: Jean-François Lyotard's Heidegger and the jews », *Jewish Studies Quarterly*, vol. 12, n° 4, p. 371-398.

HANDELMAN, Susan A. (1991). *Fragments of Redemption : Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Levinas*, Bloomington : Indiana University Press.

HANDELMAN, Susan (1983). « Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic », In KRAPNICK, Mark (dir.), *Displacement, Derrida and After*, Bloomington : Indiana University Press.

HANDELMAN, Susan (1982). *The Slayers of Moses. The emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany : State University of New York Press.

HART, Kevin (1991). *The Trespass of sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press.

HARTMAN, Geoffrey et HART, Kevin (2004). *The power of Contestation: Perspectives on Blanchot*, Baltimore : Johns Hopkins University Press.

HOPPENOT, Éric (2015). *Maurice Blanchot et la tradition juive*, Paris : Éditions Kimé.

JANICAUD, Dominique (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris : Éditions de l'Éclat.

JEAN, Daniel (2003). *La prison juive*, Paris : Odile Jacob.

JUDAKEN, Jonathan (2006). *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question. Anti-antisemitism and the Politics of the French Intellectuals*, Lincoln : University of Nebraska Press.

JUDAKEN, Jonathan (2001). « Mapping the « New Jewish Cultural Studies », *History Workshop Journal*, n° 51, p. 269-277.

JUDAKEN, Jonathan (2001). « Bearing the Witness to the Differend: Jean-François Lyotard, the Postmodern intellectual and « the jews » », In FRANKEL, Jonathan (dir.), *Jews and Gender: the Challenge to Hierarchy*, New York : Oxford University Press.

KEARNY, Richard et O'LEARY Steven (sours la dir.) (1980). *Heidegger et la question de Dieu*, Paris : Grasset.

KEPNES, Steven (1996). *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, New-York : New York University Press.

KRIEGL, Blandine (2003). « Jacques Derrida, la parole et l'écrit », In COHEN, Joseph et ZAGURY-ORLY, Raphael (dir.), *Judéités : Questions pour Jacques Derrida*, Paris : Éditions Galilée, p. 197-204.

KLEIN, Rony (2009). « La pensée française contemporaine et la figure juive. Une rencontre inattendue avec Jean-François Lyotard », *Controverses*, n° 11, p. 302-316.

LEHRMANN, Charles (1976). *Jewish Influences on European Thought*, Rutherford : Fairleigh Dickinson University Press.

LÉVY, Benny (2002). *Le meurtre du pasteur : Critique de la vision politique du monde*, Paris : Verdier.

LEVY, Suzanne (1984). Thèse de maitrise : *Le désert comme thème juif dans l'œuvre d'Albert Memmi*, Tel Aviv : Tel Aviv University.

LÉVY, Clara (1998). *Écritures de l'identité : Les écrivains juifs après la Shoah*, Paris : Presses universitaires de France.

LÖWY, Michael (1998). « Les intellectuels juifs », In TREBITSCH, Michel et GRANJON (dir.), *Pour une histoire comparée des intellectuels*, Paris : Éditions Complexe, p. 125-139.

MARTY, Eric (2007). *Une querelle avec Alain Badiou, philosophe*, Paris : Gallimard.

MARTY, Eric et ZARKA, Yves-Charles (2007). « Les manipulations du nom de juif », *Cités*, vol. 3, n° 31, p. 151-170.

MEHLMAN, Jeffrey (2009). « Maurice Blanchot et la figure du juif : Thème et variations », *Pardès. L'énigme juive. Un dénouement français : la pensée contemporaine face à l'énigme*, vol. 45, p. 97-106.

MESNARD, Philippe (1996). *Maurice Blanchot : le sujet de l'engagement*, Paris : L'Harmattan.

MILNER, Jean-Claude (2003). *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris : Éditions Verdier.

MILNER, Jean-Claude (2006). *Le Juif de savoir*, Paris : Grasset.

MORIN, Edgar (2006). *Le monde moderne et la question juive*, Paris : Éditions du Seuil.

NORDMANN, Sophie (2015). « L'être juif, un motif récurrent dans la pensée française contemporaine », *Archives de sciences sociales des religions*, 2015/1, n° 169, p. 211-228.

OFRAT, Gideon (2001). *The Jewish Derrida*, New-York : Syracuse University Press.

PERRINE, Simon-Nahum (2009). « Le juif d'écriture : Jabès, Faye et le Groupe Change », *Pardès. L'énigme juive. Un dénouement français : la pensée contemporaine face à l'énigme*, vol. 45, p. 107-121.

RACHLIN, Nathalie (1995). « Alain Finkielkraut and the Politics of Cultural Identity », *SubStance: A Review of Theory and Literary Criticism*, vol. 24, n° 76-77.

ROUDINESCO, Elisabeth (2009). *Retour sur la question juive*, Paris : Éditions Albin Michel.

SALANSKIS, Jean-Michel (2004). « Critique du pro-judaïsme », In *Talmud, science et philosophie*, Paris : Les Belles Lettres, p. 91-125.

SEGRÉ, Ivan (2017). *Les Pingouins de l'universel : antijudaïsme, antisémitisme, antisionisme*, Paris : Éditions Lignes.

SEGRÉ, Ivan (2016). L'intellectuel compulsif. La Réaction philosémite 2, Paris : Éditions Lignes.

SEGRÉ, Ivan (2009). *La Réaction philosémite. La trahison des clercs*, Paris : Éditions Lignes.

SEGUIER, Marcel (1985). *Le juif de l'écriture*, Monaco : Éditions du Rocher.

SHAPIRO, Susan E (1994). « Écriture judaïque : Where are the Jews in Western Discourse? », In BAMMER, Angelika (dir.), *Displacements: Cultural Identities in Question*, Bloomington : Indiana University Press, p. 182-200.

SHILLONY, Helena (1991). « Edmond Jabès, une rhétorique de la subversion », *Archives de Lettres Modernes*, n° 251.

SLOTERDIJK, Peter (2006). *Derrida, un Égyptien : Le problème de la pyramide juive*, Paris : Maren Sell Éditeurs.

STEINER, Georges (2003). *De la Bible à Kafka*, Paris : Éditions Hachette.

STERNHELL, Zeev (1978). *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Paris, Folio.

TRAVERSO, Enzo (2013). *La fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, Paris : La Découverte.

TRIGANO, Schmuël (2009). « La figure juive de la pensée française contemporaine : Dans l'œil du cyclone », *Pardès. L'énigme juive. Un dénouement français : la pensée contemporaine face à l'énigme*, vol. 45, p. 163-182.

VARIKAS, Eleni (2007). *Les rebuts du monde. Figures du paria*, Paris : Éditions Stock.

WEBER, Élisabeth (1996). *Questions au judaïsme*, Paris : Desclée De Brouwer.

WEINGRAD, Michael (1996). « Jews (in Theory): Representations of Judaism, Anti-semitism and the Holocaust in Postmodern French Thought », *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, hiver, vol. 45, n° 1, p. 79-88.

WINTER DE, Cécile (2005 [1970]). « Signifiant-maître des nouveaux aryens », In BADIOU, Alain, *Circonstances 3*, Paris : Lignes-manifestes.

WOLITZ, Seth (1994). « Imaging the Jew in France: From 1945 to the Present », *Yale French Review*, n° 85, p. 119-134.

ZARD, Philippe (2009). « Fantômes du judaïsme : Spectres juifs chez Georges Perec et Patrick Modiano », *Pardès. L'énigme juive. Un dénouement français : la pensée contemporaine face à l'énigme*, vol. 45, p. 123-135.

Conférences

DERRIDA, Jacques (1966). « Freud et la scène de l'écriture », texte prononcé à l'Institut de psychanalyse en mars 1966, publié dans *Tel Quel*, n° 26 [repris dans *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967].

CHAOUAT, Bruno (2010). « Les figures juives dans la pensée française. Une controverse postmoderne », Collège des études juives de Paris. [En ligne] http://www.akadem.org/sommaire/parcours/module_4373.php

KRIEGLER, Blandine (2010). « La pensée moderne et le judaïsme », In *Revue règle du jeu – Littérature, philosophie, politique, arts*. [En ligne] <http://laregledujeu.org/2010/06/21/2161/la-pensee-moderne-et-le-judaisme>

MEHLMAN, Jeffrey (2008). « De l'extrême droite à la résistance. Le philosémitisme de Maurice Blanchot », Collège des études juives de Paris. [En ligne] http://www.akadem.org/sommaire/parcours/module_4384.php

Revue de presse

BENSAÏD, Daniel (2006). « Alain Badiou et les inquisiteurs », *Le Monde des livres*, 20 janvier 2006. [En ligne] https://www.lemonde.fr/livres/article/2006/01/26/alain-badiou-et-les-inquisiteurs_734584_3260.html

BIRNBAUM, Jean (2006). « Un otage dans la pensée européenne », *Le Monde des livres*, 30 mars 2006. [En ligne] http://www.lemonde.fr/livres/article/2006/03/30/un-otage-dans-la-pensee-europeenne_756086_3260.html

BIRNBAUM, Jean (2004). « L'enfant "perdu" du Judaïsme », *Le Monde*, dossier spécial mort de Derrida, 12 octobre 2004, p. VIII.

ENTHOVEN, Jean-Paul (1980). « Cet aimable Léviathan... », *Le Nouvel Observateur*, 28 janvier 1980.

JACKMAN, Jane (2012). « Judith Butler : Anti-Semitism and the Silencing of Dissent », *Thinking International Relations*, 4 novembre 2012. [En ligne] www.thinkir.uk/anti-semitism-and-silencing-dissident/

MARION, Jean-Luc, « Marion : pourquoi Levinas est grand », *Le Point*, 15 octobre 2009. [En ligne] <http://www.lepoint.fr/actualites-chroniques/2009-10-21/marion-pourquoi-levinas-est-grand/989/0/387605>

NEF, Frédéric (2005). « Le nom des "juifs" selon Badiou », *Le Monde des livres*, 23 décembre 2005. [En ligne] https://www.lemonde.fr/livres/article/2005/12/22/le-nom-des-juifs-selon-badiou_723901_3260.html

STEINBERG, Gerald (2012). « Beware of Tikkunism and Tikkunistas », *The Canadian Jewish News*, 30 septembre 2012. [En ligne] <http://www.cjnews.com/perspectives/opinions/beware-tikkunism-tikkunistas>

DE WINTER, Cécile (2007). « L'étendard d'Occident », 31 mai 2007. [En ligne] <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/solidarite.htm>

HISTOIRE DES IDÉES, HISTOIRE POLITIQUE ET CULTURELLE – FRANCE, EUROPE, GÉNÉRALE

ABÉCASSIS, Armand (1987). *La pensée juive*. Tome II, De l'état politique à l'éclat prophétique, Paris : Librairie générale française.

ALLIEZ, Éric, BENOIST, Jocelyn, DESCAMPS, Christian et MABIN, Yves (1994). *Philosophie contemporaine en France*, Paris : Éditions du ministère des Affaires Étrangères/ADPF.

ALTHUSSER, Louis (1998). *La solitude de Machiavel*, Paris : Presses universitaires de France.

AURON, Yair (1998). *Les juifs d'extrême gauche en Mai 1968 : Une génération révolutionnaire marquée par la Shoah*, Paris : Éditions Albin Michel.

AUSLANDER, Leora (2009). « The Boundary of Jewishness or When is a Cultural Practice is Jewish? », *Jewish Social Studies*, vol. 8, n° 1, p. 47-64.

BAUDRILLARD, Jean (1988). *The Evil Demon of Images*, Sydney : The Power Institute of Fine Arts of the University of Sydney.

BARRÈS, Maurice (1897). *Roman de l'énergie nationale : Les déracinés*, Paris : Eugène Fasquelle.

BEAUFRET, Jean (1984). *Notes sur la philosophie en France au XIX^e siècle : De Maine de Biran à Bergson*, Paris : Pocket.

BENDA, Julien (2003 [1927]). *La trahison des clercs*, Paris : Grasset.

- BERTOLO, Amedeo (dir.) (2008). *Juifs et Anarchistes*, Paris : Éditions de l'Éclat.
- BIAL, Henry (2005). *Acting Jewish: Negotiating Ethnicity on the American Stage and Screen*, Ann Arbor : University Press of Michigan.
- BIRBAUM, Pierre (2004). *Géographie de l'espoir : L'exil, les Lumières, la désassimilation*, Paris : Gallimard.
- BLANCHOT, Maurice (1937). « Les Français et le couronnement », In *L'Insurgé*, n° 19, 19 mai 1937.
- BLOCH, Ernst (1977). *L'esprit de l'utopie*, Paris : Gallimard.
- BLOCH, Ernst (1976). *Le principe Espérance*, Paris : Gallimard.
- BOMAN, Thorlieff (1954). *Hebrew Thought Compare with Greek*, Philadelphia : Westminster Press.
- BOURETZ, Pierre (2003). *Témoins du futur, philosophie et messianisme*, Paris : Gallimard.
- BOYARIN, Jonathan (1996). *Thinking in Jewish*, Chicago : University Chicago Press.
- BOYARIN, Daniel (1994). *A Radical Jew : Paul and the Politics of Identity*, Berkeley : University of California Press.
- BREDIN, Jean-Denis (1992). *Bernard Lazare, de l'anarchiste au prophète*, Paris : Éditions Fallois.
- BUBER, Martin (2015). *Gog et Magog. Chronique de l'époque napoléonienne*, Paris : Gallimard.
- CARROLL, David (1995). *French Literary Fascism: Nationalism, Anti-semitism, and the Ideology of Culture*, Princeton : Princeton University Press.

CÉSAIRE, Aimé (2000 [1950]). Discours sur le colonialisme (suivi de Discours sur la négritude), Paris : Présence Africaine.

CHARLE, Christophe et JEANPIERRE, Laurent (2016). *La vie intellectuelle en France : de 1914 à nos jours*, Paris : Seuil.

COULMAS, Peter (1995 [1990]). *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*, Paris : Albin Michel.

CUSSET, François (dir.) (2010). « Théories américaines : réceptions françaises », numéro thématique de la *Revue française d'études américaines*, 4^e trimestre.

CUSSET, François (2006). *La décennie cauchemar des années 1980*, Paris : La Découverte.

CUSSET, François (2003). French theory. Foucault, Derrida, Deleuze et cie. Les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis, Paris : La Découverte.

DÉOTTE, Jean-Louis (2008). « Lyotard penseur du différend culturel », *Appareil*, n° 10, Paris : Maison des Sciences de l'Homme.

DESCOMBES, Vincent (1979). Le même et l'autre : Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978), Paris : Éditions de Minuit.

DOSSE, François (2000). « Paysage intellectuel : changement de repères », *Le Débat*, n° 110, Paris : Gallimard.

ELADAN, Jacques (2000). *Penseurs juifs de langue française*, Paris : L'Harmattan.

FANON, Franz (1952). *Peau noire masques blancs*, Paris : Éditions du Seuil.

HAZAREESINGH, Sudhir (2015). How the French Think: An Affectionate Portrait of Intellectual Life, Londres : Allen Lage.

HILBERG, Raoul (1988 [1961]). *La destruction des juifs d'Europe*, Paris : Fayard.

JANICAUD, Dominique (2001). *Heidegger en France*, Paris : Albin-Michel.

JANICAUD, Dominique (2001a). *Heidegger en France II : Entretiens*, Paris : Albin-Michel.

JAY, Martin (1986). *Permanent exiles : Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, New-York : Columbia University Press.

JULLIARD, Jacques et WINOCK, Michel (dir.) (1996). *Dictionnaires des intellectuels français*, Paris : Éditions du Seuil.

KADUSHIN, Max (1972 [1952]). *The Rabbinic Mind*, New-York : Bloch.

LAMBROPOULOS, Vassilis (1993). *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation*, Princeton : Princeton University Press.

LÖWY, Michael (2009). *Rédemption et Utopie : Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*, Paris : Éditions du Sandre.

MANIGLIER, Patrice (dir.) (2011). *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris : Presses universitaires de France.

MARTY, Éric (2007). *Une querelle avec Alain Badiou, philosophe*, Paris : Gallimard.

MEMMI, Albert (1966). *La libération du Juif*, Paris : Gallimard.

MEMMI, Albert (1965). « Présentation de l'enquête : Recherches sur la judéité des Juifs de France », *Revue française de sociologie*, vol. 6, n° 1, p. 68-69.

MEMMI, Albert (1962). *Portrait d'un Juif*, Paris : Gallimard.

MEMMI, Albert (1957). *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris : Buchet/Chastel.

- MICHELET, Jules (1998 [1864]). *La Bible de l'humanité*, Bruxelles : Éditions Complexe.
- MILNER, Jean-Claude (2009). *L'arrogance du présent. Regards sur une décennie*, Paris : Grasset.
- MISHRAHI, Robert (1963). *La condition réflexive de l'homme juif*, Paris : Julliard.
- MURRAY, Christopher John (2004), *Encyclopedia of Modern French Thought*, New York : Fitzroy Dearborn.
- NEHER, André (1962). *L'existence juive : Solitude et affrontements*, Paris : Éditions du Seuil.
- NOIREL, Gérard (2005). *Les Fils maudits de la République : L'avenir des intellectuels en France*, Paris : Éditions Fayard.
- ORY, Pascal (1983). *L'entre-deux-mai : Histoire culturelle de la France. Mai 1968 – Mai 1981*, Paris : Éditions du Seuil.
- PINTO, Louis (1995). *Les neveux de Zarathoustra : La réception de Nietzsche en France*, Paris : Éditions du Seuil.
- POLIAKOV, Léon (1968). *L'histoire de l'antisémitisme. Vol. III : De Voltaire à Wagner*, Paris : Calmann-Lévy.
- POLIAKOV, Léon (1961). *L'histoire de l'antisémitisme. Vol. II : De Mahomet aux Marranes*, Paris : Calmann-Lévy.
- POLIAKOV, Léon (1955). *L'histoire de l'antisémitisme. Vol. I : Du Christ aux juifs de cour*, Paris : Calmann-Lévy.
- POLIAKOV, Léon (1951). *Bréviaire de la haine : Le III^e Reich et les Juifs*, Paris : Les Belles Lettres.

RASSIAL, Adélie et RASSIAL, Jean-Jacques (1981). *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* Paris : Éditions du Seuil.

ROTH, Joseph (2009 [1986]). *Juifs en errance, suivi de L'Antéchrist*, Paris : Éditions du Seuil.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1964). « *Fragments politiques (Des juifs)* », In *Œuvres complètes, tome III*, Paris : Gallimard, p. 498-500.

SARTRE, Jean-Paul (1946). *Réflexions sur la question juive*, Paris : Paul Morihien.

SCHOLEM, Gershom (1971). *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New-York : Schocken.

SCHOLEM, Gershom (1966). *La Kabbale et sa symbolique*, Paris : Payot.

SCOTT CHRISTOFFERSON, Michael (2009 [2004]). *Les intellectuels contre la gauche : L'idéologie antitotalitaire en France, 1968-1981*, Paris : Agone.

SICHÈRE, Bernard (1996). *Cinquante ans de philosophie française Tome 2 : Les années structure, les années révoltes*, Paris : ministère des Affaires étrangères, Catalogue de l'exposition du Centre Pompidou.

SLEZKINE, Yuri (2009). *Le siècle juif*, Paris : La Découverte.

SPINOZA, Baruch de (2006). *Abrégé de grammaire hébraïque*, Paris : Éditions Vrin.

TODD, Emmanuel et LE BRAS, Hervé (2012). *L'invention de la France. Atlas anthropologique et politique*, Paris : Gallimard.

TURKLE, Sherry (1978). *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution*, New-York : Basic Books.

VALERY, Paul (1945). *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris : Gallimard.

VALERY, Paul (2010 [1933]). « L'Avenir de l'esprit européen », dans *Souvenirs et réflexions*, Paris : Éditions Bartillat.

WEBER, Max (1970). *Le judaïsme ancien*, Paris : Plon.

WINOCK, Michel (2014). *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris : Éditions du Seuil.

WINOCK, Michel (2004a). *La France et les Juifs de 1789 à nos jours*, Paris : Éditions du Seuil.

WINOCK, Michel (1997). *Le siècle des intellectuels*, Paris : Éditions du Seuil.

WISMANNM, Heinz (1986). *Benjamin à Paris*, Paris : Éditions du Cerf.

WORMS, Frédéric (2009). *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris : Gallimard.

YOVEL, Yirmiyahu (2001). *Les juifs selon Hegel et Nietzsche. La clef d'une énigme*, Paris : Éditions du Seuil.

ZARKA, Yves Charles (2005). *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Paris : Presses universitaires de France.

ZELDIN, Théodore (2002). *Histoire des passions françaises 1848-1945*, t. II, *Orgueil et intelligence*, Paris : Payot.

ZELDIN, Théodore (2002). *Histoire des passions françaises 1848-1945*, t. IV, *Colère et politique*, Paris : Payot.

Archives télévisuelles

Jacques Derrida et Régis Debray, diffusé sur France 3 le 17 juin 2004 dans le cadre de l'émission « Culture et Dépendance » animée par Franz-Olivier Giesbert.

HISTOIRE DES IDÉES, ÉPISTÉMOLOGIE, MÉTHODES

Monographies, articles, chapitre d'ouvrages

ANGENOT, Marc (2014a). « Esprit du temps et coupe synchronique : La théorie du discours social », *Corela*, HS-19. [En ligne] <http://corela.revues.org/4457>.

ANGENOT, Marc (2014b). *L'histoire des idées : Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Liège : Presses universitaires de Liège.

ANGENOT, Marc (1989). *Mille huit cent quatre-vingt-neuf : Un état du discours social*, Montréal/Longueuil : Éditions Préambule.

BAUDRILLARD, Jean (1988). *The Evil Demon of Images*, Sydney : The Power Institute of Fine Arts of the University of Sydney.

BENJAMIN, Walter (2006). « Réflexions théoriques sur la connaissance », In *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, Paris : Les Éditions du Cerf.

BERMAN, Antoine (1984). *L'épreuve de l'étranger*, Paris : Gallimard.

BOURDIEU, Pierre (2013). *Manet : Une révolution symbolique*, Paris : Éditions Raisons d'Agir/Éditions du Seuil.

BOURDIEU, Pierre (2002). « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », In *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 145, p. 3-8

BOURDIEU, Pierre (2001). *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Éditions du Seuil.

BOURDIEU, Pierre (1998a). Les règles de l'art : Genèse et structure du champ littéraire, Paris : Éditions du Seuil.

BOURDIEU, Pierre (1998b). « Sur les ruses de la raison impérialiste », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 121-122, p. 109-118.

BOURDIEU, Pierre (1982). *Ce que parler veut dire*, Paris : Fayard.

BOURDIEU, Pierre (1977). « La production de la croyance : Contribution à une économie des biens symboliques », *Actes de recherche en sciences sociales*, vol. 13, n° 13. p. 3-43.

BOURDIEU, Pierre et BOLTANSKY, Luc (1976). « La science royale et le fatalisme du probable », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2-3.

CAMIC, Charles et GROSS, Neil (2004). « The New Sociology of Idea ». In *The Blackwell Companion to Sociology*, Oxford : Blackwell Publishing.

CASANOVA, Pascale (1999). *La République mondiale des lettres*, Paris : Éditions du Seuil.

CHARAUDEAU, Patrick (2014). « Dis-moi quel est ton corpus, je te dirai quelle est ta problématique », *Revue Corpus*, n° 8, p. 37-66.

CHARLE, Christophe, SCHRIEWER, Jürgen et WAGNER, Peter (ed.) (2004). « Part II : Intellectual Transfert and Cultural Resistance », In *Transnational Intellectual Networks : Form of Acadmic Knowledge and the Search for Cultural Identities*, Frankfort : Campus Verlag.

COLLINS, Randall (1998). *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge/London : The Belknap Press of Harvard University Press.

DEBRAY, Regis (2000). *L'emprise*, Paris : Gallimard.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix (1980). *Capitalisme et Schizophrénie : Mille Plateaux*, Paris : Éditions de Minuit.

DE TODELO, Camille (2009). *Le hêtre et le bouleau. Essai sur la tristesse européenne*, Paris : Éditions du Seuil.

DUCROT, O. (1984). *Le Dire et le dit*, Paris : Éditions de Minuit.

DUNN, John (1991). *La pensée politique de John Locke*, Paris : Presses universitaires de France.

ESPAGNE, Michel (2013). « La notion de transfert culturel », *Revue Sciences/Lettres*, n° 1. [En ligne] <http://rsl.revues.org/219>.

ESPAGNE, Michel (1994). « Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle », *Genèses : Les objets et les choses*, n° 17. p. 112-121.

ESPAGNE, Michel et WERNER, Michael (1987). « La construction d'une référence culturelle allemande en France : Genèse et histoire (1750-1914) », *Annales ÉSC*, n° 4, p. 969-992.

FABIANI, Jean-Louis (2007). « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique », *Mil Neuf Cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 25, p. 1-16.

FAVRET-SAADA, Jeanne (2009). *Désorceler*, Paris : Éditions de l'Olivier.

FAVRET-SAADA, Jeanne (1977). *Les mots, la mort, les sorts*, Paris : Gallimard.

FAYE, Jean-Pierre (2009). *Introduction aux langages totalitaires : Théorie et transformation du récit*, Paris : Livre de Poches.

FAYE, Jean-Pierre (1972). *Théorie du récit : Introduction aux « langages totalitaires », la raison critique de l'économie narrative*, Paris : Hermann.

FISH, Stanley (2007). *Quand lire c'est faire : L'autorité des communautés interprétatives*, Paris : Éditions Les Prairies Ordinaires.

FOUCAULT, Michel (1994). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris : Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1971). *L'Ordre du discours*, Paris : Gallimard.

FREUD, Sigmund (2004). « Souvenirs d'enfance et souvenirs-écrans », In *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris : Payot.

GEERTZ, Clifford (1988). *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Redwood : Stanford University Press.

GEERTZ, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*, New-York : Basic Books.

GIROUX, Dalie et KARMIS, Dimitri (dir.) (2013). *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec : Presses de l'Université Laval.

GIROUX, Dalie (2013). « Anarchie et méthode. Une approche généalogique des idées politiques chez Marx et Nietzsche », In *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec : Les Presses de l'Université Laval.

GIROUX, Dalie (2008). « L'espace, le temps et l'émancipation. Essai sur la parole », *Revue canadienne de science politique*, vol. 41, n°3.

GIROUX, Dalie (2004). « Dieu est-il mort en étude des idées politiques? Sur l'aporie de l'opposition entre les idées et le monde », *Revue canadienne de science politique*, vol. 37, no 2.

GREIMAS Algirdas J. et FONTANILLE, Jacques (1991). *Sémiotique des passions : Des états des choses aux états d'âmes*, Paris : Éditions du Seuil.

GUILHAUMOU, Jacques (2002). « Le corpus en analyse du discours : Perspective historique », *Corpus et Recherche linguistique*, no 1.

HANIMANN, Joseph (2003). *Devenir minoritaire*, Paris : Denoël.

HELL, Bertrand (1999). Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre, Paris : Flammarion.

HENTSCH, Thierry (1988). L'Orient imaginaire : La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen, Paris : Éditions de Minuit.

HUGUES, H. Stuart (1975). *The Sea Change : The Migration of Social Thought 1930-1965*, New-York : McGraw Hill.

JOYEUX-PRUNEL, Béatrice (2003). « Les transferts culturels : Un discours de la méthode », *Hypothèses*, vol. 1, n° 6, p. 149-162.

KAUFMANN, Jean-Claude (2013). *L'enquête et ses méthodes. L'entretien compréhensif*, Paris : Armand Colin.

DE LAGASNERIE, Geoffroy (2011). Sur la science des œuvres : Questions à Pierre Bourdieu (et à quelques autres), Paris : Éditions Cartouche.

GOFFMAN, Herving (1973). La mise en scène de la vie quotidienne. Tome I. La présentation de soi, Paris : Éditions de Minuit.

LABRECQUE, Simon (2015). « La forainisation. Faire l'épreuve du nom, passer l'Atlantique », *À l'épreuve*, n° 2. [En ligne] <http://alepreuve.com/#!/forainisation-faire-lepreuve-du-nom-passer-latlantique/>

LALIBERTÉ, Hélène (1998). « Pour une méthode d'analyse de l'espace dans le texte dramatique », *L'annuaire théâtrale*, n° 23, p. 133-145.

LATOUR, Bruno (1997). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte.

LEFORT, Claude (1986). *Machiavel : Le travail de l'œuvre*, Paris : Gallimard.

LEGENDRE, Pierre (1974). *L'amour du censeur, essai sur l'ordre dogmatique*, Paris : Éditions du Seuil.

LÖWY, Michael (2004). « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 127, p. 93-103.

LÖWY, Michael (2010). « Le concept d'affinité élective en sciences sociales », Paris : Ceri/sciences politiques. [En ligne] <http://www.ceri-sciencespo.com/publica/critique/article/ci02p42-50.pdf>

MACPHERSON, C.B. (2004/1962). *La théorie politique de l'individualisme possessif : De Hobbes à Locke*, Paris : Folio.

MARTIN, Bernard (2001). « Dramaturgie et analyse dramaturgique », *L'annuaire théâtral*, n° 29, p. 82-98.

MATHY, Jean-Philippe (1993). *Extrême Occident : French Intellectuals and America*, Chicago : University of Chicago Press.

MAYAFFRE, Damon (2002). « Les corpus réflexifs : entre architextualité et hypertextualité », *Corpus*, n° 1. [En ligne] <http://corpus.revues.org/11>.

MIDDELL, Matthias (1999). « La Révolution française et l'Allemagne : du paradigme comparatisme à la recherche des transferts culturels », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 317, p. 427-454. [En ligne] <http://ahrf.revues.org/266>

MORIN, Edgar (1990). *Introduction à la pensée complexe*, Paris : Éditions du Seuil.

MORIN, Edgar (1982). *Science avec conscience*, Paris : Fayard.

NOIREL, Gérard et ESPAGNE, Michel (1992). « Transferts culturels : L'exemple franco-allemand, entretien avec Michel Espagne », *Genèses*, n° 8, p. 146-154.

PINTO, Louis (dir.) (2009). *Le commerce des idées philosophiques*, Vulaines-sur-Seine : Éditions du Croquant.

POCOCK, John Greville Agard (1997). *Le moment machiavélien : La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris : Presses universitaires de France.

PRÉVOST, Jean-Guy (1995). *De l'étude des idées politiques*. Montréal : Presses de l'Université du Québec.

SAPIRO, Gisèle (2012). « La circulation des sciences humaines et sociales en traduction : enjeux et obstacles à l'heure de la globalisation », *Traduire*, n° 227, p. 5-15.

SAPIRO, Gisèle (dir.) (2009). *L'espace intellectuel en Europe : De la formation des États-nations à la mondialisation XIX^e-XXI^e*, Paris : La Découverte.

DE SARDAN, J.-P. O. (2008). *La rigueur du qualitatif : Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.

SCAZZIERI, Roberto et SIMILI, Raffaella (dir) (2008). *The Migration of Ideas*, Bourne: Science History Publications.

SEARLE, J.R. (1982 [1979]). *Sens et expression*, Paris : Éditions de Minuit.

SKINNER, Quentin (2000). *La liberté avant le libéralisme*, Paris : Éditions du Seuil.

SKINNER, Quentin (1969). « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, vol 8, n° 1, p. 3-53.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2008a). « The Politics of Translation », In VENUTI, Lawrence (dir.), *The Translation Studies Reader*, New-York : Routledge, p. 312-330.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2008b). « More Thoughts on Cultural Translation », *European Institute for Progressive Cultural Policies Journal*, p. 1-12. [En ligne] <http://eipcp.net/transversal/0608/spivak/en>

TAUSSING, Micheal (1991). *The Nervous System*, New York : Routledge.

VASSORT, Patrick (2012). « Sous le regard de Siegfried Kracauer. Socio-anthropologie politique du temps présent », *Raisons Politiques*, n° 45, p. 235-249.

VALÉRY, Paul (1945). *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris : Gallimard.

VALÉRY, Paul (2010 [1933]). « L'Avenir de l'esprit européen », dans *Souvenirs et réflexions*, Paris : Éditions Bartillat.

VIALA, Alain (1988). « Effets de champ et effets de prisme », *Littérature : Médiations du social, recherches actuelles*, vol. 70, n° 2, p. 64-71. [En ligne] http://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1988_num_70_2_2281

VIGEANT, Louise (1989). *La lecture du spectacle théâtral*, Laval : Mondiat Éditeurs.

WERNER, Michel et ZIMMERMANN, Bénédicte (2003). « Penser l'histoire croisée : Entre empirie et réflexivité », *Annales : Histoire, sciences sociales*, vol. 58, n° 1, p. 7-36.

WERNER, Michel (1999). « Du miroir au prisme : Quelques remarques sur les relations culturelles Franco-Allemandes ». In Peter SCHÖTTLER *et al.* (dir.), *Plurales Deutschland-Allemagne plurielle*, Göttingen : Wallenstein Verlag, p. 38-45.

Thèses, Dictionnaires, Index

CHARAUDEAU, Patrick et MAINGUENEAU, Dominique (2002). *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris : Éditions du Seuil.

GIROUX, Dalie. *Fascisme et magie en Amérique : Lectures politiques contemporaines de Nietzsche*, Montréal : Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en science politique, Université du Québec à Montréal (UQAM).

MURRAY, Christopher John (dir) (2004). *Encyclopedia of Modern French Thought*, New York : Routledge.

PARIENTÉ, Mickaël (1996). Deux mille titres à thème juif parus en français entre 1989 et 1995, Paris : Éditions Stavit.

WIGODER, Geoffrey (dir.) (1997). *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris : Éditions Cerf/Robert Laffont.