

Éditions  
Léo Scheer

# L'aveuglement des clercs

*Les Réflexions sur la question juive de Sartre et ses critiques*

Enzo Traverso

DANS **LIGNES 2000/1 n° 1**, PAGES 175 À 196

ÉDITIONS **ÉDITIONS LÉO SCHEER**

ISSN 0988-5226

ISBN 291417201X

DOI 10.3917/lignes1.001.0175

Date de mise en ligne : 20/03/2014

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-lignes1-2000-1-page-175?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Léo Scheer.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

ENZO TRAVERSO

L'AVEUGLEMENT DES CLERCS  
*Les Réflexions sur la question juive* de Sartre  
 et ses critiques<sup>1</sup>

Ce qui frappe le plus – en tout cas, ce qui me frappe le plus – en lisant aujourd’hui les *Réflexions sur la question juive*<sup>2</sup> de Sartre, c’est son silence quasi total sur Auschwitz. La place centrale qu’occupe l’extermination des Juifs d’Europe dans nos représentations de l’histoire du XX<sup>e</sup> siècle contraste de façon impressionnante avec la perception qu’on avait de cet événement, dans le monde occidental, pendant les années quarante et cinquante. L’essai de Sartre me paraît tout d’abord emblématique de ce silence de la culture de l’après-guerre sur la Shoah et, en même temps, révélateur d’une mutation radicale de perspective intervenue au cours de ces dernières cinquante années.

Écrit en grande partie à l’automne 1944, publié partiellement un an plus tard, dans les *Temps modernes*, l’ouvrage de Sartre voit le jour dans sa version intégrale en 1946, un an et demi après la libération des camps de la mort. Or, le *fait* de l’extermination n’est évoqué dans le livre, très pudiquement, qu’une seule fois, par les mots suivants : « *Va-t-on parler*

---

1. Une première version de ce texte a été présentée à New York, en avril 1998, lors d’un colloque organisé par New York University, sous la direction de Denis Hollier, et consacré au cinquantième anniversaire de l’édition américaine de *Anti-Semite and Jew* de Sartre.

2. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris, 1954. Cité dorénavant entre parenthèses dans le texte.

*des Juifs? Va-t-on saluer le retour des rescapés, va-t-on donner une pensée à ceux qui sont morts dans les chambres à gaz de Lublin? Pas un mot.* » (86). Ce constat sobre et lucide restera sans suite. Non seulement Sartre ne place jamais le génocide au centre de sa réflexion, mais il développe son argumentation comme s'il n'avait pas eu lieu. Plusieurs passages de son livre indiquent assez clairement que s'il connaît l'événement, il est absolument incapable d'en saisir la portée et la signification, encore moins de le penser. Sa phénoménologie de l'antisémitisme s'arrête au pogrom, perçu comme la forme extrême de la haine des Juifs : « *une foule antisémite – écrit-il – croira avoir assez fait lorsqu'elle aura massacré quelques Juifs et brûlé quelques synagogues* » (51). Il fait parfois allusion aux « *meurtres symboliques* » perpétrés par l'antisémite (58), tout en précisant que, en tant qu'« *ennemi des Juifs, [ce dernier] a besoin d'eux* » (38). Cet aveuglement de Sartre devant la Shoah doit donc être expliqué, contextualisé et historicisé. Sartre n'est pas du tout indifférent au destin des Juifs, mais il n'est pas en mesure de se poser la simple question qui hante la correspondance de Gershom Scholem dès 1940 : « *Que deviendra-t-il de l'Europe après l'élimination des Juifs?* »

Or, il faut bien comprendre que l'aveuglement de Sartre n'a rien d'exceptionnel, c'est plutôt Scholem qui échappe aux poncifs du *Zeitgeist* avec son étonnante clairvoyance. La cécité de Sartre concerne une époque et une culture; il en est seulement le révélateur, car il est l'un des rares, en 1946, à écrire sur ce thème. Il n'est pas inutile, à ce propos, de rappeler que son silence sur Auschwitz n'est remarqué par aucun des critiques du livre, ni en France ni aux États-Unis<sup>4</sup>. Il serait donc absurde et profondément anachronique – sans doute même injuste –

3. Walter Benjamin, Gershom Scholem, *Briefwechsel 1933-1940*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1980, p. 319.

4. Voir *Hillel*, 1946-1947, n° 3 (cité in Michel Contat, Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris, 1970, p. 141). Georges Bataille, compte-rendu in *Critique*, mai 1947, n° 12 (maintenant « Sartre », *Œuvres complètes*, t. XI, Gallimard, Paris, 1988, pp. 226-228); Rabi, « Portrait d'un philosémite », *Esprit*, 1947, n° 10, pp. 532-544; Jean-Albert Hesse, compte-rendu in *Le Monde juif*, mai-juin 1947. Aux États-Unis, voir Sidney Hook, « Reflections on the Jewish

d'instruire un procès *spécial* contre l'auteur des *Réflexions sur la question juive* en lui reprochant de ne pas avoir vu ce que personne ou presque n'avait alors été capable de voir. Cela reviendrait, au fond, à lui reprocher de ne pas avoir *notre* perception d'Auschwitz comme une déchirure de l'Histoire. La critique de son texte peut, en revanche, éclairer les ambiguïtés d'une culture. Là est le vrai problème, que l'on risquerait d'occulter en faisant de Sartre une sorte de bouc émissaire. Il va de soi que nous lisons aujourd'hui son ouvrage *au présent*, et que, par conséquent, nos réactions sont façonnées par une conscience historique de la Shoah et de sa place dans le *XX<sup>e</sup>* siècle qui n'existait pas à l'époque. Cette distance nous permet de mieux saisir les limites de cet ouvrage, mais elle exige aussi d'être respectée. En l'effaçant, nous nous exposons au risque d'une lecture complètement anachronique. Une mise en perspective critique devrait échapper à deux pièges opposés mais complémentaires : d'une part celui d'une historisation apologétique et, d'autre part, celui d'une dénonciation sommaire prononcée du pupitre d'une « sagesse » rétrospective, autant arrogante que tardive.

Je ne peux pas m'étendre ici sur la description du contexte historique qui produit cette invisibilité du génocide juif. Il suffira de rappeler qu'un témoignage comme *Se questo è un uomo* de Primo Levi rencontre alors des difficultés de publication, puis il passe pratiquement inaperçu au moment de sa parution, en 1947<sup>5</sup>. D'ajouter que la distinction entre camps de concentration et camps d'extermination est explicitement rejetée par David Rousset dans *L'Univers concentrationnaire*<sup>6</sup>, à peine mentionnée par Robert Antelme dans *L'Espèce humaine*<sup>7</sup>, et qu'il faudra une

---

Question », *Partisan Review*, 1949, n° 5, pp. 463-482; Gustav Ichheiser, compte-rendu in *American Journal of Sociology*, 1949, 55, n° 1, p. 111; Harold Rosenberg, « Does the Jew exist? Sartre's Morality Play About Anti-Semitism », *Commentary*, 1949, 7, n° 1. Voir aussi, une quinzaine d'années plus tard, Arnold Mandel, *L'Arche*, février 1962, pp. 261-264.

5. Voir notamment les contributions rassemblées in Ernesto Ferrero (éd.), *Primo Levi. Un'antologia della critica*, Einaudi, Torino, 1997.

6. David Rousset, *L'Univers concentrationnaire*, Éditions de Minuit, Paris, 1965, p. 51.

7. Robert Antelme, *L'Espèce humaine*, Gallimard, Paris, 1994, p. 11.

bonne vingtaine d'années pour qu'elle devienne un acquis ferme de l'historiographie. On devrait évoquer aussi le climat intellectuel et politique de l'époque, à l'apogée de la culture antifasciste, beaucoup plus enclin à célébrer un nouveau triomphe des Lumières qu'à repenser l'histoire du point de vue des vaincus<sup>8</sup>. Après la Résistance, le symbole de la barbarie nazie n'est pas Auschwitz, la plus grande usine de la mort, mais Buchenwald, le principal lieu de la déportation politique. Et puis, dans une Europe en ruines, dans une France qui assiste au retour de plus d'un million et demi de prisonniers de guerre, de requis du travail et de déportés politiques, il n'y a pas beaucoup de monde à s'apercevoir du retour de 2 500 Juifs, seuls rescapés de 75 000 déportés. Dans un tel climat d'unité nationale et antifasciste, il n'est guère facile de percevoir la *singularité* de la tragédie juive. Selon la formule officielle de l'époque, l'État français veut éviter toute « *discrimination entre les Français arrêtés pour une appartenance politique, philosophique ou raciale quelconque*<sup>9</sup> ». Les Juifs eux-mêmes éprouvent un besoin trop fort de réintégrer une communauté nationale d'où ils ont été si cruellement exclus pour revendiquer cette singularité. Plusieurs d'entre eux, nous dit Sartre, lui écrivent pour le remercier de ne pas les avoir oubliés (87-88).

C'est bien dans un tel contexte qu'il faut donc replacer les *Réflexions sur la question juive*. Elles s'y inscrivent en quelque sorte à contre-courant, en soulevant un problème ignoré par le plus grand nombre, mais elles en reflètent aussi toutes les limites, car elles demeurent prisonnières d'un horizon dans lequel le génocide est encore absent. Si l'antisémitisme qui fait l'objet de l'investigation de Sartre est bien français, il concerne une France qui n'a connu ni le régime de Vichy ni les camps de la mort. C'est l'antisémitisme de la III<sup>e</sup> République et de l'affaire Dreyfus. Lu aujourd'hui, ce livre nous fait une

---

8. Cf. James D. Wilkinson, *The Intellectual Resistance in Europe*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

9. Cité par Annette Wieviorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Plon, Paris, 1992, p. 151.

impression étrange, un peu comme si on lisait un ouvrage sur la République démocratique allemande, publié en 1992, dont l'auteur ne se serait pas rendu compte que, entre-temps, le mur de Berlin était tombé et l'État est-allemand avait cessé d'exister. Mais il faut bien comprendre que cette impression est la nôtre, pas celle des lecteurs de 1946.

Un premier malentendu doit être évité à propos de la formule employée dans le titre du livre : la « question juive ». Son contenu indique que l'intention de Sartre n'est pas celle de poser un problème de nature ontologique, découlant de l'existence des Juifs. Les interprétations qui perçoivent une trace d'antisémitisme dans cet intitulé, en évoquant sa proximité chronologique avec le tristement célèbre « Commissariat aux questions juives » du régime de Vichy, ne me paraissent pas très convaincantes<sup>10</sup>. Elles oublient par exemple qu'en 1946, l'année de la première édition de l'essai de Sartre, est publié à Paris, à titre posthume, *La conception matérialiste de la question juive* d'Abraham Léon<sup>11</sup>. Ce dernier est un Juif polonais émigré en Belgique, où il a dirigé la Résistance trotskiste avant d'être déporté et éliminé à Auschwitz. L'expression « question juive » (*Judenfrage*, *jüdische Frage* en allemand, *jidische frage* en yiddish) appartient à l'histoire des débats du mouvement ouvrier et du marxisme, où elle a toujours désigné l'oppression des Juifs<sup>12</sup>. Elle était considérée comme un aspect particulier d'une plus vaste « question nationale », dans laquelle les socialistes classaient les peuples en lutte pour leur émancipation nationale (c'est ainsi

---

10. Cf. par exemple Susan Suleiman, « The Jew in Jean-Paul Sartre's *Réflexions sur la Question juive*. An Exercise in Historical Reading », in Linda Nochlin, Tamar Garb (eds), *The Jew in the Text. Modernity and the Construction of Identity*, Thames and Hudson, New York, 1995, pp 202-208.

11. A. Léon, *La conception matérialiste de la question juive*, préf. et postface d'Ernest Germain, Éditions Pionniers, Paris, 1946. Le manuscrit de Léon porte la date de 1942. Ce livre a été réédité à plusieurs reprises depuis 1968, avec le même titre, chez E.D.I., avec une nouvelle préface de Maxime Rodinson.

12. Cf. à ce sujet Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat*, Kimé, Paris, 1997.

qu'on parlait d'une question irlandaise et d'une question polonaise, et même, au XIX<sup>e</sup> siècle, d'une question italienne et d'une question allemande). Le livre de Sartre ne se veut pas une contribution à ce débat, qu'il ignore par ailleurs dans une très large mesure, mais la formule est si répandue qu'il peut, tout naturellement, la reprendre à son compte. Son texte révèle incontestablement une forte attirance pour le marxisme, notamment lorsqu'il écrit que « *la révolution socialiste est nécessaire et suffisante pour supprimer l'antisémite; c'est aussi pour les Juifs que nous ferons la révolution* » (182). (Il reproduit ici, sans le savoir, une illusion dangereuse qui avait déjà été celle des bolchéviks russes en 1917). Sartre n'a pas une connaissance directe de la littérature marxiste sur la nation et le nationalisme, mais il « connaît la chanson ».

Dans son analyse de l'antisémitisme, Sartre reprend plusieurs thèmes qu'il avait déjà abordés dans une nouvelle de 1939, « L'enfance d'un chef », incluse dans *Le Mur*, où il décrivait la formation d'un jeune bourgeois nationaliste, Lucien Fleurier, incarnation idéaltypique du militant des Ligues des années trente, atteint d'une judéophobie violente qui trouve son débouché naturel dans un pogrom<sup>13</sup>. Les *Réflexions* présentent d'emblée l'antisémitisme comme une *passion* et comme une *foi*, plus précisément comme le choix de la haine contre la raison. Le rejet du Juif devient ainsi l'expression d'une mentalité archaïque, obscurantiste, d'une réaction ou plutôt d'une fuite face à la modernité. Par une allusion implicite à la dichotomie durkheimienne entre la « *solidarité mécanique* », propre des sociétés traditionnelles, et la « *solidarité organique* », typique des sociétés industrielles modernes<sup>14</sup>,

13. J.-P. Sartre, « L'enfance d'un chef », *Le Mur*, Gallimard, Paris, 1939 (Folio). Cf. Nicholas Hevitt, « "Portrait de l'antisémite" dans son contexte : antisémitisme et judéocide », *Études sartriennes I* (Cahiers de sémiologie textuelle 2) L'Université de Paris X, 1984, pp. 111-122.

14. La référence est évidemment à Émile Durkheim, *De la division du travail social*, P.U.F., Paris, 1996. Quant à Durkheim, dans deux textes écrits à l'époque de l'affaire Dreyfus il considérait l'antisémitisme comme une « *anomie* » des sociétés modernes (cf. à ce propos Pierre Birnbaum, « L'amour de la science : les sociologues entre raison et fidélité », ch. 4 de son livre *Destins juifs. De la Révolution française à Carpentras*, Calmann-Lévy, Paris, 1995).

Sartre interprète l'hostilité à l'égard des Juifs comme le signe d'une quête communautaire. Mais il s'agit là, précise-t-il, d'une communauté « primitive », homogène, inarticulée, dans laquelle « *l'égalité est le fruit de l'indifférenciation des fonctions* » (34). Viscéralement attaché à un patrimoine ancestral – autant mental que matériel – se transmettant d'une génération à l'autre, l'antisémite perçoit dans le Juif l'incarnation de la rationalité abstraite du monde moderne, une rationalité qui l'effraie et le menace. Face au Juif, représentant de l'« *intelligence abstraite* » et de l'universel, l'antisémite s'érige comme « *le poète de la propriété foncière* » (27). D'où l'opposition binaire autour de laquelle se structure, pour Sartre, l'imaginaire antisémite : la tradition contre la modernité, la propriété foncière contre la propriété immobilière, la richesse matérielle contre l'argent, le terroir contre la ville anonyme, la nation contre le cosmopolitisme, le particulier contre l'universel, le concret contre l'abstrait.

Dans un passage qui rappelle de près le portrait du critique littéraire Marcel Schwob brossé par Léon Daudet dans ses *Souvenirs*<sup>15</sup>, Sartre sonde la mentalité de l'antisémite qui méprise le savant juif capable seulement de gloser, de disséquer scientifiquement, en philologue, l'œuvre de Racine tandis que lui, Français de souche, la « possède ». « *Peut-être que le Juif parle un français plus pur que je ne le fais – dit l'antisémite sartrien –, peut-être connaît-il mieux la syntaxe, la grammaire, peut-être même est-il écrivain : il n'importe. Cette langue, il la parle depuis vingt ans seulement et moi depuis mille ans. La correction de son style est abstraite, apprise ; mes fautes de français sont conformes au génie de la langue* (28). »

Autrement dit, l'antisémitisme comme une variante du nationalisme de « *la terre et des morts* », comme attitude romantique et conservatrice de refus de la modernité, comme *code culturel* – selon la définition éclair-

---

15. Léon Daudet, « Au temps de Judas » (1920), *Souvenirs et polémiques*, Laffont, Paris, 1992, pp. 556-557.

rante de Shulamit Volkov<sup>16</sup> – qui consiste à transformer le Juif en catalyseur d’une identité négative. Dans un monde sans repères, où il n’occupe plus une place héritée, légitimée par la tradition, assurée par l’autoreproduction d’une société immobile, l’individu déraciné peut se fabriquer, grâce à l’antisémitisme, une identité négative, en se démarquant du Juif, l’étranger porteur de toutes les valeurs détestées. C’est l’idéologie de Drumont, Barrès et Maurras, les seuls écrivains antisémites explicitement cités par Sartre, avec Céline et Drieu la Rochelle. C’est l’antisémitisme des antidreyfusards, de l’Action française et des campagnes contre la « République juive<sup>17</sup> ».

Appliquée à la France de la III<sup>e</sup> République, l’analyse de Sartre ne manque pas de pertinence. Elle formule, avec un style et une élégance qui font défaut à la plupart des sociologues et des historiens, un diagnostic somme toute classique. Or, une telle approche – l’antisémitisme comme *passion* – ne peut pas intégrer Auschwitz. Sartre cite Céline, sans prendre en examen ses écrits, seulement pour dire qu’il était « payé » par les nazis (47-48). Hitler, Goebbels, Rosenberg ne rentrent pas dans son champ d’observation, pas plus d’ailleurs que Xavier Vallat ou Louis Darquier de Pellepoix, que les architectes du statut des Juifs d’octobre 1940 et les organisateurs des rafles des années suivantes. L’antisémitisme comme syndrome passionnel peut expliquer les manifestations antijuives de la France de 1898 ou 1934, certes pas les camps de la mort, à savoir l’extermination comme système et non plus comme éruption d’une violence spontanée. Sartre est incapable de voir en Auschwitz un triomphe sinistre de la modernité, un génocide supposant certes la haine raciale comme motivation ultime de ses concepteurs mais impliquant, dans sa mise en œuvre, une machine administrative, bureaucratique, technique et industrielle dont

---

16. Shulamit Volkov, « Antisemitismus als kultureller Code », *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, C.H. Beck, München, 1990, pp. 13-36.

17. Cf. Pierre Birnbaum, *Un mythe politique : la « République juive »*. De Léon Blum à Pierre Mendès France, Fayard, Paris, 1988.

le fonctionnement ne repose pas sur la haine mais sur la *routine*, sur une rationalité instrumentale affranchie de toute considération éthique. La « *banalité du mal* » échappe à la phénoménologie sartrienne de l'antisémitisme. L'eugénisme, la biologie raciale, le nationalisme *völkisch*, le social-darwinisme ne constituent pas, pour Sartre, les prémisses idéologiques d'un projet d'extermination. Il n'y voit que « *le mince revêtement scientifique de cette conviction primitive* » qu'est la « *passion* » antisémite (44). Nous savons cependant que la culture française, de Gobineau à Vacher de Lapouge et Gustave Le Bon, n'est pas étrangère à l'élaboration d'un climat intellectuel européen dans lequel prendra forme la vision du monde du national-socialisme. Maurras n'était pas Hitler et Vichy n'était pas le III<sup>e</sup> Reich, mais les interférences qui existent entre les uns et les autres ne sont point secondaires. En faisant preuve, en 1946, d'une telle incompréhension de l'antisémitisme moderne, Sartre semble exprimer la conviction, aujourd'hui dépassée mais longtemps dominante dans l'historiographie française – au moins jusqu'aux années soixante-dix, lorsque ses certitudes rassurantes ont été fructueusement bousculées par des chercheurs étrangers comme Zev Sternhell et Robert O. Paxton<sup>18</sup> –, selon laquelle le fascisme n'aurait jamais été dans l'hexagone qu'un produit d'importation, exotique et marginal.

L'argumentation de Sartre ne manque ni d'intérêt ni de pertinence à propos de l'antisémitisme traditionnel; ce qui frappe c'est l'écart, l'abîme qui la sépare désormais de la réalité, un abîme creusé par l'extermination. Et pourtant, cette invisibilité de la Shoah n'était pas inéluctable. Dans une étude rédigée vers la fin de 1944 et publiée un an plus tard sous le titre « *Organized Guilty* », Hannah Arendt décrivait les crimes nazis comme le produit d'une « *monstrueuse machine de massacre administratif* », dans laquelle elle percevait « *la conséquence*

---

18. Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1978; R.O. Paxton, *La France de Vichy 1940-1944*, Éditions du Seuil, Paris, 1973.

*réelle de toutes les théories raciales et de toutes les idéologies modernes prônant le "droit du plus fort"*<sup>19</sup> ». L'extermination systématique perpétrée par les nazis dépassait, à ses yeux, « *non seulement l'imagination humaine, mais les cadres et les catégories de la pensée et de l'action politique*<sup>20</sup> ». Il ne s'agit pas de procéder ici à une analyse comparative des écrits sur l'antisémitisme de deux penseurs aussi différents que Sartre et Arendt. Cette citation indique néanmoins la distance abyssale qui séparait à l'époque, vis-à-vis du même événement, le regard de l'intellectuel français et celui de la philosophe judéo-allemande en exil<sup>21</sup>.

Les « *privileges épistémologiques* » de l'exil n'étaient cependant pas indispensables pour appréhender le fait du génocide. Dans un lumineux petit compte-rendu du livre de Sartre, paru dans *Critique* en mai 1947, Georges Bataille disait, d'une manière paradoxale et frappante, son admiration pour les *Réflexions sur la question juive* en lisant entre les lignes de cet essai tout ce qui y était absent. Il mettait d'emblée entre parenthèses tout le débat suscité par Sartre – et destiné à une bien longue postérité – sur l'« *authenticité* » du Juif et sur la psychologie de l'antisémite, de même que ses échos au sein d'un contexte intellectuel et politique dominé par la condamnation de la « *culpabilité allemande* ». Il se déroba à la passion de l'heure – la recherche d'un bouc émissaire nécessaire à la réconciliation nationale – et refusait de jeter la faute sur « *une catégorie d'hommes exécrés* ». Non pas qu'il voulût les absoudre, mais cette façon de liquider les dommages lui semblait bien réductrice et insuffisante. Lisant le texte de Sartre, il écrivait ses propres *réflexions* au centre desquelles il plaçait le fait massif, incontournable et accablant de l'extermination des Juifs d'Europe. L'interrogation qui en découlait était de portée ontologique, universelle, liée non pas aux méfaits d'une catégorie particulière d'hommes mais à la

19. Hannah Arendt, « La culpabilité organisée », *Penser l'événement*, Belin, Paris, 1989, p. 27.

20. *Ibidem*.

21. Sur cette différence de perspective cf. E. Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Éditions du Cerf, Paris, 1997, ch. I.

lourdeur insoutenable « *du fait d'être homme* ». Auschwitz n'était plus, dans ce court texte, la simple appellation d'un camp polonais mais déjà une métaphore de la civilisation, au même titre que les Pyramides ou l'Acropole. Comme Robert Antelme, Bataille soulignait l'appartenance commune à l'espèce humaine des victimes et des bourreaux, non pas des fauves mais, dans la plupart des cas, des hommes ordinaires; comme Primo Levi, il indiquait la nature *profondément humaine* de ce crime, preuve ineffaçable de ce dont l'homme est capable à l'égard de ses semblables. Tout à fait anticonformiste, sa réflexion s'exposait certes au danger d'évacuer la définition des responsabilités individuelles et collectives à un moment où le problème devenait d'une brûlante actualité sur le plan juridique et pénal. Elle présentait l'avantage, en revanche, d'énoncer sous la forme la plus radicale l'interrogation que les chambres à gaz d'Auschwitz et Treblinka posent à notre civilisation, bien au-delà du rapport de l'Allemagne à l'Occident et bien au-delà, aussi, de l'histoire de l'antisémitisme. Éliminer les Juifs de la planète signifiait supprimer en même temps la possibilité de l'antisémitisme. Ce que les chambres à gaz remettaient en cause n'était pas seulement l'univers mental, la psychologie et la culture de l'antisémite, ce qu'elles défiguraient à jamais c'était « *l'image de l'homme* ». Lisons Bataille : « *Il est généralement dans le fait d'être homme un élément lourd, écœurant, qu'il est nécessaire de surmonter. Mais ce poids et cette répugnance n'ont jamais été aussi lourds que depuis Auschwitz. Comme vous et moi, les responsables d'Auschwitz avaient des narines, une bouche, une voix, une raison humaines, ils pouvaient s'unir, avoir des enfants : comme les Pyramides ou l'Acropole, Auschwitz est le fait, est le signe de l'homme. L'image de l'homme est inséparable, désormais, d'une chambre à gaz...*<sup>22</sup> »

---

22. Georges Bataille, « Sartre », *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1988, t. XI, p. 226 (paru d'abord dans *Critique*, 1947, n° 12, pp. 471-473). Voir à ce sujet les remarques essentielles de Michel Surya, *Georges Bataille. La mort à l'œuvre*, Gallimard, Paris, 1992, pp. 437-442.

Mais l'étude de Bataille demeure une exception. La réception de l'essai de Sartre s'est essentiellement focalisée sur sa définition du Juif comme création de l'antisémite : « *Le Juif* – écrit Sartre – *est un homme que les autres tiennent pour Juif* (83-84). » Il ajoute que, en absence d'antisémitisme, les Juifs seraient complètement assimilés depuis longtemps (83). À ses yeux – on l'a souvent souligné – le Juif ne constitue qu'une catégorie purement *négative* et dérivée, dépourvue d'existence propre : Juif par le regard de l'autre. Certains Juifs français, tel Raymond Aron, se sont facilement reconnus dans cette définition<sup>23</sup>, d'autres l'ont critiquée, voire rejetée avec irritation et dédain.

Comment expliquer cette absence de subjectivité, cette existence reflétée du Juif ? Sartre fait appel à une notion d'origine hégélienne (81) dont Friedrich Engels avait assuré la postérité au sein de la pensée marxiste : l'idée des « *peuples sans histoire* » (*geschichtslose Völker*)<sup>24</sup>. L'histoire des Juifs, explique Sartre, n'est qu'une « *errance de vingt siècles* » (161), frappée par l'absence de toute « *œuvre collective spécifiquement juive* », ainsi que par l'inexistence d'un « *mysticisme commun* ». Selon Sartre, une « *civilisation proprement israélite* » n'a jamais existé (103). En conclusion de son livre, il résume sa pensée par une formule lapidaire : « *La communauté juive n'est ni nationale, ni internationale, ni religieuse, ni ethnique, ni politique : c'est une communauté quasi historique* (176). »

Une fois conçue comme le simple reflet de l'antisémitisme, c'est-à-dire « *une structure sociale régressive et une conception du monde prélogique* (173) », l'histoire juive ne peut que porter toutes les stigmates de sa nature dérivée et malheureuse. Il va de soi que Sartre fait preuve d'une ignorance à peu près totale de l'histoire, de la culture et de la philoso-

23. « *J'appartiens donc* — écrit Aron — *à ces Juifs que Sartre, dans son essai, tient pour typiques. Juifs parce que le monde extérieur les déclare tels, qui assument leur judaïsme par dignité, mais qui ne l'éprouvent pas spontanément.* » (cité in Jean-Louis Missika, « Juif par le regard de l'autre ? », *Commentaires*, n° 28-29, 1985, p. 189).

24. Voir à ce sujet Roman Rosdolsky, *Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der « geschichtlosen Völker »*, Olle & Wolter, Berlin, 1979.

phie juives, comme il le reconnaîtra d'ailleurs, à la fois candidement et honnêtement, beaucoup plus tard dans ses entretiens avec Benny Lévy<sup>25</sup>. Il est évident que la philosophie juive, de Maïmonide à Mendelssohn, de Hermann Cohen à Martin Buber, reste pour lui un continent inexploré. Son allusion à l'absence d'un « *mysticisme commun* » dans la tradition juive indique qu'il n'a jamais entendu parler du hassidisme<sup>26</sup>. Il n'est pas étonnant que, lors de son séjour en Allemagne, au début du régime nazi, il n'ait pas pris connaissance de la *Haskalah* ou de la *Wissenschaft des Judentums*, mais certes il n'a jamais soupçonné non plus ses prolongations françaises, ni entendu parler de l'œuvre d'un Sylvain Lévi ou d'un James Darmesteter. Dans son introduction aux *Origines du totalitarisme*, Hannah Arendt fait une allusion ironique à la thèse sartrienne du Juif dérivé de l'antisémitisme en la qualifiant de « *mythe* » à la mode dans les cercles de l'« *existentialisme* » français<sup>27</sup>.

Au fond, la thèse de Sartre sort en droite ligne d'une culture philosophique qui remonte aux Lumières, dont il se veut le critique mais dont il demeure prisonnier, consistant à percevoir le judaïsme comme une tare que les Juifs pourront surmonter grâce à l'Émancipation. Cette thèse sera réélaboree au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, tant par le libéralisme que par le socialisme, sans être remise en cause. La définition sartrienne des Juifs comme peuple « *sans histoire* » se réclame de Hegel, mais elle semble tirée de force de l'*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* d'Ernest Renan, où on peut lire que « *la race sémitique se reconnaît presque uniquement à des caractères*

25. En 1980, il dira à Benny Lévy : « *J'ai fait la Question juive sans aucune documentation, sans lire un livre juif* » (J.-P. Sartre, B. Lévy, *Les entretiens de 1980*, Verdier, Paris, 1991, p. 74).

26. Henri Meschonnic a écrit à ce propos : « *Oubli tranquille d'un continent : Bible, Talmud, Kabbale. Pour simplifier. Ignorance bien philosophique. La marque d'une tradition. Et d'une époque.* » (« Sartre et la question juive », *Études sartriennes I*, op. cit., p. 141).

27. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace, New York, 1976, p. XV. Selon Richard J. Bernstein, la critique harendtienne de Sartre serait cependant injuste et excessive, car la distinction sartrienne entre le Juif authentique et le Juif inauthentique recouperait parfaitement celle établie par Arendt dans *The Hidden Tradition* entre le paria et le parvenu juifs (*Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Cambridge, 1996, pp. 195-197).

*négatifs : elle n'a ni mythologie, ni épopée, ni science, ni philosophie, ni fiction, ni arts plastiques, ni vie civile ; en tout, absence de complexité, de nuances, sentiments exclusifs de l'unité*<sup>28</sup> ».

Sur la base de ce constat du caractère non historique d'une communauté dont la seule mémoire est celle « *d'un long martyr, c'est-à-dire d'une longue passivité* » (81), Sartre brosse un double portrait du Juif : d'une part la plus parfaite incarnation de ce martyr, le Juif du ghetto, et d'autre part, le Juif assimilé mais déraciné, au fond cosmopolite et a-national, le Juif « *inauthentique* ». Le premier est peint avec des traits saisissants qui ne manquent ni de pénétration ni de tendresse, mais qui ne s'éloignent pas d'une image stéréotypée : « *Voici un Juif assis sur le pas de sa porte, dans la rue des Rosiers. Je le reconnaît aussitôt pour un Juif : il a la barbe noire et frisée, le nez légèrement crochu, les oreilles écartées, des lunettes de fer, un melon enfoncé jusqu'aux yeux, un vêtement noir, des gestes rapides et nerveux, un sourire d'une étrange bonté douloureuse* (76). » Il s'agit là de la seule allusion contenue dans l'essai sartrien au judaïsme d'Europe orientale.

Le Juif « *inauthentique* » occidental, en revanche, est une figure bien plus complexe. Sartre emprunte à Heidegger la notion d'*Uneigentlichkeit*, à laquelle il donne un nouveau champ d'application. Au fond, l'inauthenticité heideggerienne est la modernité, le monde aliéné dominé par le *on* impersonnel (*das man*)<sup>29</sup>. Sartre n'est pas contaminé par le poison de la Révolution conservatrice et commence à prendre ses distances à l'égard de l'auteur de *Sein und Zeit* l'année même de la parution de ses *Réflexions*<sup>30</sup>, mais son langage est heideggerien. Homme sans qualités, privé de culture et de tradition propre, le Juif incarne parfaitement, selon Sartre, la modernité dans ses formes pures.

28. Ernest Renan, *Œuvres complètes*, vol. VIII, Calmann-Lévy, Paris, 1967, p. 155.

29. Martin Heidegger, *L'Être et le temps*, Gallimard, Paris, 1964, p. 160. Voir à ce sujet Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps*, Grasset, Paris, 1996, p. 175.

30. En 1946-1947, *Les Temps modernes* publient des articles de Maurice de Gandillac, Karl Löwith et Eric Weil qui dénoncent l'adhésion de Heidegger au nazisme.

L'identité du Juif moderne c'est la rationalité abstraite : « *Le rationalisme du Juif* – écrit Sartre – *est une passion : la passion de l'universel* (134). » Encore une fois, la judéité n'est que la projection de l'imaginaire antisémite : intelligence, rationalité, abstraction, esprit de calcul. Si l'antisémite est, comme nous l'avons vu, « *le poète de la propriété foncière* », le Juif s'y oppose comme « *un missionnaire de l'universel* », pratiquant la philosophie comme « *un exercice d'ascèse et de purification* » (136) et animé par une sorte « *d'impérialisme passionné de la raison* » (137). Une telle définition du Juif n'est pas sans rappeler celle du « *clerc* » brossée une vingtaine d'années plus tôt par Julien Benda : appartenant à une caste d'adeptes de la pure spéculation métaphysique, les officiants de la raison et de la justice abstraites qui « *ne se souillaient d'aucune passion pour un objet terrestre*<sup>31</sup> ». Dans cette lignée, Sartre inscrit non seulement Spinoza et Husserl, mais aussi – contre l'avis de Benda – Bergson, dont la philosophie, comparée à l'irrationnalisme de Sorel, lui apparaît comme une forme de « *rationalisme débaptisé* (141) », voire « *une doctrine anti-intellectualiste entièrement bâtie par l'intelligence la plus raisonneuse et la plus critique* (140) ».

Lorsque Sartre publie son essai, cette conception de l'intellectuel juif comme incarnation du rationalisme abstrait est le lot de la culture européenne depuis un siècle<sup>32</sup>. Son interprète le plus original est certes l'économiste allemand Werner Sombart dont Sartre aurait pu lire, en traduction française, *Les Juifs et la vie économique*<sup>33</sup>. Mais, plus probablement, il puise les éléments de sa réflexion à une abondante littérature antisémite française, particulièrement florissante après l'affaire Dreyfus,

31. Julien Benda, *La trahison des clercs*, Grasset, Paris, 1975, pp. 131-132, 136.

32. Voir à ce sujet les considérations tout à fait pertinentes de Mischa Brumlik, « Das verkörperte "Sein für die Anderen". Zu Sartres Theorie des Judentums », *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, 1987, Heft 2, p. 94.

33. Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1920 (*Les Juifs et la vie économique*, Payot, Paris, 1923). Sur le stéréotype de l'intelligence abstraite du Juif, cf. Sander L. Gilman, *Smart Jews. The Construction of the Image of Jewish Superior Intelligence*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1996.

qu'il ne manque d'ailleurs pas de mentionner dans la première partie de son livre : Édouard Drumont qui, dans *La France juive*, oppose l'Israélite commerçant, cérébral et calculateur à l'« Aryen » agriculteur, héroïque et créateur<sup>34</sup>, ou Drieu la Rochelle, qui consacre à ce thème, en 1939, son roman *Gilles* où on peut lire un passage resté célèbre : « *Le Juif, c'est horrible comme un polytechnicien ou un normalien*<sup>35</sup>. »

Sartre s'est formé au sein d'une culture française, celle de l'entre-deux-guerres, dont l'imprégnation antisémite est loin d'être superficielle. Il construit son argumentation à partir des matériaux dont il dispose, auxquels il emprunte cette vision de l'intellectuel juif. Ses sources ne découlent peut-être même pas de textes lus, mais tout simplement d'idées qui sont dans l'air du temps, qui flottent librement et qu'on assimile de manière presque naturelle. Mais si les matériaux qu'il utilise proviennent de cette tradition, force est de reconnaître qu'il n'y adhère pas, qu'il en transforme les codes et qu'il parvient à bien d'autres conclusions. Par exemple, Sartre stigmatise comme une « *accusation absurde* » le lieu commun antisémite d'une intrinsèque stérilité esthétique et culturelle des Juifs, étrangers par nature à tout esprit créateur, en se limitant à rappeler les noms de Spinoza, Proust, Kafka, Darius Milhaud, Chagall, Einstein et Bergson (137). Autrement dit, il emprunte à l'imaginaire antisémite la prémisse de son argumentation – le Juif cérébral, maladif et névrosé – pour en renverser les conclusions. Non pas que l'identification de judéité et de rationalisme soit l'apanage exclusif d'une littérature antisémite, loin de là, mais l'argumentation de Sartre semble indiquer qu'il s'est inspiré davantage de Barrès et de Drumont, d'un stéréotype bien répandu dans la culture française fin de siècle, que de l'œuvre du néokantien Hermann Cohen. Le résultat, bien entendu, c'est du Sartre, ni du Maurras ni du Drumont. Il serait donc faux d'interpréter cette « dette » intellectuelle

---

34. Édouard Drumont, *La France juive*, Marpon et Flammarion, Paris, 1886, p. 251.

35. Pierre Drieu la Rochelle, *Gilles*, Gallimard, Paris, 1949, p. 100.

comme une marque d'antisémitisme. Sartre veut combattre l'antisémitisme, mais il ne peut le faire qu'avec les outils dont il dispose, qu'il emprunte aux antisémites eux-mêmes.

Une telle définition du Juif ne manque cependant pas de dérouter le lecteur, car l'essai de Sartre s'ouvre par une critique de l'approche démocratique de la « question juive ». Il remet radicalement en cause un paradigme assimilationniste bien enraciné en France depuis la Révolution, auquel les Juifs ont adhéré avec enthousiasme (la « politique de l'assimilation » sera en effet, jusqu'à Vichy, un des piliers du franco-judaïsme<sup>36</sup>). Comme le faisait à la même époque Hannah Arendt, Sartre s'appuie, dans sa réflexion, sur certains aspects de la critique contre-révolutionnaire de la philosophie des droits de l'Homme. Pour le démocrate, insiste-t-il, il n'y a que l'Homme, entité abstraite et universelle, alors que l'humanité est faite d'individus concrets et singuliers. Paraphrasant De Maistre qui connaissait l'existence des Français, des Italiens et même, grâce à Montesquieu, des Persans, mais qui n'avait jamais rencontré l'Homme de son vivant<sup>37</sup>, Sartre rappelle que le démocrate « *ne connaît pas le Juif, ni l'Arabe, ni le nègre, ni le bourgeois, ni l'ouvrier : mais seulement l'homme, en tout temps, en tout lieu pareil à lui-même* (65) ». Il saisit même « *une nuance d'antisémitisme* » dans une telle attitude qui veut nier le Juif afin de sauver en lui l'homme (68). Sartre plaide pour une reconnaissance de l'homme juif, c'est-à-dire du Juif non pas en tant qu'être humain abstrait mais en tant qu'individu concret, singulier, donc du Juif avec sa judéité. La contradiction surgit du fait que, comme nous l'avons vu, pour Sartre le Juif n'est précisément rien d'autre que l'incarnation de la rationalité abstraite, de l'uni-

---

36. Cf. Michael Marrus, *Les Juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus*, Complexe, Bruxelles, 1985.

37. Joseph de Maistre, *Écrits sur la Révolution*, Presses universitaires de France, Paris, 1989, p. 145. Sur la relecture arendtienne de la critique contre-révolutionnaire de la philosophie des droits de l'homme, cf. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, pp. 299-302.

versalisme sans spécificités. Au-delà de cette définition générale, la phénoménologie du Juif qu'il propose oscille entre deux pôles caricaturaux : d'une part la doublure dialectique de l'antisémitisme, à savoir « *une communauté disgraciée, déracinée, originellement vouée à l'inauthenticité et au martyre* » (165) et, d'autre part, la reproduction d'un stéréotype racial bien fruste, consistant à attribuer aux Juifs certains traits typiques – « *nez recourbé, écartement des oreilles* » – qui lui apparaissent comme des « *caractères ethniques* », voire des « *données biologiques héréditaires* » de validité incontestable (123)<sup>38</sup>.

La présence de tels clichés, dans un ouvrage publié en 1946, indique bien jusqu'à quel point les préjugés sont durs à mourir et qu'il faudra du temps pour nettoyer le langage, encore imprégné par l'héritage d'un long passé d'antisémitisme. Cela n'autorise pas pour autant à faire de Sartre un bon élève de Drumont, pas plus par exemple que des sionistes comme Felix Weltsch ou Max Nordau, dont la stigmatisation du Juif diasporique « *dégénéré* » pouvait bien s'appuyer sur des poncifs similaires, afin de lui opposer un autre cliché : celui du *Muskeljude* fortifié par le retour à la terre<sup>39</sup>. En 1946, Sartre n'est pas sioniste et encore moins maurrassien, mais son langage n'échappe pas aux contaminations d'un ancien *Zeitgeist*.

La critique du paradigme assimilationniste qui veut combattre le préjugé antisémite tout en ignorant l'existence du Juif réel est nécessaire, dans l'argumentation sartrienne, afin d'introduire son plaidoyer pour l'« *authenticité juive* ». Cette dernière ne consiste pas à récupérer

---

38. Cette reproduction d'un stéréotype antisémite à l'intérieur de l'essai sartrien avait déjà été soulignée par Harold Rosenberg, dans *Commentary*, en 1949 (*op. cit.*, p. 15). Rosenberg, cependant, ne caractérise pas comme antisémite l'ensemble du texte de Sartre, dans la mesure où ces stéréotypes s'inscrivent au sein d'une argumentation qui vise à combattre l'antisémitisme. Ce n'est pas, en revanche, l'avis de Susan Suleiman, selon laquelle la présence de ces stéréotypes suffirait largement à défendre la thèse de l'antisémitisme sartrien (Sartre antisémite malgré soi) (cf. S. Suleiman, « The Jew in Jean-Paul Sartre's *Réflexions sur la Question juive* », *The Jew in the Text*, *op. cit.*, 208-215).

39. Sur la diffusion de ces stéréotypes physiques concernant les Juifs au sein de la culture européenne, au tournant du siècle, cf. Sander Gilman, *The Jew's Body*, Routledge, New York, 1991.

et revendiquer un passé, une tradition, un héritage culturel à ses yeux inexistant. Il ne s'agit pour Sartre ni de prôner un retour aux sources religieuses du judaïsme ni d'exhumer une communauté juive « organique », faite de pratiques, de langue et de littérature yiddish, à l'instar de l'*Ostjudentum* mythique idéalisé par Kafka et Buber, ni non plus de fabriquer une nation juive moderne sur le modèle des États-nations du monde occidental. Autrement dit, l'authenticité juive de Sartre n'a rien à voir avec la néo-orthodoxie, ni avec un certain romantisme juif alors inconnu en France, ni non plus avec un sionisme politique d'obédience herzélienne dont il admet la légitimité sans y adhérer pour autant. Ces différentes options ne sont jamais prises en compte dans son analyse. A ses yeux, l'authenticité juive se réduit à la reconnaissance, chez le Juif, de sa condition d'opprimé et de persécuté. Le Juif authentique est celui qui assume son existence de paria, qui reconnaît, avec une formule que Sartre emprunte encore une fois à Heidegger<sup>40</sup>, sa « *situation* », son « *être-dans-le-monde* » : « *Etre Juif, c'est être jeté, délaissé dans la situation juive* » (108). « *L'authenticité juive – précise Sartre – consiste à se choisir comme juif, c'est-à-dire à réaliser sa condition juive. Le Juif authentique abandonne le mythe de l'homme universel : il se connaît et se veut dans l'histoire comme créature historique et damnée; il a cessé de se fuir et d'avoir honte des siens; [...] il sait qu'il est à part, intouchable, honni, proscrit et c'est comme tel qu'il se revendique* (166). »

Cette conclusion ne manque pas de rappeler le portrait du paria juif brossé par Bernard Lazare dans *Le fumier de Job*, un texte sans doute inconnu de Sartre, où il décrivait « *la fierté d'être le paria et surtout ce paria qu'est le Juif*<sup>41</sup> ». Elle désigne aussi une attitude qui fut celle de beaucoup de Juifs pendant et après les persécutions. Hannah Arendt a écrit que, à l'époque du nazisme, la seule réponse qu'elle aurait pu donner à la

40. Sur la filiation de l'« *authenticité juive* » de Sartre avec la *Eigentlichkeit* heideggerienne cf. l'article de M. Brumlik cité plus haut, p. 95.

41. Bernard Lazare, *Le Fumier de Job*, Circé, Paris, 1990, p. 49.

question : « *qui êtes-vous ?* » était tout simplement : « *une Juive* ». La réponse donnée à la même question par Nathan le Sage dans la célèbre pièce de Lessing : « *je suis un homme* », ne paraissait alors à Hannah Arendt « *qu'une grotesque et dangereuse évasion hors de la réalité*<sup>42</sup> ».

Mais Sartre, on ne saurait certes pas lui en faire grief, a eu la chance de ne jamais connaître les déchirements identitaires d'un Bernard Lazare ou d'une Hannah Arendt. Sa condition pendant les années de guerre – partagée par beaucoup d'intellectuels français qui traversent cette période avec esprit d'adaptation, en adoptant une conduite ni méprisable ni héroïque<sup>43</sup> – est à mille lieues de celle du Juif exilé. Ne s'agissant pas à l'évidence d'une manifestation de l'autoconscience juive sous l'impact des persécutions nazies, le plaidoyer sartrien pour l'« *authenticité juive* » doit donc être compris pour ce qu'il est, à savoir un appel au sein de la culture française pour qu'elle regarde la souffrance des Juifs et leur reconnaisse un statut de victimes, au moment où ces dernières sont oubliées et leur tragédie tout à fait marginalisée. Demander aux Juifs de se reconnaître comme tels, c'est-à-dire comme persécutés, signifie en dernière analyse exhorter les Français à ne pas les ignorer. En effet, pour Sartre, cette « *authenticité juive* » doit s'accompagner, chez les non-juifs, du constat que « *l'antisémitisme n'est pas un problème juif : c'est notre problème* (184) ». L'authenticité juive est le fait de l'antisémitisme et cela concerne la société dans son ensemble. Sartre n'hésite pas à reconnaître ses propres responsabilités – ce que Karl Jaspers appelait à la même époque la « *culpabilité métaphysique* » – découlant de son appartenance à la civilisation occidentale et chrétienne : « *le sang juif que les nazis ont versé – écrit-il – retombe sur toutes nos têtes* (165) ». Cette lecture du texte sartrien me

42. Hannah Arendt, « De l'humanité dans de "sombres temps" », *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1974, p. 27.

43. Dans le sillage de Philippe Burrin, Jean-François Sirinelli classe l'attitude de Sartre dans la catégorie de l'« *acommodation contrainte* » (*Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, Fayard, Paris, 1995, p. 188).

paraît, dans le contexte de l'époque et compte tenu de l'itinéraire de son auteur, sinon la seule possible tout au moins la plus plausible.

Une telle définition de l'authenticité juive est certes à plusieurs égards discutable. Sur le plan historique, nous l'avons vu, dans la mesure où elle ignore pratiquement tout ce qui pourrait la fonder : le passé, la tradition et la culture juives. Mais aussi sur le plan politique. En libéral cohérent, Sidney Hook considère la distinction sartrienne entre Juifs authentiques et inauthentiques complètement dépourvue de sens car, souligne-t-il, dans la perspective d'un État de droit, seuls existent des citoyens, des individus égaux devant la loi, libres de s'autodéterminer et donc de choisir leur propre identité : juive ou chrétienne, américaine ou italienne, etc<sup>44</sup>. La rigueur d'un tel raisonnement est inattaquable, sauf qu'elle fait abstraction d'un contexte historique dans lequel le Juif, indépendamment de ses choix identitaires et de son autoconscience, est perçu comme Juif par une réalité politique et sociale extérieure qui le persécute; en d'autres termes, un contexte dans lequel il est bel et bien, qu'il le veuille ou non, « *Juif par le regard de l'autre* ». Il est tout simplement impossible pour les Juifs d'Europe, en 1945, de faire abstraction du massacre qui vient d'être perpétré contre eux. La non reconnaissance – que Sartre dénonce – d'une telle « authenticité », historiquement bien déterminée, de la condition juive ne pouvait que prendre la forme d'un « *chemin de fuite* » (112).

Il ne s'agit que d'une intuition que Sartre exprime avec le bagage conceptuel de son existentialisme. Une simple intuition, car il est incapable de voir le génocide et encore moins de le placer au centre de sa réflexion. De ce point de vue, son regard n'est certes pas le plus lucide ni le plus profond de son époque. Il suffit de rappeler un ouvrage comme *Dialektik der Aufklärung*, écrit dans les mêmes années, où Horkheimer et Adorno désignent Auschwitz comme le symbole d'une « *auto-destruction de la raison* » qui achève le parcours de la

---

44. S. Hook, « Reflections on the Jewish Question », *op. cit.*, pp. 481-482.

civilisation occidentale<sup>45</sup>. Ou les écrits d'un intellectuel comme Dwight MacDonald, ni juif ni exilé, qui indique les « *usines de la mort* » (*death factories*), en 1945, comme une rupture radicale dans l'histoire de l'Occident<sup>46</sup>.

On pourrait se dire que, au lieu d'écrire son brillant plaidoyer pour l'« *authenticité juive* », Sartre aurait mieux fait, à l'instar de Karl Jaspers, de composer un pamphlet plus austère sur la « *culpabilité française*<sup>47</sup> ». Mais en 1945 aucun sentiment de culpabilité ne hante la France libérée et Vichy demeurera un sujet tabou pendant les trente années à venir. L'étude de Sartre s'inscrit dans ce climat intellectuel et politique en y introduisant une voix dissonante, en désignant un « problème juif » ignoré par le plus grand nombre. Un « problème » qui s'appelle l'extermination des Juifs d'Europe, dont il a la connaissance factuelle mais qu'il n'arrive ni à nommer ni à penser. C'est de cette intuition qu'il est remercié par les Juifs qui, touchés, lui écrivent. C'est à cette intuition que rend hommage Georges Bataille lorsqu'il écrit que, après Auschwitz, « *l'image de l'homme est désormais inséparable d'une chambre à gaz* ».

---

45. Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974, p. 15.

46. Dwight MacDonald, « The Responsibility of Peoples », *Politics*, vol. II, n° 3, March 1945, pp. 82-93 (puis réédité in *The Responsibility of Peoples*, Victor Gollancz, London, 1957). J'ai procédé à une comparaison entre MacDonald et Sartre dans *L'Histoire déchirée*, ch. VIII.

47. Cf. Karl Jaspers, *La culpabilité allemande*, préf. de Pierre Vidal-Naquet, Éditions de Minuit, Paris, 1990.