Daniel Bensaïd

Intellectuels, engagement, judéité, universalisme, république et identités

Cet entretien avec Daniel Bensaïd a été réalisé le 24 avril 2007 par Gilles Hiéronimus et Jean-Claude Poizat

G.H.-J.-C.P. : *M. Daniel Bensaïd bonjour. Vous êtes professeur à Paris VIII-Saint-Denis et vous êtes également militant à la Ligue communiste révolutionnaire depuis sa fondation en 1969…*
D.B. : Oui. Auparavant, j'avais été exclu du PC en 1965.

G.H.-J.-C.P. : *En tout cas vous vous inscrivez clairement dans la catégorie des intellectuels militants.*
D.B. : Intellectuel militant autant que militant intellectuel. Engagé intellectuel autant, et même plus, qu'intellectuel engagé.

G.H.-J.-C.P. : *Nous reviendrons dans un deuxième temps, si vous voulez bien, sur cette question des intellectuels, et nous allons commencer à parler tout d'abord de la situation politique en France aujourd'hui, et plus particulièrement puisque c'est l'objet de la recherche – et bien que vous soyez plutôt internationaliste – sur la république et les valeurs républicaines en France aujourd'hui. Vous évoquez, dans votre dernier livre* Fragments mécréants *(éditions Lignes 2005), la « république imaginaire ». Notre question est celle-ci : est-ce que vous reconnaissez une part positive de l'héritage républicain en France ? Ou bien est-ce que cet héritage vous semble suivre aujourd'hui une mauvaise pente ? Bref, qu'en est-il de cet héritage aujourd'hui ?*
D.B. : Oui, je sais que dans les milieux radicaux et critiques il est de mode aujourd'hui de récuser toute la part universaliste de l'héritage républicain, mais ce n'est pas mon propos au contraire. Bien sûr, c'est presque devenu un lieu commun que de rappeler qu'il y a un universalisme hypocrite, en quelque sorte, c'est-à-dire un universalisme abstrait qui a servi de masque avenant aux oppressions coloniales ou autres. Bon tout ça, c'est l'évidence même. Sans tomber dans l'autocitation, on m'avait demandé un bouquin en 1989 pour le bicentenaire de la Révolution. Cette affaire-là y était traitée. J'y rappelais qu'il y a un universalisme égalitaire qui fait partie de l'héritage de la république, qu'il faut continuer à revendiquer, et qui a d'ailleurs toujours servi de point d'appui à toutes les formes de résistances aux discriminations ou à l'oppression. Que l'on prenne la figure emblématique d'Olympe de Gouges, pour la cause des femmes, ou celle de Toussaint Louverture, pour la cause des noirs. Je trouve intéressant de citer un jeune chercheur marocain, Abdellali Hajjat [1], qui utilise la notion d'« universalisables ». On ne parle pas de valeurs qui sont universellement établies, mais il y a dans les valeurs d'égalité ou de liberté quelque chose de partageable, susceptible de traverser les frontières et les chapelles.

Toute cette part d'héritage plus ou moins associée à l'idée de république, je crois qu'il faut non seulement l'assumer mais aussi la revitaliser. La critique en revanche doit porter sur l'usage autoritaire et disciplinaire de la république et des valeurs républicaines, tel qu'on l'a vu à l'œuvre d'ailleurs avec la loi sur l'interdiction du voile islamique à l'école. Il ne reste dans ce cas de la république que le discours d'autorité et d'ordre, dès lors que tout ce qui fait sa dynamique sociale est en déshérence : c'est-à-dire tout ce qui crée de l'égalité par l'emploi, par la scolarité, par l'habitat. On assiste en somme à un affaissement de l'espace public, ce qui fait qu'on ne cherche plus à redonner un contenu à la république sociale.

Sur cette question, le grand partage s'est opéré symboliquement autour de 1848, que ce soit chez Blanqui, chez Marx, chez les socialistes utopiques, pour qui il n'était plus possible de parler de république tout court après les massacres de juin 1848. Il y avait bien dès ce moment-là deux idées de la république. Or le curseur peut bien varier entre le pôle républicain tout court de la République fouettarde – on peut penser au film de Jean Vigo *Zéro de conduite* – et la république sociale. Ce que je crains c'est qu'après l'affaissement du contenu social aujourd'hui, sous le coup de la contre-réforme libérale, il ne reste qu'un discours d'autorité formelle – que ce soit dans la version Chevènement hier, ou dans certains accents de Ségolène Royal aujourd'hui d'ailleurs.

G.H.-J.-C.P. : *Dans la continuité avec cette question, nous voulions vous demander où vous vous situiez dans le débat entre ceux que l'on nomme les « républicains » et ceux que l'on nomme les « communautaristes » (ou « communautariens »). Est-ce que vous acceptez du reste les termes dans lesquels se développe un tel débat ? D'un côté, vous vous exprimez souvent comme si vous considériez que ce débat est purement idéologique en réalité, comme si sa fonction était selon vous de détourner l'attention des vrais enjeux, c'est-à-dire les luttes sociales. Mais, d'un autre côté, vous travaillez les no-*

1/ Abdellali Hajjat, *Immigration postcoloniale et mémoire*, L'Harmattan, 2005.

tions d'appartenance, d'identité, de communauté, et vous semblez même défendre par moments les mouvements politiques revendiquant la reconnaissance des identités minoritaires, comme, par exemple, le mouvement des postcolonial studies *qui a eu des répercussions récentes en France.*

D.B. : Ma position, pour reprendre une formule que j'aime bien, consiste non pas à récuser la contradiction, mais à s'installer dedans. Il y a une tension féconde entre, justement, un horizon d'universalité qui peut être représenté symboliquement par le pôle républicain (je ne parle pas ici des forces ou des personnalités représentatives d'un courant, mais bien d'un horizon), et le détour par l'affirmation des appartenances et des communautés (je préfère éviter pour ma part l'usage du mot identité). Là où il y a une discrimination et des blessures à réparer, on passe par un moment d'affirmation qui peut être une forme d'organisation communautaire : cela ne me choque pas. Toutes les formes de résistance à l'oppression sont passées par là.

On dira peut-être que ce n'est pas du même ordre, mais sans mouvement des femmes, si on avait noyé le genre dans une simple universalité abstraite il n'y aurait jamais eu de revendications spécifiques aux femmes ni d'organisations pour la porter. Toutes ces questions se ramènent à des questions de création de rapports de forces. La reconnaissance des droits des homosexuels passe par une forme d'organisation. Après, le vrai problème c'est de savoir si ces formes d'affirmation communautaire ou d'appartenance sont un point final ou un point de départ. Est-ce que ce sont des communautés de fermeture, pour reprendre des catégories propres à Abdellali Hajjat (dont je viens de parler), ou est-ce que ce sont des communautés d'ouverture pour aller vers l'autre, pour tisser des liens, pour recréer des rapports de solidarité articulés à un horizon d'universalité commune ?

Parfois, on voit que la limite entre les deux est fragile. Par exemple, bien que pas mal de ses initiateurs soient des amis, je n'ai pas signé le texte des « Indigènes de la république » parce qu'il me semble que l'ambiguïté est réelle. Comme responsable d'édition, j'ai publié l'ouvrage de Sadri Khiari, un des initiateurs de l'appel des indigènes, qui s'appelle *Politique de la racaille*, mais je trouve que son livre flirte vraiment avec une forme d'essentialisme victimaire… Enfin, la catégorie de « blanc », quand il l'utilise, ce n'est pas seulement une métaphore ou un symbole !

G.H.-J.-C.P. : *Vous voulez dire que ce livre flirte avec un certain racisme ?*

D.B. : Pas dans son cas (sinon je n'aurais pas pris la responsabilité de l'éditer), mais cette logique pourrait conduire jusque-là. On voit aussi par exemple les ambiguïtés de ce discours chez quelqu'un comme Raphaël Confiant où il y a une tentation de racialisation.

G.H.-J.-C.P. : *Il y a quelque chose comme une inversion du stigmate ?*

D.B. : Oui c'est le mécanisme classique d'affirmation des minorités opprimées : *Black is beautiful*, etc. Jusqu'à un certain point, on peut le comprendre. Mais justement, tout le problème consiste à déterminer ce « certain point » afin d'éviter que l'on ne bascule dans une sorte de repli tribal. Or aujourd'hui la situation est propice à ce genre de basculement. Donc mon problème, c'est de passer par la communauté pour retisser des liens de solidarité, sans s'enfermer dans un bunker identitaire. D'autant plus que, c'est un point qui me tient à cœur, on voit bien aujourd'hui que c'est une grande tentation – j'ai cité à ce propos dans mon dernier livre l'ouvrage de François Noudelmann sur la généalogie [2] – devant la difficulté de fabriquer de la citoyenneté, de se replier sur des identités de substitution.

Si on prend par exemple le projet de Nicolas Sarkozy de créer un ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale, on voit bien toute l'ambiguïté et le danger attachés à la notion même d'identité. Où va-t-on aller chercher les racines et les critères de l'identité ? C'est évidemment ridicule, mais j'ai quand même entendu quelqu'un qui, dans un débat télévisé, remontait au baptême de Clovis pour définir l'identité de la France. Et pourquoi pas à la bataille de Gergovie ? !….

Là on est dans l'impossibilité de recréer un espace commun parce que l'identité ainsi définie n'est pas partageable. C'est pour cela que je m'interdis à présent de recourir au terme d'identité, et que je préfère parler de la citoyenneté. La citoyenneté c'est une construction permanente qui tend, à partir d'histoires différentes, à inventer une histoire commune. C'est l'inverse de cette espèce de remontée aux sources, de cette quête généalogique, d'archéologie identitaire dans laquelle on se complaît, et qui n'est pas qu'anecdotique ou symbolique puisque, par exemple, dans les négociations de Taba sur le statut de Jérusalem, on a poussé le ridicule jusqu'à envisager une partition verticale de la ville en fonction des couches géologiques, en attribuant le premier sous-sol au temple, etc. L'identité n'est pas seulement symbolique puisqu'elle s'inscrit dans la géologie, dans la terre. Là, ça me paraît très inquiétant. C'est une tendance qu'il faut combattre.

2/ François Noudelmann, *Pour en finir avec la généalogie*, Léo Scheer, 2005.

G.H.-J.-C.P. : *À propos de rapprochement entre des histoires différentes, est-ce que vous connaissez les travaux de l'historienne Esther Benbassa ? On peut trouver semble-t-il chez elle, justement, une tentative pour rapprocher des histoires minoritaires et différentes, notamment l'histoire des juifs et l'histoire des musulmans de France, pour tenter de trouver des points communs et d'établir des analogies, et pour tenter de faire émerger quelque chose de commun. Qu'en pensez-vous ?*

D.B. : Oui je connais assez bien les travaux d'Esther Benbassa et j'ai énormément de sympathie pour elle. D'abord elle a beaucoup de courage parce qu'elle en paie un prix lourd qui est à la limite de la persécution communautaire. Et ensuite sa démarche est intéressante en ce qu'elle historicise : elle n'est pas dans le mythe mais dans l'histoire. Or l'histoire évidemment ne montre pas des identités fermées, mais des identités en construction, faites de brassages, de mélanges. Elle-même est bien placée puisqu'elle est d'origine judéo-turque, c'est-à-dire que son origine est à un carrefour entre des cultures et des civilisations très différentes.

Ceci dit, il ne faut pas tomber dans le contre-mythe. Il m'est arrivé comme à d'autres, à des amis ou à des camarades comme Warschawsky, par exemple, d'utiliser symboliquement l'évocation de Grenade et du multiculturalisme andalou… Bon, ça a dû être moins pacifique et harmonieux qu'on ne l'imagine. Par ailleurs, il y a quand même une part de vérité. Moi je suis d'origine algérienne. Il n'y a pas que le couscous ! Il y a une part d'histoire commune. Les péripéties coloniales et postcoloniales ont installé dans cette part d'histoire commune de la conflictualité, mais celle-ci n'a aucune base « naturelle ».

Ce qui m'intéresse dans les travaux d'Esther Benbassa – bien sûr les conclusions qu'elle en tire peuvent être discutées – c'est que le fait de prendre le problème de l'identité sous l'angle de l'histoire permet de voir que les lignes ne sont pas figées : l'histoire n'arrête pas de déplacer les lignes. C'est ça qui est intéressant : c'est de produire des mélanges et des circulations. De mon point de vue – je ne sais pas si elle le dirait comme ça –, son travail universitaire est d'inspiration spinoziste : c'est une lecture profane des textes sacrés. C'est une démarche exactement inverse de celle de Benny Lévy. Quand lui retourne à l'éternité du texte, elle historicise les textes et la lecture. C'est ce qui avait été reproché en son temps à Spinoza. Je ne sais pas si vous savez que Lévinas s'est opposé, en 1953, à la réhabilitation de Spinoza en Israël – quand même trois siècles après il y avait prescription ! Eh bien non ! Spinoza était pour Lévinas celui qui avait instillé, avec la lecture profane de la Bible, le venin de l'athéisme dans le judaïsme.

G.H.-J.-C.P. : *Revenons sur le débat libéralisme-communautarisme. Certes, il convient d'évoquer ce débat avec beaucoup de précautions. D'abord, il faut rappeler que c'est initialement un débat nord-américain qui a été importé en Europe. Ensuite, comme vous le soulignez vous-même, ce débat risque parfois d'être un cache-misère, un prétexte ou un paravent qui dissimule d'autres enjeux, des conflits sociaux et politiques plus importants. Est-ce que ce débat entre les « libéraux » et les « communautariens » ne comporte pas néanmoins une dimension politique importante ? Est-ce que la culture, au travers de la question de la reconnaissance des cultures minoritaires, ne devient pas aujourd'hui un enjeu politique majeur ? Autrement dit, est-ce qu'un marxiste comme vous reconnaît la culture comme étant un lieu de luttes politiques véritables, ou bien est-ce que cela vous semble être un enjeu secondaire par rapport à la lutte prioritaire – la lutte sur le terrain économique et social ?*

D.B. : Sans vouloir être arrogant, votre question semble témoigner d'une méconnaissance du marxisme. Si on regarde l'historiographie marxiste sur la question nationale, c'est-à-dire Otto Bauer ou Lénine, Andreu Nin ou Rosdolski, et Marx lui-même d'ailleurs, ou encore Engels – qui a appris les langues scandinaves et balkaniques, ce qui n'était pas évident, pour prendre en compte justement la dimension culturelle des problèmes – on voit que cette question n'a pas été négligée loin de là.

Prenons par exemple la démarche d'Otto Bauer qui constitue un exemple intéressant. Il était autrichien, donc il vivait dans un État plurinational, l'Autriche-Hongrie, qui regroupait différents peuples des Balkans et d'Europe centrale. Or pour Otto Bauer, comme pour toute une tradition de pensée marxiste, le catalyseur d'une identité nationale c'est la culture, c'est-à-dire les intellectuels, l'école, la langue, c'est la formation d'une classe d'intellectuels chargée de la transmission d'une culture nationale. Il s'agit là d'un critère culturel plus que territorial ou autre, on est donc bien dans la définition culturelle d'une formation politique. Et face à la réalité pluriculturelle et plurinationale de l'Autriche-Hongrie, sa réponse ne consistait pas à défendre la sécession étatique systématique (la formation d'États-nations séparés) mais à préconiser « l'autonomie culturelle » : c'est-à-dire la reconnaissance de droits collectifs, et pas simplement individuels, des droits culturels, linguistiques, scolaires etc.

Insistons là-dessus : ces droits culturels n'impliquaient pas, selon lui, de séparation étatique. Lénine a critiqué très fortement cette

démarche en disant que c'était une manière de ménager l'unité de l'Autriche-Hongrie et d'éviter une explosion qui lui paraissait nécessaire. L'Autriche-Hongrie comme la Russie était une prison des peuples, donc il fallait que ça explose. En quoi d'ailleurs il se situait aux antipodes des positions initiales de Engels qui considérait quant à lui que les peuples sans histoire des Balkans avaient raté le moment de se constituer en nations et qu'ils resteraient définitivement sur le bas-côté de l'histoire. Donc Lénine accusait Bauer de chercher un compromis pour éviter le démantèlement de l'empire austro-hongrois. Or Bauer défendait sa position pour répondre à des problèmes qui étaient déjà à l'époque des problèmes d'interpénétration de peuples et de cultures – y compris la question de la place des juifs en Europe centrale, lui-même étant d'origine juive.

Aujourd'hui, avec les mouvements migratoires intensifiés et massifiés, ces questions se posent de façon de plus en plus aiguë, et dans des endroits de plus en plus nombreux. Et si on ne veut pas rentrer dans une logique fractale de séparation étatique et territoriale à l'infini – on voit bien ce qui se passe avec le Kosovo aujourd'hui : que va-t-il advenir de la minorité serbe du Kosovo ? Est-ce qu'ils vont demander à leur tour un territoire ? On ne s'en sortira pas… – l'idée de Bauer, l'idée d'une autonomie culturelle, comme reconnaissance non pas de droits privés mais bien de droits publics, me paraît une solution intéressante.

Ici même, prenons le problème par le petit bout de la lorgnette ; je suis favorable à ce que les Bretons ou les Occitans puissent parler leurs langues, mais je préférerais que ce soit reconnu et institutionnalisé dans l'espace public, par exemple dans l'école publique pour être clair, pour éviter que les revendications culturelles servent de fer de lance à la privatisation de l'espace scolaire. Ce serait intéressant aussi d'étudier de près la façon dont le Québec gère cette question parce que c'est assez compliqué. Le français y est la langue dominante, mais ce n'est pas la seule langue. Il y a un Québec anglophone même minoritaire, et puis maintenant il y a de plus en plus des locuteurs de langues « allogènes ». Vu la politique d'immigration très ouverte qui est pratiquée, même si les gens qui immigrent au Québec doivent apprendre le français, on y parle beaucoup d'autres langues : les langues de Balkans, l'arabe, l'espagnol latino-américain etc. Les Québécois ont inventé la notion, que je trouve sympathique, d'« accommodement raisonnable ». Bon, mais même si l'esprit est positif, en pratique cela ne résout pas tous les problèmes. Ça se discute au cas par cas en réalité.

G.H.-J.-C.P. : *La commission Stasi* [3] *a utilisé également la notion d'« accommodement raisonnable ».*

D.B. : Oui cette notion me paraît raisonnable.

G.H.-J.-C.P. : *Nous pourrions peut-être passer à la deuxième partie de cet entretien consacrée aux intellectuels et au débat public et politique en France aujourd'hui ? Nous avons envie de vous demander tout d'abord – même si vous avez déjà en partie répondu sur ce point – si vous acceptez de vous définir comme un intellectuel. Vous avez écrit que vous récusiez la figure de l'intellectuel au sens de Julien Benda* [4]*, c'est-à-dire l'intellectuel universaliste, désintéressé, désengagé, figure à laquelle Foucault opposait celle de l'« intellectuel spécifique » dans les années 1960, et à laquelle vous opposez vous-même une autre figure : celle de l'intellectuel militant. Pouvez-vous nous éclairer sur votre propre positionnement ? Pouvez-vous également nous dire comment, d'une manière plus générale, vous concevez la place et le rôle des intellectuels aujourd'hui en France ?*

D.B. : D'abord sur la figure de l'intellectuel : je pense qu'elle est très datée historiquement. On connaît bien l'histoire du mot intellectuel, la référence à l'affaire Dreyfus, etc. Ça correspond à une période où la fonction de l'intellectuel est une espèce de sacerdoce lié à des activités universitaires, littéraires, de Zola à Sartre pour évoquer les classiques, et peut-être jusqu'à Bourdieu dans une certaine mesure – du moins le dernier Bourdieu. Mais aujourd'hui, cette évocation et cette définition sont très insatisfaisantes.

Pourquoi ? Tout d'abord parce que le travail intellectuel s'est massifié. Du coup ça crée une équivoque : quand on parle d'intellectuel, on sous-entend l'intellectuel « visible » dans les médias, médiatique. Mais il y a en réalité des millions d'intellectuels en France aujourd'hui. Tous ceux qui travaillent davantage avec leur tête qu'avec leurs mains : les chercheurs, les écrivains, les blogueurs… Et encore, même dans le travail manuel il y a beaucoup de travail intellectuel. Il y a une formule de Gramsci que j'aime bien : il disait qu'on peut peut-être définir un intellectuel comme celui qui travaille avec des concepts ou avec la langue, mais le non-intellectuel n'existe pas. La frontière est mouvante. Et sociologiquement aujourd'hui, cette image de l'intellectuel au sens classique est périmée. Ce qu'a fait Foucault en récusant la figure de l'intellectuel généraliste, conscience morale de l'humanité, au profit de l'intellectuel spécifique qui exerce des compétences régionales ou spécialisées, à la limite de

3/ Il s'agit de la « commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la république » créée par le président de la République Jacques Chirac le 3 juillet 2003, et présidée par Bernard Stasi.

4/ Julien Benda, *La Trahison des clercs*, 1927.

l'expertise, c'est d'enregistrer un déplacement de la figure intellectuelle.

Mais le point commun à toutes ces approches, que ce soit l'intellectuel généraliste, Camus, Sartre, ou que ce soit l'intellectuel spécifique de Foucault, ou même l'intellectuel scientifique de Bourdieu, quand il défend la sociologie comme science, c'est de récuser une notion que moi j'assume pleinement : à savoir celle d'intellectuel organique. Il y a beaucoup de méprises sur cette notion-là. Je crois que Bourdieu par exemple ne comprend même pas de quoi il s'agit en l'occurrence. C'est peut-être un peu présomptueux de dire ça à propos de Bourdieu. Mais il imagine, comme d'autres qui ne comprennent pas non plus, un intellectuel organique comme un intellectuel de parti, au sens de « spadassin du concept » en quelque sorte, comme l'ont été d'ailleurs les intellectuels communistes durant toute une période – le prototype étant Aragon – c'est-à-dire des pétitionnaires qui mettent en musique la ligne du parti.

Je comprends que ce modèle d'intellectuel constitue un repoussoir. Mais si on prend le terme à son origine, c'est-à-dire, je pense, chez Gramsci, il signifie simplement que toute classe qui connaît une ascension dans l'histoire produit ses intellectuels. Si l'on veut, les intellectuels organiques de la bourgeoisie ascendante étaient les encyclopédistes du XVIII^{e} siècle. Et peut-être qu'en France c'est difficile à percevoir parce qu'il ne s'est pas passé dans ce pays ce qui s'est passé en Russie, en Allemagne ou en Italie, à savoir que des intellectuels, y compris de très haut niveau, ont lié leur sort, leur travail intellectuel, à la formation du mouvement ouvrier. En France, je crois que ça n'a pas été le cas parce que le système scolaire et universitaire est un système de cooptation et d'écrémage très tôt, notamment par le système des grandes écoles. Ce qui fait que les intellectuels qui, en France, sont nés dans les couches populaires ont été très vite sélectionnés, promus, ils sont devenus boursiers, etc. Si on regarde d'ailleurs la sociologie de l'École normale supérieure à cette époque-là, le boursier Péguy en étant un symbole emblématique, on voit que l'éducation est un système de cooptation. Mais dans des sociétés qui étaient plus bloquées, en raison de rapports politiques autoritaires voire despotiques, ou qui ont connu l'institution d'une éducation nationale plus tardivement comme l'Italie, ou carrément bloquée comme la Russie, on peut dire que toute une élite intellectuelle a basculé du côté du mouvement ouvrier en formation, que ce soit Gramsci, Labriola en Italie, Préobrajensky ou même Lénine, en Russie. En France ça ne s'est pas passé comme ça. On a une histoire politique liée à l'histoire de l'institution académique française – et de la république. Ce qui constitue à la fois le bon et le mauvais côté de l'intégration sociale.

En ce qui concerne la question de l'engagement, pour moi les deux figures emblématiques ce sont Benda – vous l'avez cité – et Nizan. Décidément, moi qui ne suis pas quelqu'un qui se tient habituellement dans le compromis, là je reste dans le juste milieu ! De la même manière que je refuse de m'installer dans l'opposition entre la république et la communauté, de la même manière, je refuse d'avoir à choisir entre la figure de l'universalisme selon Benda et celle de l'engagement militant selon Nizan. Nizan a assumé l'engagement jusqu'à ses dernières conséquences, y compris en justifiant l'injustifiable – les procès de Moscou en l'occurrence – et il en a souffert. Il y a chez lui une culpabilité, une telle hantise de la trahison – l'intellectuel serait voué à trahir, par destin social quasiment – que pour lui, du coup, la réponse préventive à la trahison c'est la fidélité jusqu'à l'aveuglement – certes pas jusqu'au bout, puisqu'il a finalement rompu devant le pacte germano-soviétique. J'ai résumé ma position là-dessus dans un article de la revue *Contretemps* sur les intellectuels et la problématique de l'engagement.

G.H.-J.-C.P. : *Est-ce l'article intitulé « Caniches de garde » ?*
D.B. : Non ça, c'était un autre article, un article polémique. L'article de *Contretemps* s'intitule « Clercs et chiens de garde ».

G.H.-J.-C.P. : *Sur cette question, vous affirmez que vous avez une position « médiane » ce qui ne veut pas dire « moyenne ». Quelle est cette position ? Où vous situez-vous exactement, entre Benda et Nizan ?*
D.B. : Tout cela tient beaucoup au contexte politique. Est-ce que personnellement je me suis senti, à quelque moment que ce soit, bridé ou contraint dans mon travail – appelons-le « intellectuel » – en raison de mon engagement militant ? La réponse est non. En tout cas pas consciemment. Peut-être qu'inconsciemment oui. Mais subjectivement non. Pour une raison de fond je crois. C'est que, dans mon histoire politique – ayant rompu avec le PC, donc le stalinisme, en 1965, assez tôt –, j'appartiens à un mouvement politique qui n'a jamais cherché à définir une orthodoxie théorique. Il n'a jamais été question de définir une ligne sur les questions théoriques et scientifiques, par exemple en matière de théorie physique, ou même sur la théorie de la valeur. Ce sont des champs de recherche ouverts.

Il n'a jamais été question chez nous de définir une orthodoxie sartrienne ou althussérienne – pour dire les choses plus directement. Le PC lui fixait une ligne idéologique – qui était en général une resucée des manuels de matéria-

lisme historique et dialectique dans la version moscovite des années 1930 – et ainsi il stérilisait complètement la pensée. Quelqu'un comme Politzer, qui était loin d'être un idiot, qui était même un esprit de grande envergure, s'est abêti en épousant les méandres de la ligne imposée au PC par le Komintern dans les années 1930. Henri Lefebvre y a échappé lui, parce qu'il a rompu. Mais des gens comme Lucien Sève, qui avait des idées intéressantes, ont été intellectuellement bridés. Finalement, Althusser est presque le symbole pathétique de cette contradiction-là. Nous, ce n'est pas notre histoire, parce qu'on a toujours vécu dans un certain pluralisme théorique, et avec l'idée, qui n'est pas seulement une idée empirique consistant à dire : « on ne va pas refaire ce qu'ont fait les autres », mais une idée très étayée selon laquelle l'intervention politique et la recherche théorique relèvent de temporalités différentes. Dans la politique, il y a de la décision à court ou moyen terme. Dans la théorie, on essaie de penser des phénomènes de longue durée, que ce soit en histoire, en économie… Donc on ne peut pas rabattre l'une sur l'autre. Maintenant, le risque de cette ouverture (ou de cette tolérance) théorique, c'est l'éclectisme. La voie est étroite.

G.H.-J.-C.P. : *On retrouverait donc ici une dichotomie entre théorie et pratique ?*
D.B. : Je préfère dire : une tension. Mais pas une exclusion. Il y a un lien, mais ce lien n'est pas immédiat.

G.H.-J.-C.P. : *Une contradiction féconde c'est cela ?*
D.B. : Oui, voilà.

G.H.-J.-C.P. : *Revenons à la situation contemporaine. Nous voudrions vous interroger plus particulièrement sur les intellectuels juifs français contemporains. Vous « ferraillez » dans votre dernier livre,* Fragments mécréants [5]*, avec un certain nombre d'entre eux.*
D.B. : Ils sont désastreux !

G.H.-J.-C.P. : *Bon alors justement, commençons par une question de portée générale (même si vous venez d'esquisser une réponse) : peut-on porter un jugement d'ensemble sur les intellectuels juifs français contemporains ? Ou bien on pourrait peut-être préciser davantage les choses. Dans votre livre, vous renvoyez dos-à-dos les représentants d'une sorte de pseudo-universalisme – nommément Bernard-Henri Lévy – et les représentants d'une sorte de particularisme communautaire – vous désignez alors Benny Lévy. Selon vous, les deux Lévy seraient ainsi les emblèmes de deux écueils symétriques. Pouvez-vous tenter de nous expliquer comment on en est arrivé là – sachant que les uns et les autres venaient de la gauche ? Et, dernière question, quels seraient enfin, selon vous, les intellectuels juifs français susceptibles de porter aujourd'hui une parole universaliste mais qui ne renierait pas complètement une certaine filiation avec le judaïsme ?*
D.B. : Là aussi vous posez une question à tiroirs ! D'abord on retombe sur la même équivoque liée à l'usage de la notion d'intellectuel. Quand on parle des intellectuels juifs contemporains, on pense immédiatement aux plus visibles, voire aux plus spectaculaires : on peut citer Bernard-Henri Lévy, Benny Lévy, Alain Finkielkraut, Pascal Bruckner, André Glucksmann, etc. On peut noter qu'il y a une proportion importante d'intellectuels d'origine juive – pour des raisons historiques et sociologiques bien compréhensibles – et notamment ashkénazes – ce qui n'est pas mon cas. Maintenant, si on prend la notion d'intellectuels au sens large, la communauté intellectuelle juive est beaucoup plus partagée qu'il n'y paraît. Par exemple, sur la question palestinienne, qui constitue l'un des critères d'engagement, si vous regardez autour de l'Union des juifs pour la paix et de sa revue intitulée *De l'autre côté*, qui en est à son troisième numéro, et dans laquelle écrivent Rony Brauman, Eyal Sivan, Esther Benbassa, Michel Warschawsky, Michèle Sibony, Marcel-Francis Kahn… et d'autres, vous observerez une résistance assez forte à un certain néocommunautarisme juif – théologique ou pas.

Pour dire les choses concrètement, après pas mal d'hésitations, Rony Brauman, Marcel-Francis Kahn et moi nous avions lancé un appel « en tant que juifs », au moment de la deuxième Intifada, pour protester contre l'annexion de la parole juive par le Crif [6]. Le fait que ses dirigeants s'érigent en porte-parole des juifs en général m'insupportait. Moi je ne m'étais jamais défini comme juif jusque-là. Certes, je suis juif d'origine et par l'histoire, et j'assume cette histoire. Mais enfin je n'existe pas dans la vie publique en tant que juif. J'existe en tant que citoyen français, militant communiste, ou ce qu'on veut. Mais là, je trouvais qu'il y avait un abus, une confiscation de la parole, un détournement de mémoire, ce qui faisait que c'était important de dire non, y compris et surtout politiquement – car ce n'était pas un problème moral ! Il s'agissait de dire : cette question ne relève pas d'un problème théologique ou héréditaire, mais c'est une question politique ! Nous récusions le fait que Cukierman s'érige en porte-parole, et annexe au passage mes tontons et mes tatas qui ne sont pas revenus des camps ! Ce n'est pas pour l'État d'Israël tel qu'il est aujourd'hui qu'ils sont morts, il ne faut quand même pas plaisanter ! Mais ce qui nous a surpris, c'est l'écho

5/ Éditions Lignes, 2005.
6/ Conseil représentatif des institutions juives de France.

qu'a eu cet appel : les signatures ont afflué par centaines, et dans tous les milieux, que ce soient les universitaires, les médecins, etc. Donc on voit que les choses sont beaucoup plus partagées qu'il n'y paraît si on se fie uniquement à la partie la plus visible de la communauté intellectuelle juive.

Alors maintenant, autre question : pourquoi une telle régression ? À mon avis, il faudrait nuancer les choses. Ce n'est pas la même évolution que l'on observe chez Benny Lévy ou chez Alain Finkielkraut par exemple.

G.H.-J.-C.P. : *Est-ce qu'il n'y a pas de point commun dans l'évolution de ces intellectuels juifs français que vous évoquez : Alain Finkielkraut, Benny Lévy, Bernard-Henri Lévy ou d'autres encore – comme Jean-Claude Milner par exemple ? Ces derniers font tous partie d'ailleurs (ou faisaient partie, en ce qui concerne Benny Lévy) de l'Institut des études lévinassiennes…*
D.B. : Oui il y a un point commun. Mais je pense que chez Benny Lévy, il s'agit d'un retour à une définition théologique du juif. C'est le rapport au texte qui définit le judaïsme. On est hors de l'histoire et hors de la politique. Donc c'est une démarche qui renoue avec le mythe de l'élection, et dont la conclusion est anti-universaliste. Et c'est aussi le cas d'ailleurs chez Jean-Claude Milner, dans *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique* [7] : la thèse en est que l'universalisme des Lumières est criminel, avant même que le nazisme n'ait fait son apparition. On est ici dans une critique radicale de l'universalisme des Lumières et dans une démarche de retour à une définition théologique de l'être juif. Ce n'est pas le cas pour Alain Finkielkraut ou Bernard-Henri Lévy. Dans son gros livre qui rassemble toutes ses chroniques sur le judaïsme [8], on voit que BHL est dans la contradiction : il ne veut pas renoncer à l'universalisme républicain. Et Finkielkraut encore moins puisque c'est un républicain autoritaire. Mais avec une exception : l'exception israélienne. Donc il y a cette contradiction : on est universaliste pour tout le reste, on défend les opprimés en Tchétchénie ou à Sarajevo, mais pas les Palestiniens. Pourquoi ? Au nom d'une singularité historique, laquelle a d'ailleurs été théologisée par l'Holocauste – par l'interprétation du génocide comme holocauste ou comme Shoah. Cet événement n'est plus alors d'ordre historique et politique, il est d'ordre théologique. C'est un événement qui confirme dans l'histoire la singularité irréductible du destin juif – les livres d'Enzo Traverso ou le tout dernier d'Esther Benbassa sur *La Souffrance comme identité* sont décisifs sur ce point. C'est la confirmation *a contrario* de l'élection. Voilà quel est le point de rencontre.

À propos d'Israël et du destin juif, c'est le chemin inverse de celui que préconisait Marx – à savoir : faire d'une question théologique une question profane. Là on fait l'inverse : on re-théologise la question juive. Je pense que, pour ce qui concerne Benny Lévy, la démarche est conséquente, mais concernant Alain Finkielkraut elle l'est moins. D'ailleurs il est mal à l'aise avec ça, car il voit bien que c'est bancal. Quand on est républicain et universaliste, ça devrait valoir aussi pour Israël et la Palestine.

G.H.-J.-C.P. : *Est-ce qu'on pourrait parler ici d'une contradiction féconde ?*
D.B. : Non celle-là ne l'est pas tellement ! Elle est bloquée, parce que non dialectique.

G.H.-J.-C.P. : *Ce constat étant fait, quels sont les intellectuels qui sont porteurs aujourd'hui selon vous d'une vision universaliste, mais sans couper le lien avec le judaïsme ?*
D.B. : Il y en a beaucoup, même s'ils ne sont pas toujours très connus. En plus je ne demande pas toujours leur pedigree aux gens : parfois on a des surprises ! On découvre qu'un tel ou une telle, derrière un nom bien francisé, est d'origine juive. Parce que voyez-vous, c'est aussi un problème difficile que celui de la définition des juifs – et pas seulement des intellectuels ! Là aussi, c'est historique. Moi je pensais que c'était quelque chose qui était en voie d'extinction. Pourtant j'ai une famille qui a été directement touchée par le judéocide. La réaction que certains me reprochent aujourd'hui, je l'ai bien connue chez certains militants internationalistes rescapés comme Ernest Mandel ou d'autres. Finalement, les rescapés du génocide, on leur reproche aujourd'hui de ne pas avoir assez fait ressortir la singularité du massacre dans l'ensemble des horreurs du nazisme, mais moi ça me semble psychologiquement compréhensible – et je dirais aussi que ça me semble respectable. Ce qu'ils signifiaient par là c'était : « On a voulu nous clouer, nous assigner à une essence originelle et raciale, donc justement on va en rajouter sur l'universalisme. Ce n'est pas en tant que juifs qu'on va se battre, mais c'est au nom de la classe ouvrière, du prolétariat, de l'humanité tout entière, etc. » Et ce n'était pas une négation, parce qu'en privé tout le monde assumait ses origines, sa famille, etc. Mais c'était dire : ce n'est pas en réponse à un tort particulier que l'on mène ce combat, car ce serait se laisser enfermer dans une identité exclusive.

Pour ce qui est d'aujourd'hui, je ne sais pas, mais il me semble que dans la gauche anglo-américaine, on a par exemple Robert Brenner, David Harvey, Eric Hobsbawm, Isaac Deutscher (aujourd'hui décédé), Moshe Lewin, etc.

7/ Verdier, 2003.
8/ Bernard-Henri Lévy, *Récidives*, Grasset, 2004.

On pourrait citer du monde ! Ça ne fait peut-être pas la une des médias en France, mais enfin il y a du monde. Ou bien que ce soit en Argentine, ou même en Israël – un Michel Warschawsky est loin d'y être isolé (que l'on pense à Tanya Rheinardt, Hamira Hass, etc.), et les penseurs de la gauche israélienne disent des choses qui, si on les disait ici, feraient scandale. Pour ce qui est de la France, nous avons déjà évoqué Rony Brauman, Esther Benbassa, on pourrait également citer Étienne Balibar…

Le danger de la démarche c'est de chercher le pedigree des gens. Ce qui nous ramène à la question : comment définir la judéité aujourd'hui ? C'est tout le paradoxe : qu'est-ce qui constitue un peuple quand celui-ci n'a ni territoire, ni langue commune, ni même religion commune ? On pourrait dire que pendant toute une période, le peuple en diaspora s'est identifié par sa religion. Aujourd'hui, ce n'est plus le cas. Là, je pourrais dire que j'assume la définition péjorative de Jean-Claude Milner : je suis un « juif de négation », un juif-contre (contre l'antisémitisme passé et présent). J'assume la négativité juive à la manière de Sartre. C'est une manière de dire non à une persécution.

G.H.-J.-C.P. : *C'est tout le contraire d'une « adhérence originaire », pour reprendre une expression de Lévinas ?*

D.B. : Absolument ! Et ça me révolte, que l'on puisse se prévaloir de mes mésaventures familiales pour justifier ce que fait aujourd'hui l'État d'Israël en Palestine ou au Liban. Et je ne le vis pas de la même manière qu'une injustice à Timor ou en Amérique centrale : ça, c'est une question biographique effectivement.

G.H.-J.-C.P. : *Vous avez déjà commencé de répondre à la question concernant l'être juif ou le judaïsme, mais pourriez-vous préciser ce que c'est pour vous qu'être juif ? Et plus précisément encore, quel rôle joue à vos yeux la figure du marrane* [9]*/ ? Est-ce qu'on pourrait dire que le marrane représente à vos yeux la figure du juif « authentique » en quelque sorte ? Vous avez évoqué Spinoza tout à l'heure…*

D.B. : Non le jargon de l'authenticité, très peu pour moi. Mais en ce qui concerne la figure du marrane, elle a fasciné beaucoup de monde – pas seulement moi – de Morin à Derrida. Je pense que plus ou moins explicitement ou implicitement, à partir de Spinoza, il y a eu beaucoup de grands penseurs qui ont été influencés par ça. Il y a par exemple toute la grande tradition allemande de Benjamin, de Kracauer, d'Ernst Bloch, de Lukacs – c'est impressionnant tout de même ! Finalement le sionisme est une figure tardive comme idéologie dominante chez les intellectuels juifs. Même au sortir de la guerre ce n'était pas évident. Disons qu'il y a eu un effet de vases communicants : c'est l'effondrement de la référence communiste qui a gonflé les rangs du mouvement sioniste. Le noyau initial de la Ligue communiste révolutionnaire, et aussi de Lutte ouvrière, vient pour partie de l'Hachomer Hatzaïr – qui était la branche jeunesse du Poalé Sion, lequel était la branche socialiste antistalinienne et sioniste – favorable à l'émigration en Israël dans l'entre-deux-guerres. Donc il y a bien cette dimension vous comprenez ?

La figure du marrane, elle a fasciné Derrida comme elle me fascine. Même si j'ai rencontré Derrida assez tardivement, il se trouve en fait que nous avions pas mal d'affinités ou de complicité à tous points de vue : biographique (l'Algérie, son père s'appelait Haïm et le mien aussi…), intellectuelle (même si on en s'est pas rencontrés souvent, il était à mon jury de thèse…). Disons qu'il y a eu entre nous une connivence, une complicité. Et la figure du marrane fait partie de cette complicité. Ou bien la formule du spectre. Cette figure de Derrida me convient très bien en effet. J'ai intitulé un des chapitres de mon dernier livre « hantologie de l'être juif » – avec le « h » du verbe hanter. C'est un emprunt direct à Derrida. J'oppose l'hantologie qui est spectrale, à l'ontologie qui essentialise l'être juif. Cette définition négative de l'être juif, ou plutôt de la judéité – il faudrait éviter le verbe être qui nous installe déjà dans l'essence – fait de la judéité un produit historique.

24 avril 2007

9/ *Marrano* en espagnol est péjoratif : en gros « porc » Désigne les juifs convertis de force à partir de 1492 mais qui tout en pratiquant formellement la religion catholique continuaient à « judéiser » en secret. Double existence qui a duré des siècles et qui les a placés au carrefour entre le mythe du peuple élu et l'universalisme chrétien. D'où le phénomène Uriel da Costa, Spinoza, etc.