

Les intellectuels juifs français contemporains et l'ambivalence constitutive de l'être juif dans la modernité européenne : réflexions sur le cas Alain Finkielkraut

Jean-Claude Poizat

Une nostalgie inépuisable pour la vie juive d'Europe centrale : voilà tout mon héritage »
(A. Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, 1980)

Introduction

Alain Finkielkraut, intellectuel français bien connu du grand public, a suivi une trajectoire assez étonnante à première vue, qui l'a conduit d'une jeunesse révolutionnaire aux côtés des maoïstes de Mai 1968 jusqu'à son élection controversée à l'Académie française en avril 2014, en passant par une série de prises de position publiques qui lui ont valu bien des polémiques et des accusations malveillantes. S'il a longtemps été « catalogué » à gauche en raison de ses engagements en faveur tout d'abord, quoique brièvement, du socialisme révolutionnaire, puis plus durablement en faveur des idéaux républicains français issus de 1789, il semble avoir progressivement glissé vers la droite, notamment depuis son engagement en faveur des petites nations balkaniques lors de la guerre en ex-Yougoslavie au début des années 1990, jusqu'à ses virulentes diatribes contre le multiculturalisme des sociétés occidentales au cours des années 2000. Or un tel glissement est-il imputable à la simple « dérive » individuelle d'un homme, fût-il un intellectuel, ou bien est-il révélateur d'un mouvement tectonique de la société française, mouvement à la faveur duquel le paysage intellectuel français se serait réorganisé dans sa globalité ? Et quel rôle joue, plus exactement, la référence à la judéité dans la trajectoire d'Alain Finkielkraut ?

Si la rencontre entre le mouvement révolutionnaire de Mai 68 et l'existence juive a pu sembler un temps aller de soi (au point que l'on a pu entendre retentir sur le pavé parisien le fameux slogan : « nous sommes tous des Juifs allemands »), l'après-Mai a laissé un goût doux-amer dont témoignait dès 1980 le premier ouvrage d'A. Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*. Trente ans plus tard, la douceur semble s'être effacée devant l'amertume et la jonction entre la judéité ou le judaïsme et la Révolution ne va plus de soi. Au contraire, les intellectuels juifs français, Finkielkraut en tête, se sont vus régulièrement, au cours des années 1990 et surtout 2000, reprocher leur « trahison » vis-à-vis tant des idéaux de la Révolution que de ceux de la République. Mais, quand les sociétés occidentales contemporaines dans leur ensemble sont plongées dans une grave crise et ne semblent plus guère croire à leurs propres idéaux, pourquoi les Juifs, fussent-ils des intellectuels, devraient-ils être les seuls à s'en porter garants ? Et au nom de quelle conception du judaïsme ou de la judéité ceux-ci le feraient-ils ?

La « question juive » et la modernité européenne : bref rappel historique

Pour comprendre comment une « question juive » (ou un « problème juif ») s'est durablement imposée comme une question essentielle de la modernité occidentale, question qu'il

incombait spécifiquement aux « philosophes » ou aux « intellectuels », que ce fût à leur corps défendant ou non, d'assumer et de prendre en charge, on pourrait remonter jusqu'au « Siècle des Lumières » européen. Plus proche de nous dans l'espace et le temps, l'Affaire Dreyfus constitue en France depuis plus d'un siècle *l'emblème de la cause intellectuelle* : elle témoigne du fait que la question juive « n'est pas l'affaire d'un seul » (pour reprendre la célèbre formule de Clemenceau), ni celle d'un groupe particulier dans la République, mais qu'elle est une question universelle touchant tous les citoyens et tous les hommes. Tel est le sens de la proclamation publique de ceux que Barrès, en janvier 1898, avait affublés du nom (censé être infamant) d'« intellectuels » : les universitaires, savants, écrivains ou artistes ayant cosigné et publié dans *L'Aurore* (le quotidien de Clemenceau), la pétition (ou « protestation des intellectuels ») en faveur de la révision du procès du jeune capitaine juif. Pour autant, en-dehors de quelques cas restés tout à fait exceptionnels – dont celui de Bernard Lazare apparaît aujourd'hui le moins méconnu — peu d'intellectuels juifs français se sont intéressés alors à cette affaire *en tant que Juifs* ou *au nom de leur « judéité »*.

Mais le temps où la question juive pouvait être circonscrite à une affaire strictement publique, dans laquelle la judéité en tant que telle n'eut aucune part, semble aujourd'hui révolu. Ce temps n'est plus où un grand intellectuel français (non juif) tel Jean-Paul Sartre pouvait écrire : « Pas un Français ne sera libre tant que les Juifs ne jouiront pas de la plénitude de leurs droits. Pas un Français ne sera en sécurité tant qu'un Juif, en France et dans le monde entier, pourra craindre pour sa vie »¹. En effet, les bouleversements du

XX^e siècle, en particulier ces deux événements : le judéocide nazi durant la Seconde Guerre mondiale et la création de l'État d'Israël en 1948, ont changé la donne, aussi bien en France que dans le reste du monde. À la suite de ces événements, la « question juive » ne pouvait plus être une question dont le débat intellectuel public se fût saisi « de l'extérieur », mais il apparaissait à la fois nécessaire et légitime que *les Juifs eux-mêmes* puissent « prendre en main » leur propre situation sociale, historique et politique dans la modernité. Aussi les intellectuels juifs occidentaux contemporains se sont-ils emparés, à partir des années 1960-1970 en France, d'une question à laquelle ils étaient eux-mêmes directement *intéressés*. D'un côté, ils se sont interrogés sur les valeurs du monde occidental moderne et ils les ont examinées en adoptant, volontairement et consciemment, *un point de vue juif*. De l'autre côté, comme par symétrie, ils ont été amenés à réinterroger les valeurs du judaïsme traditionnel à la lumière du monde moderne et contemporain. La philosophe Hannah Arendt a admirablement résumé ce nouvel état d'esprit, largement répandu chez les intellectuels juifs occidentaux de l'immédiat après-guerre : « Une chose me paraît claire : si les Juifs doivent pouvoir rester en Europe, ce ne sera pas en tant qu'Allemands ou Français, etc. comme si rien ne s'était passé. Il me semble qu'aucun de nous ne pourra revenir (et écrire est pourtant une manière de revenir) uniquement parce qu'on semble de nouveau prêt à reconnaître des Juifs en tant qu'Allemands ou autres ; ce sera uniquement si nous sommes bienvenus *en tant que Juifs*. Cela signifierait que j'écirais volontiers si *en tant que Juive* je peux écrire sur un aspect quelconque de la question juive »².

1. *Réflexions sur la question juive*, 1946 ; réédition Folio Gallimard, 1954, p. 185.

2. Lettre de Hannah Arendt à Karl Jaspers du 29 janvier 1946, in *Correspondance*, 1926-1969, tr. fr. E. Kaufholz-Messmer, Payot, 1995, p. 71 (souligné par nous).

Les intellectuels juifs français contemporains face à la résurgence de la « question juive » dans la France des années 2000

Dans ce contexte, nous ne devrions pas trop nous étonner du fait que des intellectuels juifs français contemporains se sont trouvés projetés, depuis le début des années 2000, au centre du débat public en France. Ce n'est là que l'effet d'une évolution historique ayant été entamée durant les années 1960-1970 puis qui, s'étant approfondie au cours des années 1980-1990, connaît aujourd'hui une sorte d'« épilogue ». Néanmoins, on ne peut que se scandaliser du fait que ces intellectuels ont souvent été l'objet, en ce début du XXI^e siècle, d'interpellations, voire d'accusations publiques faisant état de leur supposé « communautarisme » — ce qui revenait à les mettre au ban de la communauté nationale. Ce fut le cas, par exemple, en octobre 2003, lors de ce que le sociologue Michel Wieviorka a appelé le « moment Tariq Ramadan »³. Le prédicateur et intellectuel musulman avait publié un texte intitulé « Oser la critique des (nouveaux) intellectuels communautaires »⁴, dans lequel il dénonçait nommément un certain nombre d'intellectuels juifs français contemporains, à savoir : Alexandre Adler, André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy ou encore Alain Finkielkraut, en raison de leur « communautarisme » supposé. « Que ce soit sur le plan intérieur (lutte contre l'antisémitisme) ou sur la scène internationale (défense du sionisme), écrivait-il, on assiste à l'émergence d'une nouvelle attitude chez certains intellectuels omniprésents sur la scène médiatique. Il est légitime

de se demander : quels principes et quels intérêts défendent-ils au premier chef ? On perçoit clairement que leur positionnement politique répond à des logiques communautaires, en tant que juifs, ou nationalistes, en tant que défenseurs d'Israël. Disparus les principes universels, le repli identitaire est patent et biaise le débat, puisque tous ceux qui osent dénoncer cette attitude sont traités d'antisémites. C'est pourtant sur ce terrain que doit s'engager le dialogue si l'on veut éviter le choc des communautarismes pervers »⁵. Il est parfaitement clair que le « communautarisme », ou plus exactement *l'antisémitisme*, s'exprimait alors par la voix de celui qui proférait de telles accusations, comme l'a également relevé le sociologue Wieviorka : « Le texte de Ramadan est effectivement antisémite puisqu'il essentialise ses cibles, plutôt que de se limiter à un débat d'idées »⁶. L'équivalence établie entre « juifs », « nationalistes » et « défenseurs d'Israël » revenait à ancrer des prises de position idéologiques et politiques dans une *identité* ou une *essence* juive.

Au-delà de l'« affaire Ramadan » qui a eu un certain retentissement médiatico-politique, on pourrait aussi évoquer des mises en cause plus « savantes » — lesquelles dissimulent assez mal, en réalité, des enjeux idéologiques et des intérêts partisans. C'est le cas par exemple des accusations contre certains intellectuels juifs français lancées par l'historien des idées Daniel Lindenberg, dans son pamphlet *Le rappel à l'ordre, enquête sur les nouveaux réactionnaires* publié en octobre 2002⁷. Ce dernier s'en est pris ainsi nommément

3. Michel Wieviorka (dir.), *La tentation antisémite, haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, Robert Laffont, 2005, p. 50.

4. Article diffusé initialement sur le site internet Oumma.com, en octobre 2003, puis diffusé sur le site du Forum Social Européen à la veille de sa réunion de novembre (et ayant de ce fait déclenché une intense polémique publique en France).

5. « Oser la critique des (nouveaux) intellectuels communautaires », source internet : site du quotidien suisse *Le Courrier*, article publié le 8 octobre 2003.

6. Michel Wieviorka (dir.), *La tentation antisémite, haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, op. cit., p. 51.

7. Aux éditions du Seuil, collection « La République des idées ».

à des intellectuels comme Shmuel Trigano ou Bernard-Henri Lévy, là encore au nom de la critique du supposé « communautarisme » qu'il leur attribuait : « Le porte-parole le plus influent du communautarisme juif d'aujourd'hui, le politologue Shmuel Trigano, professe en effet depuis plus de vingt ans l'idée que l'émancipation des Juifs a été un leurre, qui les a désarmés en tant que groupe. Dès son livre *La Nouvelle question juive*, Trigano met en accusation le judaïsme européen (ashkénaze) qui a cédé aux sirènes d'une modernité fallacieuse (individualisme, laïcité) et finalement créé les conditions de possibilité de son propre anéantissement. Cette construction intellectuelle iconoclaste, sans qu'on puisse constater la moindre connivence entre les deux auteurs, renforce les effets d'un livre comme *L'Idéologie française* de Bernard-Henri Lévy »⁸. Citons encore la publication concomitante de deux ouvrages par Alain Badiou et Jacques Rancière, respectivement *Circonstances 3, portées du mot « juif »*⁹ et *La haine de la démocratie*¹⁰, lesquels sont consacrés, pour l'essentiel, à la critique de certains intellectuels juifs français contemporains accusés de vouloir opposer la défense de l'identité juive au progrès de la démocratie. Ainsi Rancière dénonce-t-il une certaine critique de la démocratie qui marque selon lui un « déplacement » ou un « bouleversement » de la pensée française contemporaine, déplacement dont le « nom juif » serait précisément l'axe central : « Ce déplacement se résume dans le livre de Milner, par la conjonction de deux thèses : la première met en opposition radicale le nom de juif et celui de démocratie ; la seconde fait de cette opposition un partage entre deux humanités : une humanité

fidèle au principe de la filiation et de la transmission, et une humanité oublieuse de ce principe, poursuivant un idéal d'auto-engendrement qui est tout autant un idéal d'autodestruction. Juif et démocratique sont en opposition radicale. Cette thèse marque le bouleversement de ce qui structurerait encore, au temps de la guerre des Six Jours ou de la guerre du Sinaï, la perception dominante de la démocratie »¹¹.

De leur côté, les intellectuels juifs français ainsi mis en cause ne sont pas en reste. Aussi Alain Finkielkraut a-t-il dénoncé, dans un virulent pamphlet publié en 2003, « l'antisémitisme qui vient », c'est-à-dire selon sa propre définition : l'apparition d'une nouvelle et paradoxale « incitation à la haine antiraciste » qui serait dirigée principalement contre les Juifs¹². Dénonçant dans le même sens l'émergence d'un nouveau danger antisémite dans la France et l'Europe des années 2000, quoique sur des registres et avec des argumentaires bien différents, on pourrait encore citer les ouvrages de Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*¹³, de Shmuel Trigano, *L'Avenir des Juifs de France*¹⁴, ou bien encore de Danny Trom, *La Promesse et l'obstacle, la gauche radicale et le problème juif*¹⁵. Le premier de ces auteurs, Jean-Claude Milner, apparaît de loin le plus virulent dans sa critique de la modernité européenne, et plus précisément de son évolution dans la période contemporaine la plus récente, lorsqu'il écrit notamment : « Tout ce qu'il y a à comprendre, c'est que les juifs n'intéressent plus personne en Europe. Même pas ceux qui se livrent, chaque

8. *Le rappel à l'ordre, enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Seuil, « La République des idées », p. 63.

9. Editions Lignes, 2005.

10. Editions La Fabrique, 2005.

11. *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, 2005, p. 17.

12. *Au nom de l'Autre, réflexions sur l'antisémitisme qui vient*, « NRF »-Gallimard, 2003 (la citation réfère à la p. 34).

13. Verdier, 2003.

14. Grasset, 2006.

15. Editions du Cerf, 2007.

jour plus ouvertement aux pratiques et déclarations antijuives. L'antijudaïsme est devenu la forme moderne de l'indifférence ; la persécution, la forme naturelle du désœuvrement ; le déni de l'antijudaïsme et de la persécution, la forme naturelle de l'opinion raisonnable »¹⁶.

Pour sortir d'un débat aporétique : la judéité et le concept d'« identité narrative »

Est-ce à dire, en somme qu'il y aurait une *permanence* de l'antisémitisme dans la société française et, au-delà, dans l'ensemble des sociétés occidentales modernes, derrière les apparences de la modernisation ou du progrès ? Ou bien, à l'inverse, que la question de l'antisémitisme serait une pure invention de la part d'intellectuels communautaires pratiquant un « intolérable chantage »¹⁷ ? Le fait de prendre en considération le débat intellectuel français des années 2000 à propos du « nouvel antisémitisme » nous place devant un double écueil. D'un côté, il faut se garder de sombrer dans une sorte de *sidération* face au phénomène antisémite, lequel apparaît en effet comme énigmatique ou mystérieux à bien des égards, car la pensée politique risquerait dans ce cas de basculer du côté de la spéculation métaphysique, voire théologique. Or, à l'inverse, notre étude ne doit pas davantage nous conduire à *relativiser*, voire à *nier* l'importance de ce phénomène qu'est l'antisémitisme. Nous ne devons pas nous laisser enfermer dans un débat « bipolarisé », par définition vain et stérile, opposant ceux pour qui toute tentative d'« expliquer » ou de « comprendre » l'antisémitisme participerait du « Mal absolu », et ceux pour qui l'antisémitisme ne serait qu'une « péripétie » secondaire sur le chemin d'une histoire triom-

phante, vouée au progrès inéluctable de la Raison et à l'émancipation universelle de l'Humanité. Un débat posé en ces termes se révèle parfaitement aporétique et insoluble — et ce d'autant plus que le débat français des années 2000 est grevé par une pratique systématique du « soupçon », chaque « camp » intellectuel accusant l'autre d'arrière-pensées secrètes et inavouables, au point qu'il risque d'atteindre le point de rupture où c'est *la possibilité même du débat intellectuel public* qui paraît menacée. Le sociologue Abram de Swaan s'est interrogé à ce sujet en des termes tout à fait explicites, même s'il est efforcé d'être rassurant dans sa réponse : « Mais reste-t-il un espace commun où la rencontre et la recherche d'une compréhension mutuelle sont encore possibles ? »¹⁸. Autrement dit, il semble impossible d'établir une vérité *unilatérale* concernant ce débat, que ce soit pour mettre en avant des raisons théologiques purement transcendantes, ou bien pour mettre en avant des raisons sociales et politiques strictement immanentes puisque, précisément, l'existence juive déborde le cadre de l'alternative, imposée par la pensée occidentale moderne, entre transcendance métaphysico-religieuse et immanence sociopolitique. La seule question qu'il conviendrait de poser dans ce cadre serait donc la suivante : qu'en est-il de l'identité juive lorsqu'elle paraît dans l'espace public, notamment au travers de ses représentants les plus conscients et les plus « avancés », c'est-à-dire les intellectuels ? Et réciproquement : qu'en est-il de l'espace public, et plus précisément du débat intellectuel public qui en constitue le « cœur », lorsque celui-ci laisse paraître les identités, et singulièrement l'identité juive ?

16. *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, 2003, p. 130.

17. *Antisémitisme, l'intolérable chantage, Israël-Palestine, une affaire française ?*, éditions La Découverte, 2003.

18. « Les enthousiasmes anti-Israéliens : la tragédie d'un processus aveugle », in *Raisons politiques*, n°16, « Dossiers d'actualité – Un nouvel antisémitisme ? », numéro coordonné par Astrid von Busekist, p. 105.

Arrêtons-nous un instant sur ce point : l'identité juive s'avère être une identité très paradoxale au regard des catégories de la pensée occidentale. Ni tout à fait subjective ni tout à fait objective, ni vraiment choisie ni seulement subie, ni parfaitement autonome ni absolument hétéronome, « anti-naturelle » sans être purement culturelle, à la fois reçue et construite, innée et acquise, etc., cette identité concentre en elle toutes les contradictions qui « travaillent » la philosophie occidentale depuis l'antiquité grecque jusqu'à l'anthropologie et l'ethnologie moderne et contemporaine, en passant par la tradition philosophique — de Socrate à Claude Lévi-Strauss en passant par Rousseau. Si elle est liée en effet à un ensemble de *représentations symboliques* (l'Alliance au Sinaï, la Loi et les prophètes) qui en perpétuent le sens dans l'histoire, l'existence juive est inscrite également dans une *filiation charnelle*, quasi biologique, qui en constitue le substrat irréductible. Le philosophe Paul Ricoeur a précisément décrit cette ambivalence, qui ne peut se résoudre selon lui que dans la forme de la « circularité », il a vu dans l'existence juive une illustration exemplaire de son concept d'« *identité narrative* » — lequel fonde l'« ipséité », l'identité du « soi », distincte de l'« identité » au sens métaphysique ou « substantiel » de ce qui reste toujours le « même » : « [Notre exemple] est emprunté à l'histoire d'une communauté particulière, l'Israël biblique. L'exemple est particulièrement topique, pour la raison que nul peuple n'a été aussi exclusivement passionné par les récits qu'il a racontés sur lui-même. D'un côté la délimitation des récits reçus ultérieurement comme canoniques exprime, voire reflète, le caractère d'un peuple qui s'est donné, entre autres écritures, les récits des patriarches, ceux de l'Exode, de l'installation en Canaan, puis ceux de la monarchie davidique, puis ceux de l'exil et du retour. Mais on peut dire, avec tout autant de

pertinence que c'est en racontant des récits tenus par le témoignage des événements fondateurs de sa propre histoire que l'Israël biblique est devenu la communauté historique qui porte ce nom. Le rapport est circulaire : la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la *réception* même des textes qu'elle a *produits* »¹⁹. Autrement dit, le concept d'« identité narrative » propose une solution originale et intéressante à l'antinomie du « naturel » et du « culturel », du « donné » et du « construit », du « caractère » et du « récit », bref du « réel » et du « symbolique » qui travaille la pensée occidentale : Ricoeur montre que ces deux dimensions font partie intégrante de la constitution du « soi-même », que ce soit au niveau de l'individu (le « moi ») ou du collectif (le « peuple »). Pour autant, ces considérations n'atténuent en rien, bien au contraire, le fait que, dans le monde contemporain, marqué à la fois par la perte de l'identité et par la difficulté, sinon l'impossibilité du « retour », l'existence juive se présente, aujourd'hui plus que jamais, comme un « problème » dont peuvent et doivent se saisir les intellectuels juifs, ainsi que l'a rappelé le philosophe Emmanuel Lévinas : « S'interroger sur l'identité juive, c'est déjà l'avoir perdue. Mais c'est encore s'y tenir, sans quoi on éviterait l'interrogatoire. Entre ce *déjà* et cet *encore*, se dessine la limite, tendue comme une corde raide sur laquelle s'aventure et se risque le judaïsme des juifs occidentaux »²⁰.

Le cas Alain Finkielkraut : une illustration de l'ambivalence constitutive de l'être juif dans la modernité européenne ?

19. *Temps et récit*, tome 3 « Le temps raconté », Seuil, « Points-essais », 1985, Conclusions, p. 445.

20. « Pièces d'identité » in *Difficile liberté*, Albin Michel, 1963 ; rééd. Le Livre de poche, 1976, p. 85.

Comme en témoigne son essai de 1980, *Le Juif imaginaire*²¹, Alain Finkielkraut a commencé sa carrière intellectuelle et politique au moment de Mai 1968. Il a tiré de ces événements le portrait ironique d'une génération, celle des intellectuels juifs français engagés dans divers mouvements politiques de gauche, à laquelle il déclare avoir lui-même appartenu : « Ils étaient juifs pour l'image, comme je l'étais moi-même, et comme l'ensemble de notre génération était, au même moment, anarchiste, trotskyste ou maoïste »²². Mais, pour sa part, Finkielkraut a affirmé n'avoir adhéré que pour un temps très court au courant maoïste : « j'ai été maoïste entre mai 68 et la fin du mois de juin 68 »²³. Quoi qu'il en soit, sa carrière d'intellectuel public à proprement parler n'a véritablement commencé que dans l'après-Mai, lors de la publication des premiers ouvrages grâce auxquels il a pu accéder à la notoriété : *Le nouveau désordre amoureux*²⁴ (coécrit avec Pascal Bruckner), en 1977, et *Le Juif imaginaire*, en 1980. Ces deux premiers livres ont un point commun : ils sont consacrés tous deux à la critique du mouvement de Mai. Le premier ouvrage dénonce en effet les illusions engendrées par la « révolution sexuelle » issue de Mai, et vise à réhabiliter le sentiment amoureux. Quant au second, il livre le portrait doux-amer d'une génération qui s'est bercée de l'illusion de vivre un moment d'histoire alors qu'elle ne faisait que s'adonner à une « féerie verbale »²⁵.

Intéressons-nous plus particulièrement, tout d'abord, à ce dernier ouvrage qui a joué un rôle important dans la prise de conscience de soi de

toute une génération d'intellectuels juifs français contemporains. L'essai de 1980 consacré à la génération des « Juifs de Mai », si l'on peut dire, formule une critique dont la signification est assez ambivalente. Dans ce livre, Finkielkraut montre en effet que le mouvement de Mai a traduit une forme d'illusion ou d'automystification de la part de toute une jeunesse intellectuelle, en particulier juive, qui s'est engagée au nom de la lutte contre le fascisme et contre l'antisémitisme, alors qu'elle vivait dans une société de paix, de tolérance et d'opulence. D'un côté, ce livre témoigne du fait que le combat pour la défense des Juifs a été érigé en un combat universel pour la défense des droits humains : « il n'était plus réservé aux Juifs de se prendre pour des Juifs, un événement survenait qui suspendait toute exclusive, qui permettait à chaque enfant de l'après-guerre d'occuper la place de l'exclu, d'arborer l'étoile jaune : le rôle du Juste devenait accessible à quiconque désirait l'endosser ; la masse se sentait en droit de proclamer sa qualité d'exception »²⁶. D'un autre côté, l'ouvrage formule le regret que le « judaïsme » ou la « judéité » n'ait pas eu alors de contenu véritable, même pour les porteurs du nom juif dont l'auteur fait partie : « L'extermination a été un succès qui ne se mesure pas seulement en nombre de morts, mais à la pauvreté actuelle de notre judaïsme. (...) malgré le chiffre monstrueux de leurs victimes, les Allemands ont échoué numériquement : la déroute ne leur a pas laissé le temps de mener à bien la solution finale, mais leur réussite a été qualitative : ils ont effacé du monde une culture singulière, celle de la *Yiddishkeit*. Et c'est pourquoi, moi, Juif ashkénaze, je suis un Juif sans substance, un *Luftmensch*, mais pas au sens traditionnel de vagabond ou de mendiant... Le *Luftmensch* d'aujourd'hui, c'est le Juif en état d'apesanteur, délesté de ce qui aurait pu

21. Publié aux éditions du Seuil.

22. *Le Juif imaginaire*, Seuil, « Points-essais », 1980, p. 27.

23. Déclaration lors de l'émission télévisée « Bouillon de culture », 27 septembre 1996.

24. Fiction et Cie.

25. *Le Juif imaginaire*, op. cit., p. 36.

26. *Le Juif imaginaire*, op. cit., p. 25.

être son univers symbolique, son lieu particulier, ou l'un au moins de ses domiciles : la vie juive. En consolation, j'ai toujours cet os à ronger : ma profondeur. Je me venge en complexité psychologique de la minceur diaphane de mon judaïsme réel »²⁷. Ainsi, Finkielkraut remet en cause, dans son essai de 1980, la valeur et le sens de cette synthèse fragile entre l'universalisme des revendications politiques et le particularisme juif qui avait été l'apanage de la « génération 68 », celle-là même qui clamait : « Nous sommes tous des Juifs allemands »²⁸. Autrement dit, Finkielkraut doute, dans cet ouvrage, de la possibilité de la « prise de parole » (au sens de Hirschman), de la part d'une génération de jeunes intellectuels juifs qui se posèrent, indûment selon lui, en « parias conscients » (au sens d'Arendt). Or, du même coup, Finkielkraut réinscrit alors la « question juive » dans le débat intellectuel public : « À défaut d'être le membre d'une communauté vivante, je peux, à tout moment, me consacrer aux plaisirs de l'interrogation solitaire : à celui qui est privé de l'ethnie juive, la *question juive* fournit ses interminables sujets de méditation »²⁹. Ainsi, on peut considérer que, dans son ouvrage de 1980, Finkielkraut ravivait l'inquiétude (au sens premier du terme : c'est-à-dire l'« intranquillité ») qui fut la caractéristique principale de la condition des Juifs dans la modernité occidentale, telle que l'a analysée Hannah Arendt : à savoir l'oscillation perpétuelle entre la condition de « paria » et celle de « parvenu ». Les intellectuels juifs français de la génération 68 n'étaient-ils pas au fond, selon Finkielkraut, des « parvenus » qui se faisaient passer pour des « parias » ?

27. *Ibidem*, p. 50.

28. *Ibidem*, p. 25-sq.

29. *Ibidem*, p. 50-51 (souligné par nous).

Certes, Finkielkraut ne remettait pas en cause, dans son essai de 1980, ce qui constituait, selon lui, un apport indiscutable de Mai 68 : à savoir la dénonciation de l'universalisme abstrait propre à la modernité occidentale, et l'affirmation corrélative d'un « droit à la différence » : « Ils ne sont plus crédibles les bons apôtres qui, dans son intérêt bien sûr, par dévouement, par philanthropie, convient à un peu plus de retenue la minorité juive »³⁰. Toutefois, s'il acceptait cet héritage de Mai, Finkielkraut ne s'adonnait cependant pas aux joies de l'« identité » et de la « différence », mais il semblait exprimer au contraire une certaine nostalgie envers le modèle révolu d'une société française unifiée par des valeurs sociales et culturelles communes : « Individu juif, j'affronte un paysage social désagrégé que n'unifie plus l'idée nationale »³¹. D'un autre côté, Finkielkraut semblait également regretter que sa « judéité » ne pût avoir de contenu substantiel à l'heure, précisément, où l'idée d'assimilation semblait caduque : « Après avoir longtemps vécu à la porte de leur être, les Juifs français connaissent maintenant les joies de la différence retrouvée. Différence improbable, ostentation du néant, car qu'est-ce que j'affirme quand je dis : "je suis juif" ? Je me désaliène, si l'on veut, de ces figures imposées : le Citoyen, l'Homme, le Français de France – j'échappe aux puissances étrangères qui voulaient m'asservir, mais je ne trouve, dans cette liberté, aucun réconfort durable, car mon intériorité est vide »³². Il y avait là, en somme, quelques contradictions ou ambivalences que l'on pourrait formuler en termes hirschmaniens. Dans *Le Juif imaginaire*, Alain Finkielkraut remettait en cause le mouvement de Mai 68 en tant que moment de

30. *Ibidem*, p. 77.

31. *Ibidem*, p. 112.

32. *Ibidem*, p. 104.

« prise de parole » (« *voice* »), et il exprimait une forme de nostalgie à l'égard d'une « loyauté » (« *loyalty* »), désormais révolue, de la part des Juifs envers la société française. Mais cela ne l'empêchait pas également, par ailleurs, d'exprimer sa désillusion tant à l'égard de la « prise de parole » que de la « loyauté », ce qui traduisait de sa part une certaine attirance pour l'attitude de « défection » (« *exit* »). Ou pour le dire en termes arendtiens : Finkelkraut témoignait, dans l'ouvrage de 1980, d'une hésitation ou d'une incertitude entre ces deux pôles de la vie juive moderne que sont la condition de « parvenu » (celle du Juif faussement intégré à la société non juive où il vit : la *Shoah* commise avec la complicité active de l'État français de Vichy ayant amplement démontré, en effet, que les Israélites français n'avaient été que des « parvenus » faussement assimilés à la société française non juive), et la condition de « paria » (le Juif exclu hors de la société non juive et vivant replié sur sa communauté d'origine). S'il n'était ni tout à fait l'un ni tout à fait l'autre, mais sans doute un peu des deux à la fois, Finkelkraut considérait en tout cas que le statut de « paria conscient », revendiqué par un certain nombre d'intellectuels juifs français de la génération 68 dont il faisait lui-même partie, n'avait été qu'un leurre. En tout état de cause, nous considérons, quant à nous, que l'ensemble des prises de position ultérieures d'Alain Finkelkraut peuvent s'éclairer à la lumière de ce constat inaugural, subtil et ambivalent concernant la condition des Juifs dans la société française de l'après-Mai.

Ainsi, les prises de position publiques, de même que les ouvrages publiés par Alain Finkelkraut au cours des années 1980 ont d'abord exprimé un certain attachement au modèle français de société en tant que société d'individus et de citoyens abstraits, détachés des « identités » et des « différences » qui caractérisent leurs origines ou

leurs appartenances. L'ouvrage de 1987, *La défaite de la pensée*³³, qui a permis à Finkelkraut d'accéder à une large notoriété en France, contient par exemple une charge sévère contre le « multiculturalisme » de ses contemporains : « L'alternative est simple : ou les hommes ont des droits, ou ils ont une livrée ; ou bien ils peuvent légitimement se libérer d'une oppression même et surtout si leurs ancêtres en subissaient déjà le joug, ou bien c'est leur culture qui a le dernier mot (...) De nos jours, cette opposition s'est brouillée : les partisans de la société multiculturelle réclament pour tous les hommes le droit à la livrée »³⁴.

Sur cette question, le début des années 1990, et plus particulièrement l'année 1992 où Finkelkraut publie un essai sur Charles Péguy³⁵ ainsi qu'un essai sur la guerre en cours en Yougoslavie³⁶, ont marqué un net infléchissement de sa part. Dans le premier ouvrage, en effet, Finkelkraut s'efforçait de réhabiliter la pensée de Péguy – comme cette idée selon laquelle « le spirituel est constamment couché dans le lit de camp du temporel »³⁷, ou bien celle selon laquelle les droits de l'homme ne relèvent pas purement de l'idéal, mais « ont [aussi] un corps »³⁸. Dans le second ouvrage, Finkelkraut prenait le contre-pied de l'opinion majoritaire en France concernant la guerre alors en cours en Yougoslavie : il défendait le droit des Croates et des autres nations

33. Gallimard.

34. *La défaite de la pensée*, Gallimard, Folio-Essais, 1987, p. 142.

35. *Le Mécontemporain. Charles Péguy, lecteur du monde moderne*, Gallimard, coll. « Blanche », 1992.

36. *Comment peut-on être Croate ?*, Gallimard, NRF, 1992.

37. Péguy, L'argent suite, in *Œuvres en prose, 1909-1914*, Gallimard, Pléiade, p. 907 ; cité par A. Finkelkraut, *Le mécontemporain*, op. cit., p. 110

38. *Le mécontemporain*, p. 109.

ethniques de l'ex-Yougoslavie à former des États-nations indépendants, contre l'idée d'une Yougoslavie fédérale sous domination serbe. « Là encore, déclarait Finkelkraut lors de notre entretien, confronté à l'événement, je me suis rendu compte des dégâts des antinomies, des dégâts du simplisme et des oppositions binaires. Il y avait quelque chose de paradoxal et d'horrible dans ce blanc-seing donné à l'agression serbe au nom des valeurs républicaines. Car c'est de cela qu'il s'agissait. On a projeté sur la fédération yougoslave les catégories qui ont modelé l'histoire française, et on a dit : les Croates ce sont les Corses, les Slovènes ce sont les Bretons, c'est-à-dire des gens qui n'ont qu'une seule idée, démembrer une vieille nation pour substituer un nationalisme ethnique à la belle assemblée des citoyens que la République avait su mettre sur pieds. L'événement m'a obligé moi-même à réfléchir plus profondément, et j'ai pris conscience du fait qu'un citoyen désaffilié ça n'avait strictement aucun sens. J'ai pris conscience du fait que la citoyenneté était aussi une filiation. J'ai pris conscience du fait que la grandeur des patries ce n'est pas de s'effacer comme patries, mais d'être des patries adoptives. Et je ne vois pas, en effet, comment on peut séparer pour les opposer le particulier et l'universel. Un universel sans particulier, c'est une démocratie sans corps, et une démocratie sans corps c'est un catalogue de bonnes intentions : ça ne fait pas une république. Pour qu'il y ait république, pour qu'il y ait chose publique, il faut un territoire, il faut des limites, et c'est cela que j'ai essayé de dire contre précisément le républicanisme rigide des Français »³⁹. En d'autres termes, Finkelkraut semblait alors prendre acte de l'existence des « cultures », des « différences » et des « iden-

tités » en tant que substrat incontournable des sociétés modernes.

Enfin, les années 2000 ont vu Finkelkraut inverser complètement, en quelque sorte, le sens de ses attaques puisque celles-ci se sont alors tournées non plus vers le « racisme différentialiste » (par exemple celui de la Nouvelle Droite des années 1980), comme il le faisait à l'époque de *La défaite de la pensée*, mais vers un certain militantisme « antiraciste », qualifié par lui de « nouvel antisémitisme ». Voici ce qu'il déclarait à ce sujet lors de notre entretien : « Il m'importait au début des années 2000 de bien faire apparaître la différence entre l'antisémitisme qui se déployait alors et l'antisémitisme qui a sévi au XX^e siècle. C'était un contresens à mes yeux de rabattre l'un sur l'autre. Bernanos disait : Hitler a déshonoré l'antisémitisme. Malheureusement ce n'est pas vrai ! Ce qui est vrai c'est que Hitler a déshonoré l'antisémitisme raciste et même l'antisémitisme nationaliste. Ceux-ci n'ont plus droit de cité. En revanche, un autre antisémitisme sévit aujourd'hui, qui n'est pas aussi nouveau que je l'ai cru d'abord, mais qui est très différent de l'antisémitisme raciste ou nationaliste, puisque c'est précisément un antisémitisme antiraciste. Et il n'est pas si nouveau parce qu'il reprend, en la radicalisant, l'argumentation des premiers chrétiens : les Juifs n'étaient pas accusés alors de former une race, mais d'être un peuple raciste, c'est-à-dire d'être un peuple entêté, refusant d'entendre la "bonne nouvelle" de l'universalité chrétienne. (...) Qui plus est, si on est armé moralement, juridiquement et politiquement contre l'incitation la haine raciale, on est totalement désarmé en revanche face à l'incitation à la haine *antiraciste* »⁴⁰.

39. Entretien avec A. Finkelkraut réalisé le 27 novembre 2007 (non publié).

40. Entretien avec A. Finkelkraut réalisé le 27 novembre 2007 (non publié).

Au fond, il y a bien des différences notables, sinon des contradictions, entre ces différents moments de la carrière intellectuelle de Finkelkraut. Or ce ne sont là, selon nous, que des manifestations de l'ambivalence qui caractérise la condition des Juifs dans la modernité telle qu'elle a été analysée notamment par Arendt. Depuis le début des années 2000, Finkelkraut s'est retrouvé au centre de nombreuses accusations et polémiques publiques : que ce soit lors de l'« affaire Lindenberg » de 2002, c'est-à-dire la polémique sur les « nouveaux réactionnaires » où Finkelkraut fut visé en première ligne, ou bien lors de l'« affaire Ramadan » de 2003, suite à l'article déjà cité dans lequel le prédicateur musulman s'en est pris aux « intellectuels communautaires » dont Finkelkraut, ou bien encore lors des émeutes dans les banlieues françaises en novembre 2005, qui ont donné lieu à la publication d'une interview très controversée de Finkelkraut dans le journal israélien *Haaretz*, etc. Tous ces épisodes, ainsi que de nombreux autres, témoignent du fait que Finkelkraut est passé du statut d'intellectuel écouté et respecté, qui était le sien durant les années 1980, à celui d'intellectuel placé au ban de l'opinion qui est désormais son lot depuis le début des années 2000. Or l'ensemble des accusations visant cet intellectuel reposent sur l'idée que Finkelkraut est passé d'un état de révolte légitime, en tant que « paria conscient », à une sorte de situation d'abus de pouvoir intellectuel et médiatique, ce qui tendrait à faire de lui une sorte de « parvenu ». Qui plus est, Finkelkraut ne serait pas seulement un « parvenu social », mais il serait en outre un « parvenu politique », dans la mesure où, en tant que citoyen français bien intégré aux valeurs culturelles et sociales dominantes, il jouirait de droits auxquels n'auraient pas accès des groupes sociaux minoritaires et opprimés qui seraient de ce fait traités en « parias ». C'est

bien ce qu'indique cette analyse — qui prend l'allure d'une virulente charge polémique — faite par le sociologue Michel Wieviorka : « Alain Finkelkraut fait partie de cet ensemble d'intellectuels qui, depuis 25 ans, ont mis en avant une vision outrée et “républicaniste” de l'idée républicaine. Du coup, ses propos sont devenus de plus en plus incantatoires et éloignés des réalités. Ils ont été démentis par le fonctionnement même des institutions françaises. À force de tenir en permanence un discours vantant les promesses de la République, alors que ces mêmes promesses ne sont pas tenues pour tout le monde, Finkelkraut s'est enfermé dans une logique incantatoire, qui ne peut déboucher que sur des propos extrêmes et sur l'appel à la répression policière »⁴¹. Or, comme nous l'avons montré, conformément à une dialectique bien mise en évidence par Arendt, ce type d'accusation visant un présumé « parvenu » a pour effet de le transformer aussitôt en « paria ». Le débat sur le « nouvel antisémitisme » du début des années 2000 a montré en effet le grand isolement des intellectuels juifs français en général, et de Finkelkraut en particulier au sein de la société française. Toutefois, bien qu'il ait acquis en quelque sorte un statut de « paria social » dans la société française contemporaine, Finkelkraut n'entend pas accomplir, à la différence de Benny Lévy, un mouvement de « sortie » (« *exit* ») hors de cette société. L'auteur de *Au nom de l'autre, Réflexions sur l'antisémitisme qui vient*⁴² ne tend aucunement à se replier sur une « identité juive » susceptible d'être pour lui une sorte de « refuge » contre la modernité. Tout au contraire, Finkelkraut considère quant à lui qu'il reste un intellectuel dont le rôle est de « prendre la parole » (« *voice* ») au sein de l'espace public, mais en assumant la place particulière qui est la

41. *Le Nouvel Observateur*, 25 novembre 2005.

42. Gallimard, 2003.

sienne au sein de cet espace – donc sans prétendre occuper la place de l'universel que s'étaient arrogés, par le passé, les intellectuels « classiques » au sens de Benda, mais sans non plus se replier sur le particularisme juif. Est-il donc un « paria conscient » ? En réalité, après avoir démasqué avec un brio ironique et mordant, dans son ouvrage de 1980, l'illusion qu'avait représenté, à ses yeux, le modèle du « paria conscient » adopté par les intellectuels juifs français de la génération 68 dont il faisait partie, Finkelkraut ne saurait en aucun cas renouer avec ce qui n'est selon lui qu'une chimère. Mais il semble que l'auteur du *Juif imaginaire*, conscient de l'échec de la figure du « paria conscient », soit davantage tiraillé entre des tendances contradictoires, à savoir, pour le dire en termes hirschmaniens : entre la réaffirmation de sa « loyauté » envers la société française moderne, et la tentation, ou plutôt la menace de la « défection » toujours possible à l'égard de cette société de la part d'un Juif qui n'y trouve plus sa place. Bref, au-delà des illusions de 68 qui avaient laissé croire que la rencontre entre l'universalisme révolutionnaire et le particularisme juif était possible, Finkelkraut retrouve l'ambivalence qui a été la marque distinctive de la condition juive dans les sociétés occidentales modernes, non seulement avant, mais également après l'émancipation civique et juridique des Juifs.

À l'instar de Hannah Arendt, Finkelkraut pourrait donc dire lui aussi : « Le fait est néanmoins que beaucoup de Juifs sont comme moi totalement indépendants du judaïsme et sont pourtant des Juifs »⁴³. Ce qui signifie, selon sa propre terminologie, que la judéité s'identifie chez lui à la « mémoire », au sens précis où il définit ce terme : « La force des choses a fait de moi un Juif introspectif, et ne m'a laissé que cette seule

faculté pour échapper à la monotonie du regard intérieur : la mémoire. Mémoire volontaire, laborieuse, lacunaire, inlassable, et non pas présence en moi de deux mille ans d'Histoire. Le judaïsme ne m'est pas naturel : il y a entre moi et le passé juif une distance infranchissable ; avec la collectivité humaine emportée dans la catastrophe, je n'ai pas de patrie commune. L'impératif de mémoire naît avec la conscience douloureuse de cette séparation. Une nostalgie inépuisable pour la vie juive d'Europe centrale : voilà tout mon héritage. La judéité, c'est ce qui me manque, et non ce qui me définit ; c'est la brûlure infime d'une absence, et non la plénitude triomphante de l'instinct. J'appelle juive, en somme, cette part de moi-même qui ne se résigne pas à vivre avec son temps, qui cultive la formidable suprématie de ce qui a été sur ce qui est aujourd'hui »⁴⁴. Entre une humanité abstraite et désincarnée, et une identité juive perdue, Alain Finkelkraut revendique une judéité qui repose sur ce qu'on pourrait appeler une « mémoire critique » : celle-ci articule précisément son être juif à son rôle social d'intellectuel critique, ce qui fait de lui un « paria conscient » désillusionné et tiraillé entre la figure du « parvenu » et celle du « paria » — ou autrement dit entre une « loyauté » impossible et une « défection » impensable.

Conclusion

En définitive, la conception de la judéité propre à l'auteur du *Juif imaginaire* n'a pas vraiment changé depuis la publication de cet ouvrage clef. Mais il semble, à l'inverse, que les graves mises en cause récentes des intellectuels juifs français en général, et d'A. Finkelkraut en particulier, confirment son propre constat, dressé au lendemain de Mai 68, d'un profond malentendu entre la modernité politique et sociale du monde occidental et l'existence juive. Pour autant, si

43. Lettre de Hannah Arendt à Karl Jaspers du 4 septembre 1947 in *Correspondance Arendt-Jaspers*, op. cit.

44. *Le Juif imaginaire*, op. cit., p. 51.

malentendu il y a, Finkelkraut ne semble vouloir ni le dissiper, ni le dénoncer : il ne s'agit ni de faire comme s'il n'existait pas, ni de l'exagérer dans le sens de la rupture définitive, mais bien d'en prendre acte, dans un constat douloureux et lucide qui prend parfois des accents de tragédie afin de tenter de conjurer un dénouement fatal. Ou pour le dire autrement, dans les termes du sociologue Albert Hirschman : Finkelkraut ne préconise ni ne pratique à titre personnel la « défection »,

mais il exerce au contraire une forme de « prise de parole » qui traduit en partie un sentiment de « loyauté » déçu envers la modernité occidentale. On comprend qu'un tel positionnement ambivalent et complexe, qui révèle aux yeux de la société environnante ses propres contradictions, ne peut manquer de valoir à l'intellectuel qui le pratique avec tant de fermeté et de constance, depuis près de quarante ans, de très nombreux, très insistants et très vifs reproches.