

ENTRETIEN AVEC BRUNO KARSENTI. LA QUESTION JUIVE ENTRE PHILOSOPHIE ET CONSCIENCE DU PRÉSENT

Préparé et réalisé par **Giulio De Ligio** et **Jean-Claude Poizat**

Vrin | « **Le Philosophoire** »

2019/1 n° 51 | pages 11 à 45

ISSN 1283-7091

ISBN 9782353380541

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2019-1-page-11.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Entretien avec Bruno Karsenti. La question juive entre philosophie et conscience du présent

Préparé et réalisé par Giulio De Ligio
et Jean-Claude Poizat¹

Philosophe né en 1966, Bruno Karsenti est directeur d'études et vice-président de l'EHESS, qu'il a rejointe en 2006 après avoir enseigné aux universités d'Aix-Marseille, Lyon et Paris I. Son séminaire de l'EHESS « Théorie sociale et normativité » croise et approfondit les lignes majeures de sa réflexion, élaborée notamment dans l'orbite de l'école durkheimienne (*L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, 1997 ; *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, 2006 ; *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, 2006). Il vise en particulier à dégager les sources et à développer les conséquences de ce qu'il présente comme l'altération de la philosophie par les sciences sociales : la « pratique conceptuelle » propre à la philosophie depuis son émergence à Athènes est dans son interprétation aussi bien prolongée que déplacée par les connaissances issues de la sociologie, de l'anthropologie et de la psychanalyse. Son programme de travail est notamment exposé dans *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes* (2013). Le lien entre savoir et politique est, dans les deux sens, constitutif de sa démarche. Ses études ont l'ambition de proposer une élucidation normative de l'identité et de la politique des modernes. Cette élucidation requiert en particulier

1. EHESS, le 7 décembre 2018.

la clarification des articulations théologico-politiques à l'œuvre dans nos sociétés (*Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, 2012). La « question juive » tient une place éminente dans la perspective de travail de Bruno Karsenti, où elle est présentée comme une interrogation de philosophie politique générale (*La question juive des modernes. Philosophie de l'émancipation*, 2017).

Giulio De Ligio : La question juive a une histoire longue et énigmatique, une modernité éminente et douloureuse, un présent controversé et troublant. Certains d'entre nous ajouteraient qu'elle a aussi une forme d'éternité. Chacun l'aborde avec ses motivations politiques, religieuses ou intellectuelles plus ou moins réfléchies. Il s'agira ici de se demander en premier lieu si l'on peut – et comment – l'aborder *philosophiquement*. Il nous a paru important d'avoir un dialogue avec vous, Bruno Karsenti, car vous essayez précisément de reformuler en termes philosophiques le rapport que la question juive entretient avec notre « situation générale », avec « nous ». Vous écrivez que la question juive s'impose à nous en ce sens qu'elle *fait problème*, et qu'elle *continue* à faire problème aujourd'hui. Dans votre livre *La question juive des modernes. Philosophie de l'émancipation*, vous écrivez plus précisément : « La situation, après la Seconde Guerre mondiale et jusqu'aujourd'hui, atteste du fait que, quoi qu'on en veuille, les juifs *continuent* à faire question. À la fois à raison de la catégorie qu'ils composent (...) et de la figure du sujet moderne qu'ils actualisent (...) ils concentrent une énigme que la modernité doit affronter si elle veut se comprendre elle-même »². Or dans le même temps, et presque aussitôt, vous ajoutez que la question juive est aussi aujourd'hui déniée, qu'elle est mise à l'écart, ou escamotée, soit pour des raisons compréhensibles de « tact » collectif, soit pour des raisons beaucoup moins nobles. En tout cas, vous écrivez que cette question comporte une dimension philosophique *générale*, et c'est ainsi que vous l'abordez. Or c'est également ainsi que nous l'abordons d'abord ici, Jean-Claude Poizat et moi-même, par-delà les autres interrogations qu'elle peut représenter pour l'un ou l'autre. Nous partons notamment d'une proposition impressionnante de Leo Strauss, que vous commentez dans le chapitre sans doute central de votre ouvrage, où vous revenez sur les métamorphoses « problématiques » de l'élection des juifs : « le

2. B. Karsenti, *La question juive des modernes. Philosophie de l'émancipation*, Paris, PUF, 2017, p. 37.

problème juif est le symbole le plus manifeste du problème humain en tant que problème social ou politique »³. C'est de ce symbole politique, apparemment pas si manifeste s'il peut ne pas apparaître aux yeux de certains, que nous souhaitons partir. Il nous semble en effet inévitable de préciser d'abord le lien entre la question juive et la question humaine « générale » – ou la question de la philosophie politique – mais aussi et inséparablement le déni de la question dont vous parlez. Quelle « généralité » nous fait comprendre aussi bien la persistance que la tentation du déni de la question juive ?

Bruno Karsenti : Vous avez raison de prendre le problème de façon aussi frontale. C'est peut-être la première fois que la question m'est posée de cette manière. Quand je dis que la question juive mérite d'être posée comme une question de philosophie politique générale – je dis bien de philosophie *politique* générale, et non de philosophie générale –, il faut se demander ce que veut dire « général ». Cette question est justifiée, je me la posais en sourdine, en quelque sorte, en écrivant ce livre. Donc je vous remercie d'y venir. Que veut dire « général », dans l'expression « philosophie politique générale », lorsqu'on met celle-ci en lien avec la question juive ? Effectivement, l'aphorisme de Strauss que vous rappelez (c'est une formule qu'il reprend deux fois de façon extrêmement proche, avec de légères variations lexicales) peut nous guider dans cette discussion. Le problème juif ou la question juive (à ce niveau, et pour l'instant, on peut identifier les deux), la « *Judenfrage* » comme on dit en allemand, est la reformulation du « problème humain » en tant que « problème social et politique ». Ainsi, ce qui touche à l'humanité de l'homme, mais sous l'aspect précis de son existence sociale et politique, trouve son expression adéquate dans la question juive. Or dans l'aphorisme de Strauss, cette question est directement reliée à la question de l'élection. Pour lui, le fait que le problème juif touche le cœur du problème humain en tant que problème politique est donc lié à la constitution du *peuple* juif, opérée par la voie de l'élection. C'est donc l'idée de peuple qui illustre le caractère *général* de la question de philosophie politique. Et c'est bien ainsi que je l'ai prise dans mon livre : comment se fait-il qu'existe toujours un peuple juif, dans la modernité, et qu'est-ce que son existence indique de la

3. L. Strauss, « Préface à *La critique spinoziste de la religion* » in *Pourquoi nous restons juifs*, Paris, La Table Ronde, 2001, p. 70. Cf. B. Karsenti, *La question juive des modernes*, op. cit., p. 246.

modernité dans laquelle il persiste, non pas comme un fossile, mais au contraire comme un aspect, un élément expressif ?

Or ce que souligne Strauss, c'est qu'en l'occurrence il y a peuple dans la mesure où il y a élection. Et donc, pense-t-on, intervention divine. La question de philosophie politique générale devient dans ce cas immédiatement une question théologique ou théologico-politique. À quel point Strauss suit-il cette ligne ? Dans la lecture que je fais de lui dans mon livre, j'ai essayé de comprendre de quelles variations non théologiques, mais sociologiques, est susceptible le concept d'élection, sans en perdre toutefois la radicalité interrogative que lui donne son acception théologique. Prenons au sérieux le fait que l'élection puisse vraiment, sans métaphore, se ramener à un problème « social et politique ». Dans son œuvre entière, Strauss alterne entre les deux voies : il développe des vues sur la Torah, sur la Loi révélée, sur la façon dont le peuple est constitué dans l'élection, mais il appréhende aussi le problème juif de façon beaucoup plus sociologique, en s'efforçant de comprendre comme il se situe et comment il est ressaisi par les non-juifs dans les sociétés modernes. Les deux problèmes sont distincts. Mais quoique distincts, et même en suivant la seconde ligne, force est de reconnaître qu'on doit faire intervenir constamment la première. C'est toute la difficulté de la question, sa structure de question si vous voulez, au-delà ou en deçà du problème qu'ont posé les juifs et de celui qu'ils se sont posés en entrant dans le monde moderne.

Dit autrement : il y a bien, dans le fait que le peuple juif soit un peuple *élu*, une question politique qui résonne en conservant son écho théologique. Il n'est pas improprie de chercher à lui trouver sa traduction laïque, mais sans perdre de vue ce qui l'a activée. Il s'agit alors de comprendre que le problème *général*, de philosophie politique *générale*, est lié à l'histoire des juifs dans les sociétés modernes, en même temps qu'à l'histoire des sociétés modernes en tant qu'elles comportent des juifs. Or cette ligne séculière ne peut être réellement comprise si on ne fait pas également une place à ce que signifie l'élection dans un contexte séculier. En outre, Strauss dit quelque chose de plus, plus difficile encore à admettre : il suggère que ce lien s'atteste vraiment dans la *modernité*, et donc que la modernité est révélatrice d'une dimension spirituelle du problème qui n'apparaissait pas aussi nettement auparavant. Car si le peuple élu, c'est le peuple qui a été considéré comme peuple élu par les autres nations tout au long de son histoire, le présupposé désormais commun aux nations, qui est d'accomplir un projet universel, ne peut pas ne pas entraîner

une reformulation de la question de l'élection, en tant qu'elle serait réservée à un peuple en particulier. L'universalité intensive impliquée dans l'élection des juifs, comment se compose-t-elle alors avec l'universalité extensive de la modernité politique ? Et n'y a-t-il pas une autre strate de l'élection, adversative ou oppositive celle-là, liée à une mise en exception d'un type nouveau, pleine de dangers, induite par ce destin dédoublé de l'universalité ? Quoi qu'il en soit, une chose est certaine : si on perd de vue le fait que les autres nations, « les nations », en hébreu les *goyim*, voient les juifs comme le peuple élu, si on perd de vue cette idée que, pour elles toutes, l'élection continue de signifier, on ne comprend rien au développement de la question juive, à sa centralité dans la modernité, et en définitive à la situation actuelle, situation où, il faut le reconnaître, elle atteint un nouveau degré d'intensification. L'antisémitisme en Europe, c'est un fait, a le vent en poupe. On peut tergiverser autant qu'on veut, discuter de la pluralité des maux dont nos sociétés sont affectées, des métamorphoses ou des travestissements, le fait est trop patent pour être écarté d'un revers de main.

Donc, pour répondre à la question de départ : c'est bien un problème de philosophie politique générale qui prend dans la conjoncture une réalité tangible, et qui exige que la modernité s'interroge sur elle-même, ou plutôt se réinterroge, puisqu'elle avait cru bon pouvoir s'éviter de le faire depuis un certain temps. Mais la conjoncture rappelle le « général ». Elle rappelle notamment qu'on a là un problème qui traverse les situations politiques de façon différente selon les époques, et qui prend dans la modernité une forme très spécifique, à savoir justement la dénomination de « question juive ». À ce propos, il convient de se demander les raisons pour lesquelles il n'y a pas vraiment de « question juive » avant l'émancipation, mais seulement des situations problématiques des communautés dans les sociétés d'accueil. Mais je veux néanmoins insister : le fil conducteur reste l'élection, et c'est la force de Strauss que de l'avoir dit. Ce que ce peuple signifie pour les nations, adresse aux nations, sur la très longue durée reste une dimension du problème, même modifié et modernisé. On doit donc articuler les deux : même lorsqu'on se concentre sur la période moderne, même lorsqu'on vise le présent, on doit prendre en compte la longue durée, la généralité de la question ramenée à la conformation particulière du « peuple juif », de ce que veut dire peuple s'agissant de ce peuple-là, sa « nature » au sens de Rosenzweig, c'est-à-dire ce drôle de peuple qui n'est pas culturel, parce qu'il est un peuple constitué dans son rapport à Dieu. Les transformations que connaît la question juive

dans la modernité ne peuvent être complètement détachées de cette interrogation, même lorsqu'on fait de la philosophie et de la sociologie politiques.

G.D.L. : Je vous remercie à mon tour car, dans votre réponse, vous avez introduit tous les thèmes sur lesquels nous allons revenir dans notre dialogue. Dans votre livre, vous écrivez donc que la question juive révèle une généralité, une généralité problématique ou questionnante, et dans le même temps vous ajoutez qu'elle est précisément le nom ou le fait qui montre à quel point cette généralité est difficile. C'est pourquoi d'ailleurs des tentations se font jour de l'exclure, si j'ose dire tant d'un côté que de l'autre de cette généralité. C'est exactement ce qui nous amène à vouloir revenir sur cette question, afin de préciser la difficulté que nous pourrions avoir à nous comprendre nous-mêmes, le peuple énigmatique que nous sommes aussi devenus. Si je peux évoquer cette difficulté à partir de vos interlocuteurs majeurs, en lisant Strauss ou Milner on a parfois l'impression paradoxale d'être confrontés à une clarification qui ne clarifie pas, à une question qui ne s'avère *politique* qu'en devenant un *problème*. Pourtant, elle devrait clarifier notre *situation politique*. Vous écrivez à votre tour, je l'ai noté dès le départ, qu'il faut distinguer entre « question » et « problème ». Vous notez aussi, cependant, qu'au XIX^e siècle cette distinction ne se faisait pas vraiment, sans doute parce qu'on cherchait des solutions au problème politique. De bons esprits semblent en tout cas affirmer que la « question » juive est la bonne formulation d'un « problème » qui fait surface au mauvais moment, c'est-à-dire encore une fois en devenant un problème politique. J'espère ne pas abuser des mots (ou des guillemets). Le choix du niveau de l'interrogation où l'on se situe est en tout cas décisif. Quelle démarche doit-on adopter pour clarifier *complètement* cette question qui nous fait mesurer notre « incomplétude » collective ? D'un côté, votre livre, dès son titre, ne laisse aucun doute : vous venez de le rappeler, il s'agit d'un livre de *philosophie*, et de philosophie *politique*. Comme vous le soulignez sans tarder, cependant, il s'agit pour vous d'infléchir la démarche propre à la philosophie politique. Comme le chapitre sur Durkheim l'explicite, vous proposez d'y intégrer cette modification de l'approche « rationaliste et scientifique » qui a pris la forme de la méthode sociologique, ou qui nous donnerait à voir l'altération que la philosophie politique a subie par les sciences sociales. Or Leo Strauss, dans un passage décisif de *Qu'est-ce que la*

philosophie politique ? qui ne vous a pas échappé, lorsqu'il se demande en quoi consiste une démarche de pensée proprement philosophique et politique, puise précisément dans des exemples empruntés à la question juive. Il s'appuie notamment sur le *Traité théologico-politique* de Spinoza, afin de recouvrer la question fondamentale qu'on tend à éluder, le « que suis-je ? » au centre du trilemme d'Hillel⁴. Pour mémoire, Strauss n'élude pas le chapitre III du *TTP*, il se demande encore si Spinoza avait raison d'écarter l'élection du peuple juif, s'il avait raison d'écarter la théologie et la Révélation. Vous venez de souligner la force de ce recouvrement du « fil conducteur » de l'interrogation. Il semble donc que vous repreniez la question que la philosophie politique permet encore de prendre au sérieux – que suis-je ? – sans vous « en tenir » cependant à sa démarche. Pouvez-vous donc nous dire en quel sens vous vous situez dans l'orbite de la philosophie politique, tout en ayant besoin de l'altérer afin de retrouver la question ou la réponse du « que suis-je ? » ?

B.K. : Quand Leo Strauss parle de « philosophie politique » (il dit « *epistèmè politikè* » en fait), il ne parle pas de « philosophie politique moderne ». Il est extrêmement important de le rappeler et de le souligner. Quant à moi, lorsque je dis que la philosophie politique me semble insuffisante pour saisir la spécificité de la question juive, et sa centralité pour saisir la spécificité du problème politique qui nous occupe aujourd'hui, je dis qu'il faut infléchir la philosophie politique *moderne*. Je ne me réfère donc pas à l'« *epistèmè politikè* ». À certains égards, je pense que c'est parce que la philosophie politique moderne a, d'une certaine manière, évacué ou secondarisé les questions qui étaient autrefois celles de l'« *epistèmè politikè* », qu'elle se trouve aujourd'hui dans l'impasse et dans l'incapacité de traiter quelque chose comme « la question juive ». Ce point est très important. Si la question juive échappe à la philosophie politique moderne, c'est sans doute parce qu'elle est la forme moderne d'une difficulté politique que l'« *epistèmè politikè* » parvenait à saisir dans son propre cadre conceptuel – lequel n'était pas de savoir comment former une totalité politique concrète à partir d'individualités abstraites (ce qui est le problème distinctif de la philosophie politique moderne), mais plutôt de savoir : quelle totalité politique former avec des groupes dans lesquels des individus ne

4. « Si je ne suis pas pour moi, qui le sera ? Si je suis seulement pour moi, que suis-je ? Et si pas maintenant, quand ? »

cessent de se constituer ? C'est un problème que l'« *epistémè politique* » ou la « philosophie politique classique » arrivait à saisir, mais que la philosophie politique moderne perd de vue, parce que les « sous-groupes » ou la socialisation des individus sont considérés par elle comme quelque chose de contingent et d'extérieur à ce que les individus sont en eux-mêmes. La philosophie politique moderne, c'est sa limite, ne voit que des individus abstraits confrontés à l'enjeu de former une totalité politique concrète. Or ce « mécanisme » de la philosophie politique moderne, si vous voulez, la fait forcément échouer sur des questions du type : « question juive ». De ce point de vue là, je ne suis pas, me semble-t-il, dans une opposition à Strauss. En revanche, je m'oppose à lui à un autre niveau en fait. Je peux m'expliquer là-dessus de façon très simple, en utilisant la formule que vous avez rappelée, en référence à Hillel : disons que j'interprète le « que » ou le « quoi », dans la question « que suis-je ? », autrement que Strauss. Strauss a entendu qu'il fallait bien dire « *que* suis-je ? » et non pas « *qui* suis-je ? ». Il a compris que la bonne question, celle que la question juive fait émerger dans la modernité, avait son expression ramassée dans cette interrogation du sage du Talmud : « si je ne me bats que pour moi, que suis-je ? ». Cette question était en réalité insérée entre deux autres questions, la première étant : « si je ne me bats pas pour moi, qui le fera ? », et la seconde : « si ce n'est pas maintenant, alors quand ? »⁵. Ce que voit Strauss avec une grande perspicacité, c'est que le point essentiel tient à la deuxième question, la question pivot, si vous voulez. Or elle est oubliée, enjambée par la plupart des commentateurs et des penseurs politiques modernes – et elle est omise notamment par les sionistes, ce qui est très intéressant aux yeux de Strauss, car cela veut dire que les sionistes ont manqué la question essentielle, qui est moins la question de l'identité subjective juive, que celle de ce que les juifs sont, c'est-à-dire du peuple qu'ils sont, de ce à *quoi* ils sont attachés pour tenir dans le monde. C'est bien ce que signifie la question « que suis-je ? » : qu'est-ce que certains individus ont en eux qui les fait tenir dans le monde comme des juifs, qui fait exister « les juifs » ? Cette question-là, je pense que Strauss a raison, elle est manquée par toute approche qui reste prisonnière de la philosophie politique moderne.

5. Pirkéavot, *La sagesse des pères*, texte commenté par B. Karsenti in *La question juive des modernes, philosophie de l'émancipation*, op. cit., chapitre VI, p. 271 (en note de bas de page) et pages suivantes.

En revanche, je diverge de Strauss pour le dépasser, si je puis dire, en direction de Benveniste et de Bloch. Je traite en effet de ces deux auteurs dans le chapitre suivant de mon livre (qui est aussi sa conclusion). J'y travaille la tension entre Benveniste et Bloch, en pleine persécution, durant le régime de Vichy. Tension entre le juif républicain consentant à son abolition comme juif dans la République, et le juif républicain résistant à son abolition comme juif dans la République quand c'est à l'Etat qu'on répond pour dire qu'on est juif – sachant que, au fond, les deux ont raison, et qu'on touche là ce qu'il y a de plus difficile à comprendre dans cette condition. Car ce n'est qu'en voyant la difficulté qu'ont l'un et l'autre, et l'un par rapport à l'autre, dans un moment tragique de l'histoire des juifs, que l'on saisit ce que les juifs sont dans la modernité. Mais revenons à la dimension philosophique du problème. Ma divergence avec Strauss vient du fait que j'interprète le « que suis-je ? » de la façon suivante : « qu'est-ce qui me permet, dans ma tradition, d'embrasser la modernité, d'adhérer à son projet et de le prolonger ? ». Dans mon cas, le « que suis-je ? » est affirmatif de la modernité elle-même, ce qui n'est pas le cas chez Strauss. Dans la mesure où être moderne constitue une nécessité socio-historique, dans la mesure où la modernité est un processus socio-historique, un processus que l'on doit comprendre, analyser et maîtriser, le « que » se décline forcément en recherche d'un héritage propulsif. Recherche d'une manière de se situer dans une certaine continuité avec soi-même pour que l'affirmation soit possible. Donc sur ce point, je suis opposé à Strauss. Et le dilemme entre Benveniste et Bloch ne peut se comprendre que de cette manière. Tous deux veulent le progrès des sociétés modernes selon la logique même qu'elles ont adoptée, c'est-à-dire l'accroissement de la liberté et de l'égalité. Les deux veulent la modernité. Mais dans leur divergence, dans la tension entre leurs deux positions, on voit à quel défi une telle affirmation est confrontée.

G.D.L. : Cette « volonté de modernité » contient en effet une affirmation problématique, manifestée si j'ose dire singulièrement par la question qui nous préoccupe. Pour l'approfondir, j'aimerais que l'on puisse encore préciser, à l'attention de ceux qui n'auraient toujours pas compris, même en lisant ce début de notre entretien, l'enjeu de la philosophie politique moderne dont vous avez parlé, ce point préalable et crucial : en quel sens la persistance du fait juif dans la modernité est une surprise, pour le dire avec tact. On pourrait affirmer pour commencer, sans contourner l'obstacle, que cette persistance signale la

possible contradiction « générale » du libéralisme, ou de la séparation entre la société civile et l'Etat qui semble inhérente à la modernité. Ce qui est en jeu, c'est donc la pensée du collectif propre à la modernité ou dont la modernité « séparatrice » serait, ou ne serait pas, porteuse. La persistance du « que » dans le « que suis-je ? » traduit la persistance de l'objectivation d'une identité que l'histoire semble avoir rendue pour nous difficile. Quand on lit votre chapitre consacré à Durkheim, en particulier l'interprétation inattendue que vous proposez du « traité des devoirs » contenu dans le *Suicide*, où la vertu est associée au rapport au progrès, on ne peut s'empêcher de penser à un autre article important de Strauss « *Progrès ou retour ?* »⁶ : la question du collectif y est en somme posée, pour le dire ici sans assez de tact, en se demandant ce que fait un Juif lorsque le progrès a cessé d'être, à la lumière de la raison ou à l'ombre de la catastrophe, son critère d'orientation. En tout cas, et pour revenir au problème général, peut-on dire que dans la question du « que suis-je ? » se présente encore, pour les individus modernes eux-mêmes, la nécessité d'accéder à une pensée du collectif ?

B.K. : Oui, tout à fait. Le « que » n'est pas constitué d'éléments autres que ceux légués par une tradition. Donc « que suis-je ? » signifie bien : « de quoi suis-je fait ? ». Et aussi : « par quelles forces héritées, et collectivement construites, suis-je actuellement animé ? ». C'est la raison pour laquelle la question « que suis-je ? » procède de la proposition : « si je ne me bats que pour moi ». Ce que, dans la situation politique moderne, je traduis de la manière suivante : « si je ne suis que l'individu des sociétés libérales, centré sur lui-même, et soucieux seulement d'entretenir sa vie propre, alors que suis-je ? ». Et la réponse implicite ici, c'est : rien, car ce que je suis, je ne peux l'être que si je dépasse mon identité d'individu autocentré, référé à ses besoins propres et réduit à son « conatus » individuel. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la question de savoir si Spinoza représente la bonne version de la philosophie politique moderne se pose pour tout juif moderne. Le problème de Spinoza est très bien illustré par

6. L. Strauss, « Progrès ou retour ? » dans *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 382-445.

une remarque historique de Ytzhak Baer⁷, l'historien de la *Galout*⁸, et surtout du judaïsme sépharade⁹ du XV^e au XVII^e siècles, à savoir : avec Spinoza, on a le premier cas dans l'histoire d'un juif qui quitte le judaïsme pour ce qui n'est pas une autre religion, pour un autre état qui n'est pas un état religieux. Sabbataï Tsévi s'était converti à l'islam, des contemporains de Spinoza se sont convertis au christianisme. Il y a là une vue très juste sur le plan philosophique, car le problème de Spinoza n'est pas un problème de conversion, c'est un problème d'affirmation de l'individualité, de désancrage. En même temps, sans cette crise incarnée par Spinoza, la conscience juive moderne n'aurait pas vu le risque, d'une certaine manière. Sabbataï Tsévi, quant à lui, ne suffit pas à formuler le caractère dramatique du « que suis-je ? ». Parce qu'il faut aussi en voir le versant libéral. Et du même coup on entend mieux l'impératif de Hillel une fois que Spinoza a parlé. On l'entend mieux que lorsqu'il ne s'agissait que de passer d'une communauté à une autre. Vous me direz (c'est ce que maints juifs modernes ont pensé) que cela fait de Spinoza un ennemi. Il faut cependant mesurer la complexité de la sentence, car cela fait aussi de Spinoza un point de confrontation permanente, et peut-être, à ce titre, constamment nécessaire. Strauss, me semble-t-il, le percevait. Aucun juif moderne ne peut éviter de voir le précipice. Certes, il existe toujours la possibilité du retour. Et il y a plusieurs voies de retour. Il y a le retour à la *Halakha* classique. Et puis il y a le retour à la façon de Rosenzweig, qui est un retour très particulier, que Strauss décrit très bien. Renoncer aussi est une voie : c'est celle de l'assimilation. Enfin, il y a une voie, qui ne se réduit à aucune de celles que je viens de mentionner, parce qu'elle rejoint une sorte de lame de fond où la question perdure comme question, dans un cadre qui à la fois interroge la modernité et aménage l'espace intellectuel où l'on est interrogé par elle, en fonction de ce qu'on est. Durkheim est peut-être le portrait le plus achevé que j'en présente dans mon livre : un juif de l'assimilation qui voit que, socio-historiquement, elle est bloquée et ne

7. Historien germano-israélien, 1888-1980, spécialiste de l'histoire juive médiévale espagnole.

8. Mot hébreu désignant l'exil ou la dispersion du peuple juif, et la vie en diaspora qui en résulte.

9. C'est-à-dire le judaïsme issu de communautés originaires de la péninsule ibérique, qui se sont dispersées, après leur expulsion hors d'Espagne en 1492, principalement en direction de l'empire ottoman, des Balkans et du Maghreb, ainsi que du Nouveau Monde.

peut pas fonctionner – mais qui ne renonce pas pour autant à l'idée que l'individualisation est notre lot. Simplement il nous faut comprendre, dans la modernité, en quoi celle-ci consiste exactement. Que signifie, socialement, que de s'individualiser ? Comment l'individualisation peut-elle représenter une forme nouvelle de socialisation, fabriquer de nouveaux modes de solidarité et engendrer de nouvelles attentes de justice pour la totalité sociale que nous formons, juifs et non-juifs, en modernes ? Au fond, c'est cela le point de vue sociologique : adhérer à l'individualisation pour comprendre que, sous l'individualisation, il y a la construction d'une autre société qui s'accomplit progressivement dans l'histoire et dessine des modes de solidarités plus riches et plus consistants, une justice plus haute. En se plaçant dans l'orbite de cette question générale, qui n'a pas en elle-même de qualificatif religieux, les juifs modernes peuvent être modernes tout en restant juifs. Ce qui les distingue, ce n'est rien d'autre que d'avoir rendu mieux apparente cette voie valant pour tous, en raison de leur trajectoire historique singulière.

Jean-Claude Poizat : Je voudrais revenir sur la formule que vous utilisez au premier chapitre de votre ouvrage : « ni évaporés ni gelés », une formule que vous empruntez à Isaiah Berlin¹⁰ afin d'évoquer la condition ambivalente et paradoxale des Juifs dans la modernité occidentale. Il me semble en effet qu'elle correspond très bien à ce que vous nous dites en ce moment même : à savoir que les Juifs vivant dans les sociétés occidentales modernes ne sont ni tout à fait engagés *dans*, ni tout à fait dégagés *de* ce processus d'individualisation radicale que vous décrivez, lequel aurait tendance à effacer les communautés traditionnelles, mais sans les faire disparaître totalement non plus. Les Juifs embarqués dans la modernité seraient ainsi comme dans un entre-deux, dans une sorte d'état intermédiaire : plus tout à fait consistants en tant que peuple, mais sans être vraiment tout à fait dissouts en tant que tels. Qu'est-ce qui ressort de cette condition paradoxale ? Une sorte de présence fantomatique, en quelque sorte, de la communauté juive qui persiste dans la société moderne, ce qui engendre certains effets sociaux, mais aussi des interrogations, des peurs et des mouvements réactionnels de rejet. Est-ce cela justement qui explique, selon vous, certains phénomènes sociaux typiquement modernes comme l'antisémitisme ?

10. Philosophe anglais d'origine lettone et juive, 1909-1997.

B.K. : Oui, évidemment. Et en effet, partir de la formule d'Isaiah Berlin est un très bon moyen de comprendre ce que j'ai voulu dire. Évidemment, la métaphore du glacier est commode, mais elle a aussi quelque chose d'incorrect, si on l'entend comme une polarité entre deux états, et donc comme un état transitoire pour les juifs modernes. Ce que je veux dire, c'est que, entre « évaporés », c'est-à-dire émancipés et assimilés, donc strictement individualisés, et « gelés », c'est-à-dire maintenus dans un mode d'existence communautaire, un certain état s'est déterminé pour les juifs dans la modernité, lequel est tout l'objet de ce que l'on appelle « la question juive ». Autrement dit, entre les deux, ce que l'on trouve, ce n'est pas une transition, c'est la constitution d'un certain genre de collectif. Et ce genre de collectif, tout mon livre s'efforce précisément de le cerner ou de le tracer. Or ce collectif ne peut prendre forme qu'à partir de la question « que suis-je ? » – une question que chaque individu membre de ce collectif se repose périodiquement à chaque étape de l'histoire de l'émancipation. De ce fait, ce collectif est fait d'individus qui peuvent être très différents dans leur mode d'adhésion à une loi commune, à des traditions communes, à des valeurs communes, etc. Qu'est-ce qui va alors rassembler tous ces individus ? Eh bien, c'est le fait de s'interroger sur ce *avec quoi* ils s'émancipent. Quels sont les instruments de leur propre histoire qui les porte vers l'état qu'ils rejoignent ?

Maintenant, on peut encore se demander : pourquoi cela concerne-t-il les juifs en particulier ? Après tout, cela pourrait concerner tout le monde. Et, à mon avis, à un certain niveau, il faut dire en effet que cela concerne tout le monde. Le problème n'est toutefois pas immédiatement généralisable, sous peine d'être dissout. Pourquoi ? Les juifs persistent. Pourquoi ? La raison est d'abord historique : cela tient à la *vitesse* avec laquelle c'est arrivé à ce collectif-là. Ni évaporés ni gelés : c'est une condition qui correspond en fait, pour les juifs, à un passage extrêmement rapide d'un état de clôture, ou d'historicité propre distincte de l'historicité des sociétés dans lesquelles ils vivaient (donc de clôture *relative*, mais de clôture tout de même, assez en tout cas pour que deux niveaux de développement historique se distinguent), à une ouverture à la société environnante – et cela, j'insiste, dans une période historique très brève, qui a duré à peine plus d'un siècle. Je prends Mendelssohn comme point de repère, ou pour butée, parce que ses descendants se sont convertis. Donc Mendelssohn c'est, d'une certaine manière, le dernier penseur qui garde le souvenir de la tradition, et qui

s'affirme en même temps comme juif moderne. De sorte qu'on peut dire qu'entre Spinoza et Mendelssohn, une évolution extrêmement rapide s'est déroulée, qui a voué les juifs à un état étrange d'adhésion à l'émancipation. Prenons encore le cas de Mendelssohn : pour lui, la société des Lumières offre la solution, elle constitue le port d'attache dans le long périple que les juifs ont connu dans l'histoire. D'une certaine manière, la fin de l'exil est touchée. Mais, en réalité, c'est une fin de l'exil qui va se rejouer sans cesse, jusqu'à l'affaire Dreyfus – si l'on va jusqu'au bout du raisonnement. L'idée que l'errance est terminée est répétée périodiquement. Les juifs n'errent plus, ou se disent qu'ils n'errent plus, parce que les nations modernes sont susceptibles de les accueillir, de leur permettre d'exister sans avoir à renoncer à eux-mêmes, en leur donnant des droits en tant qu'ils sont des hommes. Ce processus-là a été pour les juifs extrêmement rapide, si bien qu'il a déterminé une condition particulière, avec la forme interrogative récurrente qui la marque – la question que les juifs se posent : suis-je arrivé *ou pas* ?

Il y a une autre manière de décrire la condition des juifs, positive, non transitoire, qui les fait tenir de façon stable entre le gel et l'évaporation. C'est assez simple : elle tient au fait qu'ils n'ont pas eu à faire le travail de la critique des dogmes, n'ont pas eu à les éroder progressivement, à les mettre en cause de l'intérieur, s'interrogeant sur ce qu'on a à lâcher en termes de vérité pour entrer dans la modernité. Le lent mouvement chrétien leur a été épargné. Encore une fois, la rapidité a son inconvénient, mais il a aussi ses avantages. Durkheim l'a très bien vu, dans les passages qu'il consacre aux juifs dans *Le Suicide* : il y a eu un relatif maintien de l'archaïsme, une préservation des éléments hérités, dont la critique avait été en quelque sorte épargnée. Il faut bien mesurer ce qu'est l'émancipation pour les nations modernes, dont l'histoire se raconte surtout, et ce n'est pas un hasard, à travers l'histoire du protestantisme. Sa conquête initiale, son activateur, c'est le libre examen. Or on oublie combien il s'agit d'une conquête subjectivement douloureuse, éminemment coûteuse. En défaisant les dogmes, l'émancipation défait l'appartenance que les dogmes portaient avec eux. Ce processus d'individualisation par la critique, qui a représenté ce qu'Auguste Comte a appelé « l'âge métaphysique », et qui a dans son esprit une durée assez longue puisqu'il s'étend de la fin du Moyen-âge jusqu'à la Révolution française, cet « âge de la critique » si vous voulez, il a à la fois toute sa vigueur, sa force de dissolution des collectifs d'appartenance, et en même temps un prix extrêmement

élevé du point de vue de la consistance des individualités. Il porte les individualités à un niveau d'abstraction qui les expose à des douleurs, à des interrogations, à des doutes extrêmement profonds. Mais, justement, l'histoire des juifs ne peut pas se raconter comme l'histoire du protestantisme, et plus généralement comme l'histoire chrétienne de la modernité. Cela étant, il est vrai que l'histoire des juifs, à un moment de son développement, rencontre le protestantisme. On parlait de Spinoza tout à l'heure, c'est le moment des chrétiens sans Eglises, c'est le moment des sectes protestantes en Hollande, c'est un moment effectivement où quelque chose se noue... Mais les trajectoires restent distinctes. Et cette distinction est la plus significative pour saisir ce que les juifs modernes éclairent de la modernité comme telle.

J.-C.P. : Pardonnez-moi de vous interrompre, mais est-ce qu'à ce moment-là, dans ce « moment Spinoza », il n'y a pas aussi un travail de critique des dogmes qui s'opère dans le judaïsme ? Je pense ici à Uriel da Costa ou à d'autres intellectuels contemporains que l'on appelle « marranes » qui, soit quittent le judaïsme pour le christianisme, soit au contraire reviennent du christianisme vers le judaïsme. Il semble qu'il y ait à ce moment-là une effervescence intellectuelle et critique qui infuse la pensée juive. Spinoza lui-même, d'ailleurs, ne provient-il pas d'une crise du judaïsme ?

B.K. : Non, Spinoza lui-même, c'est différent. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il a tant fasciné les auteurs protestants. La pensée de Spinoza peut, certes, s'interpréter comme une critique de la dogmatique juive. En revanche, tout ce qui permet à l'individu Spinoza d'apparaître, si je puis dire, c'est-à-dire au fond le mouvement de la kabbale lourianique que Gershom Scholem¹¹ a étudié avec tant de précision, ce moment-là, je ne l'appellerai pas un moment de critique du dogme. Je l'appellerai un moment de messianisme – ou de tension messianique produite dans la tradition, donc un moment de modification interne de la tradition. Et c'est un moment de modification interne de la tradition qui, effectivement, fait apparaître la figure de l'individualité de façon plus forte qu'auparavant, mais qui ne met pas la tradition à la question, qui ne l'expose pas au tribunal de la raison et de la critique. Bref, ce n'est pas une critique externe. Et, d'une certaine manière, pour moi,

11. Historien et philosophe israélien, d'origine juive allemande, 1897-1982, spécialiste de la kabbale et de la mystique juive.

cela en fait même autre chose qu'une critique. C'est plutôt une source traditionnelle ravivée, ajustée aux enjeux que les juifs de l'époque affrontaient. Si l'histoire de Scholem est tellement impressionnante, c'est parce que l'on voit bien que l'histoire du judaïsme est traversée de secousses récurrentes, qui culminent à certains moments en crises ouvertes. Et la crise de la kabbale de Louria, la crise qu'exprime ce mouvement kabbalistique-là, c'est une crise qui répète au fond quelque chose qui est inhérent au judaïsme, quelque chose qui ne lui est pas extérieur. D'ailleurs Scholem insiste sur le fait que ces phénomènes (Louria, et même Sabbataï Tsévi) ne doivent pas être interprétés par une contamination externe, en particulier comme des influences venant des évolutions chrétiennes. La grande erreur, selon Scholem, ce serait précisément d'estimer qu'il y aurait une imprégnation du judaïsme par quelque chose qui serait en train de se passer dans le christianisme et qui aurait provoqué ces crises. Tout son effort dans le cadre de son travail sur l'histoire des juifs, c'est bien de montrer que ce sont des tensions internes qui ont produit ces phénomènes. Il s'ensuit que je ne pense pas qu'il y a eu réellement exercice d'un travail critique analogue au protestantisme au sein du judaïsme, du moins à cette période.

J.-C.P. : D'accord. Et qu'en est-il de la *Wissenschaft des Judentums* ?

B.K. : Avec la « science du judaïsme » allemande¹², on est bien après, et c'est très différent. On est en effet en présence de ce qui mérite le nom de critique externe. Mais cela vient tard, après Mendelssohn, c'est-à-dire après que les juifs aient épousé la modernité occidentale non juive, après l'émancipation. Il reste qu'il serait intéressant d'étudier la « *Wissenschaft des Judentums* » afin de montrer que ce qui y est en jeu, fondamentalement, c'est encore de faire exister la question du « que suis-je ? ». En effet, même dans ce cas, la critique est assez singulière : c'est une pensée critique qui ne vise pas, au fond, à se séparer de la tradition, mais à récupérer quelque chose de celle-ci dans un dispositif rationnel. Donc, je pense que la séquence d'histoire des juifs qui va, disons, de la fin du XVI^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle, est une séquence où le caractère critique, l'accent critique dans l'adhésion à la modernité

12. Ecole de pensée juive allemande d'inspiration hégélienne, fondée à Berlin en 1819 par Leopold Zunz, qui se donne pour objectif d'étudier l'histoire juive dans une perspective purement critique et scientifique, c'est-à-dire en suspendant toute forme d'adhésion à la tradition du judaïsme (et souvent dans une perspective agnostique voire athée).

est faible. Les juifs sont faiblement critiques en devenant modernes. Est-ce que c'est une faiblesse d'être faiblement critique en devenant moderne ? Non. Je pense au contraire que c'est une force. D'ailleurs je pense que c'est ce qui les a rendus exemplaires pour les auteurs de la modernité du côté chrétien qui essayaient de mieux comprendre ce que l'émancipation avait vocation à réaliser. Est-ce que l'émancipation a vocation à réaliser une société libérale ? En gros, c'est là la question. Et l'on peut estimer que non. L'émancipation a vocation à réaliser une nouvelle forme de société qui soit vraiment une société. Et je pense que l'écho que les juifs ont produit du côté des modernes, c'est le suivant : si une société moderne est possible, alors elle devra avoir une consistance supérieure, une unité supérieure à celle des sous-groupes qu'elle a défaits.

G.D.L. : La question qui se pose alors, à proprement parler, c'est de savoir si cette « vocation vraiment sociale » est réalisable, ou de se demander pourquoi ces sous-groupes ne cessent pas de devenir les figures d'un problème et non pas simplement les parties d'un tout supérieur. Certains de ces sous-groupes ont en effet la consistance, ou la vocation, d'une unité supérieure. On pourrait sans doute clarifier ce point en revenant un peu en arrière dans la discussion, sur la longue durée que vous évoquiez vous-même dans votre première réponse. Je vous demande : peut-on ne pas prendre en considération la longue, plus longue question juive ? Vous proposez en effet une interprétation, requise par notre rapport à notre généralité, de l'imbrication entre société moderne et question juive, laquelle ne se comprend pour vous qu'à partir de l'émancipation et d'un certain régime d'historicité. Or deux « choses » doivent dès lors être clarifiées qui semblent « déborder » cette imbrication. La première, c'est ce que l'on pourrait appeler *l'antériorité mosaïque*, c'est-à-dire le fait que le peuple qui « se donne à lui-même la loi » ne cesse d'hériter d'une figure qui vient de très loin et qui disait la Loi : votre interprétation historique semblerait à la fois affirmer et exclure cette antériorité, du moins prise au sens fort. La deuxième, ce serait de savoir ce qu'il faut garder, ou entendre, de l'ancienne voix d'Israël que certains de nos contemporains – dont je fais partie – entendent encore très bien et qui ne paraît pas requise par votre lecture. Au fond ces deux points sont indissociables et obligent à préciser la question de l'histoire. J'ose l'évoquer à partir de votre perspective même, en revenant à votre chapitre consacré à Durkheim

que j'ai déjà évoqué. Vous abordez le cas du suicide fataliste, qui semble « à un moment de l'histoire » concerner particulièrement les juifs. Plus précisément, lorsqu'il s'agit de comprendre ce qui pourrait expliquer la montée du suicide chez les Juifs au cœur du siècle (on pense à un Stefan Zweig), vous écrivez : « projetés entièrement vers l'avant, [les juifs] seront les premiers à tomber lorsque l'histoire trébuche, lorsque le "progrès" n'en est à l'évidence plus un, que la science et la civilisation se trahissent en se subordonnant à l'expansion guerrière des nations »¹³. Celui qui entend donc la question juive des chrétiens, ou du moins la question politique juive du XX^e siècle, ne peut pas s'empêcher de demander à l'auteur d'un livre important sur la question juive *des modernes* : comment faut-il entendre la plus longue histoire des juifs pour qu'elle reste une clarification de l'histoire universelle ? Et, d'un autre côté, que fait-on du constat « fataliste » que le progrès a perdu l'évidence qu'il avait pu avoir ? Est-on encore simplement devant la question juive des modernes ?

B.K. : Je vais essayer de lier cette histoire à la grande histoire du peuple juif, puisque c'est ce que vous me demandez de faire au fond. Et je pense que c'est ce que l'on doit faire en effet. C'est le sens de l'aphorisme de Strauss dont on est parti au début de cette discussion. En ce qui me concerne, je le fais de la manière suivante : dans la modernité, il y a plusieurs manières de comprendre le type de société voulu par les modernes. Le cas des juifs est singulier parce que, du fait de leur entrée rapide dans la modernité, ils portaient avec eux des traits qui, comme je l'ai dit, n'avaient pas subi la dissolution de la critique. Parmi ces traits, il y avait bien la référence à un collectif d'appartenance, c'est-à-dire en fait à une communauté – au fait que dix juifs rassemblés sont dans un rapport direct avec Dieu, en formant un *minyan*¹⁴. Ne serait-ce que cela (ou ne serait-ce même que le souvenir de cela) rend effectivement l'entrée dans la modernité très particulière, très spécifique. L'autre manière d'entrer dans la modernité qui doit être soulignée dans sa spécificité, c'est effectivement ce que vous disiez à l'instant, à savoir : le rapport à la Loi, c'est-à-dire le fait que, même si les juifs savent bien que la loi d'un Etat de droit n'est pas une loi révélée, quand il

13. Cf. B. Karsenti, *La question juive des modernes*, op. cit., p. 233.

14. Terme hébreu désignant une assemblée de prière de dix hommes au moins, ayant atteint leur majorité religieuse. Toute prière communautaire nécessite obligatoirement une assemblée d'au moins dix hommes.

s'agit d'entendre ce que veut dire la loi pour un collectif, la référence au peuple pour lequel la Loi est la loi est présente. Autrement dit, il y a un lien intrinsèque entre le collectif et la loi, que le souvenir du don de la Loi ne peut pas ne pas engager. Et au fond la figure de Moïse, le retour de Moïse (je ne sais pas s'il y a un retour des juifs, mais il est certain qu'il y a un retour de Moïse) dans la modernité, je l'ai lu, avec l'aide de Freud¹⁵, comme un signe, un indice de ce que Moïse parle aux modernes, parce que les modernes ont besoin, toujours, de nouer intrinsèquement la loi et le collectif pour lequel elle est faite. Le rapport à la Loi est incontestablement un élément qui singularise les juifs, même si je pense que ce n'est pas le caractère de transcendance de la Loi qui importe ici. Le trait qui importe vient de ce que la Loi a une dimension de justice, de ce que la Loi est juste, pour autant qu'elle est adéquate, ou plutôt *adressée* à son collectif. C'est la question de la direction de la Loi, de son sens qui est en jeu ici. Et la Loi mérite en cela d'être interprétée en fonction du degré de justice qu'elle parvient à réaliser pour le collectif auquel elle correspond.

G.D.L. : Puisque le rapport à la Loi est collectivement décisif, ou décisif pour l'être collectif, j'insisterai quand même sur la question : est-ce que, de la distinction mosaïque, on doit conserver ou si j'ose dire sauver quelque chose qui serait *adressé* au collectif, quelque chose qui serait indépassable par « l'histoire » ? Jean-Claude Milner me semble par exemple répondre par la filiation, en effet essentielle pour le collectif.

B.K. : Non. La question de la filiation si vous voulez, elle est bien sûr très importante pour les juifs, mais il faut bien voir comment elle s'est transformée pour les juifs modernes : elle est devenue celle de la bonne manière d'hériter. En fait, elle exprime le fait que même les modernes, si émancipés puissent-ils se revendiquer, héritent. En maintenant la valeur de la filiation, ce qu'on exprime, c'est que tout individu moderne – y compris lorsqu'il atteint un très haut degré d'individualisation – reste dépendant de l'expérience d'une continuité.

G.D.L. : C'est donc là qu'intervient l'histoire longue qu'il faut repenser. En ce sens, l'homme qui ne croit plus au progrès peut se demander en reconnaissant dans son expérience cette continuité

15. B. Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

historique : ne faut-il pas dire que quelque chose d'essentiel reste dans la dépendance, dans la dépendance d'un « passé primitif » dont on ne se sépare pas ?

B.K. : Non ! Tout continue de dépendre de l'expérience historique constitutive des sociétés humaines, du fait qu'elles sont faites d'histoire, si je puis dire. Leur texture est historique. Mais donner une formulation moderne au fait que les sociétés sont de texture historique, c'est quelque chose de très difficile. Et si les juifs portent un message propre, c'est qu'ils ne peuvent pas ne pas comprendre leur appartenance à des sociétés émancipées historiquement, ils ne peuvent pas ne pas se raconter à eux-mêmes qu'ils sont devenus modernes et que cette société dans laquelle ils sont entrés est tissée de leur histoire. J'ai écrit une phrase au début du livre que j'aimerais vous commenter car elle est importante pour moi. Je parle de la Shoah, de la structure profonde de la modernité qui a pris un autre visage après la Shoah et après la création de l'État d'Israël : « Les contradictions varient avec le temps, et 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. Les juifs ont survécu ; pour eux il y a toujours une histoire »¹⁶. En fait j'ai mesuré et pesé, dans ce passage, le « toujours » (au début, je disais « encore »). « Il y a toujours une histoire », cela peut s'entendre en plusieurs sens. En fait, il y en a toujours eu. Et même, d'une certaine manière, les juifs ont pensé qu'il n'y en avait une *que* pour eux. Telle est l'histoire pré-moderne des juifs. On pense toujours que les juifs se sont « gelés », justement, c'est-à-dire qu'ils étaient le peuple anhistorique. Tandis que l'histoire était conçue comme l'histoire des nations. Ce qu'on oublie, c'est qu'en fait cette anhistoricité se renversait en « leur » historicité. L'historicité, c'était celle de l'attente, celle du maintien de la Loi de Moïse. Les prophètes inventent l'histoire d'une certaine manière, parce qu'ils inventent l'idée qu'un destin particulier pour un peuple est lié à son obéissance à la Loi. C'est le sens de l'histoire des juifs : le destin particulier d'un collectif est lié à sa norme.

G.D.L. : Et à l'accomplissement du temps.

16. B. Karsenti, *La question juive des modernes*, op. cit., Introduction, p. 9.

B.K. : Oui, en effet, le temps s'accomplit. C'est dans les prophètes, et le christianisme, qui en hérite. Si le christianisme hérite de quelque chose, c'est bien de cette orientation. Mais tout va diverger autour de ce que veut dire « accomplir », « accomplissement ». Et c'est cette divergence qui fait que l'histoire des nations, quant à elle, est devenue, pour les juifs, une histoire extérieure. Les nations ont leur histoire, c'est une histoire fictive, c'est une histoire qui n'est pas la véritable histoire, la véritable histoire étant celle que les Juifs perpétuent dans l'obéissance à la Loi. Telle est du moins la situation avant la modernité. Puis les Juifs entrent dans l'histoire des nations avec l'émancipation. Ils ont dès lors, d'une certaine manière, la *même histoire* que les autres. Voilà à quoi revient l'entrée des juifs dans la modernité. Avec Mendelssohn, cela devient la même histoire – c'est pourquoi il établit une distinction entre religion révélée et législation révélée : c'est pour, finalement, ajuster la dogmatique juive à la situation de l'époque, faire du judaïsme un conservatoire et un témoignage éminent de la raison dans l'histoire de tous. Alors, une confessionnalisation du judaïsme commence à se mettre en place. Ainsi, les juifs peuvent entrer dans l'histoire des nations, il suffit qu'ils restent juifs individuellement. Leur peuple peut se perpétuer, mais il n'est pas le garant d'une histoire tout à fait autre que l'histoire universelle. Ce processus va échouer. Et il va échouer tant pour les nations que pour les juifs. On en vient rapidement à reprocher à ces derniers de poursuivre un autre but que le but des modernes, on les accuse de se soucier de la préservation de leurs intérêts, on leur impute un mode de développement parallèle, on leur impute de parasiter, donc d'empêcher l'accomplissement moderne... De bloquer l'« accomplissement », précisément. Donc on reproche aux juifs, finalement, de ne pas « jouer le jeu ». Pendant toute une période, les juifs répondent : « mais nous jouons le jeu ! ». Ils protestent. Survient la Shoah. À ce point, je vais devoir dire quelque chose de grave, je m'en rends compte. Je reviens en effet sur ce que veut dire la phrase : « pour les juifs, il y a toujours une histoire ». La Shoah a abouti à la mort de la majorité des juifs d'Europe. Cette majorité des juifs d'Europe, on peut inscrire en elle quelque chose comme une totalité : la totalité de ceux qui vivaient sur le mode du « nous sommes en-dehors de l'histoire » – c'est-à-dire principalement les juifs de l'est. Concernant ceux-ci, on peut estimer qu'Hitler est parvenu à ses fins. En revanche, pour ceux qui restent en Europe, la question est : vont-ils persister comme juifs ? Ils ne peuvent plus jouer le jeu tout à fait comme avant. Ils ne peuvent

plus dire : nous vivons la même histoire que vous. Mais ils ne peuvent plus non plus se replier sur l'historicité pré-moderne, les témoins de l'historicité pré-moderne ayant été assassinés. Alors, la phrase : « il y a toujours une histoire » veut dire plusieurs choses. Et parmi les significations possibles, il y a celle-ci : les juifs sont les derniers à avoir une histoire au sens où ils sont les derniers à croire à l'histoire de la modernité. Les juifs ont toujours une histoire quand les autres tendent à n'en plus avoir. C'est peut-être la clef de la situation présente, avec ses tensions, avec son antisémitisme si singulier – car je crois qu'il est singulier, en dépit de la récurrence qu'il manifeste.

J.-C.P. : Les juifs seraient donc les seuls à croire encore à la modernité et à son histoire ?

B.K. : Oui.

G.D.L. : Permettez-moi de voir si on a bien entendu ce « oui » en résumant les arguments qui vous conduisent à cette impressionnante conclusion. Il s'agit toujours d'accomplir l'émancipation moderne, instruits par l'histoire. Or c'est aux années 1920-1930, au moment où l'on comprend que le processus d'assimilation ne s'accomplit pas et que le libéralisme entre en crise, que l'historicité moderne en quelque sorte s'aggrave. C'est précisément cette aggravation, et non pas par exemple la réfutation de l'historicité « messianique » toujours suspendue à l'inscrutabilité de Dieu, qui met en cause l'orientation par le progrès. Nous héritons de cette histoire aggravée. Dans ces conditions, comment pouvez-vous dire que les juifs sont désormais les seuls, dans l'après-Shoah, pour lesquels il y ait encore une histoire de la modernité ? J'avoue de ne pas avoir bien compris ce point.

B.K. : Vous avez raison, il me faut expliciter les étapes de mon raisonnement. Je pense que les juifs sont entrés dans l'histoire universelle avec un sens de l'historicité que les modernes tendaient à oublier. Et que l'expérience de la Shoah a produit, pour les peuples d'Europe non juifs, un rejet de l'histoire – ou du moins une difficulté à se penser comme étant animés par une histoire. Les juifs ont survécu et ils ont « toujours une histoire » signifie donc : 1°) qu'ils savent que l'on peut survivre ; 2°) qu'ils savent que l'Europe a fauté dans son histoire, dans sa promesse historique ; 3°) qu'ils ont toujours en eux l'expérience de ce qu'ils sont le peuple de l'histoire ; 4°) qu'ils se souviennent aussi qu'ils sont devenus modernes en joignant leur histoire à l'histoire des

nations, en s'y coulant. Ils n'ont pas oublié la voix des prophètes, en devenant modernes.

J.-C. P. : Même ainsi précisée, votre proposition selon laquelle « les juifs sont les derniers à croire à la modernité » me trouble moi aussi à vrai dire, car, s'il est vrai comme vous venez de le dire que l'Europe a fauté dans son histoire, c'est que la promesse moderne a failli. Du coup on ne comprend pas très bien pourquoi les juifs adhéreraient à une promesse historique dont ils savent qu'elle a failli... une promesse qui n'était d'ailleurs pas exactement la leur au départ...

B.K. : Il me faut mieux m'expliquer. La promesse moderne n'était pas celle des juifs au départ, mais ils l'ont investie, et ils n'oublient pas qu'ils l'ont investie, avec, je dirais, un sens de l'histoire qui les faisait y croire encore plus que les peuples non juifs. Dans mon livre, c'est ce que je débusque dans l'analyse que fait Durkheim du suicide fataliste. On peut revenir là-dessus si vous voulez. Vous vous souvenez qu'il y a, chez Durkheim, trois vertus modernes : le goût de l'individuation (c'est la vertu libérale constitutive de la modernité), le sens du collectif et la capacité au renoncement (c'est très important, le maintien du groupe en tant que groupe, que la socialisation moderne ne doit pas abattre), et enfin l'amour du progrès (il est nécessaire de croire que la justice avance : qu'il y a toujours plus de justice dans le monde). Or le goût du progrès était *surinvesti* par les juifs – Durkheim ne le dit pas comme je le dis ici, mais on peut le déduire de son analyse. L'amour du progrès était investi par les juifs davantage que le goût de l'individuation, et peut-être même davantage que le sens du collectif et la capacité au renoncement individuel. L'amour du progrès était *surinvesti*, c'est-à-dire que les juifs croyaient en une amélioration de situation générale dans laquelle ils prenaient place. Ils ne voyaient pas seulement le progrès comme le moteur de la modernité, mais comme *l'aimant* de la modernité : pas comme une force propulsive mais comme une force attractive. Ce surinvestissement a été, à mon avis, l'une des principales caractéristiques des juifs dans leur adhésion à la modernité. Pourquoi ? D'abord, parce que pour la première fois les juifs étaient considérés comme des égaux. Le progrès représentait l'accès à quelque chose dont ils avaient été exclus pendant une très longue période – ou dont ils s'étaient exclus eux-mêmes pendant une très longue période (mon propos ici n'est pas d'imputer des responsabilités aux uns ou aux autres, je décris juste une situation objective). Et, d'autre part, parce

que cet amour du progrès consonnait fortement avec leur propre sens de l'histoire, c'est-à-dire avec l'idée que l'histoire a pour orientation la réalisation de la justice, avec l'idée que ce qui « vectorise » l'histoire humaine, c'est la réalisation de la justice.

G.D.L. : Par cette clarification de ce qu'*était* l'amour du progrès, vous êtes en train de préciser discrètement une chose immense, qui demanderait, je crois, un réexamen de notre orientation « historique » ou « générale » : nous n'avons plus devant nous la certitude que l'histoire serait en train d'avancer vers toujours plus de justice.

B.K. : Mais bien sûr ! Je pense que la crise de la modernité est là. Et d'ailleurs Durkheim le disait parfaitement : si les sociétés pensent que « c'est fait », elles ont perdu le sens même de ce que c'est que d'être moderne. Car le sens même de l'être moderne, c'est de penser que « ce n'est pas encore fait », que « ce n'est pas gagné ». C'est de s'installer dans le processuel. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on fait un contresens général sur le concept durkheimien d'anomie. Certes, Durkheim dit qu'il faut combattre l'anomie, il n'y a aucun doute là-dessus. Mais, si vous lisez les dernières pages de *La division du travail*¹⁷, Durkheim dit aussi que l'anomie est l'état chronique dans lequel se trouvent les sociétés modernes. Donc, pour Durkheim, il faut combattre l'anomie, tout en sachant que l'on ne s'en débarrassera pas, puisque l'anomie désigne l'absence de règles sociales, et donc la recherche des règles à produire.

J.-C.P. : Au vu de ces derniers développements, je voudrais revenir en arrière, à votre proposition selon laquelle « les Juifs sont les derniers à croire à la modernité » : est-ce que vous voulez dire par là que les juifs continuent de croire à l'idéal du progrès, mais en tant que but qui n'est pas atteignable ou si je puis dire « gagnable » ?

B.K. : Oui, c'est exactement cela.

J.-C.P. : Et donc si la modernité occidentale non juive a failli, à un moment donné, c'est parce qu'elle a cru que « c'était gagné » ?

17. *De la division du travail social*, thèse de doctorat soutenue par Emile Durkheim en 1893 à la Faculté des Lettres de Bordeaux, et publiée aux éditions des PUF la même année.

B.K. : Oui elle a cru que « c'était acquis », et qu'il y avait des ennemis à combattre pour ce qui était *déjà* acquis.

J.-C.P. : Est-ce que l'on ne pourrait pas ramener cela, cette croyance persévérante en un idéal toujours à réaliser mais jamais atteint, à la traditionnelle méfiance juive pour les « faux prophètes » ? En réalité, si votre proposition concernant les juifs comme étant « les seuls à croire encore au progrès » avait suscité en moi une certaine perplexité au départ (je la trouvais très paradoxale, mais à présent je la comprends mieux), c'est parce que j'ai tendance personnellement à associer la pensée juive contemporaine à un certain scepticisme par rapport au progrès. De F. Rosenzweig, avec ses travaux critiques sur Hegel et la philosophie de l'histoire, ou W. Benjamin, notamment dans ses fameuses « thèses sur la philosophie de l'histoire », jusqu'à H. Arendt ou H. Jonas, pour ne citer que ces grands penseurs critiques de la modernité occidentale, je retiens avant tout un profond scepticisme juif à l'égard des promesses modernes de « progrès ».

B.K. : Tout dépend en fait de ce que l'on entend par modernité. Vous avez entièrement raison : dans l'après-Shoah, on trouve une série de penseurs juifs qui sont amenés à se dire que la modernité, si rationnelle soit-elle et même en tant que rationnelle, est viciée, porte en elle le désastre. Mais cette critique, justement, porte contre un progrès qui viserait la restriction de la loi au bon fonctionnement des sociétés modernes, c'est-à-dire qui n'interpréterait la production de lois que comme la production de règles adéquates visant la satisfaction des individus qui constituent la société. Or cela concerne le progrès uniquement dans cette forme générale, dirons-nous, qui n'est que la bonne économie des rapports sociaux en tant que « système des besoins » – ce que l'on appelle aussi « la société civile ». Ce progrès-là, en effet, est visé par une critique extrêmement aiguë de la part des penseurs juifs modernes. Mais ce que j'entends, moi, par progrès, c'est autre chose en réalité. C'est l'idée que les sociétés modernes sont constitutivement incomplètes.

G.D.L. : Il est vrai en tout cas qu'une « incomplétude » nous concerne encore. Je voudrais dès lors vous poser une question qui est en rapport avec la situation présente, mais en partant d'une reformulation de ce que nous avons dit jusqu'ici. Cet entretien et ce numéro du *Philosophoire* proposent d'accepter du moins au départ,

nous l'avons dit, que l'examen de la question juive contribue à préciser l'interrogation philosophique sur notre « que suis-je ? ». En manifestant notre incomplétude, les juifs, écrivez-vous, contribuent encore à notre *conscience du présent*. Or les portraits ou les études que vous présentez dans votre livre n'illustrent pas tous de la même manière le rôle présent de l'intellectuel juif (j'emploie la vague notion d'intellectuel pour ne pas préjuger des conclusions). Je ne reprendrai que trois cas éminents : Bernard Lazare, Leo Strauss et Emile Durkheim. Juif se dit de plusieurs façons. Ces trois penseurs n'ont pas du tout par exemple le même rapport à l'historicité qu'il faudrait pour vous raviver. Plus généralement, Durkheim présente la nouvelle « science de l'éthique » que vous avez évoquée, Lazare est une figure de « prophète du malheur juif », et enfin Strauss est un « philosophe ancien » qui préserve l'intelligence des limites de la cité – ou de la possibilité de la persécution – en ravivant le problème théologico-politique. Ils ne signalent donc pas la même source de notre incomplétude générale, ni les mêmes risques que nous courons. Vous semblez soutenir que la conscience juive du présent comporterait en tout cas une croyance renouvelée dans la justice à réaliser dans l'histoire, une justice si j'ose dire totale. Dans quelle figure de penseur juif trouvez-vous aujourd'hui une illustration éminente de cette conscience ou de cette responsabilité ?

B.K. : Je vous répondrais que la conscience juive contemporaine que j'appelle de mes vœux, ce serait celle d'un sociologue européen. Je m'explique. Il rejoindrait la conscience du présent et la question juive lui serait utile...

J.-C.P. : Comme Danny Trom par exemple ?

B.K. : (rires) ... oui par exemple ! Ou bien Norbert Elias, pour mentionner l'auteur dont le sociologue que vous citez s'inspire le plus. C'est un bon exemple. Je pense que la question juive permet de ressaisir le caractère incomplet des sociétés modernes, de ressaisir le fait que leur processus d'individualisation est nécessairement inabouti, mais que ce n'est cependant pas un dommage absolu, parce que le reste est devant nous, et qu'on peut en faire une nouvelle force pour une ré-impulsion vers plus de justice. Si vous voulez, je pense que la question juive n'est nullement un frein, mais plutôt un bon filtre pour savoir dans quelle direction il ne faut pas aller, afin de faire avancer des processus qui soient à la fois d'individualisation et d'invention de nouvelles formes

de solidarité. Car c'est de cela qu'il s'agit dans la modernité : produire plus d'individualité, faire avancer la liberté subjective, mais comme nouvel opérateur de solidarité, et pas comme attribut figé et propriété naturelle des individus. Tel est le schéma.

Maintenant, pourquoi faut-il spécifier : « européen » ? Parce que quelque chose s'est passé à l'échelle de l'Europe que je n'avais pas réalisé au moment où j'écrivais le livre, mais qu'à présent j'arrive à mieux formuler. Je pense que les nations européennes de l'après-guerre, de l'après-Shoah, ont en fait, plus ou moins consciemment, adhéré ou ré-adhéré à l'Europe à partir de 1945. Cette ré-adhésion à l'Europe n'a pas été très bien analysée en elle-même, mais elle a été opératoire. Le mot d'ordre de cette adhésion était : « reconstruire ». C'était la Reconstruction. Or on ne comprend plus très bien aujourd'hui de quoi il s'agissait à l'époque, et je pense que le sociologue européen du présent devrait mieux comprendre de quoi il s'agissait en 1945. Il s'agissait d'intégrer les nations, de pacifier leurs rapports en formant une nouvelle entité supérieure qui serait l'Europe. D'accord. Cela, c'est ce que l'on croit. C'est ce que l'on dit. Mais ce n'est pas cela qui s'est passé en réalité. Ou du moins ce n'est que la moitié de la vérité. L'autre moitié de la vérité, c'est que chaque nation européenne, au sortir de la guerre, savait que, pour se refonder elle-même, individuellement et singulièrement, il lui fallait intégrer l'Europe. Et c'est cela la conscience européenne. C'est une conscience européenne qui s'est nouée autour de la guerre, bien entendu, mais aussi autour de la question juive, et ce bien que la connaissance de ce qu'avait été la Shoah ait été lente à intégrer. La conscience diffuse, lancinante, disait ceci : l'Europe a tué un peuple d'Europe. Une nation européenne, avec souvent la complicité d'autres nations européennes, a tué un peuple d'Europe. Touchant ou ayant touché cette extrémité, la seule possibilité pour renaître comme nations, c'était de se faire une tout autre idée de l'Europe. Cette autre idée de l'Europe, c'est celle qui procède de ce que l'essentiel se joue dans la refondation *interne*. Dans mon langage, j'interprète cela comme des politiques sociales. Ce n'est pas un hasard, pour moi, même si cela n'a pas été l'opérateur de l'intégration, si au sortir de 1945, les systèmes de protection sociale, les politiques sociales des différentes nations européennes se sont ordonnées selon les mêmes standards (c'est-à-dire : droits sociaux, droits du travail, sécurité, éducation, santé, culture etc.), en affirmant le primat de la vie interne sur les relations externes. On ne voit généralement pas le caractère, je dirais, « épochal », de ce que signifie la sécurité

sociale dans les nations européennes en reconstruction. Un meurtre gigantesque du type de la Shoah, une catastrophe de ce type, cela fait que les nations européennes ne peuvent plus se supporter elles-mêmes et penser leur être des nations sans se dire que l'essentiel, pour elles, est le fait de garantir la vie de leurs populations. Faire que la protection sociale devienne le critère le plus élevé de la justice dont sont capables les nations, cela traduit une conscience simultanée des différentes nations européennes qui sont passées par l'expérience de la guerre et de la destruction – et, plus particulièrement, de la destruction d'un peuple d'Europe par d'autres nations européennes. Je pense que cela correspond à une forme de conscience qui a été celle de 1945, ce qui fait que l'on a connu alors une accélération de l'intégration – même si l'intégration n'est pas passée par les politiques sociales, mais par les ressources : le charbon, l'acier, par l'énergie, etc. Je ne dis pas que les politiques sociales ont été le lieu de l'intégration européenne. Je dis que les politiques sociales ont été, en chaque nation, le socle commun, ou plutôt isomorphe, sur lequel les nations européennes se sont distributivement reconstruites.

J.-C.P. : Vous voulez dire que cette conscience-là est aujourd'hui en train de s'effacer ?

B.K. : Oui. Si vous voulez, c'est une réponse à une objection de Pierre Manent. Celui-ci estime, dans une conférence où il a discuté le livre que j'ai écrit avec Cyril Lemieux (*Sociologie et socialisme*, Ed. EHESS, 2017) que l'État social a été un opérateur de dépolitisation. Et, d'un certain point de vue, c'est irréfutable. La conscience politique des acteurs qui se vivent eux-mêmes comme les bénéficiaires de droits sociaux s'est en effet affaïssée, si bien que ces acteurs sont de moins en moins conscients de ce qu'ils doivent à la communauté nationale dont ils font partie, donc de moins en moins politiques, de moins en moins marqués par l'adhésion au projet politique commun que l'on appelle une nation. Je pense que Pierre a malheureusement raison sur l'histoire de la conscience politique européenne.

J.-C.P. : C'est un constat partagé par Dominique Schnapper...

B.K. : Oui et Marcel Gauchet dit également des choses très proches. Honnêtement, c'est un constat très partagé et que je ne veux pas discuter en lui-même. Mais ces penseurs ne se rendent pas compte, à mon avis, de ce que l'État social a été, en fait, *la seule politique* que l'Europe

pouvait réellement mener à un moment donné. Que s'est-il passé pour que se produise quelque chose comme un effacement de la conscience politique en Europe, passant par la construction d'États sociaux ayant permis l'intégration ? À ce moment-là, il s'agissait de reconstruire chaque nation, *distributivement*. Donc l'Europe était l'Europe *des nations*. Et il ne pouvait pas en être autrement, car il fallait les nations : l'Europe venait en fait, pour ainsi dire, *sous les nations*, pour qu'elles soient, chacune, une nation. Que s'est-il passé ensuite ? Pour moi, cette conscience politique européenne commence à s'effacer dans les années 1980. La cause majeure, c'est la décolonisation et les effets idéologiques retardés de la décolonisation dans les différentes nations européennes. L'Europe de 1945 est reconstructrice en tant qu'elle est autocritique. Elle est alors *positivement* critique d'elle-même, si vous voulez. Ce que je veux dire c'est que, en 1945, l'autocritique était inséparable de la reconstruction. Au contraire, la décolonisation, c'est l'autocritique sans la reconstruction ni la construction. Et donc la montée en puissance de la critique de la nation devient dès lors le motif principal. C'est une critique purement négative. C'est une autocritique passive. En même temps, elle est parfaitement légitime et irréfutable : l'histoire sombre et meurtrière de la colonisation pèse sur l'Europe, et s'efface d'autant moins d'un trait de plume que des populations décolonisées sont présentes en nombre sur le continent. Le fait que l'Europe ait été coloniale faisait partie au départ de la critique dans sa généralité : de la critique des crimes de masse, de la guerre, du fascisme, etc. La colonisation fait partie de l'histoire conflictuelle de l'Europe, puisqu'elle met des nations en concurrence dans l'expansion de leurs territoires. Aucune justification de l'Europe coloniale n'était plus possible dès lors que l'autocritique avait gagné comme elle l'avait fait la conscience européenne. Mais alors que pour aborder les autres opérations de son autocritique, l'Europe disposait d'un projet politique alternatif à la guerre (celui que j'ai décrit à travers le primat des politiques sociales), elle n'a pu que subir l'autocritique « décoloniale », prise dans la contradiction de reproduire la colonisation dès qu'elle cherchait à construire ou reconstruire un projet consistant à l'égard soit des nations décolonisées, soit des populations issues de ces nations. On n'est pas sorti de cette impasse. Il me semble même qu'on se trouve à son point le plus resserré et le plus problématique. C'est pourquoi je crois qu'un des enjeux idéologiques majeurs, aujourd'hui, est de faire que la pensée décoloniale ou post-coloniale accède à ce que j'appelais la critique

positive, qu'elle trouve les moyens d'entrer dans la reconstruction. La France est à cet égard un lieu absolument stratégique.

J.-C.P. : Ce qui nous ramène à la question juive, dans la mesure où ce thème du « post-colonial » vient s'inscrire dans une forme de concurrence avec la « question juive »...

B.K. : C'est juste, vous avez raison. Cette concurrence, ou cette mise en concurrence, est le symptôme évident du problème dont j'ai brièvement esquissé la genèse.

G.D.L. : Restons donc pour conclure en Europe, voire en ce « lieu stratégique » de sa politique, ou de son esprit, qu'est la France. Vous venez de dire que la conscience juive du présent ne se manifesterait pas aujourd'hui par le cri d'un prophète de malheur, mais par l'exégèse politique d'un sociologue européen. Seul ce sociologue serait en effet capable de clarifier la situation politique des Juifs dans les sociétés européennes contemporaines, mais aussi, plus généralement ou par conséquent, la situation politique des sociétés européennes dans l'ensemble. Pour clarifier cette situation, il aura aussi aujourd'hui à interpréter adéquatement la persistance du « religieux » ou le rapport des « sous-groupes religieux » spécifiques dans le passé, le présent et l'avenir des nations européennes. Je ne résiste donc pas à vous poser une question que certains de vos textes récents ont directement abordée : Pourquoi la « complétude » de la société européenne ne pourrait-elle pas être illustrée plutôt par une perspective comme celle de Péguy, qui avait aussi entendu le cri de Lazare ? Je le rappelle, l'Affaire Dreyfus lui avait donné à voir pleinement mais autrement le « symbole du problème politique ». Dans *Notre jeunesse*, avec un mémorable portrait de Lazare, il présente aussi une autre « généralité » qui a fait la France et serait toujours à faire, le recoupement de trois « mystiques » : la mystique chrétienne, la mystique juive et la mystique républicaine. Le socialisme a été cependant pour lui un « crible » qui l'a conduit à reconnaître une autre unité supérieure, celle qui dépend de l'approfondissement chrétien de la solidarité, une unité où les autres humanités sont cependant préservées. Notre conscience du présent pourrait inspirer cette réponse à la question juive. Pour reprendre alors l'exemple d'un dialogue que vous venez d'évoquer, pourquoi votre lecture éclairerait-elle la « généralité » des composantes politiques et spirituelles des nations européennes plus que celle que Pierre Manent

a proposée dans *Situation de la France*¹⁸? Dit autrement, pourquoi faudrait-il passer par le crible juif tel que vous le lisez sans aboutir à la généralité propre à la marque chrétienne ?

B.K. : Je pense que le crible juif – par rapport à la marque chrétienne, puisque c’est en effet à cela que Pierre Manent fait référence – offre cet avantage, indispensable aujourd’hui, de renouer la question du rapport entre monothéisme et justice sociale moderne. Il me semble que c’est indispensable, parce que la régulation des rapports entre religion et politique aujourd’hui passe en grande partie par là. Et je ne vois pas que la marque chrétienne le permette. Que permet la marque chrétienne ? Elle permet – et c’est son grand avantage – de libérer la politique. Elle permet de faire que le religieux existe et double le politique d’une tension vertueuse qui lui permet de se développer dans son ordre. La communauté des croyants ou l’Eglise maintient l’idée qu’il y a un au-delà de la justice terrestre, et cette idée n’empêche pas la justice terrestre de se chercher, au contraire, cette recherche est d’autant plus intense, véridique, tendue, que la communauté des croyants existe et se maintient. C’est cette doublure que le christianisme a permis, et c’est son génie propre. C’est pourquoi c’est lui (en dépit des combats qui l’ont opposé au parti laïc) qui a permis la laïcité ; ce sont les nations chrétiennes qui ont été le terreau des régimes laïques. Tout ce que sont aujourd’hui la société séculière et l’Etat laïque, on le doit à ce desserrement chrétien, qui était aussi une intensification chrétienne. Le crible juif, quant à lui, permet tout autre chose. Notons d’abord que le crible juif s’est très bien accommodé de cette doublure chrétienne. Il faut bien le dire. Le fait de renoncer à établir le royaume d’Israël (l’exil juif ou la *Galout*) et ensuite l’émancipation des juifs dans la modernité ne mettent aucunement en cause, mais au contraire peuvent parfaitement se couler dans le dispositif chrétien. Mais, en plus de cela, le crible juif permet, je crois, de rendre la question de la justice, en tant que telle, plus politique. En ce sens qu’il ne la surdétermine pas, et que, pour autant, il ne l’abaisse pas à une simple question de régulation matérielle, de satisfaction des besoins individuels. Il repolitise la question de la justice sans la référer à un autre plan que celui du collectif, mais en l’inclinant à s’auto-dépasser.

18. P. Manent, *Situation de la France*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.

J.-C.P. : Je voudrais dire encore un mot sur cette « repolitisation » et revenir sur la question du libéralisme, à partir notamment de la fameuse formule de Strauss selon laquelle l'État libéral ne peut pas résoudre la question juive, car pour le faire il devrait abolir la distinction entre l'État et la société civile afin d'abolir les discriminations, ce qui aurait pour effet de détruire l'État libéral lui-même¹⁹. Cela est en lien avec la question de l'incomplétude dont on parlait tout à l'heure, avec ce que j'appellerai le « théorème d'incomplétude », si vous me permettez. S'il est vrai que la société politique libérale est par nature une société inachevée, et s'il est vrai que les juifs sont en quelque sorte les gardiens ou les garants de cet inachèvement, alors cela signifie que les Juifs seraient structurellement ou intrinsèquement solidaires, dans leur existence même, du dispositif politique libéral. Or, paradoxalement, les juifs représentent aussi le point aveugle de cette société libérale, car, comme le souligne également Strauss avec force, non seulement la persécution des juifs est toujours possible, y compris dans la société libérale moderne (et pas seulement dans les régimes tyranniques), mais il y a en outre un déni de la persécution des juifs par la société libérale. Ce sont là malheureusement des analyses qui ont une résonance très forte avec l'actualité, notamment en France mais plus largement en Europe. On a vu récemment la justice française réticente à qualifier d'antisémitisme un crime commis sur une femme juive d'un certain âge, alors même que son assassin avait proféré des insultes et des menaces en lien avec la religion²⁰. Est-ce que cela s'explique par ce que l'on pourrait appeler une occultation libérale de la persécution juive ?

B.K. : Il faut en effet en parler. Voilà où j'en suis concernant ce problème. On a beaucoup de mal aujourd'hui, dans nos sociétés, à comprendre la spécificité de la persécution. Pourquoi ? Une société libérale telle que Strauss la décrit – et il a entièrement raison sur ce plan – reproduit nécessairement de la discrimination. Cela tient au fait que

19. « L'État libéral ne peut pas fournir une solution au problème juif, car une telle solution impliquerait une interdiction légale de toute espèce de "discrimination", ce qui reviendrait à l'abolition de la sphère privée, à la négation de la différence entre l'État et la société, et donc à la destruction de l'État libéral », L. Strauss, « Préface à *La critique spinoziste de la religion* », *op. cit.*, p. 71.

20. Après plusieurs mois d'atermoiements, la justice française a finalement retenu le caractère antisémitisme du crime commis par le jeune Kobili Traoré sur la personne de Sarah Halimi, qui a été rouée de coups puis défenestrée dans la nuit du 3 au 4 avril 2017 à Paris, en tant que circonstance aggravante.

l'on a isolé les individus et que, après tout, leurs opinions acquièrent une légitimité du seul fait qu'ils en sont les porteurs, et donc dans tout ce qu'elles peuvent avoir de plus stupide. C'est le droit de *considérer* que tel individu est un être inférieur parce que sa peau est plus sombre – le droit de *considérer*, entendons-nous bien, on ne peut rien contre cela. Ce que Strauss résume en disant : l'isoloir est une pépinière ou un refuge de bêtise. Évidemment, c'est faire ici abstraction de tous les dispositifs éducatifs qui peuvent être mis en place dans une société libérale et qui accompagnent la production d'un phénomène comme l'isoloir – c'est là la limite de la description de Strauss. On doit donc lui objecter qu'il n'y a pas de société libérale telle qu'il la comprend lui-même, et la critique, sans progrès de l'éducation. Mais cela laisse intact le cœur de l'argument, qui est que les individus, à la fin des fins, se retrouvent avec leurs misérables cerveaux au moment de mettre le bulletin de vote dans l'urne, et que ce dispositif libéral est un fomentateur de discriminations. Le problème qui est posé est celui de la perversité des jugements – lesquels peuvent aussi s'accompagner d'actes violents, d'exclusion, de négation de droits dans les pratiques sociales et le cours ordinaire de la vie sociale, d'inégalités vécues. Or la persécution, c'est quelque chose de très différent. La persécution n'est pas un problème de jugement. Ce n'est pas un problème de hiérarchie, qui ferait que je jugerais l'autre inférieur à moi pour telle ou telle raison. Ce n'est pas un problème d'inégalité ou de négation de l'égalité. La persécution vise l'individu *pour ce qu'il est*. Et elle effectue la négation de ce qu'il est. Ce qu'il est m'empêche d'être, et c'est pourquoi il faut le nier. C'est cela que dit le persécuteur au fond. C'est une logique complètement différente qui n'obéit pas à une logique d'inégalité ou de distinction entre les individus. Alors, dans ce cadre, je soutiens qu'aujourd'hui (cela n'a pas toujours été le cas, car pendant longtemps les discriminations et les persécutions ont été corrélées) on est dans une situation paradoxale où les juifs ne subissent pas de discriminations dans la société française (ils ne forment pas une communauté que l'on jugerait inférieure ou empêchant le développement de l'égalité générale, ce n'est pas de cela qu'il s'agit), mais, en revanche, ils subissent la persécution, dans la mesure où ce qu'ils sont est vu comme une offense à ce que certains veulent être. Je pense que, empiriquement, les juifs ne sont pas discriminés comme le sont les populations post-coloniales dont on parlait, qui subissent effectivement des pratiques discriminatoires dans l'accès au logement, au travail etc... En revanche que les juifs sont

victimes de violences physiques : actuellement, ils sont persécutés en France. Ils sont, en ce lieu, les derniers sujets de persécution. Et le fait qu'ils aient l'exclusivité de la persécution est d'ailleurs un mystère. Je n'ai pas d'explication assurée sur ce point. J'y réfléchis.

G.D.L. : Je ne vous permettrai pas de gommer le mot « mystère » de ce passage, grave et décisif, de notre entretien...

B.K. : On peut essayer de réduire le mystère tout de même. C'est, encore une fois, le problème de ce que la question juive constitue un point que l'Europe ne veut pas voir d'elle-même. La question juive fait l'objet d'une dénégation. Là effectivement, on comprend que les individus gênent pour ce qu'ils sont. Les juifs ne sont plus sujets à un antisémitisme discriminatoire en France depuis, je dirais, la fin des années 1960, qui marque l'intégration réussie des juifs dans la société française, et alors que les musulmans subissaient des violences extrêmement graves, des violences d'État sous forme de répression ou des crimes ciblés (et n'étaient pas alors seulement discriminés). La situation a changé considérablement depuis. Les violences antijuives sont de plus en plus marquées depuis le début des années 2000, mais sans que la société française ne parvienne à reconnaître que cette situation est tout à fait singulière. Quelle autre communauté, en France, a connu le meurtre d'enfants, à bout portant, tués parce que juifs ? Dire cela, voir cela en face, suffit à spécifier la situation de ce groupe dans la nation. Or on n'a rien entendu à ce sujet, c'est-à-dire à la mesure de ce que le phénomène a d'inouï. Tout à l'inverse : reconnaître cette situation de persécution, c'est devenu une proposition jugée discriminatoire par tout un pan de la société française. On met en effet en garde, sur le mode : « oui ces violences sont terribles, mais il faut faire attention à ne pas faire de discriminations, etc... ». Je ne nie absolument pas l'existence des pathologies discriminatoires. Mais je demande si, de cette pathologie de la persécution des juifs, on peut et on veut se saisir ou pas. Car elle est spécifique. J'ajoute que sur les enfants, ce qui se joue, c'est bien, expressément, la négation de l'être. L'idée est : il ne faut pas qu'ils croissent, il ne faut pas qu'ils soient, ils doivent disparaître. Pour s'en saisir, toutefois, il faut plusieurs choses : des décisions politiques et de la réforme des esprits. Sur un plan comme sur l'autre, l'heure est plutôt au recul et à l'évitement.

G.D.L. et J.-C.P. : Nous allons nous arrêter sur ce sombre avertissement. Peut-être suffit-il à prouver la persistance de la question que nous avons encore à affronter pour nous comprendre. Nous vous remercions de nous avoir accordé cet entretien.