

Introduction

Pourquoi écrire aujourd'hui sur les juifs modernes et en traiter comme d'un sujet de philosophie politique ? Rien n'y pousse dans le contexte intellectuel européen. Le thème pouvait encore captiver les meilleurs esprits il y a quinze ou vingt ans, il semble avoir perdu depuis beaucoup de son attrait. Bien plus, il n'est pas sans susciter dans le public une gêne palpable, quand ce n'est pas une franche irritation. C'est que la politique, avec ses réflexes polarisants et ses impatiences, a œuvré comme souvent à l'encontre de la philosophie politique. Elle a réduit les arguments à des invectives, et toute discussion à une lutte dans laquelle les positions sont supposées déjà connues, qu'il s'agisse de les combattre ou de les confirmer. A l'inquiétude des interrogations sincères s'est substituée la brutalité des sommations sourdes, les sentences maquillées en jugements. Or la perte, dans ce cas, est considérable. Car ce à quoi l'accès se voit barré, ce n'est pas simplement la singularité d'un cas (sociologique, historique, voire psychologique) dans ce qu'il peut avoir de significatif pour lui-même. C'est tout le réseau de questions qui avait pour noyau ce qu'on appelait traditionnellement la question juive. Dit autrement, c'est l'ensemble des questions que pose la philosophie politique lorsqu'elle se confronte à la situation présente comme marquée du sceau de l'émancipation moderne, de ses conquêtes, mais aussi des écueils et régressions que ce mouvement plein de contradictions ne cesse pas de rencontrer.

C'est sur ce terrain qu'on veut ici se replacer. La question juive est née de ces contradictions. Elle ne les résume pas toutes, mais elle s'est posée avec suffisamment d'acuité au cours des deux derniers siècles pour qu'on puisse la considérer comme un point de coagulation manifeste. Telle était, au fond, la raison de la centralité du thème. Pour les spécialistes de sciences sociales et de philosophie comme pour le grand public, il était évident qu'il fallait en passer par là si on voulait aller de l'avant – plus impérieusement, dans la dernière séquence, si on voulait surmonter collectivement ce qu'on venait de vivre durant la seconde guerre mondiale. Et donc, il était évident que la question juive continuait à concerner la pensée européenne globalement, si du moins on faisait l'effort de la traiter avec l'attention qu'elle mérite, de l'investir avec sérieux, en un mouvement qui était d'analyse de nous-mêmes et

d'auto-compréhension. Or voilà ce qui, semble-t-il, vient de changer ou est en train de changer.

Certes, pour être insistante, la question juive n'est pas intangible. Elle s'est notablement modifiée et déplacée sur la durée, ses vicissitudes impliquant qu'on doive la poser de nos jours autrement que par le passé. La pire période de l'histoire des juifs qu'a représenté la première moitié du XXème siècle, si déterminante soit-elle pour la conscience actuelle, n'en fixe pas le sens une fois pour toutes. Les contradictions varient avec le temps, elles ont pris un autre visage au fil d'une histoire dont la Shoah fait partie, sur laquelle elle projette une ombre définitive, mais qu'elle ne clôt pas et dont elle est devenue l'un des paramètres. Reste à savoir si la question juive demeure l'une des facettes de la condition moderne, et si elle en révèle toujours, par les difficultés spécifiques qu'elle soulève, une structure profonde qui resterait sans elle inaperçue. La conviction qui domine ce livre est que tel est bien le cas. Mais quoi qu'il en soit du résultat de la démonstration, encore faut-il que celle-ci reconquiert la légitimité minimale lui permettant simplement de se conduire. C'est à ce niveau préalable que les résistances se sont le plus durcies. Car tout se passe comme si, depuis une date assez récente et pour des raisons qui méritent examen, on s'était soigneusement appliqué à détourner les yeux plutôt qu'à regarder mieux.

Bref, la politique, ici, fait écran. Mais mérite-t-elle vraiment le nom de politique lorsqu'elle agit ainsi? La politique-écran, la politique anti-philosophique, n'est pas la vraie politique. Elle n'est pas l'expression fidèle d'une expérience nue et concrète, affectée du plus fort coefficient de réalité qu'on puisse atteindre, et à laquelle la réflexion n'aurait d'autre choix que de s'ajuster docilement. L'expérience est toujours médiée par la pensée qu'on en a. A ne pas chercher de prise par la pensée, une prise qui s'élabore *en pensée*, on subit la situation dans une atmosphère qui correspond assez exactement à ce qu'on appelle la bêtise. Le fait est qu'autour de moi, en quinze ou vingt ans, j'ai vu beaucoup de bêtise se former, s'accumuler, s'épaissir. Et l'attracteur le plus puissant, à cet égard, fut précisément tout ce qui tournait autour des juifs, le plus souvent pour dire et redire qu'il était temps, mais alors *vraiment temps* de cesser d'en parler, de dégonfler un problème qui ne faisait qu'entraver ce qu'on avait à faire et à penser aujourd'hui. Piétinements, antiphrases et dénégations sont devenus la règle et ont occupé tout l'espace. Un phénomène curieux en découlait d'ailleurs: à mesure qu'on décrétait la fin du problème, on recréait les conditions de sa formation et on le rendait simultanément plus aigu et plus opaque. Non seulement l'antisémitisme ne disparaissait pas, mais les difficultés à nommer ses nouvelles manifestations s'ajoutaient à celles à le combattre. Le résultat est que, dans ce domaine, la surdétermination et l'empilement des enjeux, la

confusion entretenue par des intentions d'arrière-plan – le plus souvent focalisées sur Israël – règnent pratiquement sans partage. Il ne me semble pas, à regarder les vitrines des librairies, qu'on soit près d'en sortir.

Les textes qui composent ce livre ont tous été écrits au long de cette période de dégradation. Certains ont paru dans une première version, d'autres n'ont pas paru du tout. Je les écrivais pour moi et pour quelques uns, les retenais dans mes tiroirs dans l'attente de jours meilleurs. Aucun, à une exception près (celui qui clôt le volume), n'était le fruit d'une sollicitation directe, une réponse à des événements ou des propos publics retentissants. Au contraire, je m'efforçais de résister à l'envie de réagir, convaincu que ce qui manquait surtout, ce n'était pas la force de hausser le ton, mais celle d'accomplir le bon pas de côté et de dégager une perspective réellement pertinente.

Comme tout le monde, j'étais bouleversé par les événements tragiques qui se succédaient. En coïncidence avec la seconde intifada, au début des années 2000, les actes antisémites se multipliaient en Europe, et plus particulièrement en France. Comme sur une scène superposée, une joute se produisait pour savoir si ce qui avait lieu avait bien lieu, qu'est-ce qui avait lieu quand *cela* avait lieu. Et comme les faits n'attendent pas les intellectuels et les publicistes, la trame se densifiait, la gravité des actes augmentait, jusqu'à atteindre le caractère inouï des meurtres qu'on a vus ces toutes dernières années. Ils venaient s'inscrire dans des attentats d'une ampleur inédite qui touchaient l'ensemble de la population, et ils y prenaient place comme une pièce stratégique dans un puzzle qu'on avait de plus en plus de peine à recomposer. Partons cependant d'un plat constat. Le fait est qu'une synagogue ou une école juive ne peut aujourd'hui se passer d'une protection militaire renforcée. Si spectaculaire soit-elle, le passant n'en est pas surpris. Il se dit que la violence terroriste, en contexte mondialisé, a fait irruption dans la vie de tout un chacun, et qu'il vient simplement de croiser l'une de ces zones hautement sensibles où cette violence est susceptible de surgir avec plus de probabilité qu'ailleurs. La présence armée, en ces lieux, va de soi, on s'y est accoutumé, perdant de vue ce qu'elle a de proprement aberrant dans un Etat libéral et démocratique. On dira que cette aberration n'est qu'un aspect de la dégradation générale. Elle n'en a pas moins son effet propre, même si le phénomène reste peu remarqué: toutes classes sociales confondues, les juifs quittent la France et l'Europe en nombre croissant. La tendance est amorcée depuis longtemps, et les phrases rassurantes des dirigeants n'y font pas grand chose. De fait, pourquoi faudrait-il s'en préoccuper ? Les communautés vont et viennent, les groupes changent. Ajoutons que le phénomène n'est significatif qu'à proportion du groupe concerné, dans ce cas de taille relativement réduite. On notera toutefois une chose. Ce qui se consolide

chaque jour un peu plus, ce n'est pas exactement ou pas seulement l'indifférence: en réalité, c'est surtout l'affirmation que les différences *ne doivent pas* être faites, parce que la concurrence des maux l'interdit et que l'attention attribuée aux uns est retirée aux autres. Jeu absurde, qui confond le fait, incontestable, que chacun de ces maux, racistes ou antisémites, atteint l'ensemble de la communauté nationale, avec le fait que les attaques prennent leur sens en ciblant leurs victimes, et que la communauté n'est pas atteinte dans chaque cas de la même manière, au même niveau de son tissage. N'entrent en concurrence que ceux qu'on fait concourir. Un universalisme convenu, ostentatoire plutôt que conséquent, se complaît volontiers dans ce jeu incessant. Racisme contre antisémitisme, antisémitisme contre racisme, les oppositions font système et empêchent que l'un et l'autre soient réellement combattus, c'est-à-dire visés dans ce que chacun d'eux implique, compte tenu de la pathologie sociale particulière dont il relève. Ensevelissant toute distinction dans une réprobation qui se doit d'être à la fois vague, non-discriminante et unanime, englobante par injonction, le débat socio-politique en ressort affaibli et miné, et les politiques publiques impuissantes dans le déploiement même, si impressionnant soit-il, de la force dont elles disposent.

S'extraire de ce débat m'a alors paru nécessaire pour y voir clair, reprendre certains fils qui étaient encore visibles dans les décennies précédentes, et qu'on avait dû lâcher pour en arriver là. En somme, il s'agissait de refaire de la philosophie politique en considérant que le problème juif et la construction de notre modernité politique avaient partie liée depuis au moins deux siècles, et de ne se rapporter au présent que depuis cette profondeur historico-conceptuelle. Car c'est d'abord parce que cette relation du problème juif et du problème moderne est mal analysée et mal comprise que la pensée politique s'enfonce dans des eaux troubles et reste prisonnière de fausses oppositions. Une sensibilité à un certain nouage théorique et pratique a été perdue, il s'agit de la retrouver. Je n'entre pas dans la question de savoir si cette perte est liée à un éloignement temporel du traumatisme, lequel rayonnait dans les deux sens, induisant une recherche sur ses prodromes en même temps qu'une vigilance à l'égard de toute résurgence dans le présent, ou bien s'il faut y voir l'effet d'une transformation intrinsèque à la situation politique européenne et de la façon singulière dont s'y réfractent certaines évolutions de la situation mondiale. Sans doute les deux facteurs se conjuguent-ils sur un mode que de bons observateurs, capables de scruter l'opinion sans se laisser subjuguer par elle, devraient être en mesure de décrire. Je me borne à constater qu'il en va désormais ainsi, et que la pensée politique comme telle en pâtit, suscitant le besoin d'une prise de distance où puisse s'enclencher une restauration.

Et cependant, s'il s'agit de relancer la réflexion, il s'agit surtout de l'aiguiser, de lui permettre de mieux pénétrer le sens de la question de manière à contrer les forces qui la neutralisent. Ce qui ne peut se faire que par un geste de radicalisation : il faut reprendre l'interrogation de philosophie politique dans laquelle le problème juif a sa place, en allant jusqu'au point où cette interrogation achoppe et éprouve sa limite. Dans ces conditions, un nouveau départ doit être pris dans la critique, non pas seulement de la politique moderne, mais, simultanément, du dispositif théorique à l'aide duquel cette politique se pense et se dit, de son langage et de sa conceptualité. Bref, l'interrogation philosophique, sur ce point, engage forcément une critique de la *philosophie politique elle-même*, du moins telle que les modernes l'ont forgée pour justifier et se rendre intelligible leur forme d'existence.

Précisons de quoi il s'agit. Que le problème juif ne prenne sens que dans un cadre d'analyse qui s'attache à la modernité et interroge ses prétentions à faire époque, on peut dire que c'est - ou plutôt ce *devrait être* - désormais chose admise. On dispose à cet égard des travaux les plus riches et les plus éclairants mobilisant plusieurs disciplines – l'histoire, la philosophie, la sociologie, voire l'anthropologie politique -, qui se sont avec les années constitués en véritables traditions de recherches. Mais précisément, si cette imbrication tend à perdre de son évidence au niveau plus superficiel de l'opinion, y compris dans la zone floue mais influente de l'opinion savante, si les schématisations que j'évoquais en commençant peuvent avoir libre cours dans un contexte qui en favorise la prolifération, c'est qu'à ce propos, notre pensée politique reste en défaut sur un point.

Il nous faut concevoir une meilleure articulation du social et du politique que celle couramment admise. En effet, le problème qu'il faut venir toucher, à propos des juifs, émerge dans ce cas *au point même* où la modernité avait pensé produire sa synthèse politique distinctive : l'articulation entre la société civile et l'Etat, le privé et le public, les individualités particulières en relation et la communauté politique qu'elles sont censées former. Dans l'optique de généralisation de l'émancipation politique, cette articulation s'est faite sous le sceau de l'égalité et de la liberté. Plus exactement, elle a fait de la liberté, également distribuée dans l'ensemble des sphères de vie que subsume un Etat libre, le sens du projet moderne. Projet essentiellement européen, parce qu'il s'ouvre dès l'origine sur une entité composée d'Etats en relation, ou plutôt d'Etats dont les relations se conçoivent sur fond d'une convergence, de l'acceptation d'un but commun. Qu'il y ait là forçage idéologique, que la convergence affichée recouvre une domination de classe et de genre, ainsi qu'une

oppression des peuples au-delà des frontières de l'Europe, cela ne change pas le sens que le projet se donne. La perception de l'extérieur, alors, se trouve indexée à un travail interne – et redéfinie par ce travail interne, de type libéral et démocratique. Inversement, le travail interne ne se clôt pas sur lui-même, mais se place dans un horizon d'universalité qui implique l'extérieur. Surtout, il suppose une forme de politisation de l'existence sociale qui n'avait pas auparavant d'équivalent : non pas la projection abstraite de chacun dans l'Etat, mais l'obligation à se ressaisir dans sa vie sociale même, avec ses liens multiples, comme le citoyen d'un Etat d'un certain type.

Ce montage, dans sa nouveauté et sa performance, secrète cependant un *reste*. Ce n'est pas qu'il le laisse derrière soi, comme un élément oublié qui devrait à un moment ou à un autre faire retour. Ce reste, il semble plutôt qu'il l'engendre. Ce qui veut dire que celui-ci n'existait pas comme tel avant que le mouvement n'ait lieu. Mais ce qui veut dire aussi qu'après-coup, il apparaît bien néanmoins comme un reste, quelque chose qui se tient derrière ou à l'arrière-plan, n'étant pas métabolisé ou intégré dans le processus de socialisation politique qui nous définit.

Homme *et* citoyen, qui suis-je ? C'est là sans doute la question centrale qui se pose au sujet moderne, en ajoutant que cette question ne se pose pas pour lui sans pression: qui suis-je, celui qu'il *faut* que je sois, si je veux être libre ? Telle est du moins, la question apparente, dont les philosophes, dans leur langage, diront qu'elle a une signification normative. Sous cette question s'en tient cependant une autre, plus ténue et plus délicate. Non pas : qui suis-je ? Mais : *que* suis-je, de quoi suis-je fait exactement, moi qui suis socialisé comme je le suis dans mes sphères de vie, moi qui mène cette existence-ci, où j'agis comme j'agis, je juge comme je juge ?¹ En quoi suis-je véritablement celui qui peut dire « je », en un acte d'auto-position qui s'est chargé dans nos sociétés d'une portée normative pour tous ?

Un individu est toujours, quelles que soient les sociétés considérées, un foyer autonome de pensée et d'action. Du moins est-il autonome à un certain degré. Dans les sociétés modernes, ce degré est intensifié d'une manière qu'il faut bien comprendre. L'autonomie acquiert une portée nouvelle, au sens où elle est voulue comme telle par tous et par chacun, et où son renforcement et son approfondissement sont garantis par nos institutions. Toutefois, même érigée ainsi au rang de valeur maîtresse, de but individuel et collectif dominant, l'autonomie

¹ C'est la question que parvient selon moi à faire résonner Leo Strauss comme l'authentique question juive, en collusion avec la question des modernes. Voir infra Chapitre VI. Il ne la comprend toutefois pas sociologiquement comme je tente de le faire ici et dans plusieurs chapitres de ce livre. Mais son mérite est incontestablement de lui avoir donné, à la faveur d'une référence talmudique, sa formule canonique : « si je ne suis que pour moi, que suis-je ? ».

ne cesse jamais d'être *relative*. Cela n'est pas un défaut ou un manque : car le fait qu'elle soit relative donne précisément son motif à ce qu'on appelle l'émancipation, dans son procès ininterrompu, dont les enjeux se découvrent à mesure que le travail sur soi des sujets et des groupes se conduit. Absolutiser l'autonomie, dans cette mesure, n'a pas de sens, parce que cela revient à tourner le dos à sa réalisation pratique, à la tâche dans laquelle elle s'inscrit. Néanmoins, cette absolutisation est une illusion difficile à contrer dès lors que l'autonomie est bel et bien au centre des rapports que nous tissons et captive tous les regards. De là naissent les plus profonds malentendus sur la modernité : car le seuil qu'elle trace dans l'histoire des sociétés, c'est avant tout celui d'une reprise pratique et intellectuelle des liens dans lesquels chacun de nous est pris – dans lesquels il se *sait* pris. Il y a là, non une rupture avec tout héritage, mais une nouvelle manière d'hériter, une nouvelle manière de vivre sa socialisation réelle, et par là de pratiquer l'autonomie, et pas seulement de la concevoir. On comprend alors que l'émergence du sujet moderne - ou de la personne, dans sa pureté formelle et dans sa singularité de « je » à nul autre pareil – ne soit possible que sur fond de l'individualité ressaisie dans l'ensemble de ses déterminations, et à travers un mouvement de reprise de ces déterminations. Cette possibilité, on ne la doit pas à un réveil subjectif ou à un sursaut d'orgueil : on la doit à un processus socio-historique, c'est-à-dire à l'aménagement, à travers certains dispositifs sociaux et politiques, du retour réflexif qui permet de comprendre et de justifier les règles selon lesquelles on pense et on agit. En un mot, on le doit à des institutions, capables d'ajuster l'une à l'autre la pensée et la pratique de la liberté.

L'individu n'existe que qualifié, quand bien même il est émancipé. C'est une illusion de penser qu'il vient à l'Etat, qu'il naît à l'Etat, dépouillé de ce qu'il est – c'est-à-dire de ce qu'il fait et pense déjà, des normes qui dirigent déjà sa vie, et qui s'élaborent dans les différentes sphères où cette vie se déroule. Mais dans le même temps, ce n'est pas une illusion de considérer que cette question « quoi », ou « que », qui se tient derrière la question « qui », ne se pose plus de la même manière dès lors que l'émancipation s'est affirmée et a diffusé son rayonnement. Car chacun doit alors savoir ce que l'émancipation signifie *pour lui*. De façon plus ou moins articulée, chaque individu est poussé à se rapporter à lui-même à travers le récit de sa propre émancipation, celle qui s'enclenche depuis son existence concrète. Ce récit engage alors la reconfiguration de ce qu'il est en fonction de ce qu'il vise, c'est-à-dire en fonction de l'expérience moderne de l'autonomie. Relative, l'autonomie l'est à ce que je suis en tant qu'être social, et donc aux règles dans lesquelles ma vie se conduit dans toute son épaisseur. Or si l'on admet cela, on voit que la bonne question n'est pas seulement de se demander *de quoi* on s'émancipe: elle est aussi, simultanément, de se demander *avec quoi* –

sur quelle base, à l'aide de quoi, par quelles étapes et à quel prix? C'est en effet la question nécessaire à affronter, pour que les sociétés modernes soient des sociétés libres, des sociétés d'êtres libres, sans se dissoudre en de pures abstractions invivables.

Et c'est de cette question que naît forcément l'idée d'un reste, ou plus précisément la nouvelle idée de reste. Car c'est là que le mot acquiert son sens paradoxal, exclusivement moderne : ce qui reste – ou ce qui demeure, dans le mouvement par lequel notre liberté se creuse et se réfléchit non pas contre, mais à travers nos appartenances -, ne reste en vérité qu'au-devant de nous, à mesure que nous avançons. Il ne reste, en d'autres termes, que pour autant que nous sommes modernes. Et il n'apparaît illusoirement derrière nous qu'après-coup.

Je considère ici que les juifs sont modernes en ce sens. Plus précisément, je considère que les juifs modernes *le sont* en ce sens. Notons qu'ils le sont donc comme l'est n'importe quel sujet, du moment que l'on comprend la modernité socialement, ou sociologiquement – qu'on la prend comme un problème de socialisation politique d'individus ressaisis dans leurs déterminations réelles. Mais précisément, la comprendre ainsi n'est pas chose facile. Ce qui singularise les juifs – ce qui les a singularisés et ce qui le singularise encore, ce qui fait que, transformée avec le temps, la question juive persiste – c'est le fait que leur propre trajectoire émancipatrice, celle du sous-groupe qu'ils forment tout au long de la période moderne, a rendu le trait saillant et l'a précipité en problème à résoudre. A partir de là, on peut dire qu'une expérience douloureuse accompagnait, ou redoublait forcément la modernité. Mais cette même expérience était aussi ce qui l'éclairait, l'instruisait à un niveau qu'il lui était difficile d'atteindre par un autre biais. C'est d'ailleurs ce qui rend les deux expressions, problème juif et question juive, difficiles à démêler tout à fait². Le problème, dont on peut considérer qu'il a été longtemps un problème public, soulève en réalité une question qui n'est pas spécifiquement juive. Cette question est celles des modernes, mais c'est une question que les modernes peinent à se poser à eux-mêmes directement. Que sommes-nous en devenant libres, dans des Etats libres ? Inversement, pour les juifs, la question juive se forge comme un instrument de compréhension et d'analyse de leur situation nouvelle, celle où leur émancipation est appelée à s'accomplir, et ne s'accomplit cependant pas comme elle aurait

² Pour une oreille actuelle, question juive et problème juif se distinguent spontanément comme le positif et le négatif, la question subjective légitime et le problème politique illégitime. Pour bien comprendre ce que chacune implique, il importe de voir que les deux expressions furent d'abord équivalentes. La *Judenfrage* allemande exprime cette indistinction, et nous ne traduisons pas le fameux texte de Marx par « le problème juif », alors que nous considérons que les réflexions de Sartre sur la « question juive » sont bien nommées. Commençons donc simplement par considérer que les deux ensemble émanent des contradictions modernes, et en figurent des effets diffractés. Sur leur distinction, on revient au premier chapitre de ce livre. Et on cherche à la fixer aux chapitres VI et VII.

dû. De l'un comme de l'autre, du problème comme de la question, des effets contradictoires découlent : une lumière se dégage qui s'enfonce jusqu'au principe de la modernité européenne, assignant celle-ci à une lucidité accrue, en même temps qu'elle lui fait éprouver ses résistances à y accéder. Les juifs s'interrogent sur eux-mêmes, et s'interrogeant sur eux-mêmes, interrogent le monde dans lequel ils vivent (c'est en quoi la question juive est moderne). Le monde constitue les juifs en problème, et, par cette voie négative, ouvre une interrogation sur lui-même qu'il ne sait pas comment aborder. Qu'il s'arrête au problème juif, et il se détourne alors de la question des modernes que celui-ci recouvre. Qu'il aille au-delà, et il s'engage dans une plus haute conscience sociologique de soi. Par quoi il se pourrait qu'il rejoigne alors la question juive, comme un style de question susceptible d'intéresser et de concerner tout sujet quel qu'il soit, dès lors qu'il réfléchit à son propre mode de socialisation, dans une société de ce type.

Qu'on me permette donc de résumer la démarche que j'ai suivie dans les textes qui composent ce livre. Le déplacement qui m'a paru nécessaire revient à admettre qu'il en va bien, avec l'entrée des juifs dans la modernité démocratique et leur présence dans les sociétés européennes qui cherchent à la réaliser, d'une question de philosophie politique *générale*. Et il en va aussi d'une question générale quand a lieu leur *sortie*, qui prend sens dans une histoire où nous sommes tous emportés. Mais, on le voit, cette question ne peut être posée correctement que si une distance est prise avec les outils et les catégories de la philosophie politique moderne. Décrite le plus largement, elle est celle des sociétés politiques que nous formons, à partir du moment où nous admettons le double principe de l'émancipation individuelle et collective, de l'autonomie conquise par chacun dans ses sphères de vie, et de la composition corrélative d'une communauté politique caractérisée par sa liberté, ce que l'Etat-nation moderne a prétendu incarner. En allant plus loin, elle est celle des opérations individuelles requises par la socialisation au sein des sociétés modernes, compte tenu de leur forme politique propre. Cette forme s'est dessinée au cours d'un processus socio-historique déterminé. Elle est le produit d'une histoire réelle, une histoire qui a son épiscentre en Europe. Disons que le problème posé est alors celui de *l'institution sociale de l'individualité en contexte démocratique européen*, avec ses tensions et ses contradictions récurrentes, mais dont le traitement, l'effort constant de résolution à mesure qu'elles surgissent, constitue justement la tâche essentielle que nous nous reconnaissons³.

³ Faire de la philosophie politique en s'attachant à l'institution sociale et historique de l'individualité ne va pas de soi. Comme je l'ai dit ailleurs, cela suppose de sortir la philosophie politique moderne de ses présupposés

En un sens, c'est une histoire qu'il nous faut raconter, bien que nous devions le faire autrement qu'un historien : en cherchant les jalons pour la description d'une opération moderne redevable d'une élucidation philosophique. Au début de cette histoire, on reconnaîtra d'abord que les juifs se sont vus assignés à un rôle à la fois exigé et refoulé. Premier écueil, inaugural en somme : cas d'école, ils ne devaient pas paraître tels pour faire vraiment école. Souvent, ce rôle, ils l'ont pourtant endossé en conscience. Ils ont cherché à le rendre plus positif et plus fécond qu'il ne l'était lorsqu'il restait dans le non-dit, et c'est ce qui rend en l'occurrence certaines destinées individuelles, sur une longue période qui n'est pas achevée, éminemment illustratives du destin des modernes.

Un point mérite ici d'être souligné, au moins pour indiquer ce qu'on ne fera pas. De l'assomption résolue de la modernité par les juifs en tant que juifs, naît forcément l'idée d'une contribution *proprement juive* à la pensée de l'émancipation. La question est de savoir comment appréhender ce genre de contribution, en particulier lorsqu'elle revêt le sens difficilement maniable d'une appropriation ou d'une accommodation mutuelle, où se conjuguent le traditionnel et le moderne, le religieux et le laïque. On se doute qu'en prenant les deux pôles de manière figée, ou statique, on se condamne à manquer le processus qui les unifie tout en les altérant. En particulier, l'erreur serait de refuser d'envisager les puissances heuristiques et les capacités d'adaptation dont la tradition, en se coulant dans une histoire qui la reconfigure, s'est révélée capable. De là, il est certain que naissent des compositions originales où se mêlent des traits de nature différente ; mais il est tout aussi certain que s'inventent de nouveaux traits, pertinents au regard des situations diverses que les juifs ont eu à affronter avec le temps. Pour en rendre compte, quelle méthode adopter alors ?

Il me semble qu'à ce propos, deux directions s'ouvrent à la recherche. Non entièrement exclusives l'une de l'autre, elles sont néanmoins séparables.

cardinaux concernant les deux pôles majeurs, bien identifiés par Michel Foucault, que sont le *sujet* et le *pouvoir*. Mais il faut en sortir autrement que ne l'avait proposé Foucault : en passant par la philosophie des sciences sociales, c'est-à-dire en accordant à l'analyse des processus sociaux conduits par les sciences sociales la capacité à relancer et à infléchir le questionnement en philosophie politique (Cf. B.Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, 2013). A cet égard, les textes qui composent le présent volume sont la mise en œuvre, sur une figure particulière, de cette inflexion produite en philosophie politique sur la question du sujet moderne.

La première se tient le plus strictement possible sur la ligne qu'on a tracée : il s'agit d'explorer la logique de ces compositions du point de vue des concepts politiques qu'elles produisent comme de ceux qu'elles déplacent, en restant centré sur l'expérience de la modernité dont elles témoignent. C'est ce que j'ai appelé la ligne de philosophie politique générale, où j'ai inscrit dans ce qui précède une inflexion, un déplacement critique.

Une seconde ligne est celle qui touche plus directement à la philosophie juive, engageant par là-même une recherche sur les arcanes et les transformations du judaïsme – qu'on l'entende comme formation culturelle, corps de doctrine ou religion. Cette ligne, qui a évidemment toute sa valeur et son importance, recroise la première par endroit. Les œuvres, parmi les plus grandes du XX^{ème} siècle, d'auteurs comme Cohen, Rosenzweig ou Levinas, après tout, sont là pour en témoigner. Si elle n'est pas celle que je privilégie, c'est simplement parce que je crois la réflexion socio-politique, en la matière, relativement indépendante. Qui plus est, elle n'est pas absente chez les auteurs mêmes que je viens de citer. Au contraire, elle est affectée d'une fonction cardinale dans leur réinvestissement du corpus juif traditionnel, et c'est pourquoi elle est susceptible aussi d'être décrite depuis l'autre face - celle, externe, de la modernité laïque. Dans le contexte présent, j'estime qu'il y a un enjeu notable à bien marquer l'indépendance relative de cet ordre de réflexion. Et donc à reprendre l'idée de contribution juive, non en minorant ce qu'elle a de juif, mais en faisant ressortir ce qu'elle a de moderne, précisément dans ces aspects que la modernité perçoit difficilement ou ne perçoit pas d'elle-même.

Mais surtout, s'il en va ainsi, c'est que ce livre n'entend pas traiter directement de l'identité juive moderne. Bien entendu, il ne s'agit pas de nier que celle-ci y reçoive un certain éclairage. Mais il demeure latéral et indirect. Car ce que je cherche à mettre en lumière, l'objet véritable de l'enquête, c'est ce qui se joue de la constitution de la modernité dans le fait que les juifs en font partie, en droit et en fait. Cela a pour conséquence que les questions d'identité subjective des juifs, lorsqu'elles affluent, le font toujours à la manière de résultantes, au cours d'une expérience socio-politique qui renvoie aux sociétés modernes en tant que telles, dans les pratiques et les pensées qu'elles activent chez les individus et les groupes qui les composent. Que quelque chose de singulier se soit produit à propos des juifs, et que cela ait trait à la structure de ces sociétés et à la façon dont elles se conçoivent, c'est tout ce qu'on demande d'admettre. On dira que c'est déjà beaucoup. Et en effet, au regard du déni dont le débat public récent témoigne en la matière, l'effort demandé n'est pas mince.

Une exception, à cet égard, mérite toutefois d'être évoquée. Dans le champ de la production philosophique française, le livre de Jean-Claude Milner *Les Penchants criminels de l'Europe*

démocratique (Verdier, 2003) a joué, pour moi et pour d'autres⁴, le rôle de déclencheur. Il avait, on s'en souvient, beaucoup dérangé lors de sa parution. S'efforçant simplement de dire, le premier, le départ des juifs d'Europe et d'en sonder la signification, il avait secoué avec vigueur les plus résolus à l'assoupissement. Dans le climat pesant que j'ai rappelé du début des années 2000, où l'aveuglement le disputait à la réticence à parler, une autre approche devenait possible, et elle était d'autant plus précieuse qu'il n'était pas nécessaire, pour la suivre, d'épouser le diagnostic du guetteur – si reconnaissant lui était-on pour sa prise de parole. Ce que j'en retiens d'ailleurs, c'est moins le procès intenté par Milner à l'Europe en tant que démocratique – sa « haine de la démocratie », comme l'a dit l'un de ses contempteurs⁵ – que, plus sobrement, son incitation à travailler à une auto-analyse des sociétés modernes et contemporaines avec le problème juif pour instrument. Cette réception du livre était possible parce que son propos se laissait découper en une part d'intervention, et l'appel à reprendre un genre d'étude assez classique, mais recouvert par ce que l'intervention attaquait. Bref, l'alerte se produisait forcément sous le signe de l'urgence, mais la véritable urgence était de prendre du recul. Et ce recul pouvait être pris de plusieurs manières, pas forcément conformes à celle que Milner avait choisie (et qu'il devait d'ailleurs prolonger dans ses livres suivants). En particulier, on pouvait se dire – contre cette fois un « penchant » du livre – que c'est à un rehaussement des exigences pour penser la démocratie et l'Europe qu'il fallait s'atteler, ou plutôt à une pensée des conditions d'une société démocratique, en usant de la figure des juifs modernes pour mieux cerner ces exigences.

C'est à cet exercice que je me suis livré, en une lecture transversale que j'ai inscrite à la fin du présent ouvrage⁶. Si elle fait office de conclusion, c'est que j'y tente une circonscription de la figure du « nous » que notre vision politique spontanée, à l'appui de nos modes d'énonciation, loge au principe de la constitution des collectifs, et que j'y affronte les difficultés spécifiques qui se posent alors à ces « je » que les juifs représentent dans leur dispersion moderne, en ce qu'elle n'implique justement pas leur disparition. Mais pour en arriver là, il fallait évidemment que la dispersion soit comprise au préalable dans sa dynamique propre – que l'émancipation comme mode à la fois d'existence et de persistance nouvelle fasse l'objet

⁴ Pour un autre au moins : je pense ici à Danny Trom. Auteur de l'essai le plus lucide et le plus efficace sur l'antisémitisme et la gauche (*La Promesse et l'obstacle. La gauche radicale et le problème juif*, Ed. du Cerf, 2008), Danny Trom a produit depuis une importante analyse politique du fait juif pris sur la longue durée, jusqu'au sionisme. Il n'est pas un chapitre du présent volume qui ne porte la marque de notre conversation infinie.

⁵ Cf. Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, La Fabrique, 2005.

⁶ Cela, bien qu'il ait été l'amorce chronologique de ce livre. C'est en effet en 2005 que j'ai publié une première version de « Marranisme. La faute politique de la langue, de Milner à Benveniste », dans la revue *L'Inactuel*. Cette revue avait été fondée et était dirigée par Marie Moscovici, disparue en 2015.

d'une investigation philosophique. Pour en venir au problème de langage, et lui donner une résonnance qui ne soit pas formelle, il fallait reconstituer philosophiquement le problème socio-historique. A rebours, le travail (re)commençait.

Qu'on se retienne de considérer les juifs modernes comme un « nous » qu'ils devraient assumer, qu'on se tourne vers des « je » sans forcer leur unité, cela ne surprendra personne. Sur ce thème, les livres procédant par portraits sont nombreux, si nombreux qu'il semble qu'on ait affaire à une sorte de loi du genre, comme si les biographies intellectuelles accumulées offraient dans le registre du témoignage ce qu'une trajectoire-type échoue à saisir⁷. Et cependant, s'ils sont juifs, c'est que leur pluriel n'est pas sans cohérence, et que cette cohérence s'atteste sur un plan qui reste à définir. Comment, sinon assembler cette multiplicité discrète, du moins la traverser avec un même regard ? Plusieurs métaphores viennent à l'esprit pour appréhender ce sous-groupe éclaté qui ne s'auto-désigne comme tel que dans des conditions externes très particulières, et maintient en son sein une indétermination d'appartenance paradoxalement constitutive. Quelle que soit leur richesse et leur force d'évocation – on pense par exemple à la « constellation » au sens de Benjamin ou de Mallarmé –, elles traduisent surtout le fait que la qualification et l'homogénéisation étant dans ce cas inhérentes au problème lui-même, y céder trop vite revient à le reconduire plutôt qu'à le comprendre. C'est la raison pour laquelle il est difficile de procéder autrement qu'en cherchant à varier les angles et les ressources expressives. Dans une certaine mesure, je n'ai pas coupé à la règle. J'ai usé d'une métaphore, et j'ai enchaîné des profils.

Mais je l'ai fait dans une certaine mesure seulement. L'objectif n'étant pas d'éclairer l'identité juive pour elle-même, un écart, ou plutôt un double écart m'a paru requis.

Tout d'abord, j'ai tenu à situer la succession des profils que j'ai privilégiés sur un fil fermement tendu, constitué dans une sorte de portrait abstrait qui ouvre ce volume⁸. J'y prends appui sur une métaphore classique, celle de la fonte du glacier, employée par Isaïah Berlin à propos des juifs sortis du ghetto. Il l'avait lui-même reprise de l'historien anglais d'origine polonaise, membre de la délégation anglaise à la signature du traité de Versailles, Sir Lewis Bernstein Namier. Elle sert de premier de guide pour l'enquête. L'intention n'est évidemment pas de tracer par là une épure qui n'aurait plus qu'à s'incarner, mais plutôt d'identifier les alternatives et les tensions subjectives à travers lesquelles le problème prend

⁷ Dernière réalisation d'envergure, parue récemment aux Etats-Unis : *Makers of Jewish Modernity*, Jacques Picard, Jacques Revel, Michael Steinberg and Idith Zertal (ed.), Princeton University Press, 2016. Le chapitre consacré ici à Durkheim est une version augmentée de notre contribution à cet ouvrage.

⁸ A l'invitation de Michel Deguy et Martin Rueff, j'ai publié une première version de ce texte dans *Po&sie* en 2008.

forme. A ce titre, ce texte sous-tend tous les autres. Il peut être lu tout aussi bien au terme du parcours qu'à son début.

En second lieu, les profils qui suivent ont une certaine orientation : relevant de la philosophie politique et non de l'histoire sociale et intellectuelle, ils se focalisent chaque fois sur un geste singulier, une opération conceptuelle exprimée à travers des textes précis, sans qu'on cherche à décrire la courbe entière d'une œuvre et d'une vie. Ils ont en cela un statut résolument théorique, le fait que leur soient attachés un ou des noms propres n'ayant à tout prendre qu'un intérêt limité. C'est ainsi en tout cas que je voudrais qu'ils soient pris. Entre les auteurs convoqués – Salvador, Heine, Freud, Benveniste, Strauss, Durkheim, Lazare - les discordances comptent autant que les concordances, les unes et les autres ne prenant sens qu'à partir d'un même espace d'intelligibilité. Sur l'assimilation, sur le sionisme, sur la loi religieuse et séculière, sur l'Etat, les points de vue varient parfois à l'extrême et se contredisent. Il n'y a pas de *doctrine* des juifs modernes à chercher dans ces pages. Mais il y a bien la teneur d'une expérience inséparablement sociale et politique. Ce que je souhaite rendre sensible, c'est le fait que, de cette expérience, chacun, juif ou non-juif, doit pouvoir s'approprier le sens pour mieux penser la condition moderne dans toute son amplitude. En travaillant dans cette direction, je ne cache pas ce que j'espère : que la chape qui pèse sur tant de questions dans la pensée politique aujourd'hui se trouve quelque peu allégée.