

Emmanuel
Levinas



Difficile liberté

biblio essais



DIFFICILE LIBERTÉ

Paru dans Le Livre de Poche :

ALTÉRITÉ ET TRANSCENDANCE

AUTREMENT QU'ÊTRE, OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE

DIEU, LA MORT ET LE TEMPS

ENTRE NOUS : ESSAIS SUR LE PENSER-À-L'AUTRE

ÉTHIQUE ET INFINI

HORS SUJET

LES IMPRÉVUS DE L'HISTOIRE

LIBERTÉ ET COMMANDEMENT

TOTALITÉ ET INFINI. ESSAI SUR L'EXTÉRIORITÉ

Collection dirigée par Jean-Paul Enthoven

EMMANUEL LEVINAS

Difficile liberté

Essais sur le judaïsme

TROISIÈME ÉDITION REVUE ET CORRIGÉE

« Liberté sur les tables de pierre... »

Traité des principes, 6, 2.

ALBIN MICHEL

© Éditions Albin Michel, 1963 et 1976.
ISBN : 978-2-253-03427-8 – 1^{re} publication LGF

Au
DOCTEUR HENRI NERSON
à l'ami
en souvenir d'un enseignement
qui exalte cette amitié

NOTE PRÉLIMINAIRE

La présente édition de *Difficile liberté* reprend la plupart des textes qui figuraient dans la première édition du livre. On en a éliminé quelques essais où les idées prenaient prétexte de problèmes ou de circonstances qui ont perdu leur acuité ou leur actualité. On y a ajouté quelques autres, nouveaux, qui restent cependant fidèles à l'inspiration initiale. Bien des choses ont changé dans le monde et les mœurs tels qu'ils se promettaient, au lendemain de la Libération, pendant des années. Mais la liberté n'est pas devenue plus facile.

AVANT-PROPOS

Les essais réunis dans ce volume — dont la rédaction s'étale sur les années qui nous séparent de la Libération — témoignent d'un judaïsme reçu à partir d'une tradition vivante et alimentée par la réflexion sur des textes sévères plus vivants que la vie. Bibliques et rabbiniques, ces textes antiques ne sollicitent pas seulement la curiosité savante de philologues qui se penchent sur eux et, déjà de ce fait, se donnent une position avantageuse. Ils répondent à d'autres problèmes qu'à ceux d'influences littéraires et de dates. Il faut avoir l'oreille aux aguets : tout a, peut-être, été pensé — avant que le Moyen Age n'ait recouvert l'Europe — par des penseurs peu soucieux de développements et cachant volontiers — même aux historiens futurs — la pointe aiguë de leurs problèmes réels. Bien des pages qu'on lira ici recherchent l'exégèse difficile qui se dissimule derrière les apparentes naïvetés des commentaires archaïques. Ces pages veulent, très humblement, la célébrer.

Au lendemain des exterminations hitlériennes qui ont pu se produire dans une Europe évangélisée depuis plus de quinze siècles, le judaïsme se tourna vers ces sources. C'est le christianisme qui l'avait jusqu'alors habitué, en Occident, à considérer ces

sources comme tariées ou submergées par des eaux plus vives. Se retrouver juif après les massacres nazis, signifiait donc prendre à nouveau position à l'égard du christianisme, sur un autre plan encore que celui où se plaça souverainement Jules Isaac.

Mais le retour aux sources s'ordonna aussitôt à un thème plus haut et moins polémique. L'expérience hitlérienne a été pour bien des juifs le contact fraternel des personnes chrétiennes qui leur ont apporté tout leur cœur, c'est-à-dire ont risqué tout pour eux. Devant la montée du tiers monde, ce souvenir demeure précieux. Non pas pour se complaire dans les émotions qu'il suscite. Mais il nous rappelle un long voisinage à travers l'histoire, l'existence d'un langage commun et d'une action où nos destins antagonistes se révèlent complémentaires.

Dieu merci, nous n'allons pas prêcher de suspectes croisades pour « se serrer les coudes entre croyants », pour s'unir « entre spiritualistes » contre le matérialisme montant ! Comme si, à ce tiers monde ravagé par la faim, on devait opposer quelque front ; comme si on devait penser à autre chose qu'à assouvir cette faim ; comme si toute la spiritualité de la terre ne tenait pas dans le geste de nourrir ; et comme si d'un monde délabré nous avions d'autres trésors à sauver que le don — qu'il reçut tout de même — de souffrir par la faim d'autrui. « Grand est le manger ! » dit Rabbi Yochanan au nom de Rabbi Yossi ben Kisma (Synhedrin 103 b). La faim d'autrui — faim charnelle, faim de pain — est sacrée ; seule la faim du tiers en limite les droits ; il n'y a de mauvais matérialisme que le nôtre. Cette inégalité première définit peut-être le judaïsme. Condition difficile. Inversion de l'ordre apparent. Inversion toujours à recommencer. D'où le ritualisme qui voue le juif au service sans récompense,

à une charge exercée à ses frais, conduite à ses risques et périls. Ce que, au sens originel et irrécusable du terme, signifie le mot grec liturgie.

I

AU-DELÀ DU PATHÉTIQUE

« ... Qu'ils n'entrent pas enivrés dans le
Sanctuaire... »

Rachi du *Lévitique*, 10, 2.

ÉTHIQUE ET ESPRIT¹

I. L'ENNUYEUSE MORALE

On pouvait avoir l'impression, en suivant les publications qui définissent l'idéologie du christianisme social et les revues telles que *Esprit*, que le christianisme, même catholique, s'orienterait vers une interprétation moins réaliste des formules dogmatiques qui soutenaient la vie religieuse des fidèles. D'après le magistral exposé donné récemment par M. André Siegfried² — dans certaines églises protestantes la religion ne se confond-elle pas entièrement avec la morale et l'action sociale ?

Impression purement illusoire pour le catholicisme. La récente promulgation d'un dogme nouveau montre combien est fidèle l'attachement de l'Eglise à une notion de l'esprit qui n'est pas exclusive de l'affirmation réaliste de faits irrationnels, tirant leur signification des expériences intimes, impénétrables du dehors. Aussi ne nous permettrons-nous pas d'en discuter. Nous voudrions toutefois

1. Publié dans la revue *Evidences*, 1952, n° 27.

2. *Cahiers de la Fondation nationale des Sciences politiques*, n° 23, André Latreille, André Siegfried : « Les forces religieuses et la vie politique. — Le catholicisme et le protestantisme ». (Librairie Armand Colin, 1951.)

souligner que pour les catholiques eux-mêmes d'autres significations du spirituel sont possibles. En effet, dans une étude sur le catholicisme, menée avec une rare hauteur de vues et animée de toute l'expérience moderne, M. le Professeur Latreille, tout en montrant la présence vigilante de l'Eglise aux discussions des problèmes matériels et intellectuels de l'actualité, reconnaît aussi¹ l'existence de « deux types de catholicisme européens, très différents, parfois vigoureusement opposés... ». L'un méditerranéen « ... proche encore du vieil idéal de *chrétienté*, où une pratique populaire étendue, un attachement aux dévotions extérieures, collectives, traditionnelles, entretiennent l'horreur de toute dissidence religieuse, de toute concession au libéralisme et à l'indifférentisme de l'Etat... » et qui « ... ferait volontiers grief au second... » — au catholicisme septentrional — « de ses témérités, le soupçonnerait de sacrifier l'intégrité de la doctrine par des concessions à un modernisme irrecevable, voire même par un irénisme, par une volonté de transaction avec les autres confessions qui méconnaîtrait les caractères et les droits de la véritable Eglise ». Et M. Latreille ajoute : « Dans les toutes dernières années, il semble que la tendance intransigeante ait réussi à déterminer, de la part de la papauté, un raidissement à l'égard des théologiens suspects de favoriser par leur enseignement des tendances redoutées et peut-être aussi à l'endroit d'entreprises apostoliques d'une forme réputée trop hardie. (*Encyclique humani generis*, août 1950.) »²

Même dans le protestantisme, un mouvement semblable de plus rigoureuse orthodoxie paraît se dessi-

1. *Ibidem*, pages 146-147.

2. Le souci de l'œcuménisme du pape Jean XXIII semble indiquer un nouveau renversement de tendance.

ner. Comme si le christianisme se sentait vidé en s'écartant du dogme et de son interprétation réaliste. Nous en avons perçu le témoignage dans le livre intitulé *Protestantisme*, publié au lendemain de la Libération et réunissant diverses études de théologiens, professeurs et écrivains protestants. L'hiver dernier, une série de beaux articles de M. R. Mehl, dans *Le Monde*, confirmait ce retour orthodoxe ou du moins la nostalgie de ce retour, la recherche de formes autres qu'éthiques pour l'expression et la vie religieuses.

Les juifs ont longtemps pensé que toutes les situations où l'humanité reconnaît son cheminement religieux trouvent dans les rapports éthiques leur signification spirituelle, c'est-à-dire leur vérité pour adultes. Ils pensaient par conséquent d'une façon très vigoureuse la morale. Ils s'y sentaient attachés comme à un patrimoine inaliénable. Même au XIX^e siècle, où le judaïsme entra dans la communauté des nations occidentales, il s'en réclamait comme d'une raison d'être. Il était persuadé qu'il subsistait pour maintenir dans sa pureté l'enseignement des prophètes. Dans un monde où, comme les biens matériels, les valeurs spirituelles s'offraient à qui voulait s'enrichir, la morale valait la peine qu'on demeurât pauvre juif, même quand on ne restait pas juif pauvre.

Et cependant une longue fréquentation du christianisme en Occident a pu créer, même chez des juifs sincèrement attachés au judaïsme, ayant conservé à travers leurs souvenirs de famille un lien affectif avec les symboles de l'existence juive, un état d'inquiétude. La morale, l'action sociale, le souci de justice — tout cela serait excellent. Mais ce ne serait que de la morale ! Une propédeutique terrestre ! Trop abstraite pour remplir une vie intérieure. Trop pauvre en figures de style pour raconter l'histoire d'une âme. Sans

l'étoffe d'une littérature, d'un drame. Et, en effet, cela n'a jamais donné que des psaumes !

II. CE « PAUVRE » XIX^e SIÈCLE

Cette inquiétude n'est pas sans cause. Mais elle ne tient pas à la morale juive.

Séparée de plus en plus de la tradition et de l'exégèse rabbiniques, la morale offerte dans les temples de l'Occident n'avait plus rien d'un message justifiant le messager. Elle ressemblait de plus en plus aux formules généreuses mais générales de la conscience morale européenne. La conscience morale européenne, cela existait ! Heureuse époque où des siècles de civilisation chrétienne et philosophique n'avaient pas encore révélé, dans l'aventure hitlérienne, la fragilité de leurs œuvres. Jamais la morale prophétique ne semblait plus conformiste et la fameuse mission d'Israël plus proche de son terme.

Et certes l'antiquité du message, l'existence d'un Moïse ou d'un Isaïe à une époque où la Grèce était encore plongée dans la barbarie, ont de quoi frapper l'imagination. Mais le mérite historique ne rachète pas une survie inutile. Dans l'ordre de l'esprit, les droits à la pension n'existent pas. Seule une actualité brillante peut invoquer sans déchoir ses mérites passés ou même, s'il le faut, s'en inventer.

Les juifs continuaient-ils, du moins, à apporter aux peuples la morale prophétique par l'exemple de leur vie ? Les vertus qui, aux époques les plus sombres du Moyen Age, suscitaient l'admiration des chrétiens de bonne foi, s'ébranlèrent comme les murs du ghetto. D'autres les remplacèrent, mais les juifs assumèrent, avec toutes les libertés, beaucoup de la violence du monde moderne. Ils épousèrent avec joie tous les nationalismes, mais aussi toutes les querelles, toutes

les passions. Israël n'est pas devenu pire que le monde ambiant, quoi qu'en disent les antisémites. Mais il a cessé d'être meilleur. Le plus fort, c'est que c'était là une ambition.

Peut-être, dès cette époque, la présence juive se manifestait-elle davantage dans la participation des israélites aux mouvements libéraux et sociaux — dans la lutte pour les droits de l'homme, pour une justice sociale agissante — que dans les sermons des synagogues émancipées. Tous ces négateurs de la tradition, tous ces athées, tous ces insurgés rejoignaient, à leur insu, la divine tradition de la justice intransigeante qui d'avance expie les blasphèmes. Avec ces révoltés, le judaïsme, à peine englobé dans le monde ambiant, déjà s'y opposait par un côté. Mais dans cette manifestation, il se trouva privé de son propre langage. Rien que volonté, il recourait pour se comprendre à une pensée d'emprunt. On ne peut pas, en effet, être juif instinctivement ; on ne peut pas être juif sans le savoir. Il faut désirer le bien de tout son cœur et, à la fois, ne pas le désirer simplement dans l'élan naïf du cœur. A la fois maintenir et briser l'élan — le rite juif, c'est peut-être cela ! La passion se méfiant de son pathos, devenant et redevenant *conscience* ! L'appartenance au judaïsme suppose le rite et la science. La justice est impossible à l'ignorant. Le judaïsme est une extrême conscience.

Est-il dès lors possible qu'un renouveau juif se fasse sous le signe de l'Irrationnel, du Numineux, du Sacramental ? Voilà en effet les catégories religieuses qu'on se cherche. Il nous faut une sainte Thérèse à nous ! Peut-on encore être juif sans Kierkegaard ? Heureusement qu'il y eut le hassidisme et qu'il y eut la kabbale ! Qu'on se rassure : on peut être juif sans les saints. Hassidisme et kabbale n'ont droit de cité dans l'âme juive que si elle est pleine de science tal-

mudique. Science talmudique — déroulement de l'ordre éthique jusqu'au salut de l'âme individuelle. Ah ! combien le moralisme du XIX^e siècle, malgré toutes ses naïvetés, commence à briller à nos yeux blasés d'un nouvel éclat. Il avait au moins un mérite : *il voulait interpréter le judaïsme comme une religion de l'esprit*. Point essentiel, même si, aux yeux d'une jeunesse familiarisée avec les charmes des mythes et des mystères, ce moralisme apparaît comme exsangue et comme vidé de toute substance spécifiquement religieuse.

III. ESPRIT ET VIOLENCE¹

Rien n'est plus équivoque que le terme de vie spirituelle. Ne pourrait-on pas le préciser en en excluant tout rapport de violence ? Mais la violence ne se trouve pas seulement dans une bille de billard qui heurte l'autre bille, dans l'orage qui détruit une récolte, chez le maître qui maltraite l'esclave, dans un Etat totalitaire qui avilit ses citoyens, dans la conquête guerrière qui asservit des hommes. Est violente toute action où l'on agit comme si on était seul à agir : comme si le reste de l'univers n'était là que pour *recevoir* l'action ; est violente, par conséquent, aussi toute action que nous subissons sans en être en tous points les collaborateurs.

Presque toute causalité est dans ce sens violente : la fabrication d'une chose, la satisfaction d'un besoin,

1. Nous devons à la grande thèse de M. Eric Weil — dont l'importance philosophique et la ténacité logique s'imposeront — l'emploi systématique et vigoureux du terme violence dans son opposition au discours (*Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1951). Nous lui donnons cependant un sens différent — comme nous l'avons déjà fait dans notre article de la *Revue de métaphysique et de morale*, février-mars 1951, où nous l'avons employé.

le désir et même la connaissance d'un objet. La lutte et la guerre aussi où autrui est recherché dans la faiblesse qui trahit sa personne. Mais la violence est aussi, pour une grande part, dans le délire poétique et l'enthousiasme où nous n'offrons qu'une bouche à la muse qui s'en sert pour parler ; dans la crainte et le tremblement où le Sacré nous arrache à nous-mêmes ; elle est dans la passion, fût-elle amour, portant au flanc la blessure d'une flèche perfide.

Mais une cause sans violence est-elle possible ? Qui accueille sans être choqué ? Que les mystiques se rassurent : rien ne peut choquer une raison. Elle collabore à ce qu'elle entend. Le langage agit sans être subi, même quand il véhicule un ordre. Raison et langage sont extérieurs à la violence. L'ordre spirituel, c'est eux ! Et si la morale doit véritablement exclure la violence, il faut qu'un lien profond rattache raison, langage et morale. Et si la religion coïncide avec la vie spirituelle, il faut qu'elle soit essentiellement éthique. Inévitablement un spiritualisme de l'Irrationnel est une contradiction. S'attacher au sacré est infiniment plus matérialiste que de proclamer la valeur — incontestable — du pain et du bifteck dans la vie des humains.

Le moralisme juif du XIX^e siècle avait raison dans ses négations. Naïvement respectueux du scientisme de l'époque, il refusait excellemment la dignité spirituelle à des relations qui ressortissaient à la magie et à la violence. Peut-être, par exemple, jetait-il la suspicion sur l'idée du miracle uniquement au nom de l'enseignement scientifique. Toujours est-il que le miracle comporte une part d'irrationnel. Non pas parce qu'il choque la raison, mais parce qu'il n'en appelle pas à elle. Spiritualiser une religion ne consiste pas à juger de ses expériences à la lumière des résultats scientifiques de l'heure, mais à comprendre ces

expériences mêmes comme *rappports entre intelligences*, rapports situés dans le plein jour de la conscience et du discours. L'intervention de l'inconscient et, par conséquent, des horreurs et des extases qui s'en nourrissent — le recours à l'action magique des sacrements —, tout cela remonte à la violence.

IV. ESPRIT ET VISAGE

Le fait banal de la conversation quitte, par un côté, l'ordre de la violence. Ce fait banal est la merveille des merveilles.

Parler, c'est en même temps que connaître autrui se faire connaître à lui. Autrui n'est pas seulement connu, il est *salué*. Il n'est pas seulement nommé, mais aussi invoqué. Pour le dire en termes de grammaire, autrui n'apparaît pas au nominatif, mais au vocatif. Je ne pense pas seulement à ce qu'il est pour moi, mais aussi et à la fois, et même avant, je *suis* pour lui. En lui appliquant un concept, en l'appelant ceci ou cela, déjà j'en appelle à lui. Je ne *connais* pas seulement, mais suis en société. Ce *commerce* que la parole implique est précisément l'action sans violence : l'agent, au moment même de son action, a renoncé à toute domination, à toute souveraineté, s'expose déjà à l'action d'autrui, dans l'attente de la réponse. Parler et écouter ne font qu'un, ils ne se succèdent pas. Parler institue ainsi le rapport moral d'égalité et par conséquent reconnaît la justice. Même quand on parle à un esclave, on parle à un égal. Ce que l'on dit, le contenu communiqué n'est possible que grâce à ce rapport de face-à-face où autrui compte comme interlocuteur avant même d'être connu. On regarde un regard. Regarder un regard, c'est regarder ce qui ne s'abandonne pas, ne se livre pas, mais qui vous *visé* : c'est regarder le *visage*.

Le visage n'est pas l'assemblage d'un nez, d'un front, d'yeux, etc., il est tout cela certes, mais prend la signification d'un visage par la dimension nouvelle qu'il ouvre dans la perception d'un être. Par le visage, l'être n'est pas seulement enfermé dans sa forme et offert à la main — il est ouvert, s'installe en profondeur et, dans cette ouverture, se présente en quelque manière personnellement. Le visage est un mode irréductible selon lequel l'être peut se présenter dans son identité. Les choses, c'est ce qui ne se présente jamais personnellement et, en fin de compte, n'a pas d'identité. A la chose s'applique la violence. Elle en dispose, elle la saisit. Les choses *donnent* prise, elles n'offrent pas de visage. Ce sont des êtres sans visage. Peut-être l'art cherche-t-il à donner un visage aux choses et c'est en cela que résident à la fois sa grandeur et son mensonge.

V. « TU NE TUERAS POINT »

La connaissance révèle, nomme et, par là même, classe. La parole s'adresse à un visage. La connaissance se saisit de son objet. Elle le possède. La possession nie l'indépendance de l'être, sans détruire cet être, elle nie et maintient. Le visage, lui, est inviolable ; ces yeux absolument sans protection, partie la plus nue du corps humain, offrent cependant une résistance absolue à la possession, résistance absolue où s'inscrit la tentation du meurtre : la tentation d'une négation absolue. Autrui est le seul être qu'on peut être tenté de tuer. Cette tentation du meurtre et cette impossibilité du meurtre constituent la vision même du visage. Voir un visage, c'est déjà entendre : « Tu ne tueras point. » Et entendre : « Tu ne tueras point », c'est entendre : « Justice sociale. » Et tout ce que je

peux entendre de Dieu, et à Dieu, qui est invisible doit m'être venu par la même voix, unique.

« Tu ne tueras point » n'est donc pas une simple règle de conduite. Elle apparaît comme le principe du discours lui-même et de la vie spirituelle. Dès lors, le langage n'est pas seulement un système de signes au service d'une pensée préexistante. La parole est de l'ordre de la morale avant d'appartenir à l'ordre de la théorie. Ne serait-elle pas la condition de la pensée consciente ?

Rien ne s'oppose, en effet, davantage au rapport avec le visage que le « contact » avec l'Irrationnel et le mystère. La présence du visage est précisément la possibilité même de s'entendre. La vie intérieure se définit, tend à l'univocité du contrat, se libère de l'arbitraire de notre mauvaise foi. Le fait psychique reçoit de la parole le pouvoir d'être ce qu'il est. Il est amputé de ses prolongements inconscients qui le transformaient en masque, qui lui rendaient impossible sa propre sincérité. Fini le débordement de la pensée par les forces obscures et inconscientes, fini son destin de Protée ! Voici l'heure de la logique et de la raison !

L'universalité est instaurée par ce fait, après tout extraordinaire, qu'il peut y avoir un *moi* qui n'est pas *moi-même*, un moi vu de face : la conscience, par ce fait extraordinaire qu'un moi souverain, envahissant le monde naïvement, comme « une force qui va », selon l'expression de Victor Hugo, aperçoit un visage et l'impossibilité de tuer. La conscience, c'est l'impossibilité d'envahir la réalité comme une végétation sauvage qui absorbe ou brise ou chasse tout ce qui l'entoure. Le retour sur soi de la conscience n'équivaut pas à une contemplation de soi, mais au fait de ne pas exister violemment et naturellement, au fait de parler à autrui. La morale accomplit la société

humaine. Arriverons-nous à en mesurer la merveille ? Autre chose qu'une coexistence d'une multitude d'humains, autre chose qu'une participation aux lois nouvelles et complexes qu'impose la multitude, la société est le miracle de la sortie de soi.

Le violent ne sort pas de soi. Il prend, il possède. La possession nie l'existence indépendante. Avoir, c'est refuser l'être. La violence est souveraineté mais solitude. Subir la violence dans l'enthousiasme et l'extase et le délire, c'est être *possédé*. Connaître, c'est percevoir, *saisir* un objet — et fût-il homme ou groupe d'hommes — saisir une chose. Toute expérience du monde est en même temps expérience de soi, jouissance de soi : elle me forme, elle me nourrit. La connaissance qui nous fait sortir de nous est aussi comme une lente absorption et digestion de la réalité par nous. La résistance de la réalité à nos actes retourne elle-même en *expérience* de cette résistance ; comme telle, elle est déjà absorbée par la connaissance et nous laisse seul avec nous-mêmes.

Si « Connais-toi toi-même » a pu devenir le précepte fondamental de toute la philosophie occidentale, c'est qu'en fin de compte l'Occidental retrouve l'univers en lui-même. Comme pour Ulysse, son périple n'est que l'accident d'un retour. *L'Odyssée*, dans ce sens, domine la littérature. Lorsqu'un Gide préconise la plénitude de la vie et la multiplicité des expériences vitales comme accomplissement de la liberté, il cherche dans la liberté *l'expérience* de la liberté et non pas le mouvement même de la sortie de soi. Il s'agit de se complaire, de *s'éprouver* comme un merveilleux foyer de rayonnement et non pas de rayonner.

Seule la vision du visage où s'articule le « Tu ne tueras point » ne se laisse pas retourner en satisfaction qui en résulte, ni en expérience d'un obstacle trop

grand, s'offrant à notre pouvoir. Car, en réalité, le meurtre est possible. Mais il est possible quand on n'a pas regardé autrui en face. L'impossibilité de tuer n'est pas réelle, elle est morale. Le fait que la vision du visage n'est pas une *expérience*, mais une sortie de soi, un contact d'un être autre et non pas simplement sensation de soi, est attesté dans le caractère « purement moral » de cette impossibilité. Le regard moral mesure, dans le visage, l'infini infranchissable où s'aventure et sombre l'intention meurtrière. C'est pourquoi précisément il nous conduit ailleurs que toute expérience et tout regard. L'infini n'est donné qu'au regard moral : il n'est pas *connu*, il est en *société* avec nous. Le commerce avec les êtres qui commence avec le « Tu ne tueras point » n'est pas conforme au schéma de nos relations habituelles avec le monde : sujet connaissant ou absorbant son objet comme une nourriture, besoin qui se satisfait. Il ne retourne pas au point de départ, se muant en contentement, en jouissance de soi, en connaissance de soi. Il inaugure la démarche spirituelle de l'homme. Une religion pour nous ne saurait se placer sur une autre voie.

UNE RELIGION D'ADULTES¹

I. LE LANGAGE COMMUN

Devant des sémites et devant des chrétiens, dont Pie XI a dit qu'ils sont spirituellement sémites, n'est-il pas superflu d'énoncer la thèse qui place l'homme au-dessus de l'ordre naturel des choses ? On ne leur apprendrait rien, si on voulait enseigner que l'homme occupe dans le monde une position exceptionnelle ; qu'il a la situation d'un être dépendant ; que cet être dépendant est souverain dans sa dépendance même, car sa dépendance n'est pas quelconque, mais celle d'une créature ; que la dépendance de créature n'exclut pas la façon à l'image de Dieu ; que l'éducation doit maintenir cette société entre l'homme et Dieu instituée par leur ressemblance et que, dans un sens très large du terme, l'éducation a pour but cette société et est peut-être la définition même de l'homme.

Comme les juifs, les chrétiens et les musulmans savent que si les êtres de ce monde ont la condition de *résultats*, l'homme cesse son existence de simple

1. Exposé fait en 1957 à l'Abbaye de Tioumliline au Maroc au cours des journées d'étude sur l'éducation. Publié dans *Tioumliline 1*, 1957.

résultat et reçoit, selon le mot de Thomas d'Aquin, « une dignité de cause », dans la mesure où il subit l'action de la cause, extérieure par excellence, de la cause divine. Nous soutenons tous en effet que l'autonomie humaine repose sur une suprême hétéronomie et que la force qui produit de si merveilleux effets, la force qui institue la force, la force civilisatrice, s'appelle Dieu.

Ce langage commun que nous retrouvons spontanément et qui, ici, à 1 600 mètres d'altitude, résonne d'une façon particulièrement pure, n'est pas source de satisfactions uniquement académiques.

Aux années où, en face de ce langage, s'affirmaient orgueilleusement des énergies livrées à elles-mêmes, aux années où ce langage était assourdi par le débordement de forces purement naturelles, ce langage commun a été aussi une vie commune. Je voudrais rappeler, devant les représentants de tant de nations dont quelques-unes n'ont pas de juifs dans leur sein, ce qu'ont été, pour les juifs d'Europe, les années 1933-1945. Parmi des millions d'êtres humains qui y trouvèrent la misère et la mort, les juifs firent l'expérience unique d'une déréliction totale. Ils connurent une condition inférieure à celle des choses, une expérience de la passivité totale, une expérience de la Passion. Le chapitre 53 d'Isaïe y épuisait pour eux tout son sens. La souffrance, qui leur fut commune avec toutes les victimes de la guerre, a reçu sa signification unique de la persécution raciale qui est absolue, puisqu'elle paralyse, par son intention même, toute fuite, refuse à l'avance toute conversion, interdit tout abandon de soi, toute apostasie au sens étymologique du terme et touche par là l'innocence même de l'être rappelé à son ultime identité. De nouveau, Israël se trouva au cœur de l'histoire religieuse du monde en faisant éclater les perspectives où s'étaient enfermées

les religions constituées, en rétablissant, dans les consciences les plus affinées, le lien, jusqu'alors incompréhensiblement dissimulé, entre l'Israël de nos jours et l'Israël de la Bible. Au moment où se faisait cette expérience, dont l'ampleur religieuse aura à jamais marqué le monde, des catholiques — laïques, prêtres, moines — sauvaient des enfants et des adultes juifs en France et hors de France ; et, sur cette terre même, des juifs menacés par les lois raciales entendirent la voix d'un prince musulman qui les a pris sous sa haute protection.

Il me souvient d'une visite que, lors d'une cérémonie religieuse, j'ai eu l'occasion de faire au début de la guerre, à l'église Saint-Augustin à Paris, les oreilles comme écorchées encore par la phraséologie de la « nouvelle morale » qui montait depuis six ans à travers la presse et les livres. Là, dans un petit coin de l'église, je me trouvais placé près d'un tableau représentant Anne amenant Samuel au Temple. Il me souvient encore de cette impression de retourner momentanément à l'humain, à la possibilité même de parler et d'être entendu, qui m'a saisi alors. Emotion qui ne se comparait qu'à celle que je ressentais pendant les longs mois de détention fraternelle dans un Frontstalag en Bretagne avec les prisonniers nord-africains ; à celle que, dans un Stalag, en Allemagne, j'ai éprouvée lorsque, sur la tombe d'un camarade juif que les nazis voulaient faire enterrer comme un chien, un prêtre catholique, le père Chesnet, a récité des prières qui étaient, dans le sens absolu du terme, des prières sémites.

II. COMMENT ENTENDRE LA VOIX D'ISRAËL ?

Il est donc inutile dans cette enceinte de rappeler les thèses fondamentales sur l'homme, qui nous

unissent ! La brève mention que j'en ai faite en commençant aurait été de trop, si, par une sorte de paradoxe de l'histoire, l'anthropologie philosophique de la plus ancienne des religions monothéistes ne passait pas pour périmée. Elle le paraît à cause de son ancienneté même. Elle le paraît, à cause du peuple juif qui l'enseigne, mais se maintient en marge de l'histoire politique du monde dont il a eu le privilège moral d'être la victime. On pense en effet généralement que les valeurs du judaïsme entrèrent, il y a longtemps, dans des synthèses plus vastes, et que, prises en elles-mêmes, elles ne représentent que des balbutiements, à côté de l'expression en esprit et en vérité qu'elles ont reçue dans les religions que le judaïsme engendra. On se permet, dès lors, de présenter le judaïsme, s'obstinant à refuser ces formulations nouvelles, comme un « fossile », comme un mode superstitieux de penser et de vivre, propre à des communautés avilies par cette misère de victime, dans les ghettos et les mellahs.

Il se trouve ainsi que la voix d'Israël n'est entendue dans le monde, en mettant les choses au mieux, que comme la voix d'un précurseur, comme la voix de l'Ancien Testament que nous autres juifs, selon un mot de Buber, n'avons aucune raison de considérer ni comme testament ni comme ancien et que nous ne situons pas dans la perspective du Nouveau. Il existe aussi une autre façon d'exposer le judaïsme. Depuis quelque temps, on le révèle au monde moderne dans certains ouvrages qui retiennent trop facilement l'attention de chrétiens parce qu'ils restent dans des généralités généreuses, séduisantes et déclamatoires, flatteuses et vagues. On les salue, trop souvent, comme le mystère et le message d'Israël. Mais cela prouve à quel point cette générosité élémentaire de la foi juive est ignorée du grand public.

Pour que l'union entre hommes de bonne volonté, que je souhaite, ne se fasse pas dans l'abstrait et le vague, je me permettrai d'insister ici précisément sur les voies *particulières* du monothéisme juif. Leur particularité ne compromet pas, mais promeut l'universalisme. Pour cela, ce monothéisme doit être cherché dans la Bible baignée par les sources où, commune à la tradition juive et chrétienne, elle garde sa physionomie spécifiquement juive. J'ai nommé la tradition orale d'exégèse qui s'est cristallisée dans le Talmud et dans ses commentaires. La *manière* qu'institua cette tradition constitue le judaïsme rabbinique. Quels que soient les arguments historiques qui en prouvent la haute antiquité — et ils sont très sérieux — le canon biblique, tel que le monde l'a reçu, a été fixé par les tenants de cette tradition. Le judaïsme ayant une réalité historique — le judaïsme tout court — est rabbinique. Les voies qui mènent à Dieu dans ce judaïsme ne traversent pas les mêmes paysages que les voies chrétiennes. Si vous deviez en être choqués ou étonnés, vous seriez choqués ou étonnés que nous soyons encore juifs devant vous.

III. ENTHOUSIASME OU MAJORITÉ RELIGIEUSE ?

Pour le judaïsme, le but de l'éducation consiste à instituer un rapport entre l'homme et la sainteté de Dieu et à maintenir l'homme dans ce rapport. Mais tout son effort — de la Bible à la clôture du Talmud au VI^e siècle, et à travers la plupart de ses commentateurs de la grande époque de la science rabbinique — consiste à comprendre cette sainteté de Dieu dans un sens qui tranche sur la signification numineuse de ce terme, telle qu'elle apparaît dans les religions primitives où les modernes ont souvent voulu voir la source de toute religion. Pour ces penseurs, la pos-

session de l'homme par Dieu, l'enthousiasme, serait la conséquence de la sainteté ou du caractère sacré de Dieu, l'alpha et l'oméga de la vie spirituelle. Le judaïsme a désensorcelé le monde, a tranché sur cette prétendue évolution des religions à partir de l'enthousiasme et du sacré. Le judaïsme demeure étranger à tout retour offensif de ces formes d'élévation humaine. Il les dénonce comme l'essence de l'idolâtrie.

Le numineux ou le sacré enveloppe et transporte l'homme au-delà de ses pouvoirs et de ses vœux. Mais une vraie liberté s'offense de ces surplus incontrôlables. Le numineux annule les rapports entre les personnes en faisant participer les êtres, fût-ce dans l'extase, à un drame dont ces êtres n'ont pas voulu, à un ordre où ils s'abîment. Cette puissance, en quelque façon, sacramentelle du divin apparaît au judaïsme comme blessant la liberté humaine, et comme contraire à l'éducation de l'homme, laquelle demeure *action sur un être libre*. Non pas que la liberté soit un but en soi. Mais elle demeure la condition de toute valeur que l'homme puisse atteindre. Le sacré qui m'enveloppe et me transporte est violence.

Le monothéisme juif n'exalte pas une puissance sacrée, un *numen* triomphant d'autres puissances numineuses, mais participant encore de leur vie clandestine et mystérieuse. Le Dieu des juifs n'est pas le survivant de dieux mythiques. Abraham, le père des croyants, aurait été fils d'un marchand d'idoles, selon un apologue. Profitant de l'absence de Tereh, il les aurait brisées toutes, en épargnant la plus grande d'entre elles pour lui faire porter, aux yeux de son père, la responsabilité du massacre. Mais Tereh revenu ne peut accepter cette version fantastique : il sait qu'aucune idole au monde ne saurait détruire les autres idoles. Le monothéisme marque une rupture

avec une certaine conception du sacré. Il n'unifie ni ne hiérarchise ces dieux numineux et nombreux ; il les nie. A l'égard du divin qu'ils incarnent, il n'est qu'athéisme.

Ici, le judaïsme se sent extrêmement proche de l'Occident, je veux dire de la philosophie. Ce n'est pas par l'effet d'un simple hasard que la voie vers la synthèse entre la révélation juive et la pensée grecque fut magistralement tracée par Maimonide dont les philosophes juifs et musulmans se réclament ; qu'un profond respect pour la sagesse grecque emplit déjà les sages du Talmud ; que l'éducation pour le juif se confond avec l'instruction et que l'ignorant ne saurait être réellement pieux ! Et ils sont fréquents, les curieux textes talmudiques qui essaient de présenter la nature de la spiritualité d'Israël comme résidant dans son excellence intellectuelle. Non pas certes par orgueil luciférien de la raison, mais parce que l'excellence intellectuelle est *intérieure* et que les « miracles » qu'elle rend possibles ne blessent point, comme la thaumaturgie, la dignité de l'être responsable ; mais surtout, parce qu'ils ne ruinent pas les conditions de l'action et de l'effort. D'où, dans toute la vie religieuse juive, l'importance de l'exercice de l'intelligence appliquée certes, en premier lieu, au contenu de la révélation, à la *Thora*. Mais la notion de la révélation s'élargira rapidement et comprendra tout savoir essentiel. Un apologue rabbinique représente Dieu enseignant les anges et Israël. Dans cette école divine, les anges (intelligences sans défaillance mais sans malice) demandent à Israël, placé au premier rang, le sens de la parole divine. L'existence humaine, malgré l'infériorité de son rang ontologique — à cause de cette infériorité, à cause de ce qu'elle a de tourmenté, d'inquiet et de critique —, est le vrai lieu où la parole divine rencontre l'intellect et perd

le reste de ses vertus prétendument mystiques. Mais l'apologue veut aussi nous enseigner que la vérité des anges n'est pas d'une autre espèce que la vérité des hommes, que les hommes accèdent à la parole divine sans que l'extase doive les arracher à leur essence, à leur nature humaine.

L'affirmation rigoureuse de l'indépendance humaine, de sa présence intelligente à une réalité intelligible, la destruction du concept numineux du sacré, comportent le risque de l'athéisme. Il doit être couru. A travers lui seulement l'homme s'élève à la notion spirituelle du Transcendant. C'est une grande gloire pour le Créateur que d'avoir mis sur pied un être qui l'affirme après l'avoir contesté et nié dans les prestiges du mythe et de l'enthousiasme ; c'est une grande gloire pour Dieu que d'avoir créé un être capable de le chercher ou de l'entendre de loin, à partir de la séparation, à partir de l'athéisme. Un texte du *Traité Taanith* (page 5) commente le verset de Jérémie 2, 13 : « Car il est double, le méfait commis par mon peuple : ils m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive, pour se creuser des citernes, des citernes crevassées, qui ne peuvent retenir les eaux. » Il insiste sur la double transgression qui se commet de par l'idolâtrie. Ignorer le vrai Dieu n'est en effet qu'un demi-mal ; l'athéisme vaut mieux que la piété vouée aux dieux mythiques où une Simone Weil distingue déjà les démarches et les symboles de la vraie religion. Le monothéisme dépasse et englobe l'athéisme, mais il est impossible à qui n'a pas atteint l'âge du doute, de la solitude et de la révolte.

La voie difficile du monothéisme rejoint la route de l'Occident. On peut se demander, en effet, si l'esprit occidental, si la philosophie, n'est pas en dernière analyse la position d'une humanité qui accepte

le risque de l'athéisme, qu'il faut courir, mais surmonter, rançon de sa majorité.

IV. LA RELATION ÉTHIQUE COMME RELATION RELIGIEUSE

Comment, dès lors, à la fois jaloux de son indépendance mais assoiffé de Dieu, le judaïsme conçoit-il l'humain ? Comment intégrera-t-il l'exigence d'une liberté quasiment vertigineuse dans son désir de transcendance ? En ressentant la présence de Dieu à travers la relation avec l'homme. *La relation éthique* apparaîtra au judaïsme comme relation exceptionnelle : en elle, le contact avec un être extérieur, au lieu de compromettre la souveraineté humaine, l'institue et l'investit.

Contrairement à la philosophie qui fait de *soi-même* l'entrée du royaume de l'absolu et qui énonce, selon le mot de Plotin, que « l'âme n'ira pas vers autre chose que soi, mais vers soi », et « qu'elle ne sera donc en rien d'autre que soi, mais en soi-même¹ », le judaïsme nous enseigne une transcendance *réelle*, une relation avec Celui que l'âme ne peut contenir et sans Lequel elle ne peut, en quelque façon, se tenir elle-même. Tout seul, le moi se trouve dans un état de déchirement et de déséquilibre. Cela veut dire : il se retrouve comme celui qui a déjà empiété sur autrui, comme arbitraire et violent. La conscience de soi n'est pas une inoffensive constatation qu'un moi fait de son être, elle est inséparable de la conscience de la justice et de l'injustice. La conscience de mon injustice naturelle, du dommage causé à autrui, de par ma structure d'Ego, est contemporaine de ma conscience

1. Plotin, *Ennéades*, VI, 9-11, cité d'après Gandillac, *La Sagesse de Plotin*.

d'homme. Les deux coïncident. Le début de la *Genèse* est, pour un commentateur du II^e siècle moins soucieux de ce que l'homme peut espérer que de ce qu'il doit faire, un objet d'étonnement : pourquoi la Révélation commence-t-elle par le récit de la Création alors que les commandements de Dieu importent seuls à l'homme ? Cet étonnement est encore celui du commentateur du XI^e siècle, de Rachi, à travers lequel, depuis mille ans, les juifs du monde entier pénètrent dans la Bible. Et la réponse ancienne que Rachi nous propose consiste à soutenir qu'il importe à l'homme — pour posséder la terre promise — de savoir que Dieu créa la terre. Car sans ce savoir, il ne possédera que par usurpation. Aucun droit ne peut donc découler du simple fait que la personne a besoin d'espace vital. La conscience de mon moi ne me révèle aucun droit. Ma liberté se découvre comme arbitraire. Elle en appelle à une investiture. L'exercice « normal » de mon moi qui transforme en « mien » tout ce qu'il peut atteindre et toucher est mis en question. Posséder c'est toujours recevoir. La terre promise ne sera jamais dans la Bible une « propriété », au sens romain du terme, et le paysan, à l'heure des prémices, ne pensera pas aux liens éternels qui le rattachent au terroir, mais à l'enfant d'Aram, son ancêtre qui fut un *errant*.

Ce n'est pas le statut légal, si singulier, de la propriété terrienne de l'Ancien Testament, qu'il nous importe d'invoquer ici, mais la *conscience de soi* qui y préside, conscience où la découverte de ses pouvoirs ne se sépare pas de la découverte de leur illégitimité. La conscience de soi se surprend inévitablement au sein d'une conscience morale. Celle-ci ne s'ajoute pas à celle-là, mais en est le mode élémentaire. Etre pour soi, c'est déjà savoir ma faute commise à l'égard d'autrui. Mais le fait que je ne m'inter-

roge pas sur le droit de l'autre indique paradoxalement qu'autrui n'est pas une *réédition du moi* ; en sa qualité d'autrui, il se situe dans une dimension de hauteur, de l'idéal, du divin et, par ma relation avec autrui, je suis en rapport avec Dieu.

La relation morale réunit donc à la fois la conscience de soi et la conscience de Dieu. L'éthique n'est pas le corollaire de la vision de Dieu, elle est cette vision même. L'éthique est une optique. De sorte que tout ce que je sais de Dieu et tout ce que je peux entendre de Sa parole et Lui dire raisonnablement doit trouver une expression éthique. Dans l'Arche Sainte d'où Moïse entend la voix de Dieu, il n'y a rien d'autre que les tables de la Loi. La connaissance de Dieu que nous pouvons avoir et qui s'énonce, d'après Maïmonide, sous forme d'attributs négatifs reçoit un sens positif à partir de la morale : « Dieu est miséricordieux » signifie : « Soyez miséricordieux comme lui. » Les attributs de Dieu sont donnés non pas à l'indicatif, mais à l'impératif. La connaissance de Dieu nous vient comme un commandement, comme une *Mitzwah*. Connaître Dieu c'est savoir ce qu'il faut faire. Ici l'éducation — l'obéissance à l'autre volonté — est l'instruction suprême : la connaissance de cette Volonté même qui est la base de toute réalité. Dans le rapport éthique, autrui se présente à la fois comme absolument autre, mais cette altérité radicale par rapport à moi ne détruit pas, ne nie pas ma liberté comme le pensent les philosophes. La relation éthique est antérieure à l'opposition de libertés, à la guerre qui, d'après Hegel, inaugure l'histoire. Le visage de mon prochain a une altérité qui n'est pas allergique, elle ouvre l'au-delà. Le Dieu du ciel est accessible sans rien perdre de sa transcendance, mais sans nier la liberté du croyant. Cette sphère intermédiaire existe. Le Talmud le dit, dans ce langage en apparence enfan-

tin qui lui vaut, aux yeux de tant de ses rapides lecteurs, la réputation d'allier des complications inextricables à une désarmante naïveté : « Jamais Dieu n'est descendu sur le Sinaï, jamais Moïse n'est monté au ciel. Mais Dieu plia le ciel comme une couverture, en a recouvert le Sinaï et s'est ainsi trouvé sur terre sans jamais quitter le ciel. » Il y a là une désacralisation du Sacré.

La justice rendue à l'autre, mon prochain, me donne de Dieu une proximité indépassable. Elle est aussi intime que la prière et la liturgie qui sans la justice ne sont rien. Dieu ne peut rien recevoir des mains qui ont fait violence. Le pieux, c'est le juste. *Justice* est le terme que le judaïsme préfère à des termes plus évocateurs de sentiment. Car l'amour lui-même demande la justice et ma relation avec le prochain ne saurait rester extérieure aux rapports que ce prochain entretient avec des tiers. Le tiers est aussi mon prochain.

La loi rituelle du judaïsme constitue la sévère discipline qui tend vers cette justice. Celui-là seul peut reconnaître le visage d'autrui qui a su imposer une règle sévère à sa propre nature. A aucun moment, elle ne prend la valeur d'un sacrement. Dans un remarquable passage talmudique, interrogé par ses élèves sur les raisons des rites relatifs à l'eau lustrale des Nombres, Rabbi Yohanan Ben Zakai se réfugie derrière l'autorité du commandement divin. Mais il ajoute que, sans ce commandement, « ni le contact du mort ne rend impur, ni l'eau lustrale ne purifie ». Aucune puissance intrinsèque n'est accordée au geste rituel. Mais, sans lui, l'âme ne saurait s'élever à Dieu.

La voie qui mène à Dieu mène donc *ipso facto* — et non pas par surcroît — vers l'homme ; et la voie qui mène vers l'homme nous ramène à la discipline rituelle, à l'éducation de soi. Sa grandeur est dans sa

régularité quotidienne. Voici un passage où trois opinions sont énoncées ; la deuxième indique la façon dont la première est vraie et la troisième indique les conditions pratiques de la deuxième. Ben Zomma a dit : « J'ai trouvé un verset qui contient toute la Thora : Ecoute Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est Un. » Ben Nanas a dit : « J'ai trouvé un verset qui contient toute la Thora : tu aimeras le prochain comme toi-même. » Ben Pazi a dit : « J'ai trouvé un verset qui contient toute la Thora : tu sacrifieras un agneau le matin et l'autre au crépuscule. » Et Rabbi, leur maître, se dressa et décida : « La loi est selon Ben Pazi. »

La loi est effort. La quotidienne fidélité au geste rituel demande un courage, plus calme, plus noble et plus grand que celui du guerrier. On connaît l'évocation prophétique d'Israël par Balaam : « Voyez ! ce peuple se lève comme un léopard, il se dresse comme un lion. » Le talmudiste n'hésite pas à rapporter ce réveil royal à la puissance souveraine d'un peuple capable du rite quotidien. Frémissement du léopard qui se lève, mais qui ne se lève pas sous un joug. La loi pour le juif n'est jamais un joug. Elle comporte sa joie propre dont se nourrissent une vie religieuse et toute la mystique juive.

Dans le Psautier où s'accordent si intimement les appels les plus nostalgiques à la paternelle présence de Dieu, la plénitude de cette présence consolante et salvatrice à qui « ne manque rien » ; et la glorification de Sa Royauté, de Sa Juridiction, de Sa Législation et de Sa Loi, les juifs ne se sentent pas en deçà des horizons ouverts par les Evangiles. L'accord de tant de bonté et de tant de légalisme constitue la note originale du judaïsme. Le Talmud mesure avec lucidité la hauteur et l'apparente opposition, mais la réelle interdépendance des principes qui le produisent. Nous

ne pouvons pas analyser ici l'ordre ontologique qui le rend possible. Mais rien ne semble plus simple ni plus authentique que leur confusion dans le même verset. Le psalmiste associe de façon frappante sa détresse humaine la plus profonde à un appel au commandement divin, à la *Mitzwah*, à la Loi : « Je suis étranger sur cette terre, ne me cache pas tes commandements » ; comme il unit l'élan intime de l'âme assoiffée de Dieu à la vision sévère de la justice divine : « Mon âme se brise de désir pour tes jugements à chaque instant. » (CXIX, 19, 20¹.)

V. LA RESPONSABILITÉ

Que le rapport avec le divin traverse le rapport avec les hommes et coïncide avec la justice sociale, voilà tout l'esprit de la Bible juive. Moïse et les prophètes ne se soucient pas de l'immortalité de l'âme, mais du pauvre, de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger. Le rapport avec l'homme où s'accomplit le contact avec le divin n'est pas une espèce d'*amitié spirituelle*, mais celle qui se manifeste, s'éprouve et s'accomplit dans une économie juste et dont chaque homme est pleinement responsable. « Pourquoi votre Dieu, qui est le Dieu des pauvres, ne nourrit-il pas les pauvres ? » demande un Romain à Rabbi Aquiba. « Pour que nous puissions échapper à la damnation », répond Rabbi Aquiba. Et on ne peut affirmer plus fortement l'impossibilité où se trouve Dieu d'assumer les devoirs et les responsabilités de l'homme.

La responsabilité personnelle de l'homme à l'égard de l'homme est telle que Dieu ne peut l'annuler. Voilà dans le commentaire rabbinique le dialogue entre Dieu et Caïn : « Suis-je le gardien de mon frère ? », la ques-

1. Traduction d'André Chouraqui.

tion n'est pas une simple insolence. Elle vient de celui qui n'a pas encore senti la solidarité humaine et qui pense (comme bien des philosophes modernes) que chacun existe pour soi et que tout est permis. Mais Dieu révèle au meurtrier que son crime a dérangé l'ordre naturel. La Bible met alors dans la bouche de Caïn un mot de soumission : « Mon crime est trop grand pour être supporté. » Les rabbins feignent de lire dans cette réponse une nouvelle question : « Mon crime est-il trop grand pour être supporté ? Est-il trop lourd pour le Créateur qui supporte la terre et les cieux ? » La sagesse juive enseigne que Celui qui a créé et qui supporte tout l'univers ne peut pas supporter, ne peut pas pardonner le crime que l'homme commet contre l'homme. « Est-ce possible ? L'Eternel n'a-t-il pas effacé le péché du veau d'or ? » Et le maître de répondre : la faute commise à l'égard de Dieu relève du pardon divin, la faute qui offense l'homme ne relève pas de Dieu. Le texte énonce ainsi la valeur et la pleine autonomie de l'offensé humain, comme il affirme la responsabilité qu'encourt celui qui touche à l'homme. Le mal n'est pas un principe mystique que l'on peut effacer par un rite, il est une offense que l'homme fait à l'homme. Personne, et pas même Dieu, ne peut se substituer à la victime. Le monde où le pardon est tout-puissant devient inhumain.

Cette doctrine sévère ne mène point à l'inhumanité du désespoir. Dieu est patient, c'est-à-dire laisse du temps, attend le retour de l'homme, sa séparation ou sa régénération. Le judaïsme croit à cette régénération de l'homme sans l'intervention de facteurs extra-humains autres que la conscience du Bien et la Loi. « Tout est entre les mains de Dieu, sauf la crainte même de Dieu. » Les possibilités de l'effort humain

sont illimitées. Il y a enfin le secours d'une société juste dont l'injuste peut bénéficier.

Mais rien ne ressemble dans ce secours à la communion des saints. La transitivité de l'acte rédempteur est tout éducative. On connaît les admirables passages d'Ezéchiel où la responsabilité de l'homme s'étend aux actions de son prochain. Entre hommes, chacun répond des fautes d'autrui. Et même du juste qui risque de se corrompre, nous répondons. On ne peut pousser plus loin l'idée de solidarité.

Aussi l'aspiration à une société juste est-elle dans le judaïsme, par-delà toute piété individuelle, une action éminemment religieuse. Un texte du *Traité Taanith* magnifie ce sauvetage de l'injuste par le juste. La constitution d'une société juste — de celle qui « reçoit la pluie » — est comparée aux instants qui marquent, dans toute théologie, le sommet de la vie religieuse. Rabbi Abhou a dit : « Le jour de la pluie est plus grand que la résurrection des morts, car la résurrection des morts ne concerne que les justes et la pluie concerne et les justes et les injustes. » Rabbi Jehouda a dit : « Le jour de la pluie est aussi grand que le jour où la Thora avait été donnée. » Rabbi Hama bar Hanina a dit : « Le jour de la pluie est aussi grand que le jour où la terre et le ciel furent créés. » Subordination de toutes les relations possibles entre Dieu et les hommes : rédemption, révélation, création — à l'institution d'une société où la justice au lieu de rester une aspiration de la piété individuelle est assez forte pour s'étendre à tous et pour se réaliser.

C'est peut-être cet état d'esprit qu'il convient d'appeler messianisme juif.

VI. L'UNIVERSALISME

Le rôle joué par l'éthique dans la relation religieuse permet de comprendre le sens de l'universalisme juif.

Une vérité est universelle quand elle vaut pour tout être raisonnable. Une religion est universelle quand elle est ouverte à tous. Et dans ce sens, le judaïsme rattachant le divin au moral s'est toujours voulu universel. Mais la révélation de la moralité, qui découvre une société humaine, découvre aussi la place d'élection, qui, dans cette société humaine universelle, revient à celui qui reçoit cette révélation. Election qui n'est pas faite de privilèges, mais de responsabilités. Noblesse qui ne tient pas à un droit d'auteur ou à un droit d'aînesse conféré en vertu d'un caprice divin, mais à la position de tout moi humain. Chacun, comme « je », est à part de tous les autres à qui le devoir moral est dû. L'intuition fondamentale de la moralité consiste peut-être à s'apercevoir que je ne suis pas *l'égal* d'autrui ; et cela dans le sens très strict que voici : je me vois *obligé* à l'égard d'autrui et par conséquent je suis infiniment plus exigeant à l'égard de moi-même qu'à l'égard des autres. « Plus je suis juste, et plus je suis sévèrement jugé », dit un texte talmudique. Dès lors, il n'existe pas de conscience morale qui ne soit pas une conscience de cette position exceptionnelle, qui ne soit pas une conscience de l'élection. La réciprocité est une structure fondée sur une inégalité originelle. Pour que l'égalité puisse faire son entrée dans le monde, il faut que les êtres puissent exiger de soi plus qu'ils n'exigent d'autrui, qu'ils se sentent des responsabilités dont dépend le sort de l'humanité et qu'ils se posent, dans ce sens, à part de l'humanité. Cette « position à part des nations » — dont parle le Pentateuque — est réalisée dans le concept d'Israël et de son particularisme. Il s'agit d'un

particularisme qui conditionne l'universalité. Et il s'agit d'une catégorie morale plutôt que du fait historique d'Israël, même si l'Israël historique a été fidèle en fait au concept d'Israël et s'est senti en morale des responsabilités et des obligations qu'il n'exige de personne, mais qui soutiennent le monde.

Selon un apologue du Talmud, c'est seulement à l'endroit où se célèbre le culte d'une société élue que peut se faire le salut d'une humanité. La destruction du Temple a compromis l'économie du monde. Et Rabbi Meïr — l'un des principaux docteurs de la Loi — a pu dire qu'un païen qui connaît la Thora est l'égal du Grand Prêtre. Tant la notion d'Israël se laisse séparer, dans le Talmud, de toute notion historique, nationale, locale et raciale.

VII. CITOYENS D'ÉTATS MODERNES

La première relation de l'homme avec l'être passe à travers son rapport avec l'homme.

L'homme juif découvre l'homme avant de découvrir les paysages et les villes. Il est chez soi dans une société, avant de l'être dans une maison. Il comprend le monde à partir d'autrui plutôt que l'ensemble de l'être en fonction de la terre. Il est dans un sens exilé sur cette terre, comme dit le psalmiste, et il retrouve un sens à la terre à partir d'une société humaine. Ce n'est pas une analyse de l'âme juive contemporaine, c'est l'enseignement littéral de la Bible où la terre n'est pas possédée individuellement, où elle est à Dieu. L'homme commence dans le désert où il habite des tentes, où il adore Dieu dans un temple qui se transporte.

De cette existence libre à l'égard des paysages et des architectures, à l'égard de toutes ces choses lourdes et sédentaires qu'on est tenté de préférer à

l'homme, le judaïsme se souvient, au cours de toute son histoire, qu'elle s'enracine dans les campagnes ou dans les villes. La fête des « cabanes » est la forme liturgique de cette mémoire et le prophète Zacharie annonce, pour les temps messianiques, la fête des cabanes comme fête de toutes les nations. La liberté à l'égard des formes sédentaires de l'existence est, peut-être, la façon humaine d'être dans le monde. Pour le judaïsme, le monde devient intelligible devant un visage humain et non pas, comme pour un grand philosophe contemporain qui résume un aspect important de l'Occident, par les maisons, les temples et les ponts.

Cette liberté n'a rien de maladif, rien de crispé et rien de déchirant. Elle met au deuxième plan les valeurs d'enracinement et institue d'autres formes de fidélité et de responsabilité. L'homme, après tout, n'est pas un arbre et l'humanité n'est pas une forêt. Formes plus humaines car elles supposent engagement conscient ; plus libres, car elles permettent d'entrevoir des horizons plus vastes que ceux du village natal et une société humaine.

Ces liens consciemment voulus, ces liens librement consentis — avec tout ce que les libertés comportent de traditions — ne sont-ils pas ceux-là qui constituent des nations modernes, définies par la décision de travailler en commun beaucoup plus que par les voix obscures de l'hérédité ? Ces liens consentis sont-ils moins solides que l'enracinement ? Dans une circonstance certes : lorsque les groupements formés par eux cessent de correspondre aux valeurs morales au nom desquelles ils s'étaient formés. Mais ne faut-il pas accorder à l'homme le droit de juger, au nom de la conscience morale, l'histoire à laquelle par un côté il appartient, au lieu de laisser à l'histoire anonyme ce droit du jugement ? Une liberté à l'égard de l'histoire

au nom de la morale, la justice au-dessus de la culture (terre ancestrale, architecture, arts), tels sont en fin de compte les termes qui racontent la façon dont le juif a rencontré Dieu.

Le vieux Hillel, le grand docteur de la Loi du 1^{er} siècle avant J.-C., s'exclama en voyant un crâne que transportait un courant d'eau : « Tu as été tué pour avoir tué, mais ceux qui t'ont tué seront tués. » Si les crimes de l'histoire ne frappent pas toujours les innocents, ils ne sont pas pour autant des jugements. A tort, nous concevons la chaîne des violences qui ont rempli le temps comme les verdicts de l'histoire et l'histoire elle-même comme magistrat. Hillel savait que l'histoire ne juge pas et que, laissée à sa fatalité, elle répercute les crimes. Que rien — aucun événement de l'histoire — ne peut juger une conscience. Ce que soutient le langage théologique, mesurant tout le merveilleux d'une telle liberté, en disant que Dieu seul juge.

JUDAÏSME¹

Le mot « judaïsme » recouvre, de notre temps, des concepts très divers. Il désigne, avant tout, une religion — système de croyances, de rites et de prescriptions morales, fondés sur la Bible, sur le Talmud, sur la littérature rabbinique, souvent combinés avec la mystique ou la théosophie de la kabbale. Les formes principales de cette religion n'ont pas beaucoup varié depuis près de deux millénaires et attestent un esprit pleinement conscient de soi, reflété dans une littérature religieuse et morale, mais susceptible d'autres prolongements. « Judaïsme » signifie, dès lors, une culture — résultat ou fondement de la religion, mais ayant un devenir propre. A travers le monde — et même dans l'Etat d'Israël — des juifs s'en réclament sans foi ni pratiques religieuses. Pour des millions d'israélites assimilés à la civilisation ambiante, le judaïsme ne peut même pas se dire culture : il est une sensibilité diffuse faite de quelques idées et souvenirs, de quelques coutumes et émotions, d'une solidarité avec les juifs persécutés en tant que juifs.

Et cette sensibilité, et cette culture, et cette religion sont cependant perçues du dehors, comme les aspects

1. Paru dans *Encyclopædia Universalis*.

d'une entité fortement caractérisée que l'on est embarrassé de classer. Nationalité ou religion ? Civilisation fossilisée qui se survit, ou ferment d'un monde meilleur ? Mystère d'Israël ! Cet embarras reflète une présence à l'histoire unique en son genre. En effet, source des grandes religions monothéistes auxquelles le monde moderne doit autant qu'à la Grèce et à la Rome antiques, le judaïsme appartient à l'actualité vivante, en plus de son apport en concepts et en livres, par des hommes et des femmes qui, pionniers de grandes entreprises et victimes de grandes convulsions de l'histoire, se rattachent en ligne droite et ininterrompue au peuple de l'Histoire Sainte. La tentative de ressusciter un Etat en Palestine et de retrouver les inspirations créatrices de portée universelle d'autrefois ne se conçoit pas en dehors de la Bible.

L'essence exceptionnelle du judaïsme — déposée en des lettres carrées et éclairant des visages vivants, à la fois doctrine ancienne et histoire contemporaine — ne risque-t-elle pas de favoriser une vision mythique, d'une spiritualité pourtant accessible à l'analyse ? La science objective — sociologie, histoire, philologie — s'efforce à réduire l'exception à la règle. Les juifs occidentaux furent les promoteurs de cette recherche. Le *Traité théologico-politique* de Spinoza, dès la fin du XVII^e siècle, instaure la lecture critique des Ecritures. Au début du XIX^e siècle, en Allemagne, les fondateurs de la fameuse « science du judaïsme » (*Wissenschaft des Judentums*) transformèrent les Ecritures saintes en purs documents. Les paradoxes d'une destinée sans égale et d'un enseignement absolu se logent aisément dans les catégories scientifiques faites pour toutes les réalités spirituelles et pour tous les autres particularismes humains. Tout s'explique par les causes ; et dans les influences subies, méthodiquement recherchées et découvertes,

bien des originalités se dissolvent. Le judaïsme en sort, peut-être, plus conscient de ce qu'il a reçu, mais de moins en moins certain de sa vérité.

On peut toutefois se demander si la thématization scientifique d'un mouvement spirituel nous ouvre à son apport et à sa signification véritables. La sagesse montre-t-elle son âme et livre-t-elle son secret sans avoir eu la force de retentir comme message ou d'appeler comme vocation ? La conscience juive, malgré la diversité des formes et des niveaux où elle subsiste, retrouve son unité et son unicité aux heures de grandes crises, lorsque l'insolite conjonction de textes et d'hommes, qui souvent ignorent la langue de ces textes, se renouvelle dans le sacrifice et la persécution. Le souvenir de ces crises alimente les intervalles de tranquillité.

A ces moments extraordinaires, l'œuvre lucide de la science du judaïsme, qui ramène le miracle de la Révélation ou du génie national à une multiplicité d'influences subies, perd de sa signification spirituelle. A la place du miracle de la source unique, brille la merveille de la confluence. Elle s'entend comme une voix qui appelle du fond de textes convergents et qui se répercute dans une sensibilité et une pensée qui l'attendent. Que dit la voix d'Israël et comment la traduire en quelques propositions ? Peut-être n'énonce-t-elle rien d'autre que le monothéisme où la Bible juive a entraîné l'humanité. On peut, de prime abord, reculer devant cette vérité trop vieille ou cette prétention trop douteuse. Mais le mot dénote un ensemble de significations à partir desquelles l'ombre du Divin se projette, au-delà de toute théologie et de tout dogmatisme, sur les déserts de la Barbarie : suivre le Plus-Haut, n'avoir de fidélité que pour l'Unique ; se méfier du mythe par lequel s'imposent le fait accompli, les contraintes de la coutume et du terroir, et l'Etat

machiavélique et ses raisons d'Etat ; suivre le Plus-Haut, rien n'étant supérieur à l'approche du prochain, au souci pour le sort « de la veuve, de l'orphelin, de l'étranger et du pauvre » et aucune approche « les mains vides » n'étant une approche ; c'est sur la terre, parmi les hommes, que se déroule ainsi l'aventure de l'esprit ; le traumatisme que fut mon esclavage en pays d'Egypte constitue mon humanité même — ce qui me rapproche d'emblée de tous les prolétaires, de tous les miséreux, de tous les persécutés de la terre ; en la responsabilité pour l'autre homme réside mon unicité même : je ne saurais m'en décharger sur personne, comme je ne saurais me faire remplacer pour ma mort ; d'où la conception d'une créature qui a la chance de se sauver sans tomber dans l'égoïsme du salut ; l'homme est ainsi indispensable aux desseins de Dieu ou, plus exactement, n'est rien d'autre que les desseins divins dans l'être ; d'où aussi l'idée d'élection, qui peut se dégrader en orgueil, mais qui exprime originellement la conscience d'une assignation irrécusable dont vit l'éthique et par laquelle l'universalité de la fin poursuivie implique la solitude, la mise à part du responsable ; l'homme est interpellé dans le jugement et la justice qui reconnaissent cette responsabilité — la miséricorde atténue les rigueurs de la Loi sans la suspendre ; l'homme peut ce qu'il doit ; il pourra maîtriser les forces hostiles de l'histoire en réalisant un règne messianique, un règne de justice annoncé par les prophètes ; l'attente du Messie est la durée même du temps.

Humanisme extrême d'un Dieu qui demande beaucoup à l'homme. D'après bien des avis, Il lui en demande trop ! C'est peut-être dans un ritualisme réglant tous les gestes de la vie quotidienne du juif intégral, dans le fameux joug de la Loi — ressenti par les âmes pieuses comme joie —, que réside

l'aspect le plus caractéristique de l'existence juive. Il l'a préservée à travers les siècles. Il tient cette existence dans son être pourtant le plus naturel comme à distance de la nature. Mais peut-être, ainsi, comme présente au Plus-Haut.

LE PHARISIEN EST ABSENT¹

La spirale cherche, en vain, à envelopper son propre mouvement. Représente-t-elle graphiquement la pensée juive moderne chez qui l'essence du judaïsme apparaît comme une inlassable tentative de définir cette essence même ? Tout n'est, certes, pas absurde dans cette ligne qui toujours recommence et ne peut ni aller droit devant elle, ni rejoindre son point de départ. La naïveté des mouvements spontanés, les réactions inconsidérées et la fraîcheur de cruelles inconsciences, font le charme des bêtes sauvages et des jeunes enfants. Rien ne prouve que la vie humaine leur doive son humaine dignité. Mais ne rien pouvoir affirmer — renoncer à tout axiome, ne risquer aucun postulat, s'en tenir à la définition — quelle singulière géométrie !

Quel éblouissement pour la pensée quand elle pénètre alors dans le jardin de l'Écriture, même traduite. Comme ces bergers de l'Orient et les tribus nomades, et les peuples des deux royaumes fraternels désunis, sont proches de nos cœurs desséchés. L'aventure qu'ils coururent follement nous importe, même si nous conservons fermement les principes de la

1. Paru dans *Information juive*, 1959.

sagesse enseignés à l'école. Tout le drame de la révélation, de l'appel, de l'épreuve se répète sous nos yeux et nous engage. Désormais, rien ne sera banal. Aucune existence obscure, aucun destin anonyme. Vie à la pointe extrême de la vie — religion ! Rois, patriarches, et prophètes, guerriers, paysans, bâtisseurs —, ces ancêtres ou ces contemporains vivent des vies innombrables dans une vie qui ne s'est pas encore divisée ou qui a déjà tout réuni, jaillissant comme une source divine, comme la Source. Source qui se met à sourdre en nous, comme si la verge de Moïse avait touché notre être de pierre. Bonheur de venir de ce monde, de descendre comme fils de ces hommes, en ligne droite, sans recourir à la méditation de quiconque ! Qu'il fait bon d'être juif !

Mais cette vie qui sourd en chacun porte en elle des formes déclamatoires. Cette fameuse prière à haute voix qui, au dire des sages d'Israël, est la manifestation même du faux prophétisme, retentit déjà sur la place publique et dans nos réunions. L'enthousiasme est fait d'impudeurs. Dans le jardin intime du judaïsme auquel s'habitue maintenant toute une génération de jeunes juifs, manque encore un personnage dont le sens du divin ne peut plus s'exprimer par l'image de la source qui jaillit en chacun. Le pharisien est absent. Ses traits ne sont plus familiers à nos jeunes et sa haute stature ne domine pas nos pauvres débats. A l'image de la source qui jaillit, il aurait préféré le symbole de la lutte, de la guerre à visage découvert qui oppose des raisons aux raisons, de la guerre sans colères ni envies où se tient la pensée authentique et qui fait descendre la paix sur le monde. Il connaît la hardiesse de l'idée développée jusqu'au bout, dussent les ombres grossières où les hommes ont élu domicile en périr. Nulle part tant de certitude ne s'allie à si peu de naïveté, tant d'obéissances quo-

tidiennes à tant de souveraineté ! A l'idée de la grâce qui inspire, il oppose le labeur des questions qui surgissent, plus fécondes, après chaque solution. Il annonce un paradis dont toutes les joies sont faites de ces peines éternelles. Par-delà l'impatience de la vie — conservant ce que vivre une vie représente et d'intense, et de plein et de vrai — il connaît. Savoir comme unique moyen dont dispose un esprit pour toucher un esprit à lui extérieur. Que Moïse ait parlé face à face avec Dieu signifie que disciple et Maître se penchent, tous les deux, sur la même leçon talmudique, disent les sages. L'enthousiasme n'est pas la plus pure manière d'entrer en rapport avec Dieu.

Le pharisien en a vu dans sa vie, il en a entendu chez ses maîtres. On ne peut l'éblouir aisément. Il sourit des jeunes hommes qui veulent la vérité comme un bloc monolithe, qui insèrent, comme il dit, tous les fils du réel dans un même et unique vêtement. Sa parole est brève et aiguë, la pensée se ramasse en exemples, y conserve les possibles que perd le concept. D'apparentes platitudes dissimulent le subtil aux regards sans finesse. Dès lors s'installe un dialogue de sage à sage, de maître à élève et d'élève à maître — par-dessus la tête des foules. Comment dire la tendresse austère de cette piété de disciples, le désespoir de celui qui n'a plus à qui poser ses questions, le tragique de la mort, réduit à l'absence de réponses.

On a calomnié la connaissance. Tous ces artistes et tous ces impatients ! Comme si la connaissance souffrait de l'écart entre elle et les êtres.

Comme si un être vraiment extérieur n'était pas la plus prodigieuse aventure de la vie. Comme si la flamme qui arde ce Buisson sans le consumer n'était pas la lumière. Comme si la meilleure façon de recevoir la lumière consistait à brûler dans le feu qui

éclairé. Le pharisien éprouve une Présence qui déborde les limites de la vie intérieure, indemne Présence au sein des pensées qui la tiennent.

Rabbi Eliézer a dit : « Si toutes les mers étaient d'encre, tous les étangs plantés de calames, si le ciel et la terre étaient des parchemins et si tous les humains exerçaient l'art d'écrire — ils n'épuiseraient pas la Thora apprise par moi, alors que la Thora elle-même ne s'en trouve diminuée que d'autant qu'en emporte la pointe de pinceau trempé dans la mer. » Mais Rabbi Aquiba s'effraie de l'audace de ses maîtres. « Ils ont su enlever à la Thora leur part. Pour moi, je ne l'ai entamée que comme l'homme qui respire le parfum du cédrat — sa joie n'enlève rien au cédrat. Ou comme l'homme qui puise à une source jaillissante. Ou comme l'homme qui allume à une flamme sa flamme. »

L'image de la source est encore maintenue. Elle jaillit généreuse et infiniment renouvelée. Mais le pharisien y puise, il ne se confond pas avec elle. Il n'est pas possédé par les forces qui déchirent et altèrent et dissolvent la présence à soi. La liqueur qu'il boit désaltère sans ivresse. Tout demeure à sa place. Dieu, dehors, c'est pour cela qu'il est Dieu. Qu'est-ce qui est extérieur sauf Lui ? En ce temps romantique où esprit se confond avec drame, où les juifs ne comprennent que les contes hassidiques, quelle pureté dans ce monde qui ne perd en donnant pas même ce que le bout du pinceau enlèverait à la mer. Avoir un dehors, écouter ce qui vient du dehors — oh, merveille de l'extériorité ! C'est cela qu'on appelle connaissance ou Thora. Les formes sublimes de l'humain ne sont plus pathétiques.

LE JUDAÏSME ET LE FÉMININ¹

La vision juive du monde s'exprime dans la Bible. Mais dans la Bible reflétée par la littérature rabbinique dont le Talmud et ses commentateurs constituent la pièce maîtresse. Le Talmud, fixé par écrit entre le II^e et le VII^e siècle, remonte à une tradition bien plus vieille que le christianisme, dont les manifestations apparaissent déjà nettement dans les structures que la vie juive avait reçues, dès la fin du premier exil. Le canon biblique, tel que nous le connaissons aujourd'hui, se constituait et se transmettait sous l'autorité de cette tradition. Le christianisme lui-même, après tout, avait reçu l'Ancien Testament des mains des pharisiens.

Quoi qu'il en soit des procédés d'exégèse utilisés par le Talmud, le sens de l'Ancien Testament se révèle aux juifs à travers la tradition talmudique. Elle ne constitue pas le trésor folklorique d'Israël, bien qu'elle en ait parfois l'apparence. Sa subtilité ne dédaigne pas les formes sans nul ornement. Rien n'est moins naïf que ces apologues. Il n'est pas facile de parcourir ces textes fondamentaux, de les survoler ou d'en faire ressentir l'acuité à un public peu habitué au langage et

1. Paru dans *Âge nouveau*, 1960, n^{os} 107-108.

aux méthodes dans lesquels cette pensée se pense. Il existe un ésotérisme qui ne dépend pas du secret de la doctrine, mais de sa rigueur.

On peut certes se demander si des idées qui ne peuvent pas pénétrer dans les masses et qui ne se transforment pas en technique déterminent encore la marche du monde, et si le christianisme n'avait pas été la dernière et l'unique entrée du judaïsme dans la Grande Histoire. Mais ce serait à l'avance mépriser la valeur intrinsèque de la vérité, ne lui reconnaître d'autre universalité que celle qu'elle reçoit du consensus de tous. Ce serait surtout penser que l'idée révélée vit continuellement dans l'histoire où elle s'est révélée. Ce serait lui dénier une vie profonde et des entrées brusques dans l'histoire, par éruption. Ce serait méconnaître l'existence volcanique de l'esprit et, somme toute, la possibilité même du phénomène révolutionnaire.

Il faut s'excuser de cette déclaration de principe, présentée en guise d'introduction aux modestes considérations qui suivent sur la femme dans la pensée juive. Mais elle explique pourquoi cette pensée est inséparable des sources rabbiniques et pourquoi on accepte d'en parler, alors qu'on n'a aucun penchant pour l'archéologie, et pourquoi les analyses qu'on tente ne sont qu'une approche, à la fois timide et hasardée, de cette pensée.

I

Les traits de la femme juive se fixent grâce aux attachantes figures féminines de l'Ancien Testament. Les épouses des patriarches, Myriam et Deborah les prophétesses, Tamar la bru de Judah, les filles de Tslofchad, Noémie et Ruth la Moabite, Michal fille de Saül, Avigail, Bethsabée, la Sulamite, tant

d'autres — ont, dans l'accomplissement de la finalité biblique, un rôle actif et se situent aux charnières mêmes de l'histoire sainte. Nous sommes loin des contingences de l'Orient où, au sein d'une civilisation masculine, la femme se trouve entièrement subordonnée à l'arbitraire masculin ou réduite à charmer ou à réjouir la vie sévère des hommes. Isaac aurait été entraîné aux jeux violents et aux rires de son frère, sans la dure décision de Sarah ; Esau aurait triomphé d'Israël, sans la ruse de Rebecca ; Laban aurait empêché le Retour de Jacob, sans la complicité de Léa et de Rachel ; Moïse n'aurait pas été allaité par sa mère, sans Myriam ; David et le Prince de Justice qui un jour en naîtra ne seraient pas possibles sans l'obstination de Tamar, sans Ruth la fidèle, sans le génie politique de Bethsabée. Tous les aiguillages de cette voie difficile, où le train de l'histoire messianique risquait mille fois de dérailler, ont été gardés et commandés par des femmes. Les événements bibliques n'auraient pas marché comme ils ont marché sans leur vigilante lucidité, sans la fermeté de leur détermination, sans leur malice et sans leur esprit de sacrifice. Mais le monde où se déroulent ces événements n'aurait pas été structuré comme il fut — et comme il l'est encore et pour toujours — sans la présence secrète, à la limite de l'évanescence, de ces mères, de ces épouses et de ces filles, sans leurs pas silencieux dans les profondeurs et les épaisseurs du réel, dessinant la dimension même de l'intériorité et rendant précisément habitable le monde. La Maison, c'est la femme, nous dira le Talmud. Par-delà l'évidence psychologique et sociologique d'une telle affirmation, la tradition rabbinique la ressent comme vérité primordiale. Le chapitre final des « Proverbes » où la femme, sans souci de « beauté et de grâce »,

apparaît comme génie du foyer et rend, précisément par là, possible la vie publique de l'homme, peut à la rigueur se lire comme un paradigme moral. Mais dans le judaïsme, le moral a toujours la portée d'un fondement ontologique. Le féminin figure parmi les catégories de l'Être. Les docteurs osent placer parmi les dix « verbes » qui servirent à créer l'univers, la parole énonçant qu'« il n'est pas bon que l'homme soit seul ». Rabbi Menahem Bar Yossi, pour l'inclure dans ce nombre de dix, en exclut la parole énonçant que « le souffle de Dieu planait sur la face des eaux ». Et quand Rabbi Yossi (qui n'est pas nécessairement, comme on le dit dans les dictionnaires encyclopédiques, « père du précédent ») rencontre le prophète Elie, il demande seulement ce que peut signifier le verset de la Genèse « sur la femme prêtant aide à Adam ». Mais la chance d'une rencontre aussi merveilleuse — il s'en produit dans les paraboles talmudiques — n'est pas au-dessus d'une question d'apparence aussi plate.

La réponse prétendue du prophète fixe le rôle de la femme en restant dans le ton sur lequel se fit l'interrogation : « L'homme amène du blé à la maison — mâche-t-il du blé ? Il apporte du lin — peut-il se vêtir de lin ? La femme éclaire ses yeux. Elle le remet sur pied. » Est-ce pour moudre du blé et tisser le lin qu'elle est là ? Un esclave suffirait à cette tâche. On pourrait certes voir dans le texte cité la confirmation du statut ancillaire de la femme. Et pourtant une interprétation plus nuancée s'impose quand on connaît la concision de la pensée talmudique et la dignité « catégoriale » des exemples qu'elle cite. Ce blé et ce lin s'arrachent à la nature par le travail de l'homme. Ils attestent la rupture de la vie spontanée, la fin de la vie instinctive enfouie dans la nature immédiate, donnée. Ils marquent le début de ce que, en toute préci-

sion, on peut appeler vie d'esprit. Mais une « crudité » insurmontable demeure dans les produits de notre civilisation conquérante. Ce monde où la raison se reconnaît de plus en plus n'est pas habitable. Il est dur et froid comme ces dépôts où s'entassent des marchandises qui ne peuvent satisfaire : ni vêtir ceux qui sont nus, ni nourrir ceux qui ont faim ; il est impersonnel comme les hangars d'usines et de cités industrielles où les choses fabriquées restent abstraites, vraies de vérité chiffrable et emportées dans le circuit anonyme de l'économie, procédant de savantes planifications qui ne peuvent empêcher, mais préparent des désastres. Le voilà, l'esprit dans son essence masculine, qui *vit au-dehors*, exposé au soleil violent qui aveugle, aux vents du large qui le battent et l'abattent, sur une terre sans replis, dépaycé, solitaire et errant et déjà par là même aliéné par les choses produites qu'il avait suscitées et qui se dressent indomptées et hostiles.

Ajouter du travail ancillaire au travail seigneurial ne résout pas la contradiction. Eclairer les yeux aveuglés, remettre d'aplomb — surmonter par conséquent une aliénation qui, ultime, résulte de la virilité même du logos universel et conquérant qui chasse jusqu'aux ombres qui auraient pu l'abriter — telle serait la fonction ontologique du féminin, la vocation de celle « qui ne conquiert pas ». La femme ne vient pas simplement tenir compagnie à un être privé de société. Elle répond à une solitude, intérieure à cette privation et, ce qui est plus étrange, à une solitude qui subsiste malgré la présence de Dieu ; à une solitude dans l'universel, à l'inhumain qui resurgit quand l'humain a déjà soumis la nature et s'est élevé à la pensée. Pour que le déracinement inévitable de la pensée qui domine le monde s'accommode d'un repos — d'un retour chez soi — il faut que, dans la géométrie des espaces

infinis et froids, se produise l'étrange défaillance de la douceur. Son nom est femme. Le retour à soi, ce recueillement, cette apparition du *lieu* dans l'espace, ne résulte pas comme chez Heidegger d'un geste bâtisseur, d'une architecture qui dessine un paysage, mais de l'intériorité de la Maison dont l'« envers » vaudrait l'« endroit » sans la discrétion essentielle de l'existence féminine qui y habite, qui est l'habitation même. Elle rend le blé, pain, et le lin, vêtement. La femme, la fiancée, n'est pas la réunion dans un être humain de toutes les perfections de la tendresse et de la bonté qui subsisteraient en soi. Tout se passe comme si le féminin en était la manifestation originelle, le doux en soi, l'origine de toute la douceur de la terre.

Le lien conjugal est donc à la fois lien social et un moment de la prise de conscience de soi, la façon dont un être s'identifie et se retrouve. La tradition orale y insiste. Dieu n'a-t-il pas donné nom d'Adam à l'homme et à la femme réunis, comme si deux, ils étaient un, comme si l'unité de la personne ne pouvait triompher des dangers qui la guettent que par une dualité s'inscrivant dans sa propre essence ? Dualité dramatique, car un conflit peut surgir et la catastrophe ; car l'amie peut devenir l'ennemie la plus terrible. Ce n'est pas sans risque que l'esprit impassible et sans condition qui souffle où il veut retourne à soi et se repose dans le bonheur. Mais « sans la femme, l'homme ne connaît ni bien, ni aide, ni joie, ni bénédiction, ni pardon ». Rien de ce qu'il faudrait à une âme ! Rabbi Yochoua ben Levi ajoutait : « Ni paix, ni vie. » Rien de ce qui transforme sa vie naturelle en éthique, rien de ce qui permet de vivre comme vie, même la mort que l'on meurt pour un autre. Certains disent enfin « que l'homme sans la femme diminue dans le monde

l'image de Dieu ». Et cela nous amène à une autre dimension du féminin : la maternité.

II

En un sens, la femme n'aura dans le judaïsme que le destin de l'être humain où sa féminité ne figurera que comme un attribut. Les institutions qui définissent son statut juridique attestent cette condition d'être moral. Leur caractère révolutionnaire, par rapport aux us et coutumes de l'époque et aux civilisations orientales où se situe le monde de la Bible, éclate malgré les formes rituelles que revêt ce statut. Les rites qu'impose par exemple le livre des Nombres à la femme soupçonnée d'adultère consistent en fait à respecter en elle la « personne humaine », à la soustraire au pouvoir arbitraire du mari, à « dépassionner » la jalousie aveugle par une longue procédure, à laisser l'arbitrage et la décision aux prêtres, au pouvoir public, à un tiers.

Ces principes juridiques n'expriment en fait que l'un des thèmes permanents de la pensée juive. La féminité de la femme ne saurait ni déformer ni absorber son essence humaine. « La femme se dit *Ichah* en hébreu, car elle vient de l'homme — *Iche* », conte la Bible. Les docteurs s'emparent de cette étymologie pour affirmer la dignité unique de l'hébreu qui exprime le mystère même de la création : la femme dérive quasi grammaticalement de l'homme.

Dérivation bien différente du devenir biologique. Deux actes distincts de création étaient nécessaires pour Adam — l'un pour l'homme en Adam, le second pour la femme, affirme un texte rabbinique. Un autre se plaît à relever la priorité que, sur le plan de la prophétie, Sarah avait sur Abraham. Eve a entendu la parole divine. Interlocuteur de Dieu, la femme ne peut

plus perdre cette dignité, et selon une parole hardie des sages, même au niveau de son existence biologique, elle accueille son partenaire masculin toujours de face. Le rapport de personne à personne précède tout rapport. L'originalité totale du « féminin » par rapport au principe « femelle » s'exprime dans une autre parabole (à lire chastement dans ce contexte de pureté où le Talmud sait parler du sexuel) d'après laquelle Adam s'était approché de tous les vivants qui avaient reçu de lui leur nom, mais restait insatisfait jusqu'à l'apparition d'Eve, saluée précisément en tant qu'être égal. La légende insiste aussi sur le fait qu'Eve ne peut apparaître qu'attendue et appelée de tous les vœux d'Adam. Elle ne s'offrait pas à Adam comme une chose toute faite et prévue pour les « besoins biologiques », au nom d'une prétendue nécessité naturelle. Les malheurs dont elle fut cause indiquent déjà un malheur social dont les hommes portent la responsabilité et où l'on ne peut incriminer un destin, une nature ou un Dieu.

Si la femme complète l'homme, elle ne le complète pas comme une partie complète une autre dans un tout, mais, si l'on peut dire, comme deux totalités se complètent, ce qui est après tout la merveille des relations sociales. Dans cette perspective se place la discussion d'école entre *Rav* et *Schemouel* sur la création d'Eve. Est-elle sortie d'une côte d'Adam ? Cette côte n'était-elle pas plutôt un *côté* d'Adam, créé comme être unique à deux faces et que Dieu sépara pendant qu'Adam, encore androgyne, sommeillait. Thème peut-être issu du *Banquet* de Platon, mais qui prend chez les docteurs une signification nouvelle. Les deux faces de l'Adam primitif regardent dès le début du côté où elles resteront toujours tournées. Ce sont d'emblée des visages. Alors que le dieu de Platon les retourne après le sectionnement. Leur nouvelle exis-

tence, l'existence séparée, ne viendra pas punir comme chez Platon les audaces d'une nature trop parfaite. L'existence séparée vaudra chez les juifs plus que l'union initiale.

« La chair de ma chair et l'os de mes os » signifie donc une identité de nature entre la femme et l'homme, une identité de destin et de dignité et aussi une subordination de la vie sexuelle au rapport personnel qui est l'égalité en soi.

Idées plus anciennes que les principes au nom desquels lutte la femme moderne pour son émancipation, mais *vérité* de tous ces principes sur un plan où se maintient aussi la thèse qui s'oppose à l'image d'androgynisme initial et s'attache à l'idée populaire de la côte. Elle maintient une priorité certaine du masculin. Il demeure le prototype de l'humain et détermine l'eschatologie par rapport à laquelle se décrit la maternité elle-même : le salut de l'humanité. La justice qui régira les relations entre les hommes équivaut à la présence de Dieu parmi eux. Les différences du masculin et du féminin s'estompent en ces temps messianiques.

La maternité se subordonne dans l'interprétation rabbinique de l'amour à une destinée humaine qui déborde les « joies de la famille » : il faut accomplir Israël, « multiplier l'image de Dieu » inscrite sur le visage des humains. Non pas que l'amour conjugal n'ait aucune importance propre, qu'il se réduise au rang de moyen de procréation ou qu'il *préfigure*, comme dans une certaine théologie, les accomplissements. Tout au contraire, la finalité ultime de la famille est le *sens* actuel et la joie de ce présent. Elle n'y est pas préfigurée seulement, elle s'y accomplit déjà. Cette participation du présent à cet avenir se produit précisément dans le sentiment d'amour, dans la grâce de la fiancée, et même dans l'érotique. Le dyna-

misme propre de l'amour le mène au-delà de l'instant présent et même au-delà de la personne aimée. Cette finalité ne se manifeste pas à une vision extérieure à l'amour qui l'intégrerait alors au plan de la création ; elle est l'amour lui-même. La naissance des premiers enfants, Caïn et Abel, s'est produite encore au Paradis, d'après un passage du *Traité Synhedrin*, le jour même de la création d'Adam qui fut aussi le jour de la création d'Eve et le jour de leurs premières amours d'avant la désobéissance originelle. Ils montèrent deux sur la couche nuptiale et en descendirent quatre. « Ils en descendirent six, d'après un autre apologue, les épouses des enfants naquirent avec les enfants. » La conséquence de la chute fut précisément la séparation de la volupté et de la procréation s'étalant désormais successivement dans le temps. Les douleurs de la grossesse et de l'enfantement désormais sont soumises à une finalité distincte de celle qui attire les amoureux. A l'état de perfection se révélait l'essence véritable de l'amour.

Il n'est plus dès lors indigne de Dieu ni « de parer Eve comme une fiancée » avant de l'amener à Adam, ni de passer « le temps libre qu'il lui reste depuis la création » à assortir des couples. Réjouir les mariés est une des plus méritoires actions de la piété juive. Une cuve de cuivre sur le parvis du sanctuaire, contenant l'eau destinée aux ablutions des prêtres — symbole de pureté. Selon la légende, le métal de la cuve provenait de miroirs qu'avaient offerts pieusement les femmes juives sorties d'Egypte. Instruments d'une chaste coquetterie qui réveillait le désir dans une génération désespérée et assurait la continuation d'Israël. La signification de l'amour ne s'arrête donc pas à l'instant de la volupté ni à la personne aimée. Elle ne prend pas de signification romanesque.

Cette dimension du romanesque où l'amour devient

son propre but — où il reste sans aucune « intentionnalité » qui le déborde —, un monde de volupté ou un monde de charme et de grâce et qui peut coexister avec une civilisation religieuse (et même en être spiritualisé comme dans le christianisme médiéval dans le culte de la Dame) est étranger au judaïsme. Les formes du roman que l'on trouve dans la Bible sont aussitôt interprétées par le *Midrash*, de façon à faire ressortir le côté eschatologique du roman. Le judaïsme classique n'aura pas d'art au sens où l'ont eu tous les peuples de la terre. Les images poétiques de la vie amoureuse sont discrètes dans la Bible en dehors du Cantique des Cantiques qui aura été tôt interprété dans un sens mystique. L'érotisme pur est évoqué dans un sens nettement péjoratif comme dans le roman d'Amnon et de Tamar ou dans certains aspects des amours de Samson. Ce qu'on appelle amour-sentiment presque séparé de tout érotisme et marqué par des images saisissantes — le roman d'Isaac et de Rebecca, de Jacob et de Rachel, de David et de Bethsabée, subit dans le *Midrash* une dépoétisation qui ne procède pas de timidités prudes, mais de l'ouverture permanente de la perspective messianique — de l'imminence d'Israël, de l'humanité reflétant l'image de Dieu qu'elle peut porter sur son visage.

L'Eternel Féminin que toute une expérience amoureuse issue du Moyen Age amène, à travers Dante, jusqu'à Goethe — manque dans le judaïsme. Jamais le féminin ne prendra l'allure du divin. Ni Vierge Marie, ni même Béatrice. La dimension de l'intime est ouverte par la femme, et non pas la dimension de hauteur. De l'existence féminine on retiendra sans doute là mystérieuse intériorité pour ressentir comme une fiancée, le Sabbath, la Thora elle-même et parfois la Présence divine auprès des hommes, la Che-

khina. Mais les images ne deviennent en aucune façon des figures féminines. Elles ne sont pas prises au sérieux. Les rapports amoureux de l'Écriture s'interprètent symboliquement et dénotent des rapports mystiques.

III

Mais en même temps que dans la dignité d'un principe qui rend, si on peut dire, une âme à l'esprit — le féminin se révèle comme la source de toute déchéance. Il apparaît dans une ambivalence où s'exprime l'une des plus profondes visions de l'ambiguïté de l'amour lui-même. Cette délicieuse faiblesse qui, dans la pâmoison de la vie intérieure, sauve l'humain de son dépaysement se tient à la limite du relâchement. La femme est tout entière impudeur jusque dans la nudité de son petit doigt ; elle est ce qui, par excellence, s'exhibe, l'essentiellement trouble, l'essentiellement impur. Satan, dit un texte extrémiste, fut créé avec elle. Sa vocation de recueillement, attestée par la côte dont elle est issue — organe enrobé et invisible —, s'allie à toutes les indiscretions.

La pensée rabbinique s'aventure plus loin. La mort s'empare de l'homme déjà avant le péché originel. Le jour même de la création d'Eve, son destin fut scellé. Jusqu'alors, comme Elie le prophète — unique comme Elie, unique parce que seul comme lui — il devait échapper à la mort. La vraie vie, la joie, le pardon et la paix ne tiennent plus à la femme. Voilà que se dresse, étranger à toute complaisance pour soi, l'esprit dans son essence virile, surhumain, solitaire. Il se reconnaît en Elie, le prophète sans pardon, le prophète des colères et des châtiments, nourrisson des corbeaux, habitant des déserts, sans douceur, sans bonheur et sans paix.

Opinion excessive, tentation permanente de l'âme juive, dédaigneuse des amours équivoques où le pur et l'impur se mélangent, se méfiant des cultures où le sang et la mort s'allient aux voluptés, où les formes de l'art et les charmes s'accommodent de suprêmes cruautés.

Mais la figure biblique qui hante Israël sur les routes de l'exil, la figure qu'il invoque à l'issue du Sabbath dans les crépuscules où bientôt il restera sans secours, la figure où s'amasse pour le juif toute la tendresse de la terre, la main qui caresse ses enfants et les berce — ne sont plus féminines. Ni une femme, ni une sœur, ni une mère ne le guident. Mais Elie qui n'a pas eu de mort, le plus dur des prophètes, précurseur du Messie.

L'AGENDA DE LÉON BRUNSCHVICG¹

I

En passant dans l'avenue Georges-Mandel où, en pente lente, se jette la rue Scheffer — on rêve à Léon Brunschvicg. On revoit ses traits doux sur un visage rose conservant une espèce de candeur enfantine ; illusion — ou intuition — que renforcent de grands yeux bleus très purs et un discret mouvement de succion — trop gracieux pour un tic —, comme chez un écolier qui fait fondre un caramel dans la bouche. Ce fut l'une des plus hautes intelligences de l'Université d'hier.

Quelle singulière impression devant cette rue Scheffer qui mène désormais n'importe où, dans ce lieu comme détourné de sa destination naturelle : tout un quartier désaffecté ! Et on aimerait dire, à ceux qui n'auront pas connu Léon Brunschvicg, ce qu'il représentait d'humanité achevée ; à toute une jeunesse éprise — souvent glorieusement — d'action, dédaigneuse du connaître (que parfois elle n'a pas tenté), décriant la Sorbonne — ce que comportait de cœur et d'attention à la vie une Raison intégralement raison ; et à la jeunesse juive qui, après l'expérience

1. Publié dans *Evidences*, 1949, n° 2.

récente, peut en avoir assez de l'Europe et de sa « culture occidentale », et de son « humanisme chrétien », ou autre — ce qu'un juif européen accomplissait de civilisation. Cette jeunesse qui aspire à la vie simple sur un sol qu'on laboure et qu'on défend dans le sacrifice et l'héroïsme suscite l'admiration. Mais il ne faudrait peut-être pas que deux mille ans de participation au monde européen, dont une personnalité comme Léon Brunschvicg — et non seulement Auschwitz — représente l'aboutissement, se trouvent simplement oubliés ; que cette rudesse et cette droiture élémentaires qui permirent de conquérir la Palestine demeurent les dernières vertus du judaïsme renouvelé ; que nous n'emportions de la Diaspora que les qualités paysannes et militaires.

On voudrait rappeler qu'à côté du dépassement héroïque de soi, existent aussi le dépassement de la grâce, la non-pesanteur essentielle, l'envol de l'intelligence qui pense totalement, soucieuse de ne pas s'alourdir — fût-ce d'une affirmation brutale —, allégeant le poids fatal de l'affirmation par l'ironie, et déjà par l'ironie à l'égard de l'ironie. Avec Léon Brunschvicg, on ne savait en effet jamais à quel degré de l'ironie il fallait s'arrêter : « Une couche de neige entretient la chaleur de la terre ; de l'ironie à la surface pour garder intacte la profondeur de notre foi. La colère n'est que du vent qui fait tout évaporer », note Brunschvicg, tout jeune encore, le 23 décembre 1892. Et certes, il n'ignore rien de la contradiction entre la pensée et l'action. « Les idées les plus larges, on ne les fera passer dans la pratique qu'à force d'étroitesse et d'exclusivisme. » Mais il ne s'agit pas de renoncer à l'action : « Il importera donc de s'élever jusqu'à l'idée tellement vraie et pure qu'elle n'aura rien à redouter de la pratique. » Problèmes et solutions caractéristiques des hommes heureux et des époques

de paix. Mais, après tout, la vocation de l'homme n'est-elle pas dans la paix ?

II

Les citations qu'on vient de lire sont extraites d'un livre fort curieux, que sous le titre de « Agenda Retrouvé 1892-1942 » viennent de publier, aux Editions de Minuit, la fille de Léon Brunschvicg, Mme Adrienne R. Weill-Brunschvicg, et M. Jean Wahl, professeur à la Sorbonne. Jean Wahl a fait précéder le petit volume d'une introduction et l'a fait suivre d'un « classement idéologique ». Mme Weill avec cette émotion discrète si brunschvicgienne raconte l'histoire du carnet publié. Il s'agit d'un vieil agenda de Léon Brunschvicg de l'année 1892, quand, jeune agrégé de philosophie, il professait au lycée de Lorient. Tous les jours, il notait une pensée à l'intention de son ami de toujours, le futur historien Elie Halévy, dont il se trouva séparé à la sortie de l'Ecole Normale Supérieure. De son côté, Elie Halévy tenait un agenda destiné à Brunschvicg. Les deux amis échangèrent leurs carnets.

A la mort d'Elie Halévy, en 1937, Léon Brunschvicg remit à la veuve le carnet de son ami, qu'il détenait depuis quarante-cinq ans. Mme Halévy, ayant retrouvé peu après celui de Léon Brunschvicg, l'apporta au philosophe. Aux heures tragiques de 1942, tenu par Vichy à l'écart de toute activité — Léon Brunschvicg se mit à répondre aux réflexions de sa jeunesse. Singulier dialogue entre moi et moi, par-dessus un abîme de cinquante ans, entre « un jeune homme et un homme toujours jeune » — selon la jolie expression de Jean Wahl. « C'est extraordinaire comme je me ressemble », s'écria Brunschvicg en revoyant son vieil agenda. Formule qui dissimule

cependant ce que l'être de Brunschvicg, apparaissant dans les rapports personnels comme supérieur à la durée, comportait de conquête quotidienne sur soi — et sans doute d'échecs et de compromis et, en somme, de vie. Car le moi commence par être étranger à soi. « Le moi insupportable au moi, c'est moi », note Brunschvicg le 15 janvier 1892 pour reconnaître en 1942 : « Après 50×365 jours de concessions réciproques, on se sent tout de même bien près de s'habituer l'un à l'autre. »

Nous n'avons pas l'intention de résumer ici les pensées de ce petit livre, ni de chercher dans quelle mesure elles contiennent en puissance ou résument l'œuvre philosophique de Brunschvicg. Dans sa magistrale introduction et dans son « classement idéologique » Jean Wahl l'a fait avec sa minutie, sa finesse et sa profondeur habituelles. Nous voudrions parler de l'homme.

Mais comment parler de l'homme quand il s'agit de Brunschvicg ? Enumérer ses vertus ? Elles étaient grandes et nombreuses, mais sa valeur était au-dessus des vertus. Retracer sa biographie ? Elle ne résume pas sa vie. C'était une vie où cependant rien n'était étriqué, même dans les choses extérieures « qui ne dépendent pas de nous ». Chacune de ses conditions était un tremplin. Vie de professeur, mais aussi vie de Maître ; vie d'académicien, mais aussi vie de savant ; vie de père, mais aussi vie d'un homme du monde et d'un homme du grand monde ; vie d'un homme aisé, mais aussi vie de grand seigneur. Vie privilégiée, comme, sans fausse modestie ni ingratitude, il se plaît à le reconnaître dans son agenda. Vie heureuse. Mais quelle lucidité dans ce bonheur qui déjà en libérait l'homme. Bonheur que l'on peut contempler sans mépris ni envie. Bonheur humain au-dessus du bonheur. « J'ai passé pour un homme heureux ; de l'expé-

rience et du souvenir du bonheur, puissé-je avoir retiré l'art de savoir m'en passer » (1942).

Certes, les conditions historiques particulières où Brunschvicg vivait rendaient possible un tel achèvement d'humanité. Époque de sécurité matérielle, époque où les problèmes politiques demeuraient, du moins en apparence, séparés du problème social et où toutes les révolutions étaient révolues ; époque de « l'équilibre européen » et des « grandes puissances » en équilibre — où l'Allemagne était Allemagne et non pas une métaphysique, où la Russie était Russie et non pas un messianisme. Mais les contingences politiques et sociales qui réussirent un Brunschvicg ne compromettent en rien l'impression de perfection humaine ressentie à son contact. De perfection humaine et de civilisation.

L'abondance où il vécut l'a situé dans une région de noblesse qui préservait sa noblesse innée de toute altération. Et plutôt que par la démesure, sa grandeur se manifestait par l'équilibre — grâce, finesse et comme absence.

Dans la conversation, des répliques courtes, tout en formules qui ne se voulaient pas maximes, dans l'enseignement la même prédilection pour des formules sans pesanteur, mais riches de possibilités, déjà brisant l'enveloppe verbale — telle fut la parole, merveilleusement civilisée de Brunschvicg. Elle restait étrangère au simple souci d'écrivain, encore moins au désir de faire un mot. Mais la manière dont la pensée frémissait dans sa forme verbale constituait pour lui le frisson propre de la pensée. L'esprit se manifestait en débordant les cadres du langage, cependant nécessaires. La résistance du langage excitait la pensée. C'est par là que la parole de Brunschvicg témoignait de sa formation française, de l'École Normale Supérieure, de tout ce que les traditions de cette école

apportent de plus noblement français. « Et ma plus belle pensée, écrit Brunschvicg le 29 mai 1892, pour dire qu'on n'exprime pas la pensée. » En 1942, il ajoute : « S'il est vrai que l'expression, fût-ce par sa beauté propre, trahit la pensée qu'elle aurait dû servir, l'effort pour dompter l'esclave rebelle est la vie même de la pensée. »

III

Il m'est arrivé de voir Brunschvicg malheureux. Il me souvient d'une matinée de dimanche, rue Scheffer, en automne 1932. Il pleuvait ou il faisait gris et dans son grand bureau du premier, à côté de l'immense table de travail, Brunschvicg, en pantoufles, attendait ses visiteurs, ses étudiants. Il était tôt, et il n'y avait encore personne. « Les hommes de ma génération, dit Brunschvicg, ont connu deux victoires : l'Affaire Dreyfus et 1918. » Dehors, il pleuvait, et en Allemagne montaient les périls. « Et voici, jeta Brunschvicg avec ce petit air de ne pas avoir l'air qui lui était particulier, les deux batailles gagnées sont de nouveau en cause... A moins que ce ne soient des lamentations de vieillard », ajouta-t-il après un silence, déjà prenant distance par rapport à ce qu'il venait de dire.

Nous retrouvons, dans l'Agenda, un Léon Brunschvicg plus accablé encore. « La guerre : contagion de souffrances, sans explication ni consolation, qui se multiplie à quelques milliards d'exemplaires » (9 février 1942). « En somme, dans ma vie, la stupéfaction domine (3 juin 1942)... Autrefois devant la médiocrité du milieu, aujourd'hui devant l'horreur de l'inhumain (3 juin 1942). » « Quand on a beaucoup rêvé, il y a bien peu de choses qui vous étonnent dans la réalité (7 décembre 1898)... En 1892, peut-être,

mais en 1942 ! (7 décembre 1942)... » « Quand nous avons, comme aujourd'hui, à supporter le poids du monde entier, l'examen de conscience risque de nous épuiser sans guère nous servir » (10 août 1942).

Qui est ce « nous » qui supporte le poids du monde entier ? Ce n'est pas le juif. C'est l'homme qui avait gagné l'Affaire Dreyfus et la guerre de 1914. Une raison, une Conscience. Parler de l'homme Brunschvicg, c'est parler de toute la génération dont à la fois il faisait partie et qu'il résumait, de ceux qui luttèrent pendant l'Affaire Dreyfus. Ils gardèrent moins le souvenir du fait qu'en pleine civilisation une injustice ait été possible que du triomphe remporté par la justice. Ce souvenir les a marqués. On les trouvait dans toutes les chaires de l'enseignement supérieur jusqu'au milieu de la période dite d'entre les deux guerres. De leur face émanait comme un rayonnement. Hommes qui avaient prouvé l'existence de la justice — c'était cela leur état civil. Dans leurs cerveaux, les idées, depuis lors vulgarisées, se pensaient avec acuité : puissance de la vérité et son déploiement par la preuve et non pas par la propagande — ce terrorisme de l'esprit ; et son mobile dans la justice et non pas dans la volonté de puissance ; et son critère dans la conscience morale et non pas dans le prestige horrible du sacré.

S'identifier avec la conscience humaine, telle semble avoir été la vie humaine d'un Brunschvicg. C'est pourquoi on ne trouve pas dans l'Agenda, au cours de cette année 1942, la moindre trace de réaction spécifiquement juive. Brunschvicg n'est blessé que dans sa conscience d'homme. Et certainement il n'y a dans ce silence aucune dissimulation. Membre du Comité Central de l'Alliance Israélite depuis bien avant la guerre, Brunschvicg ne cherchait jamais à faire oublier ses origines. Mais c'est par là peut-être

qu'il représente — même pour ceux qui ne se sentent hommes qu'à travers leur judaïsme — une réussite profondément respectable de l'assimilation (tant décriée et à juste titre). L'assimilation chez Brunschvicg ne procédait pas d'une trahison, mais d'une adhésion à un idéal universel qu'il était de taille à revendiquer en dehors de toute appartenance particulariste.

IV

« Ni sensible, ni sentimentale ; mon âme est toute dans un sentiment subtil ; je me dirai *sentimenteux* et ce mot m'apparaîtra comme beau ; chimiquement, il en marque l'intensité faible ; littéralement, le suffixe de dédain en indique l'intellectualité ; grammaticalement, le féminin forme un calembour à sens profond : "*sentimenteuse*" » (22 février 1892). Cette méfiance à l'égard du sentiment est une exigence de l'esprit. « Si nous n'avions que le sentiment, nous souffririons uniquement de ce qui est : mais nous avons une intelligence pour souffrir de ce qui n'est que possible et une conscience pour souffrir de ce qui devrait être » (20 décembre 1892)... « Pour échapper à la platitude, trois dimensions paraissent nécessaires dans la douleur comme dans l'espace » (1942). Rien de figé dans ce besoin d'intelligence : « Une idée fixe : si on en a, on ne pense à rien, si on n'en a pas, on ne croit à rien. »... « Tant du moins qu'on n'a pas su distinguer l'idée qui nous fixe et l'idée que nous fixons. » Par-delà les idées statiques, se manifeste la pensée créatrice. Mais on accusait Brunschvicg d'intellectualisme et d'inaptitude à la vie intérieure.

Je revois le Congrès Descartes de 1937. Déjà de nouvelles tendances philosophiques s'affirment : pensée existentialiste, pensée catholique, pensée marxiste. Angoisse, mort, souci — cela commence à se porter

beaucoup. Au cours d'une séance, Gabriel Marcel attaque avec fougue ces penseurs « dépourvus de tout don de vie intérieure », aveugles pour Dieu, aveugles pour la mort. Alors Brunschvicg, toujours avec cet air de ne pas avoir l'air : « Je pense que la mort de Léon Brunschvicg préoccupe moins Léon Brunschvicg que la mort de Gabriel Marcel ne préoccupe Gabriel Marcel. » Ni la tristesse du vieillissement, ni la pensée de la mort ne sont absentes de l'Agenda de Brunschvicg. Mais toute cette tristesse est tempérée par l'ironie, et un sourire de sage lui défend les portes de la philosophie.

La vie intérieure pour Brunschvicg ne se confond ni avec le mysticisme, ni avec l'inquiétude religieuse. Intériorité de la raison et de la lumière. Et sa méfiance concerne bien plus les religions et le Christianisme que Dieu. Vers Lui, il connaît un autre accès, celui de l'activité rationnelle et de la conscience morale qui coïncident. Dieu de Descartes, pas celui de Pascal certes, ni le Dieu-Objet des philosophes. Mais Brunschvicg qui ignore le judaïsme — parce qu'il ne le connaît pas — n'en retrouve-t-il pas les accents essentiels en affirmant, au sein de l'Infini où se place l'intellect, un homme indépendant, maître de son destin, communiquant avec l'Eternel, dans la clarté de l'action intellectuelle et morale ? « On ne peut travailler efficacement pour l'avenir, que si l'on veut le réaliser immédiatement » (24 octobre 1892)... « Et totalement, ce qui n'allège pas la besogne » (1942). Pensée de juif. Pensée à laquelle fait écho le célèbre vers de Bialik : « Et si la justice existe, qu'elle apparaisse immédiatement. » Athéisme plus proche de Dieu Un que les expériences mystiques et les horreurs du sacré dans le prétendu renouveau religieux de nos contemporains.

Notre génération ne saurait, certes, tirer de l'expé-

rience hitlérienne ce que la génération de Brunschvicg avait tiré de l'Affaire Dreyfus. Si la victoire de 1945 démontre que dans l'histoire, en fin de compte, le vice est puni et la vertu récompensée, nous ne voulons pas, une fois encore, faire les frais de cette démonstration. Mais qu'en partant vers les horizons spirituels — et parfois géographiques — nouveaux, la jeunesse juive d'aujourd'hui ne secoue pas purement et simplement de ses souliers la poussière du monde qu'elle quitte. Il y a de l'or dans cette poussière.

ÊTRE OCCIDENTAL¹

Le XX^e siècle signifiait pour nos pères un aboutissement. L'élégance du chiffre rond prêtait un je-ne-sais-quoi de triomphal à cet âge de raison. Depuis lors, deux guerres ont donné à ce triomphe une résonance lugubre et l'aboutissement de l'humanité prend l'allure d'une fin. Il est désormais entendu que les termes progrès et science ne témoignent que de l'esprit primaire et que seule la soif de l'irrationnel tient lieu de dignité humaine. Une religion incapable d'étancher cette soif est proscrite — à moins qu'elle n'invente de toutes pièces l'irrationnel qui lui manque.

Peut-être cependant le discrédit de la raison ne tient-il pas aux angoisses et aux extases du siècle, mais à l'isolement où la vraie raison est obligée de se retirer en vertu de sa noblesse même. Un Cantor ou un Einstein ont sans doute moins de contemporains que jadis un Descartes ou un Newton — dit Léon Brunschvicg dans « De la vraie et de la fausse conversion² » — série d'articles publiés avant guerre par la *Revue de Métaphysique et de Morale* et que l'on vient de réunir en volume. Cette voix d'outre-

1. Publié dans *Evidences*, 1951, n° 17.

2. Léon Brunschvicg : *De la vraie et de la fausse conversion*, suivi de *La Querelle de l'Athéisme*. P.U.F.

tombe aura-t-elle pour salutaire effet de donner une mauvaise conscience intellectuelle à ceux qui ont oublié, sous prétexte de jeunesse, ce qui depuis trois siècles mesure, après tout, l'écart exact entre la pensée et l'enfantillage ?

Mais est-il urgent de penser ? Des questions vitales nous assaillent : notre pain quotidien et celui de nos semblables ; la destruction qui menace le monde, notre pays, nos familles. Questions respectables, mais auxquelles l'instinct de conservation ne saurait servir de justification. Que faut-il préserver au-delà de nos existences privées ? Quelles sont les raisons d'être ? Le plus humble des discours, le plus balbutiant des balbutiements se couvre de grands mots sans lesquels les cris de l'existence toute nue font honte à l'homme. Défense de l'Occident, défense de la civilisation, défense de l'esprit ! Oh, l'horrible mot d'esprit — refuge, comme l'enfer lui-même, de toutes les bonnes intentions et de toutes les méchantes actions !

Qu'est-ce qu'être occidental ? Y a-t-il dans cette allégeance à l'Occident l'expression d'une appartenance à une société très haute ? A une société qui soit plus qu'une coalition d'intérêts, qu'un groupement professionnel ou confessionnel ? Plus qu'une adhésion à des coutumes locales, à un credo philosophique ou littéraire — ou même à une Revue, à un Cercle d'études, à une doctrine « originale » qui, munis d'une raison sociale, cités d'après les règles du jeu passionnant des lettres, dans la revue ou le cercle d'études voisins, donnent à leurs adhérents, collaborateurs et abonnés, l'illusion d'entrer dans l'histoire et de renouveler la civilisation ? Léon Brunschvicg pense qu'il existe une société absolue : Galilée, Descartes, Kepler, Huyghens, Newton, Cantor, Einstein. Et quelques autres. Société des esprits de premier ordre. Que tout le reste est littérature. Il pense aussi que l'activité

intellectuelle des membres de cette compagnie coïncide exactement avec la générosité morale et la pureté religieuse qui assurent la dignité de l'homme.

Les résultats de la science physico-mathématique dessinent un univers réel derrière l'univers verbal des abstractions conceptuelles. Mais surtout ces abstractions conceptuelles, qui se hissent avec une inquiétante vitesse jusqu'au Divin, demeurent, en réalité, prisonnières de la perception sensible, laquelle est égocentrique et, en fin de compte, égoïste comme l'animalité. Seule la pensée mathématique se libère de l'égoïsme camouflé de la connaissance scolastique et de ses survivances mystiques et rationalistes. Pensée créatrice. « Il ne s'agit plus en effet de formes stables données une fois pour toutes, mais de formes mouvantes, de relations subtiles construites par l'esprit au cours de son libre travail¹ » — écrit du rationalisme brunshvicgien ce grand curieux de toutes les idées neuves, cet entêté gardien de toutes les idées valables qu'est M. Jean Wahl. Pensée véritablement intérieure. Dans l'évidence mathématique la pensée s'arrache à sa condition biologique : à la fois soumise au vrai et le dominant, elle est pure intimité à soi, « passage du présent temporel au présent éternel » (177). « ... Né pour être simple animal, l'homme a rompu l'entrave de sa finalité biologique. La connaissance était un moyen, il en a fait un but qui, grâce à l'établissement de procédés certains de la coordination mathématique et du contrôle expérimental, a conquis la dignité d'une valeur intrinsèque » (177). Que la vie spirituelle soit une vie sans égoïsme — *l'égoïsme fût-il aspiration au salut* — voilà d'après Brunshvicg l'enseignement de l'Occident.

1. *Cinquante années de découvertes. Bilan 1900-1950.* Editions du Seuil, p. 86.

« La préoccupation de notre salut est encore un reste d'amour-propre, une trace de l'égoïsme naturel à quoi doit nous arracher le progrès de la vie religieuse. Tant que vous ne penserez qu'à votre salut, vous tournerez le dos à Dieu. Dieu est Dieu, pour celui-là seul qui surmonte la tentation de le dégrader afin de l'employer à son service » (258). Libre à certains bacheliers et à ceux que Brunschvicg appelle « les précartésiens du XX^e siècle » de déclamer sur la crise de l'esprit scientifique et de se tourner avec enthousiasme vers le mystère. « Sous l'enveloppe du mystère, psychologues, historiens, sociologues parviennent à retrouver le résidu de la mentalité primitive... Je ne comprends pas que les irrationalistes du temps présent se vantent d'avoir tué les vieux concepts et se mettent immédiatement après à en adorer l'ombre » (259) — s'exclame Léon Brunschvicg. Ses livres, appuyés sur la tranquille vérité de la science et du monde qu'elle comprend, sont comme ce sursaut de bon sens dans certaines familles où les puérités des adolescents sont tolérées jusqu'au moment où ils vont faire une bêtise et où on leur crie « casse-cou ».

*

* *

Que le souci du salut, même quand il s'élève au-dessus du besoin immédiat et ne cherche qu'à triompher de la mort, tienne encore au *moi* biologique ; que le moi biologique ne puisse se passer de mythologie et de guerre — voilà les points où l'intransigeance de Brunschvicg nous est infiniment proche. Le judaïsme lui aussi en appelle à une humanité sans mythes. Non pas que le merveilleux répugne à son âme étriquée ; mais parce que le mythe, fût-il sublime,

introduit dans l'âme cet élément trouble, cet élément impur de magie et de sorcellerie et cette ivresse du sacré et de la guerre qui prolongent l'animal dans le civilisé.

« Le Dieu des guerres de religion peut-il être le Dieu de la religion ? — se demande Brunschvicg. Pas plus que des sacrifices joyeusement consentis, héroïquement offerts, dans l'exaltation de la foi, nous n'avons à détourner les yeux des souffrances violemment imposées par ce que cette même exaltation a impliqué, en contrepartie, de fureurs sanglantes, de crimes soi-disant charitables. Et là-dessus va-t-on bâtir une théorie de la Providence Divine ? » (pp. 120-121). Texte profond. Non pas parce qu'il invoque le témoignage extrinsèque de l'histoire, mais parce qu'il dénonce l'ambiguïté même de l'exaltation — abnégation et cruauté. Parce que les cruautés se trouvent conditionnées précisément par ce qui reste de non contrôlé, d'impur dans le prétendu pur et simple amour du Dieu transcendant. Les Eglises prétendent dépasser ainsi l'austère spiritualité de la Loi. N'est-ce pas là la raison ultime de « l'aveuglement de la Synagogue » se refusant aux splendeurs et aux lévitations du salut par la foi ? Ce que les théologiens chrétiens présentent comme un attachement entêté à la lettre est en réalité refus de ce que trop facilement on appelle esprit. Le judaïsme authentique se pense en termes d'intériorité morale et non pas d'extériorité dogmatique. Le surnaturel n'est pas obsession pour lui. Son rapport avec la divinité est déterminé par l'étendue exacte de l'éthique.

*

* *

En rapprochant deux versets d'une épître johannique : « *Quiconque nie le Fils n'a point le Père ;*

mais celui qui confesse le Fils a aussi le Père » (II, 23) ; « *Personne n'a jamais vu Dieu ; si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour est accompli en nous* » (IV, 12), Brunschvicg fait remarquer que le contenu mythologique du premier verset ramène la pensée en deçà de l'Ancien Testament qui « sans doute est écrit en style anthropomorphique, où cependant l'unité de Dieu est maintenue avec un soin jaloux » — alors que le second verset affirmant la spiritualité pure de Dieu et son intériorité « nous placerait au-delà du Nouveau Testament car la distinction des personnes divines cesse d'être niée et affirmée tout ensemble par la vertu magique d'un formulaire » (143). Comment ne pas admirer l'étonnante intuition (chez un homme initié au judaïsme à travers le christianisme) qui lui fait deviner que d'anthropomorphique la Bible juive n'a que le style ? Mais comment ne pas reconnaître — contre Brunschvicg — que l'inspiration du deuxième texte n'est pas plus nouvelle — mais plus ancienne — que le Nouveau Testament ; que c'est l'inspiration même de l'Ancien ?

La piété avec laquelle nous entretenons le souvenir de Léon Brunschvicg nous empêche de le revendiquer — lui si superbement indépendant à l'égard de toute appartenance confessionnelle. Nous le rejoignons seulement là où il a découvert l'essence de l'Occident en conversant avec les esprits de première grandeur.

PIÈCES D'IDENTITÉ¹

S'interroger sur l'identité juive, c'est déjà l'avoir perdue. Mais c'est encore s'y tenir, sans quoi on éviterait l'interrogatoire. Entre ce *déjà* et cet *encore*, se dessine la limite, tendue comme une corde raide sur laquelle s'aventure et se risque le judaïsme des juifs occidentaux.

Dans quelle identité se tient-il encore ? Dans celle qui ne se réfère qu'à elle-même et ignore les attributs : on n'est pas juif parce qu'on est ceci ou cela. Les idées, les caractères, les choses s'identifient quand ils se distinguent d'autres idées, d'autres caractères, d'autres choses. Les personnes s'identifient sans produire leurs indices. Une personne n'est pas la même sous le prétexte qu'elle est née ici et non pas là, tel jour et non pas le lendemain, qu'elle a le cheveu blond, la dent dure ou la larme facile. Elle est la même, parce que, avant toute comparaison, elle est elle-même. Or, on est dans le judaïsme, comme on est en soi-même. On n'y adhère même pas, l'adhésion ferait état de trop d'éloignement préalable. On n'en est pas possédé, car l'appartenance s'incurve au destin. L'intimité radicale qui rattache le juif au

1. Publié dans le recueil *Journées d'études sur l'identité juive*.
Édité par la section française du Congrès Juif Mondial, 1963.

judaïsme se vit, à travers le mal qu'elle se fait, comme un bonheur quotidiennement confessé ou, si l'on veut, comme une élection. « On naît juif, on ne le devient pas. » Cette demi-vérité atteste une intimité ultime. Elle n'énonce, Dieu merci, aucun racisme. Car bel et bien on devient juif, mais on le devient comme si jamais il n'y eut conversion. Adhère-t-on à l'humain ? Certains juifs ont une façon de dire « juif » quand on s'attendrait au mot « homme », comme s'ils prenaient le judaïsme pour sujet et l'humanité pour prédicat.

Identité radicale et indéchirable, adhérence antérieure à toute allégeance, elle ne se dit pas cependant en termes incontrôlables de quelque insondable sentiment où le sujet vibrerait. Elle demeure, au contraire, étrangère à toute introspection, à toute complaisance pour soi, l'envers d'une attention tournée vers l'extérieur et l'éternel d'une attention exclusive, monothéiste, tout oreille et tout obéissance. Celle d'une sentinelle qui n'attend pas de relève. Comme l'écrivait au début du siècle dernier Haïm Wolozyner, disciple préféré du Gaon de Wilna, dans « Nefech Hahaïm » — ouvrage peu connu en Occident, mais confluent de toutes les forces vives du judaïsme — le juif est comptable et responsable de tout l'édifice de la création. Quelque chose engage l'homme plus encore que le salut de son âme. L'acte, la parole, la pensée du juif, ont le redoutable privilège de détruire ou de restaurer des mondes. L'identité juive n'est donc pas une douce présence de soi à soi, mais la patience, et la fatigue, et l'engourdissement d'une responsabilité ; une nuque raide qui supporte l'univers.

Cette adhérence originelle s'exprime, en un langage moins intolérable, dans l'idéal sioniste, même si elle se veut alors politique et nationale. La carte d'identité israélienne épuise, pour bien des israélites, le sens de l'identité juive. Elle l'épuise, en puissance, pour

tous les restes d'Israël encore récupérables dans la Diaspora. Mais l'identité juive court ici le risque de se confondre avec le nationalisme et, dès lors, sa perte est probablement le gage de son renouvellement.

L'esprit occidental auquel le juif s'est assimilé pour ne plus toucher que la surface du judaïsme se définit, peut-être, par le refus de toute adhérence sans acte d'adhésion. Dans les nationalismes que cet esprit promeut, il coupe aussitôt la fibre sauvage. Tout attachement exceptionnel est travaillé pour lui par le soupçon d'être partagé par tous. Il faut dès lors ne pas s'accepter spontanément et, par conséquent, commencer par prendre distance à l'égard de soi, se regarder du dehors, réfléchir sur soi ; se comparer aux autres, réduire donc cette identité personnelle qu'on *est* en autant d'indices, d'attributs, de contenus, de qualités, de valeurs ; s'analyser, se monnayer. L'institution qui incarne cet esprit se nomme Université.

Dans la mesure où la perte de l'identité juive immédiate procède d'un tel soupçon et de telles exigences, elle ne représente pas dans le devenir du judaïsme un moment seulement regrettable. Un juif occidental se doit de *feindre*, comme le disait Descartes, qu'il a encore à se convertir au judaïsme ; il se doit de l'aborder comme un système de concepts et de valeurs, offerts à son jugement ; même son exceptionnel destin de l'homme supportant l'univers, il l'aperçoit pétrifié dans la statue d'Atlas. Il se doit donc de tout redire en un langage qui est celui de l'Université. Philosophie et philologie — deux filles de ce parler universel, encore qu'il faille surveiller que la puînée ne dévore pas l'autre. Au judaïsme de supporter ce langage, même s'il importait un jour de le parler contre la civilisation dont vit et que fait vivre l'Université.

Mais cette exigence légitime de système, de doctrine — et, en somme, de conscience — se révèle

toute naïve quand elle procède comme pour l'inventaire de valeurs et quand elle aspire à découvrir une originalité au judaïsme. Une grande civilisation ne s'inventorie pas — mais s'ouvre à une étude — grammaire, dictionnaire et érudition. Elle ne se définit pas à coups de quelques antithèses faciles et toujours fallacieuses. Car elle est universelle, c'est-à-dire précisément capable de tout ce que contiennent les autres civilisations, de tout ce qui est humainement valable. Elle est donc foncièrement non originale, dépourvue de toute couleur locale, de tout pittoresque. Seules les civilisations dites exotiques (ou les éléments exotiques et périssables de civilisations) se distinguent aisément les unes des autres. Dans la mesure où elles perdent le caractère de « curiosités », elles se définissent de plus en plus difficilement, car par elles seulement tout se définit. Ce n'est pas par leur originalité que les civilisations sont excellentes, mais par le haut degré de leur universalité, par leur cohérence, c'est-à-dire par le peu d'hypocrisie que comporte leur générosité. On peut tolérer le pluralisme de grandes civilisations et même comprendre l'impossibilité de leur fusion. La nature même de la vérité l'explique : sa manifestation en appelle à des possibilités humaines très nombreuses et, par conséquent, à des histoires, à des traditions et à des approches multiples. Mais la multiplicité reconnue ne dispense pas l'individu d'un choix raisonné. Le choix ne peut se faire au hasard des goûts subjectifs et des caprices de l'inspiration. Le dilettantisme en l'espèce rejoint la barbarie. Mais l'examen rationnel qui s'impose ne saurait trouver d'autres critères que le maximum d'universalité et le minimum d'hypocrisie.

Cet examen ne peut se réduire à des témoignages ; il ne suffit pas de faire le bilan de ce que « nous autres juifs » nous sommes et de ce que nous ressentons

aujourd'hui. Nous risquerions de prendre un judaïsme compromis, aliéné, oublié ou gêné ou même mort pour l'essence du judaïsme. On ne prend pas conscience comme on veut ! L'autre voie s'offre — l'unique — l'escarpée : aux sources, aux livres anciens oubliés, difficiles, dans une étude dure, laborieuse et sévère.

L'identité juive s'inscrit dans ces vieux documents. On ne peut l'annuler en ignorant ces pièces d'identité, comme on ne peut la ramener à son expression la plus simple, sans entrer dans le discours du monde moderne. On ne saurait refuser les Ecritures sans savoir les lire, ni museler la philologie sans philosophie, ni arrêter, si besoin était, le discours philosophique, sans philosopher encore.

Judaïsme des traités vermoulus opposé au judaïsme des juifs ? Pourquoi pas ! On ne sait pas encore lequel est le plus vivant des deux. Les vrais livres ne sont-ils que livres ? Ne sont-ils pas aussi la braise qui dort sous la cendre, comme les paroles des Sages, d'après Rabbi Eliézer ? La flamme traverse ainsi l'histoire sans brûler en elle. Mais la vérité illumine celui qui ranime de son souffle la flamme endormie. Plus ou moins. C'est une question de souffle. Admettre l'action de la littérature sur les hommes, — c'est peut-être l'ultime sagesse de l'Occident où le peuple de la Bible se reconnaîtra. A un vieux livre perdu, retrouvé par ses clercs, le Roi Osias ordonna un royaume. Voilà la figure de la vie qui se prête à l'emprise des textes ! Mythe de notre Europe issue d'une trouvaille analogue qui s'appela Renaissance.

L'ARCHE ET LA MOMIE¹

Au judaïsme lyrique, à toute cette spiritualité qui émeut et vers laquelle nous sommes tous tellement portés, ajoutons quelques paroles en prose.

Les juifs, ce sont des hommes qui vivent en Israël, en Europe, en Amérique et ailleurs, ils sont israéliens, français, anglais, américains... Leur destinée pathétique qui se joue au-dessus de l'histoire se joue dans l'histoire. Leur participation au monde terrestre est, croyez-moi, l'essentiel de cette histoire surnaturelle. Je crois que leur rôle, dans cette histoire, a consisté surtout à créer un type d'homme qui vit dans un univers démystifié, désensorcelé, un type d'homme à qui, comme on dit un peu vulgairement, on n'en raconte plus. Le mystère est l'excuse à bien des crimes...

L'enthousiasme est, après tout, la possession par un dieu. Les juifs ne veulent pas être des possédés, mais des responsables. Leur Dieu est le maître de la justice, il juge au grand jour de la pensée et du discours. Ce Dieu ne peut pas se charger de tous les péchés des hommes ; le péché commis contre l'homme ne peut être pardonné que par l'homme qui en a souf-

1. D'une table ronde à la radio organisée dans le cadre de l'émission *Analyse spectrale de l'Occident*, 1958.

fert ; Dieu ne le peut pas. Pour sa gloire de dieu moral et pour la gloire de l'homme majeur, Dieu est impuissant.

Ces gens qui veulent démystifier le monde ont cependant une vie soumise à ces interdits nombreux qui constituent les pratiques du ritualisme juif. Cela fait l'admiration et l'indignation du monde. On en parle peu. Mais l'édifice savant de ces disciplines — dont, tout récemment, Pierre Maxime Schuhl¹ disait l'admirable architecture — fut pendant des siècles le garant de cette indépendance d'esprit.

Si la majorité des juifs de nos jours s'en détachent, mais continuent à répondre : « Je suis juif », c'est qu'une minorité, sans se soucier des perspectives eschatologiques qui permettent d'écrire de beaux livres, perpétue cette vie disciplinée et d'ailleurs fort incommode.

Tant de liberté alliée à tant d'usages surannés ! Tant de liberté et si peu de « spiritualité » ! Quel affreux anachronisme et quel fossile ! Toynbee a beau jeu !

Mais ce paradoxe, les Sages d'Israël en avaient conscience, ils le revendiquaient.

A travers le désert, raconte un *midrash*, les israélites sortant d'Égypte portaient les restes de Joseph dans une arche à côté de l'arche de Celui qui vit éternellement.

Les passants s'étonnaient. Que signifient dans ce désert ces deux arches ? On leur a répondu : « Celle-ci est le cercueil d'un mort et celle-là l'arche de Celui qui vit éternellement. »

Alors les passants, comme les hommes d'aujourd'hui, comme Toynbee, demandent : « Qu'a donc à faire le cercueil d'un mort à côté de l'arche de Celui qui vit éternellement ? »

1. *Trait d'Union*, n° 50, sept.-oct. 1957, p. 13.

Et voici la réponse :

« Celui qui repose dans l'arche du mort a accompli tout ce qui est écrit sur les Tables reposant dans l'arche de Celui qui vit éternellement. »

Vous avez compris ce que cela signifie ?

Le Dieu vivant ne peut être parmi ce peuple libre dans le désert que si la momie de celui qui a obéi rigoureusement marche à ses côtés.

II

COMMENTAIRES

« ... D'un seul verset se lèvent des sens multiples... »

Traité Synhedrin, 34 a.

TEXTES MESSIANIQUES

Les commentaires que l'on va lire s'attachent à quatre passages tirés du dernier chapitre du traité « Synhedrin ». Ils se rapportent aux divers aspects du messianisme.

Sur plusieurs pages de ce chapitre, s'étale, en effet, une profusion de thèses éclairant la notion du messianisme. Cette notion est complexe et difficile. Seule l'opinion populaire la conçoit avec simplicité. Le concept populaire du Messie — se traduisant entièrement en termes de perception sensible, se produisant sur le même plan que nos relations quotidiennes avec les choses — ne suffit pas à la pensée. On n'a encore rien dit du Messie, si on se le représente comme une personne qui vient mettre miraculeusement fin aux violences qui régissent ce monde, à l'injustice et aux contradictions qui déchirent l'humanité, mais qui ont leur source dans la nature de l'humanité et dans la Nature tout court. L'opinion populaire retient cependant la puissance émotionnelle de l'idée messianique. Et nous abusons quotidiennement de ce terme et de cette puissance émotionnelle¹.

1. Dans un article récent d'*Eranos M. Sholem*, avec une science historique si admirable et avec une remarquable intuition de la signification systématique des textes étudiés (intuition qui

Le problème central auquel est consacré chacun des passages commentés ici est marqué par un sous-titre. En réalité, les problèmes traités interfèrent.

Les pages qu'on va lire suivent les exposés faits aux 3^e et 4^e colloques des intellectuels juifs, organisés par la section française du Congrès Juif Mondial en 1960 et 1961. Leur forme reste celle des textes parlés. Elles se présentent dans l'ordre même où elles furent dites sans souci de l'ordre dans lequel les textes talmudiques commentés figurent eux-mêmes dans le *Traité Synhedrin*. Des références à la pagination talmudique indiquent cependant cet ordre.

L'explication d'un texte talmudique par quelqu'un qui n'a pas passé sa vie à étudier la littérature rabbinique selon le mode traditionnel est une entreprise très osée, même si celui qui la tente s'est depuis l'enfance familiarisé avec les lettres carrées, même s'il a tiré beaucoup de ces textes pour sa propre vie intellectuelle. La connaissance traditionnelle des textes talmudiques, dans toute leur ampleur, ne satisferait certes pas par elle-même un penseur occidental. Cette connaissance est cependant la condition nécessaire de la pensée juive. Ce qu'on lira ici n'est donc qu'un essai.

manque parfois à d'autres historiens), fait une distinction entre le messianisme apocalyptique qui est surtout populaire — et le messianisme rationaliste des rabbis, qui aboutit à la célèbre page sur les temps messianiques que Maïmonide donne dans son *Michneh Tora* à la fin du chapitre relatif aux lois du pouvoir politique. Tout n'a pas été dit cependant, comme le semble parfois croire M. Scholem, quand on a affirmé le caractère rationaliste de ce messianisme. Comme si la rationalisation ne signifiait que la négation du merveilleux et comme si, dans le domaine de l'esprit, on pouvait quitter les valeurs contestables sans embrayer sur d'autres valeurs. C'est la signification positive du messianisme des rabbis que je voudrais montrer dans mon commentaire.

I. LA NOTION DU MESSIANISME
(SYNHEDRIN 99 a)

Rabbi Chiya ben Abba a dit, au nom de Rabbi Yochanan :

« Tous les prophètes sans exception n'ont prophétisé que pour l'époque messianique. Pour ce qui est du monde futur, aucun œil ne l'a vu en dehors de Toi, O Seigneur, qui agiras pour celui qui t'attend. »

La partie finale de ce texte : « ... aucun œil ne l'a vu... », est une traduction, pour le moins libre (comme le sont très souvent les traductions talmudiques) d'un verset d'Isaïe (64, 3). La Bible de Zadoc Kahn le traduit ainsi : « Jamais œil humain n'avait vu un autre dieu que Toi agir de la sorte en faveur de ses fidèles. »

Traduction du Talmud, pour le moins libre ! Ce n'est pas le moment de justifier cette liberté. Elle n'enlève en tout cas rien à la pensée propre du talmudiste qu'elle permet d'exprimer.

Les traductions, toujours singulières, souvent bizarres, des talmudistes, tentent d'ouvrir sur la leçon simple du texte des perspectives nouvelles qui, en réalité, donnent accès à la dimension même où le sens profond de la lecture simple pourra seulement se constituer.

Rabbi Chiya ben Abba, au nom de Rabbi Yochanan, soutient d'abord une thèse juive classique (pas toujours très familière aux juifs) qu'il existe une différence entre le monde futur et l'époque messianique. Il dit ensuite que l'époque messianique — charnière entre deux époques plutôt qu'une fin d'histoire — consiste en l'accomplissement de toutes les prophéties, promesse d'une humanité délivrée et meilleure. On peut, en effet, grouper les promesses des prophètes en deux catégories : politique et sociale. L'injustice et l'aliénation qu'introduit l'arbitraire des puissances politiques dans toute entreprise humaine

disparaîtra ; mais l'injustice sociale, l'emprise des riches sur les pauvres disparaîtra en même temps que la violence politique. La tradition talmudique représentée par Rabbi Chiya ben Abba, parlant au nom de Rabbi Yochanan, voit dans les temps messianiques l'accomplissement simultanément de toutes ces promesses et politiques et sociales.

Quant au monde futur, il semble se situer sur un autre plan. Notre texte le définit comme le privilège de « celui qui t'attend ». Il s'agit d'emblée d'un ordre personnel et intime, extérieur aux accomplissements de l'histoire qui attendent une humanité unie dans un destin collectif. Le monde futur ne peut pas être annoncé par un prophète qui s'adresse à tous. Le judaïsme, comme institution objective — comme Synagogue —, enseigne seulement les vérités qui concernent le Bien de la communauté et l'ordre public. Il enseigne et prophétise la justice. Il n'est pas une société d'assurances contre tous risques. Le salut personnel des hommes, la relation directe et intime de l'homme et de Dieu échappent à l'indiscrétion des prophètes ; personne ne peut à l'avance fixer l'itinéraire de cette aventure.

Mais voici la suite du texte :

« Il existe sur ce point une opinion opposée, qui est celle de Schmouel. Schmouel dit : "Entre ce monde-ci et l'époque messianique, il n'y a d'autre différence que la fin du 'joug des nations' — de la violence et de l'oppression politique." »

Texte très connu, que Maïmonide reprendra en essayant, lui, de faire une synthèse entre l'opinion de Schmouel et celle de Rabbi Yochanan. Mais cette opinion prétendument opposée à celle de Rabbi Yochanan est exprimée de telle façon que l'on a d'abord l'impression qu'elle annonce une ère qui se distingue de la précédente sur un point de détail : les temps mes-

sianiques n'indiquent que la fin de la violence politique. Et sans doute s'agit-il là de la fin de la servitude politique d'Israël dispersé parmi les nations. Mais la pensée de Schmouel doit être creusée, pour nous livrer un horizon plus vaste où se place l'espoir d'Israël et sans lequel cet espoir privé ne saurait demeurer au rang des pensées.

Dans d'autres textes, Schmouel prend également au sérieux la puissance politique. L'ère où le problème politique se résout, où la politique ne vient plus contrarier (ni réduire à néant, ni ramener à sa contradictoire) l'entreprise morale de l'homme, marque l'aboutissement de l'histoire et mérite le nom de temps messianiques.

La fin des violences politiques se sépare-t-elle de la fin des violences sociales ? Schmouel annonce-t-il le paradis des capitalistes : plus de guerre, plus de service militaire, plus d'antisémitisme ; mais on ne touche pas aux comptes en banque et le problème social reste sans solution ? Un texte parallèle — car il y a beaucoup de textes parallèles dans le Talmud — n'indique-t-il pas les raisons alléguées par Schmouel en faveur de sa thèse : « *Il n'y a entre l'époque messianique et ce monde-ci d'autre différence que la fin de la violence et de l'oppression politique, car il est dit dans la Bible (Deut. 15, 11) : "Le pauvre ne disparaîtra pas de la terre."* » (Berachoth, p. 34 b.)

Il est évidemment impossible de prêter à un docteur du Talmud l'opinion dont nous venons de dessiner la caricature et d'après laquelle les membres de la société messianique peuvent se complaire dans l'injustice sociale. Dans le Deutéronome que Schmouel cite, non loin du verset qui énonce : « Le pauvre ne disparaîtra pas de la terre », se trouve le verset qui recommande : « Qu'il n'y ait pas de pauvres

parmi vous. » (Deut. 15, 4.) Schmouel ne peut l'avoir ignoré. Son opinion doit donc avoir une signification toute différente ; le désaccord entre Rabbi Yochanan et Schmouel ne porte-t-il pas sur le sens que positivement revêt l'époque messianique ? Pour Rabbi Yochanan, l'époque messianique résout toutes les contradictions politiques et met fin à l'inégalité économique pour inaugurer une vie contemplative ou active non aliénable ; peut-être le savoir absolu ou l'action artistique ou l'amitié ; en tout cas, une vie au-dessus du politique et du social désormais rendus inoffensifs. Dès lors, la position de Schmouel prend toute sa force : pour lui, la vie spirituelle, comme telle, reste inséparable de la solidarité économique avec autrui — le *donner* est en quelque façon le mouvement originel de la vie spirituelle ; l'aboutissement messianique ne saurait le supprimer. Il en permet seulement le plein épanouissement et la plus grande pureté et les plus hautes joies, en conjurant la violence politique qui fausse le *donner*. Non pas que les pauvres dussent subsister pour que les riches aient la joie messianique de les nourrir. Il faut penser d'une façon plus radicale : autrui est toujours le pauvre, la pauvreté le définit en tant qu'autrui, et la relation avec autrui restera toujours offrande et don, jamais approche « les mains vides ». La vie spirituelle est essentiellement vie morale et son lieu de prédilection est l'économique.

Schmouel, par conséquent, a aussi une très haute opinion de l'époque messianique, mais il ne pense pas qu'autrui, en tant que pauvre, soit simplement l'accident d'un régime historique regrettable. Le « monde futur » — c'est-à-dire le plan de vie auquel accède *l'individu* par les possibilités de la vie intérieure et qu'aucun prophète n'annonce — ouvre des perspectives nouvelles. Les temps messianiques faisant par-

tie de l'histoire (et où par conséquent le sens de nos responsabilités réelles dans l'histoire même se révèle) les ignorent encore.

Contrairement à Schmouel qui ne sépare donc pas la vie messianique des difficultés et des dépassements de la morale, Rabbi Yochanan entrevoit une vie spirituelle pure et gracieuse, en quelque manière dépouillée de toute la pesanteur qu'y introduisent les choses et que l'économie concrétise, des relations directes avec autrui qui n'apparaît plus comme pauvre, mais comme ami, où il n'y aurait plus de métiers, mais des arts seulement, où la répercussion économique des activités n'entre plus en ligne de compte. Rabbi Yochanan croit en quelque façon à l'idéal d'un esprit désincarné, d'une harmonie et d'une grâce totales, exempt d'éléments dramatiques ; Schmouel, au contraire, a le sentiment de l'effort permanent de renouvellement qu'exige cette vie spirituelle.

Et en effet, notre texte continue en relatant deux autres leçons de Rabbi Yochanan transmises par Rabbi Chiya ben Abba :

Rabbi Chiya ben Abba a dit au nom de Rabbi Yochanan : « Tous les prophètes n'ont prophétisé que pour les repentis. Mais en ce qui concerne les justes sans défaillance, aucun œil n'a vu en dehors de Toi, Seigneur, qui agiras pour celui qui t'attend. »

Vient ensuite une digression sur laquelle je reviendrai tout à l'heure.

Et Rabbi Chiya ben Abba a dit au nom de Rabbi Yochanan : « Tous les prophètes dans leur ensemble n'ont prophétisé que pour celui qui donne sa fille en mariage à un étudiant de la Loi, pour celui qui fait du négoce et qui travaille au profit d'un étudiant de la Loi, ou pour celui qui fait bénéficier de ses biens (meubles et immeubles probablement) un étudiant de la Loi. Quant à l'étudiant de la Loi lui-même, aucun

œil n'a vu en dehors de Toi, Seigneur, qui agiras pour celui qui t'attend. »

Rabbi Yochanan nous apprend une chose nouvelle : pour qui ont prophétisé les prophètes. Ils ont prophétisé d'abord pour les repentis. Aux justes sans défaillance, est réservé le monde futur. Aux justes repentis, les temps messianiques, un monde dont les justes sans défaillance jouissent d'ores et déjà. Les justes sans défaillance, qui est-ce ? — Les justes sans drame — les justes arrachés aux contradictions du monde. Toujours l'idéal d'un esprit désincarné et gracieux s'impose à Rabbi Yochanan. Rapprochons le premier texte du deuxième que je viens de citer. Les prophètes ont prophétisé pour ceux qui continuent leur vie économique quotidienne mais qui ne s'abandonnent pas au déterminisme même de cette vie : pour ceux qui fondent une famille certes, mais qui déjà la vouent à la vie désintéressée de l'intellect qu'incarne l'étudiant de la Loi, lequel accède directement à la révélation, à la connaissance de Dieu ; pour ceux qui font du négoce et travaillent, mais vouent ce travail à l'étudiant de la Loi ; pour ceux qui possèdent, mais qui vouent leur propriété à l'étudiant de la Loi. Famille, travail, propriété, ces institutions de l'histoire pré-messianique peuvent, pour Rabbi Yochanan, être soustraites aux nécessités de l'histoire par les individus encore incapables de rapports directs avec l'esprit désintéressé, mais qui sont aptes à y participer indirectement, par la médiation de l'étudiant de la Loi. Les temps messianiques leur feraient donc gravir un degré de plus : ils entreraient dans la vie de l'esprit désintéressé et gracieux des étudiants de la Loi, lesquels sont appelés à atteindre le degré ultime, celui du monde futur, dont je parlerai tout à l'heure.

Notons — car cela est caractéristique de la manière dont le Talmud aborde les questions — que l'opposi-

tion de Rabbi Yochanan et de Schmouel — comme toutes les oppositions des Docteurs — reflète deux positions entre lesquelles la pensée oscille en quelque façon éternellement. L'esprit indique-t-il une vie quasi divine débarrassée des limitations de la condition humaine — ou bien la condition humaine, ses limites et son drame, articulent-ils la vie même de l'esprit ? Il importe de souligner que les deux conceptions relèvent de la pensée juive, car les deux conceptions expriment l'homme. Et il importe de mettre en garde contre le jeu facile d'antithèses auquel se livrent des penseurs soucieux de résumer les prétendues options de la pensée juive.

Relevons maintenant un autre aspect de la discussion qui se joue (éternellement) entre Rabbi Yochanan et Schmouel. Rabbi Yochanan pense que l'approche des temps messianiques et le bonheur qu'ils promettent dépendent du mérite. Ce n'est pas Schmouel qui se demande : « Pour qui ont prophétisé les prophètes ? » Comme si, pour lui, leurs promesses concernaient tout le monde. Dans un deuxième texte que j'aurai à commenter, Schmouel nie expressément le rapport entre la venue du Messie et le mérite. Schmouel conçoit la venue des temps messianiques comme un événement qui ne dépend pas uniquement de la perfection morale des individus. Pour Rabbi Yochanan, le problème politique est résolu en même temps que le problème social, et leur solution est entre les mains de l'homme ; elle dépend de son pouvoir moral. Il y aurait un passage naturel de l'activité morale aux temps messianiques. Rien ne saurait aliéner l'activité morale, le bien que je veux faire, dont je suis conscient, mord sur la réalité, sans se perdre dans sa contradictoire. Il provoque la transformation sociale voulue, laquelle aboutit à une transformation politique. L'agent moral demeure le véritable agent de

ce qu'il fait, ses intentions ne s'invertissent pas en se déversant dans la réalité historique.

Pour Schmouel, au contraire, quelque chose d'étranger à l'individu moral existe, quelque chose qui doit être d'abord supprimé pour que les temps messianiques viennent. Le Messie est, avant tout, cette rupture. Pour la conscience lucide et maîtresse de ses intentions, la venue du Messie comporte un élément irrationnel, ou du moins quelque chose qui ne dépend pas de l'homme, qui vient du dehors : le dénouement des contradictions politiques. Ce qui est intéressant, c'est la catégorie même d'un événement venu *du dehors*. Que ce dehors soit l'action de Dieu ou une révolution politique distincte de la morale, peu importe : le Talmud s'intéresse souvent beaucoup plus à la catégorie qu'à l'événement lui-même dont il parle. La conception de Rabbi Yochanan accorde tout à la liberté humaine et à l'action morale, la conception de Schmouel met entre l'entreprise morale, entre la liberté humaine et l'aboutissement du bien, un obstacle d'un type tout à fait nouveau : la violence politique qui doit être surmontée par l'avènement messianique.

Voilà l'essentiel de ce que j'avais à dire sur ce premier texte. Mais il contient une digression que j'ai négligée et une partie finale que je veux aussi exposer.

Lorsque Rabbi Chiya ben Abba dit au nom de Rabbi Yochanan que les prophètes n'ont prophétisé que pour les repentis, mais que les justes sans défaillance auront un sort qu'« *aucun* œil n'a pu voir en dehors de toi, etc. », quelqu'un n'est pas d'accord. C'est Rabbi Abhou qui parle au nom de Rav (il n'est pas tout à fait sûr qu'il ait parlé au nom de Rav, un texte parallèle du Traité Berachoth ne mentionne pas

Rav). Rabbi Abhou dit : « A l'endroit où se tiennent les repentis, les justes ne peuvent pas se tenir. »

On cite souvent ce dernier texte. L'avantage donné aux repentis sur les justes sans défaillance évoque la *felix culpa* et flatte notre goût du pathétique, notre sensibilité nourrie de christianisme et de Dostoïevsky. L'ouvrier de la onzième heure n'est-il pas le plus intéressant ? Le repentir vaudrait plus que l'existence ininterrompue dans le bien, que l'ennuyeuse fidélité. La discussion entre Rabbi Chiya ben Abba et Rabbi Abhou montre que l'opinion de celui-ci n'est qu'une option : l'essentiel de l'effort moral est pour Rabbi Abhou dans le retour au Bien après l'aventure du mal ; le vrai effort serait révolutionnaire et dramatique. L'autre opinion subsiste. Celle qui choisit la pureté sans tache et une perfection sans histoires, protégée absolument contre la faute, arrachée au déterminisme naturel. Elle exige aussi effort et virilité. Le Talmud se complaît à souligner l'ambiguïté du problème. Le dialogue entre Rabbi Chiya ben Abba et Rabbi Abhou est un dialogue éternel de la conscience humaine. L'un et l'autre appuient leur thèse sur le même verset : « Paix, paix au lointain et au proche. » Ce souci de ramener les « opinions » et les « options » aux carrefours du Problème où ils reçoivent leur dignité de *pensées* est le véritable esprit du Talmud.

*

* *

J'en viens maintenant à la dernière partie de mon texte : « Aucun œil ne l'a vu... » Et pourtant ! On aimerait entrevoir cette chose promise au juste parfait ! Qu'est-ce qui est promis aux sages et non pas seulement à ceux qui participent à la sagesse et à la perfection indirectement, en donnant aux étudiants de

la Loi leurs filles en mariage et la subsistance ? Quelle est la récompense qui par-delà les temps messianiques fait le prix du monde futur ?

Rabbi Yochanan a dit : « C'est le vin conservé dans les grappes depuis les six jours de la création. »

Fameuse année du cru !... Un vin ancien qui n'avait pas été mis en bouteilles ; qui n'avait pas été récolté. On lui a évité toute occasion de se frelater. Vin absolument inaltéré, absolument pur. Le monde futur, c'est ce vin-là. Admirons la beauté de l'image. Demandons-nous cependant le sens qu'elle peut avoir.

N'avez-vous jamais désespéré de comprendre un texte ancien ? N'avez-vous pas été effrayé par la multiplicité d'interprétations qui s'interposent entre ce texte et vous ? N'avez-vous jamais été découragé par l'ambiguïté de toute parole, fût-elle droite et actuelle, qui déjà s'éloigne et se frelate et en appelle à l'interprétation ? Le monde futur ne serait-il pas la possibilité de retrouver le sens premier des mots qui est aussi leur sens ultime ? La magnifique image du vin qui se conserve inaltéré dans son raisin depuis les six jours de la création promet le sens originel de l'Écriture par-delà tous les commentaires et toute l'histoire qui l'altéra. Mais elle promet aussi la compréhension de tout langage humain, elle annonce un nouveau Logos, donc une autre humanité. L'image dénoue le nœud tragique de l'histoire du monde.

Curieuse coïncidence, le vin se dit *yayin* en hébreu et la valeur numérique de ses trois lettres est égale à 70, comme la valeur des trois lettres qui forment le mot *sod*-mystère. Les commentateurs le relèvent. Mais le mot *sod*-mystère signifie dans la symbolique talmudique le sens ultime de l'Écriture, celui auquel on arrive après avoir recherché le sens littéral, le *Pchate*, après s'être élevé de là au sens allusif, au *Remèz*, et de là au sens symbolique, au *Drache*. Mais voilà : le

vrai mystère tient dans la simplicité originelle, plus simple que le sens littéral. Seulement le sens originel, dans sa simplicité inaltérée, se livre dans un monde futur quand l'histoire aura été parcourue. Il y faut donc le temps et l'histoire. Le premier sens, plus « vieux » que le premier, est futur. Il faut passer par l'interprétation pour dépasser l'interprétation.

Le calcul des valeurs numériques ne prouve certes rien. N'est-il pas une clause de style talmudique pour suggérer l'intelligible, de cleric à cleric, tout en frappant le « bourgeois », ébloui par l'étrange accord des nombres ? Derrière les rapprochements numériques, il faut toujours chercher un lien logique. Et c'est une règle excellente pour l'exégèse des textes rabbiniques. En l'espèce, l'image du vin premier de la création, inaltéré dans ses grappes, convainc, pour le moins, autant que le rapprochement numérique qui nous amuse.

Mais il existe une deuxième opinion sur les merveilles du monde futur promises aux justes sans défaillance, selon les uns, aux repentis, selon les autres. Il existe dans le Talmud toujours une deuxième opinion ; sans s'opposer nécessairement à la première, elle relève un autre aspect de l'idée.

Rabbi Lévy a dit : « Ce qu'aucun œil n'a jamais vu, c'est l'Eden. » Et si l'on objecte : Et Adam ? Où vécut donc Adam ? Nous dirons qu'Adam a vécu dans un jardin. Et si l'on prétend que Eden et jardin désignent la même réalité, on citera le verset de la Genèse : « Et un fleuve sortait d'Eden pour irriguer le jardin. »

Il y a donc une différence entre l'Eden et le jardin où habitait Adam. L'argument est spécieux, mais la version de Rabbi Lévy nous apprend que le monde futur n'équivaut pas simplement à un retour au paradis perdu.

Le paradis perdu lui-même était irrigué par ce que « ne vit aucun œil » et qu'on trouvera vers la fin. Il n'en était pas la source. L'histoire n'est pas une éternité simplement diminuée et corrompue ni l'image mobile d'une éternité immobile ; l'histoire et le devenir ont un sens positif, une fécondité imprévisible ; l'instant futur est absolument neuf, mais il faut pour son surgissement l'histoire et le temps. Adam, même dans son innocence, ne l'a pas connu. On retrouve l'idée de la *felix culpa* : l'expulsion du paradis et la traversée du temps promettent une perfection plus grande que celle du bonheur goûté dans le jardin du paradis. C'est cette fécondité du temps, la valeur positive de l'histoire, que la thèse de Rabbi Lévy ajoute à l'opinion de Rabbi Yochanan.

Deux mots de la méthode à laquelle notre commentaire s'était tenu et à laquelle il se conformera aussi pour les textes qui suivront. En aucune façon, nous n'entendons exclure de la lecture de nos textes la signification religieuse qui guide la lecture du croyant naïf ou mystique ni celle qu'en tirerait un théologien. Nous partons toutefois de l'idée que cette signification n'est pas seulement transposable en un langage philosophique, mais se réfère à des problèmes philosophiques. La pensée des docteurs du Talmud procède d'une réflexion assez radicale pour satisfaire aussi aux exigences de la philosophie. C'est cette signification rationnelle qui a été l'objet de notre recherche. Les formules laconiques et les images, les allusions et presque les « clins d'œil », dans lesquels cette pensée s'exprime dans le Talmud, ne peuvent livrer leur sens que si on les aborde à partir des problèmes concrets et des situations concrètes de l'existence, sans se soucier des anachronismes apparents que l'on commet ainsi. Ceux-ci ne peuvent choquer que les fanatiques de la méthode historique, lesquels professent

qu'il est interdit à la pensée géniale d'anticiper le sens de toute expérience et que non seulement existent des mots *imprononçables* avant qu'un certain temps ne soit venu ; mais qu'existent aussi des pensées *impensables* avant que leur temps ne s'accomplisse. Nous partons de l'idée que la pensée géniale est une pensée où tout a été pensé, même la société industrielle et la technocratie moderne. C'est en partant des faits et des problèmes réels que ces formules et ces images (à travers lesquelles des clercs parlent aux clercs, par-dessus la foule — et qui se révèlent plus précises et plus étudiées et plus hardies qu'elles ne le semblent de prime abord) livrent au moins une partie de leur pensée. Sans cela, le judaïsme — dont elles constituent le principal contenu — se réduirait au folklore ou aux anecdotes de l'histoire juive et ne justifierait pas sa propre histoire et ne vaudrait pas la peine d'être continué. Il ne s'agit pas de contester la valeur de la méthode historique et des perspectives intéressantes qu'elle ouvre ; mais en rester à cette méthode, c'est transformer en incidents, en petites histoires locales les vérités qui ont fait vivre le judaïsme. Même si elles étaient déterminées par des circonstances et des conflits et des polémiques depuis longtemps devenus insignifiants et oubliés, les paroles des docteurs d'Israël fixent des structures intellectuelles et des catégories qui se situent dans l'absolu de la pensée. Cette confiance en la sagesse des sages est, si l'on veut, une foi. Mais cette forme de foi que nous confessons est la seule que l'on ne soit pas obligé de garder discrètement pour soi sans l'impudeur des professions de foi qui résonnent indiscrètement sur toutes les places publiques.

II. LA VENUE DES TEMPS MESSIANIQUES, CONDITIONNÉE OU SANS CONDITIONS ?

Notre deuxième texte se trouve aux pages 97 *b* et 98 *a* du *Traité Synhedrin*. Nous y retrouvons les mêmes protagonistes que tout à l'heure, ou presque. Schmouel est là, mais son contradicteur n'est pas Rabbi Yochanan, c'est Rav, l'antagoniste habituel de Schmouel dans le Talmud.

Rav a dit : « Tous les délais ont expiré et la chose ne dépend que du repentir et des bonnes actions. » Et Schmouel a dit : « Celui qui est en deuil en a assez de son deuil. »

On voit que, pour Rav, les conditions objectives de la délivrance sont réunies ; l'histoire est terminée. Il ne fallait pas attendre la « Phénoménologie de l'esprit » et le XIX^e siècle pour reconnaître la fin de l'histoire. Non pas qu'il n'y ait plus d'avenir, mais les conditions objectives sont ainsi réalisées pour l'apparition du Messie, déjà dès le III^e siècle de l'ère vulgaire.

Tout dépend des bonnes actions et du repentir : l'avènement messianique est au niveau de l'effort individuel qui peut se produire en pleine possession de soi. Tout est déjà pensable et pensé ; l'humanité est mûre ; ce qui manque, ce sont les bonnes actions et le repentir. L'action morale, œuvre de l'individu, ne se trouve pas aliénée dans une histoire qui la dénaturerait et ne doit pas, par conséquent, pour s'imposer, prendre le détour de la politique et recourir à des raisons d'Etat.

Pour faire triompher une cause juste, on n'est pas obligé de s'allier politiquement à des assassins, séparant ainsi l'action de sa source morale et de son intention réelle. Tous les délais ont expiré : les bonnes actions sont efficaces. Le Messie, c'est cela.

A cela s'oppose la thèse de Schmouel. Il attache

aux réalités politiques une importance. Le messianisme seul saurait déjouer les effets destructeurs qu'elles exercent sur la vie morale. Pour lui, en un mot, *la délivrance messianique ne peut découler de l'effort individuel* dont elle rend seulement possible l'efficacité et le jeu harmonieux. Que dit Schmouel ? *Celui qui est en deuil en a assez de son deuil.* Pour comprendre ce propos sibyllin, il nous faut d'abord rechercher qui est le personnage dont on dit qu'il est en deuil. Trois opinions existent.

Première opinion : c'est Dieu qui est en deuil. On peut le dire dans un autre langage : la volonté objective qui dirige l'histoire est en deuil. Dieu est en deuil et Il en a assez de son deuil. *L'ordre objectif des choses ne peut pas rester éternellement sur un échec*, il ne peut pas rester éternellement à l'état de désordre, les choses s'arrangeront et elles s'arrangeront objectivement. On n'a pas besoin d'attendre l'effort individuel qui est presque négligeable et qui se noie dans le cours majestueux et raisonnable des choses historiques. L'effort individuel dépend au contraire de cet arrangement. Celui qui est en deuil, celui qui souffre de cette humanité déficiente, Dieu pour parler le langage théologique, en tout cas, la volonté qui guide l'histoire, déchirée par ses contradictions, accomplira la délivrance, se résoudra en ordre quoi qu'il arrive. Mais cet appel à un arrangement nécessaire et objectif de l'histoire n'est pas seulement une exigence de rationaliste, mais, comme nous allons le voir, une opinion absolument nécessaire à la religion.

Deuxième conception : celui qui est en deuil, c'est Israël. Israël est en deuil, Israël souffre. Cette souffrance, faute de repentir, est la condition de son salut. Interprétation qui rapproche la thèse de Schmouel de la conception de Rav. L'objectivité de la délivrance postule ici tout de même un événement moral à sa

source. Mais ce n'est pas le repentir où l'individu pleinement conscient du mal entreprend une action pleinement consciente pour le réparer — c'est la souffrance qui conditionne la délivrance. *Tout en empoignant l'individu, elle est reçue du dehors*, et, par conséquent, ne place pas l'individu à l'origine absolue de sa délivrance, ne lui laisse que le rang d'une cause seconde.

Cette idée d'une souffrance distincte du repentir situe le martyr souffert par Israël pendant les années terribles, comme pendant toute son histoire, entre la vie morale au sens strict du terme et la dignité de la victime qui subit absurdement et sans l'avoir mérité la répercussion des nécessités historiques ; dignité qui n'est pas cependant le mérite proprement dit.

Troisième conception : celle d'un commentateur du XVII^e siècle, qui figure dans les éditions classiques du Talmud, Marchaa : celui qui est en deuil, c'est bien Israël. Mais la souffrance d'Israël ne détermine pas par elle-même la délivrance. Le commentateur est probablement choqué par l'idée d'une rédemption qui, obtenue par le seul effet de la souffrance et sans aucune vertu positive, a un fort relent chrétien. Celui qui est en deuil en a assez de son deuil — la souffrance l'incite au repentir. Et c'est le repentir qui est cause de la délivrance.

La souffrance aurait donc, dans l'économie de l'être, une place tout à fait spéciale : elle n'est pas encore l'initiative morale, mais c'est à travers la souffrance qu'*on peut susciter une liberté*. L'homme reçoit la souffrance, mais, dans cette souffrance, il surgit comme liberté morale. L'idée de l'intervention extérieure dans le salut se concilie dans la souffrance avec l'idée que la source du salut doit nécessairement être intérieure à l'homme. L'homme à la fois reçoit le salut et en est l'ouvrier. Schmouel, sensible à l'obstacle

politique, c'est-à-dire extérieur, que rencontre la moralité et réclamant pour la délivrance un acte venu de l'extérieur, un acte transcendant la simple moralité — se rapproche de Rav qui estime les temps venus, « tout dépendant désormais des bonnes œuvres ».

Il est peut-être intéressant de relater à cette occasion un autre passage du Talmud — très beau — qui illustre certes la position radicale de Rav, mais qui peut servir de quatrième réponse à la question « qui est en deuil ? » : Celui qui est en deuil, c'est le Messie.

Rabbi Yehochoua ben Lévy a eu un jour la chance de rencontrer le prophète Elie. De telles rencontres se produisent dans les apologues talmudiques. Le prophète Elie, comme on le sait, est le précurseur du Messie. Rabbi Yehochoua lui pose la seule question intéressante : « Quand viendra-t-il ? » — Le prophète Elie ne peut répondre. Il ne serait qu'un sous-ordre : « Va donc interroger le Messie lui-même. » — « Où le trouver ? » — « Il se tient à la porte de Rome. Il est là parmi les justes qui souffrent, il est là parmi des mendiants, tous couverts de plaies. » Rabbi Yehochoua ben Lévy s'y rend. Il y trouve une véritable cour des miracles. Les corps de ces malheureux sont couverts de pansements. Ils les enlèvent, se soignent et les remettent. On reconnaît parmi eux le Messie sans peine. Pour se soigner, il n'ose pas enlever, comme les autres, tous ses pansements à la fois : à tout moment il peut être appelé, la « venue du Messie » peut se produire à tout instant. Aussi n'enlève-t-il pas tous ses pansements d'un seul coup ; il soigne ses plaies l'une après l'autre et ne dénude pas la plaie suivante avant d'avoir repansé la précédente. Il ne faut pas que son arrivée soit retardée de toute la longueur d'un acte médical.

Rabbi Yehochoua ben Lévy le reconnaît, se préci-

pite vers lui, l'interroge : A quand ta venue ? Pour aujourd'hui même ! Rabbi Yehochoua ben Lévy va retrouver le prophète Elie : cet « aujourd'hui » n'a-t-il pas été trompeur ? Mais ce mot ne provenait-il pas du verset « Aujourd'hui, si vous voulez entendre ma voix » (Ps. 95) ? Aujourd'hui, à condition que...

Nous avons donc aussi un Messie qui souffre. Mais le salut ne peut pas se produire par la pure vertu de sa souffrance. Toute l'histoire est cependant parcourue. Tous les temps sont accomplis. Le Messie est prêt à venir aujourd'hui même. Mais tout dépend de l'homme. Et la souffrance du Messie et, par conséquent, la souffrance de l'humanité qui souffre dans le Messie et la souffrance de l'humanité dont le Messie souffre, ne suffisent pas pour sauver l'humanité.

Les deux thèses de Rav et de Schmouel apparaissent maintenant plus clairement : ils témoignent d'une alternative fondamentale : ou bien c'est la morale, c'est-à-dire l'effort des hommes, maîtres de leurs intentions et de leurs actes, qui sauvera le monde, ou bien il y faudra un événement objectif qui dépasse la morale et la bonne volonté des individus.

Notre texte dit alors en effet que la discussion entre Rav et Schmouel reprend une vieille discussion des tanaïtes : elle opposait autrefois Rabbi Eliézer et Rabbi Yehochoua.

Rabbi Yehochoua a dit : « Si Israël retourne à Dieu, il va être délivré. Sinon il ne sera pas délivré. »

Nous retrouvons la thèse de Rav :

Rabbi Eliézer a répondu à Rabbi Yehochoua : « Comment ? S'ils ne se repentent pas, ils ne seront pas délivrés ? »

« Mais Dieu va susciter un roi, un pouvoir politique, dont les lois seront dures comme celles de Haman et alors Israël fera pénitence et reviendra à Dieu. »

On reconnaît la thèse de Schmouel dans l'interprétation qu'en donne Marchaa. Rabbi Yehochoua répugnerait à l'idée d'une délivrance gratuite. Le phénomène Haman (ou le phénomène Hitler) est situé dans la perspective du messianisme. Le repentir seul est cause du salut, mais des événements objectifs de caractère politique produisent ce repentir qui est, à la fois, manifestation de la liberté humaine et produit d'une cause extérieure. La thèse de Schmouel apparaîtrait sous une forme beaucoup plus proche de la position de Rav, à en croire la version que nous venons de lire de la discussion entre les tanaïtes. *Mais ce n'est là qu'une version.* Notre texte en reproduit une autre, transmise par la *Braitha*, c'est-à-dire par le recueil d'enseignements des tanaïtes qui restèrent en dehors de la Michna, réunie par Rabbi Yehouda Hanassi vers la fin du II^e siècle.

Nous sommes en présence d'un passage tout à fait caractéristique du Talmud où l'on peut avoir l'impression d'assister tout simplement à une bataille à coups de versets.

Rabbi Eliézer dit : « Si Israël fait pénitence, il sera délivré, car il a été dit : Revenez, ô enfants rebelles, je guérirai vos égarements » (Jérémie, 3, 22).

Rabbi Eliézer, cette fois-ci, appuie son opinion sur un verset qui commence par le mot : « Revenez... » On invite les enfants d'Israël à revenir. Lorsque ce retour sera accompli, le Messie viendra. Le salut dépend des hommes.

Rabbi Yehochoua répondit : « N'a-t-il pas déjà été dit "gratuitement vous avez été vendus et sans dépense d'argent vous serez rachetés" ? » (Isaïe, 52, 3). *Sans dépense d'argent, c'est-à-dire non pas à cause de bonnes œuvres.*

Curieusement le tanaïte identifie, avec la gratuité,

la vanité de l'idolâtrie et, avec la dépense d'argent, le repentir et les bonnes œuvres.

Rabbi Eliézer revient à la charge.

N'a-t-il pas été déjà dit : « Revenez à moi et je reviendrai à vous » ? (Malachie, 3, 7).

Toujours l'insistance est sur le mot *revenez*, condition du salut.

Alors Rabbi Yehochoua : « N'a-t-il pas déjà été dit : “Car je veux moi contracter une union avec vous, je vous prendrai un par ville, deux par famille et je vous amènerai à Sion” ? » (Jérémie, 3, 14).

Rabbi Yehochoua semble oublier le début du verset cité qui commence cependant aussi par le mot *Revenez*, pour tirer argument en faveur de sa thèse, de ces violents « *je vous prendrai* » et « *je vous ramènerai* ». Cet oubli nous indique déjà que l'argumentation est moins formelle qu'elle n'en a l'air. *Rabbi Eliézer réplique : « N'a-t-il pas déjà été dit : “C'est la paix et la douceur qui seront votre salut” ? »* (Isaïe, 30, 15).

Ici Rabbi Eliézer joue, si on peut dire, sur les mots, et traduit le verset d'une façon qui n'est pas impossible mais est douteuse : « *Par le retour et par la douceur vous serez délivrés.* » Il subordonne comme toujours la délivrance au repentir.

Rabbi Yehochoua attaque à nouveau :

« Le libérateur d'Israël, son saint parle à celui qui est un objet de mépris pour les hommes, de répulsion pour les peuples, à l'esclave des puissants. Les rois en le voyant se lèveront, les grands se prosterneront... » (Isaïe, 49, 7).

Promesse sans condition.

Alors, la quatrième réplique de Rabbi Eliézer :

N'a-t-il pas déjà été dit : « Si tu revenais, Israël, dit le Seigneur, si tu revenais à moi, etc. » ? (Jérémie, 4, 1).

Rabbi Eliézer le lit, avec la souveraineté de celui qui a son idée : *Si tu revenais, Israël, reviens à moi.* Rabbi Eliézer prouve, une fois de plus, la priorité du repentir sur la gratuité du salut.

Mais Rabbi Yehochoua qui n'est pas en peine de trouver un nouveau verset pour appuyer sa thèse :

N'est-il pas dit : « Et j'entendis le personnage vêtu de lin et placé en amont des eaux du fleuve (faire cette déclaration), tout en levant la main droite et la main gauche vers le ciel et en jurant par Celui qui vit éternellement, qu'au bout d'une période, de deux périodes et demie, quand la puissance du peuple saint sera entièrement brisée, tous ces événements s'accompliront » ? (Daniel, 12, 7).

Rabbi Yehochoua lit dans ce verset l'annonce d'une délivrance inconditionnelle.

Et Rabbi Eliézer ? Rabbi Eliézer se tait. Cela étonne de prime abord. Est-il à court de versets ? Cette bataille d'érudits aurait pu continuer à perte de vue. Ne peut-on pas en trouver d'autres qui commencent par « Revenez » et d'autres où l'on annonce : « Je vous sauverai quand même... » Mais Rabbi Eliézer se tait.

Pour interpréter le texte étrange que je viens de citer, il faut d'abord négliger les points qui semblent de prime abord faire la force de l'argumentation résumée. Et il faut moins négliger les versets eux-mêmes auxquels les interlocuteurs ont recours.

La force première des arguments semblait en effet résider dans le fait que Rabbi Eliézer produisait des versets qui mettent une condition morale à la délivrance, alors que Rabbi Yehochoua se plaisait dans les textes où il est question de délivrance inconditionnelle.

Prenons le premier argument. Rabbi Eliézer a dit : « Revenez, ô enfants rebelles, je guérirai vos égarements. » Mots essentiels : « je guérirai ». Les égare-

ments des hommes comportent une corruption si radicale, qu'elle demande une médication. Mais reconnaître le mal comme exigeant la médication — c'est aussi estimer cette médication inefficace sans l'effort préalable du malade. Pour Rabbi Eliézer, si le mal corrompt l'être au point d'exiger une médication, la guérison ne peut pas être obtenue du dehors, comme une grâce. Sur un être corrompu — l'acte extérieur n'a plus prise. Rien ne peut pénétrer dans un être qui par le mal s'est fermé sur lui-même. Il faut qu'il se ressaisisse d'abord lui-même pour être guéri de l'extérieur. Précisément, *parce que le mal n'est pas simplement un égarement, mais une maladie profonde de l'être, c'est le malade qui est le principal et le premier ouvrier de sa guérison.* Singulière logique, à l'opposé de la logique de la grâce. Je peux vous sauver à condition que vous veniez vers moi. Il faut que le malade conserve assez de lucidité pour aller vers le médecin, sans cela sa maladie est folie, c'est-à-dire l'état de celui qui ne peut même pas quérir spontanément le médecin. Exigence éternelle d'une pensée qui voit dans le péché la rupture avec l'ordre universel, un isolement égoïste d'un être libre.

Seulement, la réponse de Rabbi Yehochoua fait valoir une exigence non moins éternelle. Le péché qui sépare et isole a une base à son tour. Et cette base est l'erreur — or, l'erreur est ouverte à l'action extérieure de l'enseignement. Si pour Rabbi Eliézer tout égarement est une faute, pour Rabbi Yehochoua la faute, à son tour, repose sur l'erreur. La perversion morale repose sur une insuffisance de culture. Cette erreur est l'idolâtrie. Elle est pour le judaïsme de Rabbi Yehochoua à la base de toutes les dépravations morales, par elle-même elle n'est qu'une erreur. « Vous avez été vendus gratuitement », dit Jérémie, et Rabbi Yehochoua s'empresse d'ajouter : « Gratuite-

ment, cela veut dire à cause de l'idolâtrie.» Une offense faite à l'homme procède d'un mal radical. Elle ne s'efface que par le pardon de l'offensé et exige une réparation qui doit partir de celui qui a offensé. Une offense faite à Dieu, Dieu s'en arrange. C'est de l'« inculture ». C'est précisément cela que répondit Rabbi Yehochoua : « Est-ce qu'à la base de la faute qui serait irréparable pour l'intervention purement extérieure et qui demanderait de bonnes œuvres et une initiative de régénération venant de l'individu, il n'y a pas une insuffisance intellectuelle ? Est-ce que la déchéance causée par une erreur inconsistante (gratuitement) ne devrait pas être réparée du dehors sans attendre les bonnes œuvres (sans dépense d'argent) ? La déchéance humaine n'est-elle pas au premier chef intellectuelle et doctrinale ? Et dès lors, le Messie ne doit-il pas venir à partir de l'extériorité de l'enseignement ? » Voilà pourquoi Rabbi Yehochoua aura éternellement raison (comme Rabbi Eliézer d'ailleurs). Il aperçoit, par-delà la corruption du mal, un défaut intellectuel auquel on peut et doit remédier du dehors.

Venons-en aux autres arguments. *Retournez à moi et je retournerai vers vous.* Ici s'affirme encore une fois par la bouche de Rabbi Eliézer l'exigence éternelle de la moralité : la *réciprocité* totale entre personnes libres, l'égalité entre libertés. Ce que je suis à l'égard de Dieu, Dieu l'est à l'égard de moi. C'est au nom d'une telle liberté que le salut de l'homme doit avoir son origine dans l'homme.

Toute la discussion est curieusement — comme je l'ai déjà dit — à l'opposé de la logique chrétienne de la grâce : l'erreur aurait besoin d'un secours extérieur, car le vrai savoir n'est pas d'autodidacte ; mais la faute ne peut se réparer que du dedans.

La réponse de Rabbi Yehochoua ? Cette liberté souveraine qu'on allègue n'est pas du tout certaine. La

liberté ne repose-t-elle pas sur un engagement préalable avec l'être à l'égard duquel on se pose comme libre ? Les deux êtres libres, Dieu et l'homme, sont-ils comme des fiancés décidant librement de leur union, ceux qui peuvent la refuser ? Ne sont-ils pas liés, d'ores et déjà, par un lien, semblable au mariage ? C'est précisément cette image d'union conjugale où l'initiative appartient à l'un des époux qu'évoque le verset cité par Rabbi Yehochoua. Dieu est-il un partenaire qu'on accepte ou qu'on refuse ? Ne l'a-t-on pas accepté même quand on le refuse ? La liberté en général ne suppose-t-elle pas un engagement préalable au refus même de cet engagement ? Transposons cela sur le plan politique, par exemple. Celui qui refuse l'Etat n'a-t-il pas été formé à ce refus par l'Etat même qu'il refuse ?

Si l'un de nos interlocuteurs du précédent colloque était là, il aurait certes protesté contre cette idée de Rabbi Yehochoua, contre cette contestation de la liberté, contre ce coup du « tu me renies, c'est que tu m'affirmes, tu me cherches, c'est que tu m'as déjà trouvé ». Sa protestation ne l'aurait pas mis en dehors du judaïsme : il se trouverait d'accord avec Rabbi Eliézer.

Troisième argument de Rabbi Eliézer : *Par la paix et par la douceur vous serez sauvés*. Il invoque ici encore une condition éternelle du messianisme ou de la délivrance : la possibilité de suspendre l'emprise des choses, de prendre distance à l'égard d'elles : la paix et le loisir même de la prise de conscience, la liberté de la pensée. Sans eux le renouvellement de soi — le retour — n'est pas possible. Apanages de toute conscience en tant que conscience — ils nous assurent ce renouvellement et cette maîtrise de notre destin de l'intérieur.

La réponse de Rabbi Yehochoua est péremptoire.

Et l'esclave, et le sous-développé, et le prolétaire, « celui qui est un objet de mépris pour les hommes », n'ont-ils pas déjà aliéné leur conscience de soi, ont-ils la paix et le loisir, conditions de la reprise de soi ? L'intervention extérieure n'est-elle pas dès lors nécessaire ?

S'il est donc nécessaire que l'action morale parte de l'intérieur, de l'« intervalle » de la conscience et de la méditation, il faut que, dans le concret, un événement préalable et objectif en assure la condition, il faut une intervention du dehors : Messie ou révolution ou action politique pour permettre seulement aux hommes d'accéder à ce loisir et à la conscience de soi.

Quatrième argument enfin, qui rend le débat dramatique : pour la première fois, la particule *si* figure dans le texte cité : *Si vous revenez à Moi, Je reviens à vous.*

L'exigence de la moralité absolue est une exigence de liberté absolue. Et par conséquent une possibilité d'immoralité. Que se passera-t-il en effet si les hommes ne reviennent pas à Dieu ? Il se passera ceci : le Messie ne viendra jamais, le monde sera livré aux méchants et la thèse des athées — de ceux qui estiment le monde livré à l'arbitraire et au mal — triomphera. La moralité exige la liberté absolue, mais dans cette liberté réside déjà la possibilité d'un monde immoral, c'est-à-dire la fin de la moralité : la possibilité du monde immoral se trouve donc incluse dans les conditions de la moralité. Et c'est pour cela que le dernier argument de Rabbi Yehochoua consiste à affirmer brutalement la délivrance du monde à date fixe, que les hommes méritent ou ne méritent pas cette délivrance. Et voilà pourquoi cette fois-ci Rabbi Eliézer s'est tu. Il s'est tu parce que cette fois-ci les exigences de la morale aboutissent au point où, au nom

de la liberté absolue de l'homme, elles nient Dieu — c'est-à-dire la certitude absolue de la défaite du Mal. Il n'y a pas de morale sans Dieu ; sans Dieu la morale n'est pas préservée contre l'immoralité. Dieu surgit ici dans son essence la plus pure, combien éloignée de toute imagerie de l'incarnation, à travers l'aventure morale de l'humanité. Dieu est ici le principe même du triomphe du bien. Si vous ne croyez pas à cela, si vous ne croyez pas que *de toute façon* le Messie viendra, vous ne croyez plus en Dieu. On comprend dès lors mieux la thèse paradoxale et célèbre : le Messie viendra lorsque le monde sera pleinement coupable. Elle est la conséquence extrême d'une proposition évidente : même si le monde est absolument plongé dans le péché, le Messie viendra.

Rabbi Eliézer s'est tu, mais sa thèse n'est pas abandonnée. Elle ressuscitera à l'époque de Rav et de Schmouel. Et elle est encore vivante. Le judaïsme adore son Dieu dans la conscience aiguë de toutes les raisons — de toute la Raison de l'athéisme.

III. LES CONTRADICTIONS DU MESSIANISME

Le passage relatif aux contradictions internes de l'avènement messianique, emprunté également au Traité Synhedrin (p. 98 *b*), sera commenté d'une façon moins serrée.

Voici le début du texte :

Ullah dit : « Que le Messie vienne, mais puissé-je ne pas le voir ! » et Raba dit de même.

Mais Rabbi Yossi dit (parce qu'il y a toujours quelqu'un qui dit le contraire) : « Qu'il vienne, et que je mérite la faveur de m'asseoir à l'ombre du fumier de son âne. »

Abbayé demande à Raba la raison d'une telle attitude. La venue du Messie s'accompagne de catas-

trophes. Cela vous ferait-il peur ? Mais n'a-t-on pas dit que l'homme de bonnes actions et qui étudie la Thora échappe aux bouleversements de l'époque messianique ? N'êtes-vous pas la bonne action même, la Thora même ?

Mais Raba n'est pas sûr d'être sans péché, il n'est pas sûr de son avenir : Jacob avait reçu de Dieu toutes les promesses et pourtant devant Esau n'était-il pas angoissé ? Ne se disait-il pas alors que le péché, à son insu, aurait pu remettre en question les promesses divines ?

Et pourquoi Israël sortant d'Égypte en route pour la Terre Promise bénéficia-t-il de miracles, alors qu'à son retour de Babylone nul miracle ne se produisit ? Ne sait-on pas que les miracles furent promis pour les deux circonstances, puisque dans son cantique de la mer Rouge, Moïse rendait grâce à l'avance des miracles du retour de Babylone : « Jusqu'à ce que passe ton peuple (sorti d'Égypte), jusqu'à ce que passe le peuple que tu as acquis (en Babylone). » La promesse n'a pas pu s'accomplir, le péché s'en mêla.

Le sujet n'est donc jamais activité pure, le sujet se met toujours en question ; le sujet ne se possède pas d'une façon inaliénable et reposante. On lui en demande toujours davantage. Plus il est juste et plus sévèrement il est jugé. Peut-on dès lors entrer dans l'état messianique sans crainte ni tremblement ? L'heure de la vérité est redoutable. L'homme est-il à la mesure de la clarté qu'il appelle de ses vœux ? La moralité, de par les exigences croissantes à l'égard de soi, qu'elle apporte au Moi, de par le scrupule dont elle vit — ne s'exclut-elle pas des temps messianiques, ère des accomplissements ?

Ce texte est pharisaïque, mais certes d'un pharisaïsme que les Évangiles ne soupçonnaient pas. Notons la précision de la réponse de Raba. Il se réfère

à Jacob devant Esaü et à Israël rentrant de Babylone, Jacob et Israël, M. Israël et Tout Israël. Les nations en révolte ne sont pas plus sûres de leurs causes que les personnes.

Mais il existe une deuxième raison pour se dérober aux temps messianiques. Yochanan aussi déclarait : « *Qu'il vienne et que je ne le voie pas.* » Rech-Laquiche demande : « Pourquoi ? Est-ce à cause de la situation annoncée pour les temps messianiques, quand un homme fuit devant un lion et se trouve face à face avec un ours ; entre dans la maison, s'appuie contre le mur et qu'un serpent le mord ? » (Amos, 5, 19).

Mais cette situation est-elle plus horrible que les temps où nous vivons d'ores et déjà ? Celui qui va dans les champs ne rencontre-t-il pas le représentant de la Loi ? Celui qui rentre en ville ne rencontre-t-il pas le percepteur d'impôt ? Et celui qui rentre à la maison ne trouve-t-il pas sa femme et ses enfants mourant de faim ? Le retour à la bestialité que Rabbi Yochanan redouterait, est-il plus terrible que la politique et l'économie inhumaines du monde où nous vivons ? A-t-on quelque chose à perdre dans les horreurs de la révolution ?

Aussi n'est-ce pas cela que Rabbi Yochanan redoute. Il médite avec angoisse un verset de Jérémie.

Et ce verset, le voici : « Demandez donc et informez-vous si des mâles enfantent : pourquoi ai-je vu tous les hommes porter les mains sur leurs flancs et tous les visages prendre un teint livide ? — Ah ! c'est qu'il est redoutable, ce jour pareil à nul autre » (Jérémie, 30, 6-7).

Voilà le verset qui effraie Rabbi Yochanan, car il le lit bien entendu à sa manière — tous les hommes — ce n'est pas la totalité de l'humanité ; « tous les

hommes » désigne Celui qui est la virilité même. Tout serait ici un adverbe. Celui qui est tout homme, tout humanité, tout virilité, Dieu à la fin des temps porte les mains sur ses flancs, comme s'il devait enfanter. Pourquoi porte-t-il les mains sur ses flancs ? Parce qu'au moment messianique il faut qu'il sacrifie les méchants aux bons. Parce que dans l'acte juste il y a encore une violence qui fait souffrir. Même lorsque l'acte est raisonnable, lorsque l'acte est juste, il comporte une violence.

Seulement, le verset n'est pas fini. Rabbi Yochanan y distingue deux autres partenaires, ceux qui ont le teint livide. Rabbi Yochanan dit : « Ceux qui ont le teint livide, ce sont les habitants des cieux et les habitants de la terre. »

Les habitants des cieux et les habitants de la terre sont livides. Pourquoi ? Parce qu'ils craignent que Dieu ne change d'avis, qu'Il ne renonce aux sanctions : les habitants d'en haut, les anges, la raison pure, pour qui l'injustice doit être punie et la justice récompensée. Ils appliquent strictement la raisonnable loi de Raison et ne peuvent pas comprendre l'hésitation. Les habitants d'en bas, les victimes du mal, ceux qui éprouvent dans leur chair le prix redoutable de l'injustice pardonnée, le danger de la remise gracieuse du crime. Ils sont parfaitement informés. Et cette fois-ci les persécutés et les rigoureusement raisonnables se rejoignent, craignent que Dieu ne renonce à sa juste justice.

Mais la merveille du texte, c'est que malgré les certitudes des habitants d'en haut et des habitants d'en bas, malgré leurs raisons et leurs expériences si parfaitement valables, Celui qui est toute virilité, ni femme, ni douceur, ni sensiblerie, ni Mater Dolorosa, ni tendre fils de Dieu, hésite devant la violence fût-elle juste.

Voilà aussi pourquoi l'engagement nécessaire est si difficile au juif, voilà pourquoi le juif ne peut pas s'engager sans se désengager aussitôt, voilà pourquoi il lui reste toujours cet arrière-goût de violence, même quand il s'engage pour une cause juste ; jamais le juif ne peut partir en guerre les drapeaux déployés, et aux accents triomphants des musiques militaires et avec la bénédiction d'une Eglise.

IV. AU-DELÀ DU MESSIANISME
(SYNHEDRIN 98 b-99 a)

Rav Guidel a dit au nom de Rav : Israël, dans l'avenir, jouira de l'ère messianique.

Rav Joseph objecta : Cela ne va-t-il pas de soi ? Et qui donc en jouirait ? Serait-ce Hilik ou Bilik ?

Tous mes auditeurs ont dû faire mentalement l'objection de Joseph : « Qui donc, sinon Israël, est promis aux temps messianiques ? »

Mais que signifient les mots « Hilik » et « Bilik » ? Première signification donnée par les commentateurs : Hilik et Bilik seraient, comme Dupont et Durand, les premiers venus, n'importe qui. Rav Joseph s'étonne donc que Rav Guidel nous annonce la venue du Messie pour Israël, car cela devrait aller de soi : c'est Israël, ce n'est pas le premier venu qui va jouir des temps messianiques. N'importe qui ne jouit pas des temps messianiques. Il faut en être digne et, en cela, le messianisme diffère de la fin de l'histoire où des événements objectifs libèrent tout le monde, tous les hommes qui auront eu la chance ou la grâce de se trouver là, à l'heure finale de l'histoire.

D'après un autre commentateur, les mots « Hilik » et « Bilik » (à ces petites choses s'attachent de grandes pensées) désigneraient deux magistrats. Mais d'un genre particulier : ce seraient les magistrats de

Sodome. L'objection de Rav Joseph reviendrait donc à ceci : « Pensez-vous que l'époque messianique est faite pour les magistrats de Sodome ? »

Qu'y a-t-il dès lors de nouveau dans cette objection qui exclut du messianisme les magistrats de Sodome ? Peut-être ne faut-il pas limiter Sodome à sa signification historique et géographique. On est partout un peu de Sodome. Or, les magistrats, fussent-ils magistrats de Sodome, placent, en tant que magistrats, leur action sous le signe de l'universel ; les magistrats de Sodome, ce sont les gens qui tout de même connaissent la vie politique et l'Etat ; or, d'après les théoriciens de la fin de l'histoire, des gens qui agissent sous le signe de l'universel sont justes pour leur époque. Toute politique — de par l'universalité de son dessein — est morale et toute intention universelle est orientée vers le dénouement de l'histoire. Notre texte enseignerait donc que le simple fait d'agir sous le signe de l'universel ne justifie pas l'entrée dans les temps messianiques, que les temps messianiques ne correspondent pas seulement à l'universalité que comporte une Loi ou un Idéal humain. Ils ont un contenu.

Hilik et Bilik, magistrats de Sodome, ne sont pas jugés par rapport à leur situation historique — ils sont à tout moment mûrs pour le jugement absolu. Pas de relativisme historique pour excuser l'homme ! Le mal peut prendre des formes universelles et le sens même de l'espérance messianique consiste peut-être à admettre que par lui-même le mal aurait pu revêtir des formes universelles, se faire *Etat*, mais qu'une volonté suprême en empêchera le triomphe.

*

* *

Mais si les temps messianiques concernent incontestablement Israël, pourquoi le dire ? Rav Guidel enseignerait-il une banalité ? En réalité, il parle pour écarter une thèse adverse, une thèse surprenante pour tous — sauf pour ceux qui ont entendu M. Jankélévitch deviner par une espèce d'harmonie préétablie la suite de notre texte : Israël n'en est plus aux espérances messianiques. Voici cette suite :

Le dire de Rav Guidel (affirmant qu'Israël jouira de l'ère messianique) a pour but de rejeter une opinion, celle de Rabbi Hillel, lequel énonça : « Il n'y a plus de Messie pour Israël. Israël y goûta à l'époque du roi Heskias. »

Soulignons d'abord que notre Rabbi Hillel ne s'identifie pas avec le célèbre Hillel, Hillel l'Ancien. Mais c'est un Rabbi, c'est-à-dire un tanaïte, un docteur de l'époque qui a précédé la fin du II^e siècle. On ne connaît de lui, dans tout le Talmud, que cette affirmation : *Il n'y a plus de Messie pour Israël*. Pour Israël, le messianisme serait un stade dépassé, traversé à l'époque du roi Heskias — quelque mille ans avant Rabbi Hillel. Et depuis lors ? Existerait-il des espérances plus hautes ?

Pour Rabbi Hillel en tout cas, le messianisme convenait à un Israël primitif, à un Israël très ancien. Peut-être Rabbi Hillel a-t-il voulu aussi dire que pour les peuples le messianisme est encore à venir alors qu'il est déjà advenu pour Israël. Le Messie des juifs déjà venu (huit siècles avant J.-C.), le Messie des peuples encore futur — il faut mesurer l'énormité de cette affirmation. Son audace est tellement démesurée que la tradition repousse la thèse.

D'abord notre texte, par la bouche de Rav Guidel parlant au nom de Rav, commence par la rejeter. Rav Guidel s'oppose à l'aberration, à l'idée fantastique d'un messianisme dépassé. Mais cette thèse est encore

rejetée quelques lignes plus loin, dans le passage qui suit notre texte : « *Rav Joseph dit que Dieu pardonne à Rabbi Hillel d'avoir dit cela* » (99 a). Toujours est-il que l'opinion de Rabbi Hillel — cette opinion rejetée — figure en quelque façon au procès-verbal de la discussion. On ne passe pas purement et simplement sous silence l'opinion de Rabbi Hillel. Quand on connaît la structure de la pensée talmudique où une thèse valable ne s'efface jamais, mais reste comme l'un des pôles d'une pensée qui circule entre lui et le pôle opposé, on peut mesurer à sa juste valeur l'importance de l'affirmation de Rabbi Hillel.

Mais il faut dire enfin comment les commentateurs l'interprètent. Cela permettra de montrer la pensée positive qui guide sa critique du messianisme. Les commentateurs unanimes font dire à Rabbi Hillel ceci : si pour Israël le Messie est déjà venu, c'est qu'Israël attend la délivrance par Dieu lui-même. La voilà l'espérance la plus haute ! L'opinion de Rabbi Hillel comporte une méfiance à l'égard de l'idée messianique, à l'égard de la rédemption par le Messie : Israël attend une excellence plus grande que celle qui consisterait à être sauvé par un Messie. Et on peut interpréter de diverses manières ce dépassement de l'idée messianique. Celle qui rejoindrait M. Jankélévitch n'est pas la moins bonne : si l'ordre moral est dans son perfectionnement incessant — il est toujours en marche, jamais aboutissement. L'aboutissement moral est immoral. L'aboutissement de la moralité est absurde comme l'immobilisation du temps qu'il suppose. La délivrance par Dieu coïnciderait avec la souveraineté d'une moralité vivante, ouverte sur des progrès infinis.

J'ouvre ici une parenthèse : la manière dont je lis le texte talmudique (manière que je n'ai pas inventée car elle m'a été enseignée par un maître prestigieux)

consiste à ne jamais donner au mot « Israël » uniquement un sens ethnique. Quand on dit qu'Israël est digne d'une excellence plus grande que le messianisme, il ne s'agit pas seulement de l'Israël historique. Ce n'est pas par le fait d'être Israël que se définit l'excellence, c'est par cette excellence — la dignité d'être délivré par Dieu lui-même — que se définit Israël. La notion d'Israël désigne une élite certainement, mais une élite ouverte et une élite qui se définit par certaines propriétés que concrètement on attribue au peuple juif. Cela élargit toutes les perspectives qui s'ouvrent sur les textes talmudiques et nous débarrasse, une fois pour toutes, du caractère strictement nationaliste qu'on voudrait donner au particularisme d'Israël. Ce particularisme existe, vous allez le voir, mais il n'a aucunement un sens nationaliste. Une certaine notion d'universalité s'exprime dans le particularisme juif.

Pour revenir à la thèse de Rabbi Hillel, il ne faut tout de même pas croire qu'elle énonce un pur paradoxe. Dans le Talmud, elle n'apparaît qu'une seule fois. Rabbi Hillel n'y a jamais rien dit d'autre ; peut-être a-t-il dit là une chose suffisamment importante qui l'a dispensé d'œuvres mineures. Mais sa thèse se conforme à une vieille tradition. Je ne dis pas que c'est l'unique tradition du judaïsme. Que le Messie soit un homme, que le Messie soit un roi, et voilà que le salut par le Messie est un salut par procura-tion. Dans la mesure où le Messie est un roi, le salut par le Messie n'est pas celui où chacun se sauve individuellement. Car cela suppose que l'on entre dans un jeu politique. Le salut par le roi, fût-il le Messie, n'est pas encore le salut suprême qui s'ouvre à l'être humain. Le messianisme est politique, son accomplissement appartient au passé d'Israël — voilà la force de la position de Rabbi Hillel.

Pour montrer que cette position n'est pas exceptionnelle, je rappellerai le livre de Samuel où, pour la première fois, Israël se tourne vers une existence politique et où s'affirme avec rigueur la tension entre le politique et le religieux pur. Je rappellerai la résistance qu'oppose à cette aspiration politique le prophète Samuel, son acquiescement, donné toujours à contre-cœur, à l'exigence populaire. Chaque fois que, résigné, il réunit le peuple, il reste dur et méprisant. Il reproche au peuple cette entrée dans l'existence politique, l'offense faite ainsi à Dieu. Un peuple qui n'a que Dieu pour roi, qu'est-ce concrètement, sinon une existence où rien ne se fait par procuration, où chacun participe entièrement à ce qu'il a choisi et où chacun est entièrement présent à son choix ? Relation directe entre l'homme et Dieu sans médiation politique. Cela dépasse le messianisme encore politique et qui, d'après la page suivante du Traité Synhedrin, n'aura qu'une durée limitée. Le judaïsme n'apporte donc pas une doctrine d'une fin de l'histoire dominant la destinée individuelle. Le salut n'occupe pas un bout de l'histoire — sa conclusion. Il reste à *tout moment possible*.

Vous voyez donc que la thèse de Rabbi Hillel exprime une possibilité fondamentale du judaïsme. Certes, la Bible atteste que Dieu ordonne à Samuel de céder au peuple. Il n'est probablement pas possible de maintenir pour tous une forme d'existence où Dieu seul est Roi. Mais c'est cette forme d'existence qui apparaît comme idéale, digne de l'Homme, à Samuel et probablement à Rabbi Hillel qui en continue la tradition.

Ceux qui réfutent Rabbi Hillel sont certainement aussi d'accord sur l'excellence du destin d'Israël par rapport au destin des nations simplement politiques ; mais si, d'après eux, Israël est promis aux années mes-

sianiques, ce n'est pas que seul il en soit digne, c'est que ces temps messianiques ne sont pas indignes de lui.

*

* *

Les deux lignes que je vais détacher de la suite confirment, notamment, l'idée que le messianisme n'épuise pas le sens de l'histoire humaine pour tous les sages d'Israël. En effet, on nous dit :

Rav a dit : « Le monde n'a été créé qu'en vue de David. » Et Chemouel a dit : « En vue de Moïse. » Et Rabbi Yochanan a dit : « En vue du Messie. »

Sur les trois maîtres cités, il n'y a que Rabbi Yochanan pour voir en le Messie le sens de l'univers et de la création. Rav et Chemouel ont cherché ce sens ailleurs.

« Le roi David » ici se distingue du Messie. C'est l'auteur des psaumes — où la poésie rejoint la prière, où la prière se déverse en poésie. Le monde a un sens à partir du moment où dans ce monde se produit l'adoration, un être fini placé devant ce qui le dépasse, mais où cette présence devant le Très-Haut se fait exaltation du psaume. Pour Chemouel, le monde a été créé en vue de Moïse : la créature est justifiée à partir du moment où la Thora est entrée dans le monde. La possibilité d'une vie morale accomplit la créature.

Rabbi Yochanan estime que le Messie est encore nécessaire au monde où il y a déjà prière et Thora — et son opinion est sans doute plausible. Ce n'est pas l'opinion de tout le monde.

V. QUI EST MESSIE ?

J'en arrive maintenant à un paragraphe où se pose un problème en apparence futile. Il comporte peut-être une pointe antichrétienne : il consiste à s'interroger sur le nom du Messie et ce nom ne ressemble en rien à celui du fondateur du christianisme. Mais le sens véritable du texte ne luit pas au premier coup d'œil.

Quel est son nom ? A l'école de Rabbi Schila, on disait que son nom est Silo, car il a été dit (Genèse, 49, 10) « jusqu'à l'avènement de Silo ».

A l'école de Rabbi Yanai, on dit : « Son nom est Yinon, car il a été dit (Psaumes, 72, 17) : "Que son nom vive éternellement, que son nom grandisse (en hébreu : yinon) à la face du soleil". »

A l'école de Rabbi Hanina, on a dit : « Son nom est Hanina, car il a été dit : "Je ne vous ferai rencontrer aucune pitié" (en hébreu : pitié = hanina). »

De quoi s'agit-il ? On veut deviner le nom du Messie. Trois possibilités s'offrent : Silo, Yinon et Hanina. Les trois noms ressemblent aux noms des maîtres d'école dont les élèves ont respectivement prononcé les noms de Silo, Yinon et Hanina. L'expérience dans laquelle se révèle la personnalité messianique se ramène ainsi à la relation entre l'élève et son maître. La relation d'élève à maître qui demeure, semble-t-il, rigoureusement intellectuelle contient toute la richesse de la rencontre du Messie. Et cela est très remarquable : que le lien entre l'élève et le maître puisse confirmer les promesses des textes prophétiques dans leur grandeur et dans leur tendresse est peut-être la plus surprenante nouveauté de ce passage. Ce n'est pas la ressemblance entre le nom du Maître Rabbi Schila et le nom mystérieux du quarante-neuvième chapitre de la Genèse que l'on raconte dans notre

texte, mais la présence dans l'enseignement du Maître de l'avènement du Pacifique (on traduit Silo « pacifique », le mettant en rapport avec *Chalva*, la paix) auquel obéiront les peuples, la présence dans les leçons du Maître de la paix et de l'abondance dont l'image suit cet avènement dans le texte (« et les yeux pétillants de vin, les dents toutes blanches de lait »).

De même, ce n'est pas la ressemblance du nom Yanaï avec le mot *yinon*, que l'on peut à la rigueur (mais à la rigueur seulement) prendre dans les psaumes pour un nom propre, qui importe, mais l'accomplissement dans l'enseignement du maître de la promesse du psaume messianique 72. Ce psaume, initialement, ne parle pas de paix mais de justice, de secours à celui qui ne trouve nulle part ni recours ni secours. Il s'agit d'un Roi qui fait droit au pauvre, accable le violent, dont la domination s'étendra d'une mer à l'autre jusqu'à l'extrémité de la terre « Liphné chemech Yinon chmo ». Le Talmud traduit librement : Avant le soleil, son nom est Yinon. Avant le soleil — avant la nature, avant la création. La justice précède et conditionne la splendeur visible. Le psaume en effet subordonne à la justice sociale l'abondance elle-même. Le prestige exercé par le Messie sur les autres peuples dépend de sa disposition de faire la justice et de défendre le peuple. Un contenu est donc prêté au messianisme. Mais ce contenu luit dans le visage du maître qui enseigne. La relation de maître à élève ne consiste pas à se communiquer des idées. Elle est le premier rayonnement du messianisme lui-même.

Le troisième nom révèle un nouvel aspect du messianisme : la pitié, l'amour. Jusqu'à présent, il s'agissait de paix et de justice — l'universalité de leur extension et la loi rationnelle qui les soutient peuvent sans doute luire dans le visage du maître qui enseigne.

Mais voici que même la plénitude messianique de pitié et d'amour est anticipée à partir de l'enseignement. Le passage de Jérémie (16, 13), auquel renvoie notre texte, est celui-là même qui annonce l'exil. La présence du Maître est comme la délivrance, le retour de l'exil, la rencontre de la pitié.

Et cela nous amène à la suite que je vous prie de lire avec moi :

D'après certains autres, son nom est Menahem, fils de Hesekia, car il a été dit (Lamentations, 1, 16) : « ... car s'est éloigné de moi le consolateur (en hébreu, consolateur : Menahem) qui me rend le courage ».

Le consolateur n'apparaît pas dans le visage du Maître, il s'annonce en dehors de l'enseignement. Le consolateur va plus loin que l'homme de la paix, de la justice et de la pitié. Paix, justice, pitié — concernent une collectivité, le consolateur a une relation individuelle avec celui qu'il console. On peut avoir pitié d'une espèce, on ne console qu'une personne.

Par conséquent, Menahem, le quatrième nom présumé du Messie — ces noms définissent le messianisme — caractérise les temps messianiques comme une époque où l'individu accède à une reconnaissance personnelle par-delà la reconnaissance qu'il tient de son appartenance à l'humanité et à l'Etat. Ce n'est pas dans ses droits qu'il est reconnu, mais dans sa personne, dans son individualité stricte. Les personnes ne disparaissent pas dans la généralité d'une entité. Nous retrouvons le thème de Rabbi Hillel : nous sommes sauvés par Dieu lui-même, nous ne sommes pas sauvés par procuration.

Je rejoins ainsi le célèbre apophtegme talmudique qui dans le même esprit énonce : « Le jour où on répétera la vérité sans dissimuler le nom de celui qui l'a

énoncée le premier, le Messie viendra. » Le jour où la vérité, malgré sa forme impersonnelle, gardera la marque de la personne qui s'est exprimée en elle, où son universalité la préservera de l'anonymat, le Messie viendra. Car cette situation-là est le messianisme lui-même.

Notons enfin l'attitude générale du texte : tout en conservant à l'avènement messianique sa signification exceptionnelle, il la situe au sein du patrimoine déjà acquis du judaïsme ; l'avant-goût et plus que l'avant-goût de cette expérience exceptionnelle sont déjà connus.

Et les Docteurs ont dit : « Son nom est "le lépreux de l'Ecole de Rabbi". »

« Les docteurs » au pluriel, cela introduit une opinion de grande autorité.

Car il a été dit (Isaïe, 53, 4) : « Et pourtant ce sont nos maladies dont il était chargé, nos souffrances qu'il portait, alors que nous, nous le prenions pour un malheureux atteint, frappé par Dieu, humilié. »

Il s'agit du fameux chapitre 53 d'Isaïe dont la prophétie semble si précise aux chrétiens. Il n'annoncerait que le lépreux qui se trouve chez Rabbi. Il annoncerait par-delà le Messie individuel une forme d'existence dont l'individuation n'est pas dans un être unique.

Nous retrouvons ce que je disais plus haut sur le caractère familier de l'expérience messianique dans le judaïsme. On nous dira dans les lignes qui suivent : « *C'est peut-être Rabbi lui-même ou peut-être Moi, s'il est parmi les vivants, ou Daniel, s'il est d'entre les morts.* » Le judaïsme, tendu vers la venue du Messie, dépasse déjà la notion d'un Messie mythique se présentant à la fin de l'histoire pour concevoir le messianisme comme une vocation personnelle des hommes.

Rav Nachman a dit : « S'il est d'entre les vivants, c'est alors Moi. Car il a été dit (Jérémie, 30, 21) : "Son chef sera issu de son propre sein et son souverain sortira de ses propres rangs." »

Rav a dit : « S'il appartient aux vivants, c'est notre Saint Maître. » (Rabbi Yehouda Hanassi, rédacteur de la Michna.) « Et s'il appartient aux morts, c'est Daniel le bien-aimé. »

Le Messie n'est plus envisagé dans sa relation avec nous, mais dans son essence propre. Le Messie, c'est l'homme qui souffre. C'est déjà le lépreux que nous avons connu à l'école de notre Maître, Rabbi Yehouda Hanassi, un simple particulier. A moins que le Messie soit tout de même un homme investi d'une certaine autorité. Ce ne sera donc pas le premier venu, même juste, le lépreux de chez Rabbi, ce sera Rabbi lui-même qui a pris sur lui la souffrance. Ou bien c'est Daniel le bien-aimé qui demeure juste, malgré les épreuves que Nebuchadénasar lui impose. Il fut lui aussi investi de certains pouvoirs par l'autorité politique. L'époque n'y fait rien. Chaque époque a son Messie¹.

Entre ces deux éventualités (le Messie c'est le lépreux de l'école de Rabbi et le Messie c'est Rabbi lui-même ou Daniel le bien-aimé), il y a le texte singulier que nous n'avons pas encore commenté :

Rav Nachman a dit : « S'il est d'entre les vivants, c'est alors Moi. Car il a été dit (Jérémie, 30, 21) : son chef sera issu de son propre sein et son souverain sortira de ses propres rangs. »

Le texte de Jérémie auquel se réfère Rav Nachman annonce l'ère de la délivrance où Israël ne sera pas gouverné par un roi étranger, mais par un roi issu de

1. La souffrance elle-même compte non pas par une puissance expiatrice quelconque, mais comme signe de la fidélité et de la vigilance de la conscience. (*Baba Metsia*, 84 b.)

son propre sein. Tel semble à première vue le sens du verset. Comment tirer d'un tel verset l'opinion de Rav Nachman « c'est peut-être moi » ? Qu'en disent les commentateurs ?

Rachi se tait. Lui qui, d'habitude, explique chaque détail (il n'y a pas de meilleur maître pour le Talmud que Rachi) ne dit rien.

Marchaa prétend que Rav Nachman appartenait à la descendance du Roi David. Il lui prête donc le raisonnement suivant : si Jérémie annonce à Israël le retour du pouvoir politique à un souverain issu de son sein, rien n'interdit à Rav Nachman d'espérer un destin messianique. Marchaa est évidemment préoccupé d'un problème théologique : la prétention de Rav Nachman ne signifie-t-elle pas un Messie n'appartenant pas à la descendance de David ?

Je me permets de proposer une interprétation moins spéciale de ce texte. S'il faut être extrêmement timide lorsqu'on interprète les textes bibliques parce que des textes bibliques le Talmud a déjà dit quelque chose, l'audace est permise pour les textes talmudiques, lesquels, d'emblée, s'adressent à votre intelligence, sollicitent l'interprétation, disent toujours *Darchenou*. Le texte de Jérémie concerne une époque où la souveraineté reviendra en Israël. Le Messie, c'est le prince qui gouverne de manière à ne plus aliéner la souveraineté d'Israël. Il est l'intériorité absolue du gouvernement. Existe-t-il une intériorité plus radicale que celle où le Moi commande à lui-même ? La non-étrangeté par excellence — c'est l'ipséité. Le Messie est le Roi qui ne commande plus du dehors — cette idée de Jérémie est menée par Rav Nachman jusqu'à son aboutissement logique. Le Messie, c'est Moi, Etre Moi, c'est être Messie.

On vient de voir que le Messie c'est le juste qui souffre, qu'il a pris sur lui la souffrance des autres.

Qui prend en fin de compte sur soi la souffrance des autres, sinon l'être qui dit « Moi » ?

Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont Messie.

Le Moi en tant que Moi, prenant sur soi toute la souffrance du Monde, se désigne tout seul pour ce rôle. Se désigner ainsi, ne pas se dérober au point de répondre avant que l'appel ne retentisse, c'est cela précisément être Moi. Le Moi est celui qui s'est promu soi-même pour porter toute la responsabilité du Monde, le « *Samo-Zwanetz* » que dénonçait pourtant M. Jankélévitch, le *Samo-Zwanetz* par excellence, celui qui s'investit soi-même. Et voilà pourquoi il peut prendre sur lui toute la souffrance de tous : il ne peut se dire « Moi » que dans la mesure où il a déjà pris sur lui cette souffrance. Le Messianisme n'est que cet apogée dans l'être qu'est la centralisation, la concentration ou la torsion sur soi — du Moi. Et, concrètement, cela signifie que chacun doit agir comme s'il était le Messie.

Le Messianisme, ce n'est donc pas la certitude de la venue d'un homme qui arrête l'histoire. C'est mon pouvoir de supporter la souffrance de tous. C'est l'instant où je reconnais ce pouvoir et ma responsabilité universelle.

Rabbi Yehouda dit au nom de Rav : « Le Saint-béni soit-il élèvera pour eux un jour un autre David, car il est dit (Jérémie, 30, 9) : "Mais les enfants de Jacob serviront l'Eternel leur Dieu et David leur roi que je placerai à leur tête." »

En effet, le verset cité ne dit pas « que j'ai placé », mais « que je placerai ». L'emploi du futur indiquerait donc la venue dans l'avenir d'un nouveau roi qui s'appellera David.

Rav Pappa a dit à Abbayé : « N'est-il pas écrit

(Ezéchiel, 37, 25) : *Ils y demeureront eux et leurs enfants et leurs petits-enfants, pour toujours, et David, mon serviteur, sera leur prince pour toujours.* »

Rav Pappa tire de ce texte : le David des temps futurs n'est pas un nouveau, mais l'ancien David.

La conclusion (à la hauteur des prémisses !) :

C'est donc comme roi et vice-roi.

Le nouveau David sera roi et l'ancien David vice-roi. Où va donc chercher l'imagination talmudique : un Messie et un Vice-Messie !

Ce texte étrange jette un défi aux historiens, parce qu'il affirme l'existence de deux David et, peut-être plus profondément encore, il affirme que tous les personnages historiques ont leur double. Depuis longtemps, les Israéliens, et même notamment Ben Gourion, s'indignent de la liberté que prend le Talmud avec les personnages bibliques en transformant le David historique, ce beau fougueux et sanguinaire, en rabbin à papillotes, en limitant ses intérêts aux questions de pureté et d'impureté (dans un domaine que je n'ose pas évoquer en public), en le faisant lever tôt et se coucher très tard, contrairement aux coutumes de tous les rois du monde.

Le David historique — il suffit de lire le Livre de Samuel — n'est-il pas fougueux, sanguinaire, gai, amoureux, doué de toutes les qualités des rois de la terre ?

Les docteurs du Talmud ont-ils prévu dans le texte qui nous occupe l'indignation de Ben Gourion ? Ils pensent en tout cas que le David de l'histoire n'est que le second, sa propre doublure, que la signification prise par David, par-delà son temps, commande le David réel. Le David ancien n'est que le vice-roi de cet autre David « que j'établirai pour eux » et qui est le vrai David, le David nouveau, le non historique. Il n'existe pas de personnage historique qui ne se

double pas de ce phénomène supra-historique. Chaque événement historique se transcende, prend un sens métaphorique qui guide sa signification littérale. Le sens métaphorique commande le sens littéral et local des événements et des idées. Et, dans ce sens, l'histoire humaine est œuvre spirituelle. Le personnage historique se transcende dans le personnage supra-historique qui est son Maître. Le personnage historique qui fonde l'Etat n'a de sens que quand il obéit au personnage encore irréel, mais plus réel, plus efficace que le roi réel.

Rav a donc étudié le rapport du Messie avec l'histoire — ou du messianisme avec les époques concrètes des historiens.

VI. MESSIANISME ET UNIVERSALITÉ

Rabbi Simlaï a enseigné : « Que signifie le verset (Amos, 5, 18) : « Malheur à qui désire voir le jour de l'Eternel ! Ce sera un jour de ténèbres, non de lumière. »

Que signifie ce texte à première vue ? Il s'agit probablement de ceux qui ressassent sans cesse : « Ah ! si la justice se faisait enfin, s'il y avait un peu de justice sur cette terre ! » Comme s'ils étaient innocents ! Ne seraient-ils pas les premiers ennuyés par l'établissement de la justice sur terre ?

L'identification du « jour du Seigneur » avec « le jour des ténèbres » comporte sans doute ce premier sens. Rien d'apocalyptique dans cette prophétie. Le rêve messianique, et même le simple rêve de justice où peut se complaire la niaiserie humaine, promet des réveils pénibles. De l'injustice, les hommes ne sont pas seulement les victimes ; ils en sont la cause. Le texte biblique se révolte contre le messianisme idyl-

lique du pardon universel et rappelle toute la sévérité que comportent justice et jugement.

Mais le Talmud donne à cette vision du prophète une signification plus profonde. Le jour de ténèbres ne signifie pas seulement la sévérité du jugement. Il tient à l'existence d'âmes incapables de recevoir la lumière, inaptes au salut. Voici la suite du texte.

Cela se compare à la fable du coq et de la chauve-souris qui attendaient tous les deux la lumière. Le coq dit à la chauve-souris : « Moi, j'attends la lumière, car la lumière m'est familière ; mais toi, à quoi te sert la lumière ? »

Le Messie ne vient que pour celui qui attend. Il n'existe pas de délivrance objective. Pas de messianisme pour la chauve-souris ! Le coq et la chauve-souris : le coq est le « spécialiste » de la lumière, elle est son élément. Il n'a pas seulement les yeux pour la recevoir, il a, si je peux dire, « du nez » pour la lumière. L'alouette qui salue le soleil, tout le monde peut en faire autant. Tout le monde est capable de saluer l'aurore. Mais distinguer dans la nuit obscure l'aube, la proximité de la lumière avant son éclat, l'intelligence c'est peut-être cela. Je m'étonnais toujours de la bénédiction quotidienne du rituel : « Béni soit l'Éternel qui a donné au coq l'intelligence pour distinguer le jour et la nuit. » Ou, si l'on veut, je m'étonnais toujours que dans cette bénédiction on ait toujours traduit « Sekhvi » — être doué d'intelligence — par coq. Je pensais aussi que pour distinguer le jour de la nuit, une grande finesse n'était pas nécessaire. Nos sages en ont jugé autrement. Le coq qui perçoit l'aube, qui sent dans la nuit, quelques instants à l'avance, l'approche de la lumière, quel admirable symbole de l'intelligence. Intelligence qui connaît le sens de l'histoire avant l'événement, et ne le devine pas simplement après coup.

La chauve-souris passe pour ne pas voir la lumière. Les commentateurs disent : la chauve-souris n'a pas la lumière, elle est dans l'obscurité. L'obscurité lui pèse, elle est malheureuse dans l'obscurité. Mais la lumière ne lui dit rien, hélas ! C'est l'image même de la damnation, si toutefois la damnation ne s'ajoute pas au mal comme sanction extérieure, imposée par la violence, si la damnation est plus profondément tragique qu'une violence. La chauve-souris souffre de l'obscurité, mais la lumière ne lui donnera rien.

Messianisme cruel. Le Messie se refuse à ceux qui ne sont plus capables de lumière ; même si l'obscurité leur pèse.

Et le texte reprend maintenant ce qui vient d'être dit, en le transfigurant encore. Il passe de l'idée que la vérité se donne à celui-là seulement qui est intérieurement prêt, à l'idée qu'elle n'est pas universelle au sens logique du terme.

Cela se compare à l'histoire du Minéen qui a dit à Rabbi Abhou : « Quand vient le Messie ? » Il lui répondit : « Lorsque l'obscurité enveloppera tes gens. »

Qui est le Minéen ? Un partisan d'une secte juive dissidente. Il n'est pas impossible que ce soit le Chrétien. La question pourrait en effet venir d'un chrétien. J'en devine l'ironie : Sais-tu quand viendra le Messie ? Es-tu sûr que le Messie n'est pas déjà venu ?

La réponse de Rabbi Abhou est en effet impitoyable :

« Lorsque l'obscurité enveloppera tes gens. »

Tu viens de me maudire, réplique le Minéen. Ou, en termes d'aujourd'hui : ton messianisme n'est pas universaliste. Tu es l'homme de la morale close, Bergson avait raison de te dénoncer. Dire que le salut viendra lorsque le Minéen sera dans l'obscurité, c'est revendiquer l'exclusivité en matière de salut.

Que répondra Rabbi Abhou ? La discussion avec ceux qui connaissent le Livre n'est pas difficile. Ils sont obligés de reconnaître l'autorité des versets admis en commun. Le dialogue est possible.

Alors Rabbi Abhou répond : c'est un texte biblique (Isaïe, 60, 2) : « Oui, tandis que les ténèbres couvrent la terre, une sombre brume les nations, sur toi l'Eternel rayonne, sur toi sa gloire apparaît. »

Le verset n'est pas plus universaliste que la thèse qu'il était. Mais à condition de négliger le verset qui suit : « Et tous les rois et toutes les nations marcheront dans ta lumière. »

Le Messie arrivera lorsque l'obscurité aura recouvert entièrement ces gens. La conjonction *et* du texte biblique se transforme en *quand* et désigne, non pas une simple simultanéité de deux événements — de l'obscurité qui pèse sur les uns et de la lumière qui baigne les autres —, mais le conditionnement de l'un par l'autre. Il faut cette obscurité pour que se fasse cette lumière ! Cela ne nous renseigne-t-il pas sur la qualité de cette lumière ? On pourrait certes n'y voir que la méchanceté des juifs qui goûtent cruellement le privilège de leur triomphe au milieu de la désolation universelle. Mais le verset cité d'Isaïe ne peut laisser cette impression que si on le sépare du suivant, lequel annonce la lumière « aux nations et aux rois », c'est-à-dire à toute l'humanité entraînée dans le devenir politique. De sorte que j'ai quelque soupçon que Rabbi Abhou veut précisément décrire l'universalité de l'avènement messianique qui ne se confond pas avec l'universalité que l'on pourrait appeler catholique, que recherche la vie politique et que formule Aristote. L'ordre messianique n'est pas universel comme une loi dans un Etat moderne et il ne résulte pas d'un développement de caractère politique.

Quelle est en effet la marche vers l'universalité d'un

ordre politique ? Elle consiste à confronter des croyances multiples — une multiplicité de discours cohérents — pour rechercher un discours cohérent qui les englobe tous, et qui est précisément l'ordre universel. Un discours cohérent est déjà ouvert sur l'universel lorsque celui qui le tient et qui restait jusqu'alors enfermé dans sa particularité — son discours fût-il cohérent — se soucie de la cohérence interne d'autres discours que le sien — pour dépasser sa propre particularité.

Cette situation se décrit aussi comme le commencement de la philosophie. Mais c'est précisément le destin de la philosophie occidentale et de sa logique que de se reconnaître une condition politique, au point que la pleine expression de la vérité et de la constitution de l'Etat universel (à travers les guerres et les révolutions) coïncide. Les heurts entre hommes, l'opposition des uns aux autres, l'opposition de chacun à soi, font jaillir les étincelles d'une lumière ou d'une raison qui domine et pénètre les antagonistes. La vérité ultime s'embrace de toutes ces étincelles comme la fin de l'histoire embrasse toutes les histoires. Les deux événements ne font qu'un. La vérité de chacun atteint son vrai état dans la vérité universelle au lieu de pâlir devant sa splendeur.

Supposez pour un instant que la vie politique n'apparaisse pas comme un ajustement dialectique des hommes les uns aux autres, mais comme un cycle infernal de violences et de déraison ; supposez un instant que les fins morales dont la politique se vante d'assurer la réalisation — mais qu'elle amende et limite en fonction de cette réalisation même —, que ces fins apparaissent noyées dans l'immoralité qui prétend les soutenir ; supposez, autrement dit, que vous ayez perdu le sens du politique et la conscience de sa grandeur — que le non-sens ou la non-valeur de

la politique mondiale soit votre première certitude, que vous soyez un peuple en dehors des peuples (et c'est cela que, en bonne prose, signifie « peuple qui séjourne à part — ou peuple qui n'est pas compté parmi les peuples »), supposez que vous soyez un peuple capable de diaspora — capable de se tenir dehors, seul et abandonné, et vous aurez une vision tout à fait différente de l'universalité. Elle ne sera plus subordonnée à la confrontation.

La lumière se produira lorsque l'obscurité recouvrira « tous tes gens » ; lorsque se tairont tous ces enseignements qui vous appellent à de fallacieuses confrontations, lorsque tous les prestiges de l'extériorité s'éteindront et seront comme s'ils n'étaient pas. Au moment où la tentation politique de la lumière « des autres » est surmontée, ma responsabilité est la plus irremplaçable. La vraie lumière peut luire. Alors s'affirme la vraie universalité — la non-catholique —, celle qui consiste à servir l'univers. On l'appelle messianisme.

Conception dangereuse (chacun risque de promouvoir sa vérité et de l'affirmer sans compromis), ou conception qui, bien au-delà d'un subjectivisme aussi primitif, entrevoit les dangers de la politisation de la vérité et de la morale ? D'après le *Midrash*, le premier homme était aussi grand que l'univers. « De la Terre au Ciel » pour les uns, et « de l'Est à l'Ouest » pour les autres. Grand de toute la longueur qui sépare l'Est de l'Ouest. C'est l'homme qui se préoccupe des discours qu'il entend à ses côtés et qui universalise ses vérités selon un rythme politique. L'universalisme juif est celui de l'homme dressé de toute la hauteur qui sépare le Ciel de la Terre. Il signifie avant tout qu'Israël ne mesure pas sa morale à la politique — que son universalité est le messianisme même.

Pour conclure, je me demande très sincèrement si

depuis l'émancipation nous sommes encore capables de messianisme. Pouvons-nous encore considérer que l'histoire n'a pas de sens, qu'aucune raison ne s'y manifeste ?

Le judaïsme a pensé cela pendant très longtemps. Il l'a pensé au Moyen Age. Il avait le sentiment de vivre dans un monde arbitraire, où aucune raison ne commande le devenir politique. Certains textes des « décisionnaires » médiévaux ne peuvent s'expliquer autrement. Dans le Talmud même les confusions historiques et les anachronismes que commettent les Rabbis ne procèdent pas de l'ignorance, mais attestent le refus de prendre les événements au sérieux, de leur prêter une signification valable. Ils se déroulent comme un cycle infernal de violences et de crimes.

Mais depuis l'émancipation, nous ne pouvons plus séparer aussi radicalement la raison et l'histoire. Peut-être parce que, depuis le XVIII^e siècle, la raison a pénétré dans l'histoire. Quoi qu'il en soit, refuser l'universalité de la confrontation en refusant une signification et une source de vérité à la vie politique serait une attitude étrange chez un juif moderne. Il refuserait plutôt le messianisme s'il lui connaissait d'aussi singuliers présupposés, et ferait sienne l'accusation portée par les ennemis du judaïsme, contre le prétendu égoïsme ou utopisme de la pensée messianique d'Israël. L'émancipation a été autre chose qu'une réforme pratique et juridique du judaïsme et l'accueil que lui firent les nations. L'émancipation a été pour le judaïsme lui-même une ouverture — non pas sur l'humanité dont il se sentait toujours responsable — mais sur les formes politiques de cette humanité, la prise au sérieux de son histoire. Aussi le messianisme au sens fort du terme est-il compromis dans la conscience juive depuis l'émancipation, depuis que les juifs participent à l'histoire mondiale. Si nous ne

pouvons pas ressentir la part d'absurdité que l'histoire réalise, une part de notre sensibilité messianique est perdue. On ne peut pas revendiquer la vision prophétique de la vérité, et par ailleurs participer aux valeurs du monde ambiant comme cela se produit depuis l'émancipation. Rien de plus hypocrite que le prophétisme messianique du bourgeois installé.

La sensibilité messianique inséparable de la conscience d'une élection (qui est peut-être, en fin de compte, la subjectivité même du sujet) serait irrémédiablement perdue — et ce sera mon dernier mot, si la solution de l'Etat d'Israël ne représentait pas une tentative de réunir l'acceptation désormais irréversible de l'histoire universelle, et le messianisme nécessairement particulariste. Ce particularisme universaliste (qui n'est pas l'universel concret de Hegel) se trouve dans l'aspiration sioniste, associé à une reconnaissance de l'histoire, à une collaboration avec l'histoire. Collaboration qui commence par un mouvement de retrait, par une sortie hors de cette histoire dans laquelle depuis l'émancipation nous nous trouvons en tant que juifs assimilés. C'est dans la préservation de ce particularisme universaliste, au sein de l'histoire où désormais elle se place, que j'entrevois l'importance de la solution israélienne pour l'histoire d'Israël. Dans les dangers qu'elle comporte, dans les aléas qui s'attachent à elle, s'annule l'hypocrisie de ceux qui se croient hors de l'histoire tout en en bénéficiant. Juger le monde extérieur, refuser la raison à une réalité qui n'excipe que de sa réalité même, pour prétendre au titre glorieux de raisonnable, cela n'est permis que quand on affronte l'histoire dans le danger. Ce fut pendant des siècles le danger des persécutions.

Le judaïsme israélien a accepté le danger de par sa vie dans l'Etat d'Israël et ce que l'Etat d'Israël est à l'ensemble de la judaïcité, ses groupements d'avant-

garde le sont à l'Etat lui-même. Le sort exceptionnel d'être juif s'offre à des degrés différents, avec des exposants croissants. A l'intérieur de l'Etat, dans ses petits grains disséminés dans le désert, dans les kibboutzim perdus aux frontières, s'installèrent, indifférents aux remous du monde, mais servant les valeurs humaines, des hommes qui disent cette indifférence par leur vie quotidienne de travail et de risques.

III

POLÉMIQUES

« ... Dieu des armées. » L'histoire des Hébreux montre qu'il ne s'agit pas seulement d'étoiles, mais aussi des guerriers d'Israël... Ce blasphème était inconnu de tous les autres (peuples)...

Simone WEIL :

Lettre à un religieux.

« ... Ni par la force, ni par la violence, mais par mon esprit — dit Dieu des Armées... »

Zacharie, 4, 6.

LE LIEU ET L'UTOPIE¹

Il n'est peut-être pas urgent de renouveler les disputes entre christianisme et judaïsme. Le malentendu dure depuis vingt siècles. Maintenant on peut attendre. Qui pourrait d'ailleurs le dissiper ? Aucune formule simple — ni complexe — ne saurait emprisonner ces vastes mouvements d'idées, de sentiments, de volontés. De prime abord, les faits eux-mêmes ne prouvent rien. Si le christianisme frappe l'imagination par sa conquête du monde occidental, le judaïsme étonne par son refus de reconnaître cette conquête. La nuque raide de ce peuple ne serait-elle pas le coin surnaturel de son anatomie ? Entêtement plus fort que les persécutions, plus fort que les tentations, tu n'es pas orgueil — quoi qu'ils disent — tu es liberté.

Pourquoi cependant y revenir ? Nous ne vivons pas à un moment de l'histoire universelle où le christianisme nous menace, dans notre vie intérieure, d'une façon exceptionnellement inquiétante. Au milieu de tant d'autres horreurs, l'extermination de six millions d'êtres sans défense, dans un monde qu'en deux mille ans le christianisme n'a pas su rendre meilleur, enlève à nos yeux beaucoup de prestige à sa conquête de

1. Publié dans *Evidences*, 1950, n° 10.

l'Europe. Nous ne pourrons, certes, jamais oublier la pureté des actes individuels des chrétiens — impressionnants par leur nombre — qui, fidèles au génie de la France, ont sauvé nos vies de survivants pendant les années terribles. Nous ne saurons oublier le courage de la hiérarchie de l'Eglise de France. Mais l'insuccès du christianisme sur le plan politique et social ne peut être contesté. Il est particulièrement sensible de nos jours où l'importance des choses terrestres n'apparaît pas seulement aux âmes basses. Voilà l'occasion de réfléchir sur ce qui nous paraît une utopie.

Que les choses d'ici-bas importent, le christianisme ne l'a jamais contesté. Mais il surestime et sous-estime à la fois le poids de la réalité qu'il veut améliorer. Il le surestime parce qu'il y voit une résistance totale à l'action humaine. Les rapports que l'homme entretient avec lui-même et avec ses prochains lui apparaissent figés, inaltérables, éternels. Il les sous-estime, car il espère d'une intervention miraculeuse de la Divinité une transfiguration totale de cette brutale pesanteur. Double attitude qui nous explique que le christianisme révolutionnaire, arrachant l'individu aux liens les plus solides qui l'attachent à sa condition, fut affreusement conservateur, s'inclinant devant l'ordre établi, craignant le scandale, associant paradoxalement à son horreur de la nature sans grâce la poésie de la naïveté, des champs de blé, des vertus guerrières et des vertus d'enracinement, de l'homme-planté, de l'humanité-forêt aux noueuses articulations de racines et de tronc magnifiées dans la rudesse de la vie paysanne.

Si le judaïsme s'attache à l'ici-bas, ce n'est pas que l'imagination lui manque pour concevoir un ordre surnaturel et que la matière a pour lui un je ne sais quel prestige de l'absolu ; mais parce que la première lueur de la conscience s'allume pour lui sur la voie qui

mène de l'homme à son prochain. Qu'est-ce qu'un individu — l'individu solitaire — sinon un arbre croissant sans égards pour tout ce qu'il supprime et brise, accaparant la nourriture, l'air et le soleil, être pleinement justifié dans sa nature et dans son être ? Qu'est-ce qu'un individu, sinon un usurpateur ? Que signifie l'avènement de la conscience — et même la première étincelle de l'esprit — sinon la découverte des cadavres à mes côtés et mon effroi d'exister en assassinant ? Attention aux autres et, par conséquent, possibilité de me compter parmi eux, de me juger — la conscience, c'est la justice.

Etre sans être meurtrier. On peut s'arracher à cette responsabilité, renier le lieu où elle m'incombe, rechercher le salut d'anachorète. On peut choisir l'utopie. Mais on peut au contraire ne pas fuir, au nom de l'esprit, les conditions où son œuvre puise son sens, rester ici-bas. Et cela veut dire — choisir l'action éthique.

Je ne sais pas si le judaïsme a articulé sa métaphysique de l'esprit dans les termes que je viens d'exposer. Mais je sais qu'il a choisi l'action, et que la parole divine ne l'émeut que comme Loi. Action qui ne s'attaque pas au Tout d'une façon globale et magique, mais demeure aux prises avec le particulier. Elle ne peut tout de même pas effacer les données du problème au lieu de le résoudre. Elle est historique, elle est dans le temps. L'histoire n'est pas une épreuve perpétuelle en vue d'un diplôme de vie éternelle, mais l'élément même où se meut la vie de l'esprit.

L'incompréhension de l'essence éthique de l'esprit — due en grande partie à l'oubli de l'hébreu, à la lecture d'une Bible figée dans les traductions, à l'incapacité de remonter au Talmud qui, d'audace en audace, déroule la Bible dans toute l'ampleur du drame humain qu'elle suppose — pousse de nos jours

toute une jeunesse qui se veut fidèle vers les notions foncièrement étrangères au judaïsme. Le Sacré avec la crainte et le tremblement — mais aussi avec l'ivresse — que suscite sa lumineuse présence devient le grand mot, sinon le grand concept de tout un renouveau religieux. Ce que la sociologie contemporaine a découvert dans la mentalité prélogique d'Australie et d'Afrique prend rang d'expérience religieuse privilégiée. On l'oppose victorieusement au moralisme desséchant et sec du XIX^e siècle, abomination des abominations. Ces jeunes hommes se doutent-ils de la guerre sans merci déclarée par la Bible et par le Talmud, au sacré et aux sacrements ?

Quand, à travers l'Écriture et la parole, l'enseignement monothéiste se donne aux hommes, il prend l'humanité dans sa situation sauvagement réelle. Ce qu'il semble refléter d'une époque dépassée constitue précisément sa force, témoigne de son ajustement à la condition humaine : un monde où il y a des guerres et des esclaves, des sacrifices et des prêtres, des intérêts matériels et des crimes — jalousies, haines et meurtres que la fraternité elle-même ne résout point. La Bible ne commence pas dans le vide la construction d'une cité idéale — elle se place à l'intérieur de ces situations qu'il faut assumer, pour les surmonter ; qu'il faut transformer par l'acte en pourchassant jusqu'à leurs retours dialectiques l'asservissement de l'homme par l'homme après la suppression de l'esclavage, la survivance des mythologies après l'effondrement des idoles. Reconnaître la nécessité d'une loi — c'est reconnaître que l'humanité ne peut se sauver en niant sa condition d'emblée, magiquement. La foi qui remue les montagnes et conçoit un monde sans esclaves se transporte immédiatement dans l'utopie, sépare le règne de Dieu du règne de César. Rassure César.

L'utopie ne nous paraît pas seulement vaine par elle-même, dangereuse par ses conséquences. L'homme de l'utopie veut injustement. A la tâche difficile d'une vie équitable, il préfère l'allégresse du salut solitaire. Il refuse ainsi les conditions mêmes où sa mauvaise conscience l'avait érigé en personne. Il n'est que Désir — gêné par le jour éclatant de la conscience humaine, y poursuivant un rêve comme s'il dormait encore, comme si un autre jour devait se lever au sein de son jour, et un autre réveil — le débarrasser des cauchemars qui l'étouffent.

Parler de loi, ce n'est pas demeurer au stade que la Rédemption dépasse. Parler de Rédemption dans un monde demeuré sans justice, c'est oublier que l'âme n'est pas une exigence d'immortalité, mais une impossibilité d'assassiner — et que par conséquent l'esprit est le souci même d'une société juste. Il s'agit de faire Israël. Aller vers la justice, en niant d'un acte global la condition même où le drame éthique se joue, c'est embrasser le néant et, sous le prétexte de sauver tout, ne rien sauver. Le Dieu des monothéistes dont la révélation coïncide avec l'éveil même de la conscience — de cette comptabilité contre nature doublant désormais nos dépenses d'énergie — ne se livre pas à la fantaisie humaine. Sur les sentiments de la présence divine et les extases des mystiques et toutes les données sacrées, pèse un lourd soupçon : ne sont-ils pas bouillonnement subjectif de forces, de passions et d'imaginations ? L'action morale ne se confond pas avec l'ennui des sermons. Elle comporte la raison et l'humour des Talmudistes, les certitudes bouleversantes des prophètes, la confiance virile des psaumes. Elle est la possibilité même de sentiments déniés. C'est à partir de l'ordre éthique dont les israélites eux-mêmes, de nos jours, devinent à peine l'étendue, la complexité difficile mais réelle de rapports, les dra-

matiques implications et retournements — que les abstractions métaphysiques — ces hochets de nos jeux oratoires — prennent une signification et une efficacité. C'est à partir de là qu'on peut retrouver un sens à l'amour de Dieu, à sa présence, à ses consolations.

L'ordre éthique n'est pas une préparation, mais l'accession même à la Divinité.

Tout le reste est chimère.

UNE NOUVELLE VERSION DE
« Jésus raconté par le Juif errant »,
D'EDMOND FLEG¹

La nouvelle édition de « Jésus raconté par le Juif errant » se lit avec une nouvelle émotion. Peut-être parce qu'elle fournit simplement l'occasion de relire le livre, de relire du Fleg, de se laisser assaillir, une fois de plus, par ce jaillissement d'images, simultanément nobles et grotesques, par toute cette espièglerie du *Midrash* qui, maître de l'anachronisme (c'est-à-dire de l'éternité), confond les temps et les lieux et se méfie d'abstractions toujours prématurément rigides et claires.

Mais l'émotion a peut-être une autre cause : les remaniements de cette édition définitive nous touchent très directement, car ils se réfèrent à certains événements qui se sont passés entre 1933 et 1945 dans l'Europe chrétienne, et certains autres qui se sont passés depuis, dans un coin de l'Asie, où, pour la première fois, les juifs peuvent exister sans avoir la hantise du christianisme. Si la souffrance des justes rachète le mal, on peut se demander, après ces nouveaux chapitres d'une histoire bimillénaire, qui a vécu la Passion, qui a accompli les prophéties de l'expia-

1. Publié dans *La Terre retrouvée*, 15 décembre 1953.

tion universelle, qui a ressuscité le surlendemain de sa mort. Avec les petits boutiquiers et les petits artisans qui vivaient d'expédients, avec ces petits bedeaux et ces petits rabbins de petites bourgades de l'Europe orientale, la pureté s'en alla de ce monde. Ils ne disposaient certes pas de substance divine pour jouer avec assurance un drame métaphysique ; mais derrière l'exotisme d'une tenue, le pittoresque d'une gesticulation et les irrégularités qu'un monde inhumain s'empresse de dénoncer — a passé une humanité à la fois parfaitement lucide et parfaitement pure — c'est-à-dire sans aucune intimité avec le vrai Mal. Fleg pense que la résurrection de ce monde en pays d'Israël est la vraie garantie des temps messianiques qui approchent.

Son Juif errant porte le sceau de ce monde disparu et renaissant. Mais débarrassé de tous les traits conventionnels de l'allégorie, il est merveilleusement vivant. Son ironie de l'homme revenu de tout — car il a beaucoup marché — exprime une expérience extérieure du Mal, profonde mais extérieure. Il parle comme un personnage de *Chalom-Aleikhem*. Ce narrateur constitue la grande réussite de l'œuvre. Ce livre compte parce qu'il parle du Juif errant et de sa grande aventure, que fut le refus du christianisme. Mais il compte surtout parce que ce refus du christianisme commence très tôt.

Le juif occidental, si légitimement fier de son intégration aux grandes nations modernes, n'accomplit pas la dernière démarche de son assimilation. Il allègue souvent les différences qui séparent Jésus de son Eglise. Cliché commode. Le maître des *Evangelies* attire, l'histoire médiévale repousse. Que d'efforts déployés dès lors pour quérir dans les paysages palestiniens la trace des pas, le sel des larmes, l'écho des prières de celui qu'on appelle « dernier prophète

d'Israël ». Des poètes cherchent à s'attendrir en pensant qu'il fut juif, fils de juifs, comme s'il nous fallait de la couleur locale pour compatir à une souffrance ou pour reconnaître un juste. Ou bien, s'efforçant de trouver dans les figures de l'Évangile des mythes excitants pour le cerveau, des intellectuels en font une métaphysique et s'évertuent, en somme, à résoudre des problèmes dont, en réalité, ils n'acceptent pas les données. L'originalité remarquable de Fleg consiste à surprendre les premières hésitations du Juif errant, déjà devant Jésus lui-même. Le Juif errant fait confiance à l'image idéale de Jésus. L'homme qui la dessine est désireux sincèrement de la comprendre et de l'aimer. Mais, c'est au contact même de ce Jésus dont Fleg subit le charme que les réserves, d'abord imperceptibles, apparaissent, que l'écart s'accroît, pour éclater au moment précis du supplice, où la pitié pour les deux larrons mourant sans gloire et sans certitude de résurrection l'emporte sur la pitié pour le Dieu crucifié.

Par là retentit certainement l'un des accents caractéristiques du *non* juif. A la misère qui en appelle à notre pitié, à notre justice, à notre liberté et à notre œuvre, se substitue une passion ambiguë, où la douleur se mue en rite et en sacrement, où elle se déroule comme un scénario. Comme si son sens humain n'était pas suffisamment plein, comme si une autre nuit mystérieuse enveloppait la nuit de la souffrance humaine, comme si un salut céleste quelconque pouvait triompher sans l'abolir de la misère visible. A l'efficacité de l'œuvre se substitue la magie de la foi ; au Dieu sévère en appelant à une humanité capable de Bien, se superpose une divinité infiniment indulgente, enfermant ainsi l'homme dans sa méchanceté, et livrant à cet homme méchant mais sauvé une humanité désarmée.

Tout cela, avec les délicatesses d'un art consommé, se suggère dès les premières pages, car tout cela est profondément senti. Plus profondément senti sans doute que l'attrait de la personnalité du Christ. Ainsi, la marche de Fleg vers le judaïsme, depuis l'enfance où il rencontra Jésus pour la première fois, aboutit, malgré le stationnement à certains carrefours où il s'attarde, à un retour total.

Mais est-ce vraiment l'Eglise qui nous empêche de rejoindre le Christ ? L'Eglise est, après tout, ce que nous comprenons le mieux. Le vieux voisinage ! Il existe un plan autre que celui du dogme et du mystère, où nous la rencontrons. Elle a absorbé bien des éléments de l'humanisme rationaliste, depuis qu'elle absorba Aristote. La sagesse hellène que les talmudistes admiraient, les idées de la Révolution qu'elle admit depuis Léon XIII et le Ralliement nous ont créé un langage commun. Voici une grande institution moderne qui dirige la vie de millions de nos concitoyens. Le mal qu'elle nous a fait dans le passé ne peut nous rendre sourds et aveugles. Comment nier les ressources de bonté et l'esprit de sacrifice de tant de ses hommes dont, de plus, au cours des années terribles et récentes, nous fûmes les obligés, et à qui beaucoup d'entre nous doivent la vie ? Mais cette amitié qui vient du voisinage ne doit avoir rien de commun avec une intimité qui remonterait aux origines. Fleg a raison quand il aperçoit un message déjà étranger dans la douceur de l'homme dont il veut nous faire sentir le charme merveilleux. Mais aucun écrivain juif parlant de Jésus n'a pu nous communiquer l'enchantement. Cher et vénéré Edmond Fleg, vous non plus ! Le plus bizarre des mythes grecs parle à notre intelligence. Les figures de l'Evangile nous laissent stupides et froids ; nous nous sentons mentir quand nous les reprenons. Expliquez cela par des souvenirs ineffa-

çables, invoquez la psychanalyse, parlez d'entêtement. Deux mille ans d'histoire juive valent le triomphe du christianisme, pour que notre refus ne soit pas suspect d'utopie. Il ne suffit pas d'appeler Jésus Yechou et Rabbi pour le rapprocher de nous. Pour nous, qui sommes sans haine, il n'a pas d'amitié. Il reste lointain. Et, sur ses lèvres, nous ne reconnaissons plus nos propres versets.

LE CAS SPINOZA¹

L'anathème jeté sur Spinoza par les autorités religieuses de son temps, le projet formulé par Ben Gourion de lever cette condamnation n'ont évidemment aucune signification pour la gloire et l'influence de Spinoza dans le monde. Justice posthume ? Les Spinoza ne meurent pas. « On ne juge pas les vainqueurs », disait la Grande Catherine, sacrifiant la justice au succès. On ne vole pas non plus au secours de la victoire.

S'agirait-il alors de sauver l'honneur du peuple juif ? Mais le peuple juif est assez grande personne pour se permettre un désaccord, fût-ce avec Spinoza. Il ne faut pas se figer dans les timidités de la « Haskala » juive du XIX^e siècle, qui joignait à une confiance admirable dans l'avenir du judaïsme une méfiance étrange pour toutes ses valeurs encore non vulgarisées, encore non agréées par les gentils. Défaut de la cuirasse de tant d'hommes admirables qui, en cinquante ans, firent l'Etat d'Israël ! Débarrassés de tout « complexe d'infériorité » national, ils en dissimulent dans l'ordre spirituel où la concupiscence pour le moderne est seule sans censure. Lors d'un dîner

1. Publié dans *Trait d'Union*, n^{os} 34-35, décembre 1955-janvier 1956.

offert à Paris à une haute personnalité politique d'Israël, l'hôte voulait faire admirer à son invité d'honneur une traduction yiddish d'un Traité de Talmud. Il apprit qu'Israël n'avait besoin ni de la traduction ni de l'original. Un traité d'apiculture aurait eu plus de succès, mais sans doute aussi le *Traité théologico-politique* !

La condamnation ou la réhabilitation de Spinoza concerne cependant le peuple juif. Il y va d'une question essentielle depuis l'émancipation des juifs dans le monde d'une part, et la création de l'Etat d'Israël de l'autre. Israélites et Israéliens se reconnaissent Occidentaux. Qu'entendent-ils retenir de l'Occident ?

Occident signifie liberté de l'esprit. Toutes ses vertus et quelques-uns de ses vices en découlent. Liberté de l'esprit, cela, d'une façon très précise, annonce le souci d'entretenir avec la vérité un lien intérieur : s'effacer devant le vrai, mais dans cet effacement se sentir le maître, comme le mathématicien qui s'incline devant l'évidence, conscient d'une suprême liberté. Cette coïncidence merveilleuse d'obéissance et de commandement, de sujétion et de souveraineté, porte un nom usé mais beau : raison. A la raison, l'œuvre de Spinoza voue un hommage suprême et certainement agréé. Sur l'intériorité des rapports rationnels, sur leur équivalence aux formes les plus hautes de la vie, l'Éthique jette les clartés ultimes. Le judaïsme ne saurait s'en séparer comme il ne peut tourner le dos aux mathématiques, se désintéresser de la démocratie et du problème social, comme il ne peut pas préférer aux injures que les hommes et les choses font subir à l'homme les rapports intelligibles, le dialogue, la douceur et la paix. Le judaïsme tout entier, par-delà son credo et son ritualisme — au moyen de sa foi et de ses pratiques —, n'a peut-être voulu que la fin des mythologies, des violences qu'elles exercent sur la rai-

son et qu'elles perpétuent dans les mœurs. Le rationalisme ne menace pas la foi juive. Qu'importent les subtilités théologiques si les mythes sont finis ! Il est beau ce texte talmudique qui, dans l'infidélité religieuse, distingue deux moments : l'abandon de la vérité et l'attachement au mythe. Les deux fautes se succèdent peut-être, elles ne se confondent pas. Scandale des âmes pieuses, les juifs sans pratiques et qui se croient athées restent juifs tout de même. Pour combien de temps encore ? La question se pose en effet. Elle est grave. Les réserves morales accumulées au cours de longs siècles de maîtrise de soi, de souffrances et d'études se manifestent encore comme un discernement instinctif du juste et de l'injuste. D'où une certaine hiérarchie de valeurs qui semble naturelle aux uns et une certaine vision de l'histoire qui transporte les autres. L'histoire des idées est, de nos jours, la théologie sans Dieu qui fait vibrer religieusement les âmes incrédules, le jardin secret où fleurissent, à leur rang, les valeurs fondamentales. Sur cette histoire des idées, Spinoza exerça une influence décisive et antijuive.

Il ne s'agit pas de la critique biblique qu'il a inaugurée. La critique biblique ne ruine qu'une foi ébranlée. La vérité des textes éternels ne ressort-elle pas davantage quand on leur refuse la caution extérieure d'une révélation dramatique et théâtrale ? Étudiés pour eux-mêmes, n'attestent-ils pas la valeur divine de leur inspiration, le miracle purement spirituel de leur réunion ? Miracle d'autant plus miraculeux qu'il s'agit de fragments plus nombreux et plus disparates. Merveille d'autant plus merveilleuse que le rabbinisme y trouve un enseignement concordant. De la lecture de ces textes, peut se nourrir une fidélité au judaïsme : la certitude que l'Ancien Testament apporte les termes définitifs de la civilisation, que ses formes peuvent

évoluer sans qu'il faille renouveler les modes de les penser, que toutes les catégories sont d'ores et déjà données, que l'Ancien Testament achève l'histoire et est par conséquent moderne, que ses vérités n'appellent plus de nouvelles révélations. Dans ce sens, Herman Cohen, à qui un chrétien demandait s'il n'avait pas la nostalgie de Jésus, citait le psalmiste : « Dieu est mon berger, il ne me manque rien. »

*

* *

Nous sommes entièrement de l'avis de notre regretté et admirable ami Jacob Gordin : il existe une trahison de Spinoza. Dans l'histoire des idées, il a subordonné la vérité du judaïsme à la révélation du Nouveau Testament. Celle-ci, certes, se dépasse par l'amour intellectuel de Dieu, mais l'être occidental comporte cette expérience chrétienne, fût-ce comme étape.

Dès lors saute aux yeux le rôle néfaste joué par Spinoza dans la décomposition de l'intelligentsia juive, même si pour ses représentants, comme pour Spinoza lui-même, le christianisme n'est qu'une vérité pénultième, même si l'adoration de Dieu en esprit et en vérité doit encore surmonter le christianisme. La reconnaissance des Evangiles comme d'une étape inévitable sur la route de la vérité importe plus de nos jours que la profession même du credo. Judaïsme préfigurant Jésus — voilà par où le spinozisme fit accomplir au judaïsme irrégulier un mouvement auquel, religieux, il s'opposait pendant dix-sept siècles. A combien d'intellectuels juifs détachés de toute croyance religieuse la figure de Jésus n'apparaît-elle pas comme l'accomplissement des enseignements des prophètes, même si à cette figure ou à ces enseigne-

ments succèdent, dans leur esprit, les héros de Révolution française ou le marxisme. A un Léc Brunshvicg, dont nous vénérons la mémoire, à un Jankélévitch que nous admirons, la citation du Nouveau Testament est bien plus familière que celle de l'Ancien, et c'est souvent celle-là qui éclaire celle-ci.

Il n'y a peut-être pas menace de prosélytisme que conquiert dans une société où les religions ont perdu de leur rayonnement et font partie de l'ordre privé comme les préférences esthétiques et les goûts culinaires. Encore que le christianisme soit en Europe religion des forts, l'humilité de bon ton, et que les temps soient révolus, où, selon Reinach, la conversion ne conférait que l'avantage d'être mal reçu dans les salons. Grâce au rationalisme patronné par Spinoza, le christianisme triomphe subrepticement. Conversions sans le scandale de l'apostasie ! Des gens souvent remarquables et aimés, comme ces combattants dont Gédéon n'a pas voulu pour son combat, se croient des certitudes qu'ils démentent par leurs réflexes. Les penseurs qui, au lendemain de l'Émancipation, conçurent un Occident sans christianisme comme Salvador en France, restèrent sans disciple. L'œuvre récente de Franz Rosenzweig, dont l'hommage au christianisme consiste à lui indiquer un destin différent de celui que le judaïsme accompli jusqu'au bout, demeure ignorée. La pensée intime de intellectuels israélites de l'Occident baigne dans une atmosphère chrétienne. Aura-t-il donc fallu la perte de ce sentiment religieux dans le monde pour que des juifs soient sensibles au triomphe du Galiléen ? Savent-ils encore que nos grands livres, de plus en plus ignorés, révèlent une Synagogue qui ne se sent point de bandeau sur les yeux ? Que Spinoza, dans ses études juives, n'a peut-être eu que des maîtres sans envelopure ? Hélas ! l'hébraïsme, de nos jours, est un

science si rare qu'on ne se l'imagine plus quelconque ni médiocre.

*

* *

Israël ne se définit pas par l'opposition au christianisme, pas plus qu'il ne se définit par l'antiboudhisme, l'anti-islam ou l'antibrahmanisme. Il consiste plutôt à vouloir l'entente avec tous les hommes qui se rattachent à la morale. Il veut cette entente, en premier lieu avec les chrétiens et les musulmans, nos voisins, nos compagnons en civilisation. Mais la base de cette civilisation est la Raison que les philosophes grecs ont révélée au monde. Nous sommes intimement persuadés que, d'une façon autonome et plus glorieuse encore, le mosaïsme prolongé et interprété par le rabbinisme y mena Israël ; nous sommes intimement persuadés que le christianisme a une autre inspiration ; nous sommes donc intimement persuadés que nous avons encore plus de chance de trouver un rationalisme sans mélange chez Platon et chez Aristote que chez Spinoza. Toutes ces convictions intimes nous pourrions les garder pour nous si, depuis deux mille ans, les théologiens chrétiens ne se donnaient pas pour réalisateurs, perfectionneurs, accomplisseurs du judaïsme, comme ces kantien qui, dans leurs études, parachèvent Kant et ces platoniciens qui améliorent Platon. Ah ! les ouvriers de la onzième heure !

Notre sympathie pour le christianisme est entière, mais elle reste d'amitié et de fraternité. Elle ne peut pas devenir paternelle. Nous ne pouvons pas reconnaître un enfant qui n'est pas le nôtre. Contre ces prétentions à l'héritage, contre son impatience d'héritier, vivants et sains, nous protestons.

Le procès dure depuis deux mille ans. En propo-

sant la révision de celui de Spinoza, Ben Gourion entend-il mettre en cause — plus efficacement que les missionnaires qui s'installent en Israël — la grande certitude de notre histoire, qui en fin de compte, pour M. Ben Gourion lui-même, conserva une nation à aimer et la chance d'un Etat à bâtir ?

AVEZ-VOUS RELU BARUCH¹ ?

Spinoza dissimule-t-il, dans le *Traité théologico-politique*, sa pensée véritable et des coups mortels — visibles à quiconque sait lire — portés à l'autorité des Ecritures et aux religions qui s'y fondent ? Le philosophe américain, Léo Strauss, nous a, en effet, invités à voir un cryptogramme dans toute philosophie — même dans l'œuvre de Maïmonide — où la Raison lutterait dans la clandestinité contre la religion. Sylvain Zac — qui ne se laisse guider par aucun souci d'apologétique et qui n'entend nullement se poser en défenseur de la Révélation — rompt cependant avec cette façon de confondre histoire de la philosophie et art de détectif. Dans un ouvrage², où la richesse de l'information, le respect du texte, le mépris de l'éloquence et de la fausse symétrie, où la modestie enfin, lè disputent à la pénétration, à la finesse et au tact

1. Paru dans *Les Nouveaux Cahiers*, n° 7, automne 1966.

2. Sylvain Zac : *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, 241 pp., P.U.F., 1965. Ce livre a été présenté en 1964 comme thèse complémentaire de Doctorat ès Lettres. Sa thèse principale : *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, est également un travail remarquable. Signalons aussi aux lecteurs intéressés par l'histoire de la pensée juive le petit volume consacré par Zac à Maïmonide dans la collection *Philosophes de tous les temps*, chez Seghers.

philosophique, M. Zac dégage la cohérence de la pensée ouvertement exprimée par Spinoza, sans la noyer prématurément dans les possibles des arrière-pensées. Il fixe le sens exact du texte avant d'en induire un sens caché.

La doctrine exotérique du *Traité théologico-politique* apparaît déjà comme suffisamment nuancée et, sur bien des points, inattendue. A-t-elle pu jouer un rôle positif dans la formation de la conscience religieuse moderne ? Il y faudrait une recherche spéciale. Nous dirons, en terminant, en quoi elle demeure, en tout cas, actuelle pour un homme de notre temps qui se veut juif. Ce qui fut incontestablement retenu de cette doctrine jusqu'alors, c'est son invitation à la critique historique des Ecritures. Mais Sylvain Zac nous montre précisément que cette critique n'a pas été le projet fondamental de Spinoza.

En possession d'une philosophie qui représentait pour lui — et pour tout être raisonnable, selon lui — la sagesse et le salut, Spinoza veut assurer l'indépendance de cette haute voie menant à l'amour intellectuel de Dieu — vraie religion s'imposant sans violence, malgré la violence que peuvent lui opposer les Eglises et les Etats au nom des Ecritures mal lues. La philosophie européenne, à l'époque de Spinoza, n'en est pas encore à considérer la vie politique comme un moment de son propre déroulement, mais la Raison comporte, pour Spinoza, des conditions politiques (232¹). Il faut donc montrer qu'il ne peut y avoir de conflit entre les Ecritures et la Philosophie, que l'intention des Ecritures n'est pas philosophique. Spinoza dénoncera comme « arbitraire, inutile, nuisible et absurde » leur interprétation à partir de la phi-

1. Les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages du livre de Sylvain Zac.

losophie, ce qui aurait été le fait et le tort des rabbins et des théologiens chrétiens ; les Ecritures n'auraient d'autre objet que d'enseigner — sans la prouver et à l'intention de ceux qui ne peuvent accéder à la sagesse philosophique — une doctrine de salut, la Parole de Dieu, faite de justice et de charité. L'idée d'appliquer la méthode historique à la Bible serait donc née d'un souci de protéger la vraie philosophie dans la Cité, comme l'Amérique avait été découverte par des navigateurs qui espéraient atteindre l'Inde.

La neutralité de l'Ecriture à l'égard de la philosophie suppose la possibilité d'interpréter *l'Ecriture par l'Ecriture*. Pour prouver la vérité d'un texte, il faut l'accorder au réel ; pour comprendre sa signification, il suffit de le mettre en accord avec lui-même. En droit, certes, tout l'humain s'explique par la Nature, c'est-à-dire par des causes. Mais avant d'expliquer les idées, on peut les comprendre comme significations. Et « la grande découverte de Spinoza consiste à montrer qu'on peut utiliser, afin de comprendre le sens exact des idées contenues dans les textes sacrés, une méthode aussi rigoureuse que la méthode des savants, sans pour autant chercher à expliquer par les causes » (36). A la cohérence artificielle qu'y apportent les philosophes, se substitue l'histoire de la rédaction des textes. Dans l'expression de la Parole de Dieu que la tradition prenait pour aussi éternelle que cette Parole même, il faudra désormais séparer la graine de l'ivraie. Socrate déplorait dans le *Phèdre* que l'on ne s'interrogeât pas sur la vérité d'un Dire avant de se demander « qui l'a dit ? » et « de quel pays il est ? ». Spinoza pense que s'enquérir de l'Auteur d'un texte biblique et des circonstances de la rédaction permet de dégager le sens du *Dire* et d'y séparer le temporel du permanent.

Une enquête, supposant une vaste culture historique, dégage par la confrontation des textes leur authenticité, leur provenance et, dès lors, la vraie pensée des auteurs et la validité des témoignages qu'ils apportent.

Méthode devenue familière à tous, même si tous ne partagent plus l'optimisme de Spinoza quant aux résultats et quant à l'infailibilité de cette colligation des faits littéraires, imposée, d'après Zac, par celle que Bacon préconise pour l'intellection des faits naturels.

Dans la façon de procéder enseignée par Spinoza manque l'appel à un projet anticipateur de l'ensemble débordant la colligation positiviste des textes et enraciné peut-être dans un inévitable engagement. Spinoza pense qu'un discours peut être compris sans que la vision des vérités l'ait éclairé. Mais dégager les significations fondamentales d'une expérience en pratique quant une « époque » quant à sa vérité, c'est indiquer l'une des voies où entrera la philosophie, même après la fin des dogmatismes spéculatifs.

TEXTE ET CONTENU

Que Spinoza ait pu mettre à part une méthode rationnelle pour dégager le sens de l'Écriture et trouver place dans la vie de l'Esprit pour la lumière « prophétique » à côté de la lumière naturelle, et pour un Livre contenant ce que, sans ironie, il appelle Parole de Dieu — et que ce bon jugement herméneutique et cette foi ne cadrent avec aucun des trois genres de la connaissance, est de la plus haute importance pour le sens qu'aura pris dans l'avenir non seulement la philosophie religieuse mais la philosophie tout court. La Parole de Dieu découle, certes, en fin de compte, selon Spinoza, de la nature de Dieu et si l'on connaissait cette nature, sagesse et avenir en dériveraient selon

un déterminisme rigoureux. Mais, dans la complexité des choses, cet avenir ne peut être connu philosophiquement et c'est le prophète qui perçoit cet avenir, comme des décisions et des décrets de Dieu (95). La complexité impénétrable des choses n'étant pas contingente, la Parole n'est pas vouée au silence du jour où « tout sera clair ». Il faut le souligner comme il faut souligner dans l'exposé que fait Spinoza de la Parole de Dieu la certitude *sui generis* qu'il confère à la foi.

Il a beau préférer la sainteté des enseignements à l'intangibilité du texte biblique qui les véhicule, il reconnaît l'adéquation de ce texte au contenu. Il faut insister sur le rôle — où les juifs se reconnaîtront — de l'obéissance et de l'espoir dans la perception de cette Parole et enfin, malgré le recours fréquent à la terminologie chrétienne, malgré le ressentiment que Spinoza aurait pu garder à l'égard de la Communauté juive qui l'avait durement traité, il faut insister sur la liberté avec laquelle il reconnaît une valeur égale — à chacun dans sa perspective — aux deux Testaments et parfois une supériorité à l'Ancien par rapport au Nouveau¹.

1. Par exemple : l'idéal politique de Spinoza aurait été calqué sur l'Etat juif à l'époque des juges ; la voie de la justice de l'Ancien Testament reste le fondement indépasseable de la vie politique ; le décalogue de Moïse est Parole de Dieu, qui n'a jamais été contredite, mais les prophètes conformant leurs enseignements à la Loi de Moïse la prêchent comme religion de la Patrie ; le patriotisme des Hébreux dû à l'amour et non pas à la crainte de Dieu (108) ; les livres du Nouveau Testament ne diffèrent pas de la doctrine de l'Ancien ; le judaïsme religion d'Etat, le christianisme religion de l'individu (101), mais l'universalisme chrétien est resté pure prétention (103). Bergson a-t-il eu sur ce point d'autres maîtres que Spinoza pour oublier le tout dernier point ?

OBÉISSANCE MAIS NON SERVITUDE

Que dit la Parole de Dieu ? Adressée à tous « sans distinction d'âge, de sexe, de race ou de culture, la Parole de Dieu doit être un principe d'amour et d'union des hommes » (92). La Bible ne vise pas la vraie connaissance de Dieu, mais uniquement l'enseignement d'une règle pratique de vie, inspirée par l'amour désintéressé de Dieu (85). Connaître Dieu, comme le dit Jérémie, c'est pratiquer la justice et la charité (98). En soi il n'existe ni choses ni mots sacrés. « Est sacrée la conduite des hommes inspirée par la justice et l'amour. » Quant aux mots, s'ils « sont disposés de façon à formuler un discours susceptible d'exciter la vraie piété dans le cœur des gens, on peut dire qu'ils sont vraiment sacrés » (93).

Les vérités éternelles de la foi se perçoivent comme des commandements de Dieu et constituent « pour le croyant la voie du salut » (95) : aimer Dieu et le Prochain. Mais voilà que les vérités qui ne se transmettent certes pas *more geometrico* et dont Zac nous dira (76) qu'il est évident une fois pour toutes qu'elles ne portent pas en elles-mêmes le signe de leur certitude comportent une universalité. Elles expriment une évidence perceptible par tout esprit sain. Sans déboucher sur le spinozisme (97)¹, sans être « de l'ordre de la raison au sens philosophique du mot » (99), ces vérités comportent une intériorité à elles : la parole du prophète trouve un écho dans le cœur des hommes. L'Écriture enseigne la vraie religion. Il faut en exclure

1. Même la philosophie de Spinoza ne doit pas guider la lecture de la Bible dont l'intelligibilité n'est absolument pas du même ordre que la philosophie. Dans un très beau chapitre final, M. Zac montre que Spinoza n'a pu s'empêcher de faire son exégèse dans l'esprit de sa philosophie. Tant il est vrai que même l'Écriture interprétée par l'Écriture ne peut se passer de philosophie. La philologie n'est pas possible sans philosophie.

toute la partie historique (encore qu'utile aux âmes simples), la partie cérémonielle et spéculative (99). D'où tolérance à l'égard des rites qui ne sont pas des vérités mais ressortissent aux mœurs (102-103). Intériorisation de la Bible, libéralisme religieux, mais sans philosophie.

Obéissance et non connaissance, telle est l'attitude qu'appelle la Parole de Dieu qui ne peut séparer les hommes comme les séparent les théories. La Parole de Dieu est éthique. Elle n'est pas que cela. Objets de foi, les préceptes sont commandés et doivent être obéis mais les mobiles de l'obéissance ne sont pas d'ordre rationnel. Ce sont des mobiles d'ordre affectif, tels que crainte, espoir, fidélité, respect, vénération, amour (107). Obéissance et hétéronomie, mais point servitude, car le croyant ne sert pas les intérêts du maître, mais a une espérance pour lui. « C'est l'espoir, écrit Zac, qui constitue en fin de compte le mobile le plus puissant de l'obéissance » (108). L'obéissance, d'autre part, ne vient pas d'une contrainte, mais d'un élan intérieur et désintéressé. Commandement et amour ne se contredisent pas, contrairement à Kant ; le désir de se conserver, sans être déchiré intérieurement, adhère au Commandement qui assure une intégrité.

Mais la ferveur religieuse se manifeste par des actes et jamais uniquement par des paroles. « La foi sans les œuvres est morte » (110). « Obéissance, sincérité, ferveur, amour et joie — toutes ces notions sont indissolublement liées à celle de la foi. » Et M. Zac n'hésite pas à y reconnaître un style juif, la *simhah shel mitsvah*, la joie d'accomplir le commandement. Certes, la foi ainsi ne se juge pas à la vérité, mais à la ferveur, elle n'est accompagnée que de « certitude morale », non transmissible *more geometrico*. Certitude subjective, risque, mais « l'usage de la vie et de

la société nous oblige d'accorder notre assentiment à une quantité de choses que nous ne saurions démontrer ». La parole morale a ainsi un statut spécial, à côté de la spéculation et au-dessus de ce qui ressortit à l'imagination.

Foi et certitude morales. Seuls les présupposés de la justice et de l'amour constituent la dogmatique simple des croyants. L'existence d'un Dieu bon, omniprésent, puissant, doué de providence, n'exigeant qu'un culte spirituel, pardonnant et miséricordieux. Religion à certitude morale, universelle, ne se confondant pas avec une religion scripturaire particulière et cependant irréductible à une religion de la raison. Chacun est libre de résoudre les problèmes philosophiques comme il l'entend. Dieu de la foi qui, comme chez Kant, reflète les exigences de la raison pratique, mais qui chez Spinoza ne vient pas prendre la place vide laissée par la métaphysique impossible et congédiée. Nous sommes avant la critique kantienne : le Dieu de la philosophie est pour Spinoza le Dieu de la raison et théorique et pratique. La foi est l'apport de l'Écriture dont se réclament les religions historiques. La seule foi concevable est la foi historique. Elle est indépendante de toute philosophie (110) tout en s'accordant avec les conséquences pratiques de la religion philosophique. Curieuse autonomie qu'occupe dans une philosophie rationaliste et dogmatique — cette foi dont les philosophes n'ont pas besoin, parce qu'au lieu de croire, ils savent.

L'homme moderne n'appartient plus par sa vie religieuse à un ordre où des propositions sur l'existence de Dieu, sur l'âme, sur le miracle ou sur un avenir révélé par les prophètes demeurerait, malgré leurs énoncés abstraits, au niveau des vérités de la perception. Du moins le judaïsme contemporain en Occident ne les entend pas ainsi. Dès lors, pour une conscience

religieuse moderne, l'idée que l'Écriture contient la Parole de Dieu, mais n'est pas cette Parole même, ne déjoue qu'une représentation enfantine de la Révélation sans discréditer un texte où, pour la recherche de cette parole, un juif dispose de bien plus de ressources que Spinoza ne pouvait rêver. Les formulations théologiques de sa tradition charrient l'acquis d'une longue expérience intérieure. Le Talmud et la littérature rabbinique ne sont ni folklore ni « invention purement humaine » (39), comme le pense encore Spinoza, ni un procédé pour enfermer la Bible dans quelque système philosophique du jour ou pour conférer un ordre logique aux alluvions de l'histoire juive. Ils résument un effort multimillénaire en vue de dépasser la lettre du texte et même sa dogmatique apparente, en vue de ramener à la vérité toute spirituelle jusqu'aux passages dits historiques ou rituels ou cérémoniels ou thaumaturgiques de l'Écriture. Entreprise sans précédent par son ampleur et sa lucidité, mais menée à partir de la lettre même du texte qui est une lettre extraordinaire, car elle nourrit et exige cet effort. A cela tient le prestige que de nos jours le Talmud exerce à nouveau sur certains groupes de juifs occidentaux. Et c'est sur ce point qu'ils se séparent de Spinoza.

Quand on aborde la Bible à partir du Talmud ainsi compris, la pluralité des auteurs présumés de l'Écriture que la critique biblique se plaît à multiplier depuis Spinoza ne met plus en cause la valeur religieuse du texte. Ce nombre ne peut plus compromettre la cohérence interne de l'expérience religieuse que la Bible atteste et que le pluralisme talmudique contrôle et confirme. C'est peut-être le Talmud qui, le mieux, instaure l'idée d'un Esprit un à travers les hommes qui dialoguent et l'idée que des thèses qui s'opposent expriment la Parole d'un Dieu vivant. C'est encore

Spinoza qui nous aura enseigné le droit de s'en tenir surtout à la valeur intrinsèque d'un texte dans la mesure même peut-être où il porte atteinte à la valeur que l'Écriture tiendrait en quelque façon de son encre. Ce serait cependant trop présumer d'une philosophie qui veut penser *sub specie aeterni* que de lui demander d'admettre l'expérience vécue parmi les conditions de l'appréciation juste d'un texte, le relativisme historique des idées parmi les causes de leur fécondité ; ce serait trop espérer d'une telle philosophie que de lui proposer le Talmud et la littérature rabbinique comme l'œuvre même de ce mûrissement historique des intuitions¹.

En homme de son siècle, Spinoza a dû ignorer le vrai sens du Talmud. Entre l'intériorité du divin inscrit au cœur des hommes et l'intériorité de la pensée

1. La forme effrénée du Talmud n'exprime pas, comme les profanes au jugement rapide le pensent souvent, le chaos d'une compilation désordonnée. Le bouillonnement incessant qui enveloppe celui qui s'y jette traduit un mode de pensée réfractaire à la schématisation — toujours prématurée — de son objet. Le commentaire rabbinique vient briser et pulvériser ce qui semblait encore solide et stable dans le mouvement premier de la discussion. Une raison où rien ne s'apaise dans le virtuel parcourt le réel dans des attitudes multiples retenant les aspects innombrables du monde. Aucun rythme dialectique simple ne saurait scander cette pluralité foisonnante qui se joue de l'espace et du temps et des perspectives historiques. De plus, on ne peut séparer ces textes de l'étude vivante où ce dynamisme affolant se répercute et s'amplifie. Que Spinoza n'ait pas connu cette réalité du Talmud est évident. De nos jours, il faut avoir fait la rencontre d'un maître exceptionnel pour pressentir son secret. Malgré la précision de ses références aux sources juives et sa rigueur d'historien, M. Zac — et c'est la seule réserve que nous formulons sur ce point — ne semble pas avoir fait cette rencontre. Détachées de la discussion talmudique, les notions évoquées sont exsangues. Une citation du Talmud ne saurait se faire selon la méthode et avec la prétention qui valent pour le reste de la littérature (même biblique). C'est comme si on citait l'Océan.

adéquate, d'une part, et l'extériorité de l'opinion, de l'autre, Spinoza ne voudra pas reconnaître, dans l'histoire, une œuvre d'intériorisation, qui révèle le sens intérieur de ce qui, hier, passait pour opinion. Mais le mérite de Spinoza aura consisté à réserver à la Parole de Dieu un *statut propre* hors de l'opinion et des idées « adéquates ».

Le livre de M. Zac appelle notre attention sur ce côté de Spinoza le moins spinoziste peut-être. Le fait que du non-spinozisme pût faire apparition chez Spinoza demeure indicatif par lui-même. Nous sommes loin des prétendus spinozistes à qui l'alternative croyant-non-croyant est aussi simple que pharmacien-non-pharmacien. Ce qui compte, c'est la distinction entre ceux qui prennent les Ecritures — fussent-elles jugées géniales ou naïves — pour des textes parmi d'autres, et ceux qui les prennent, malgré la trace du devenir qu'elles portent, pour une forme essentielle de l'esprit, irréductible à la perception, à la philosophie, à la littérature, à l'art, à la science, à l'histoire et, néanmoins, compatible avec la liberté politique et scientifique. Bien qu'incapable de se transmettre *more geometrico* — la Parole de Dieu, religion et non seulement sagesse, peut se présenter comme s'accordant avec la philosophie (118-121). En cela résident non pas son inconsistance mais son originalité et son universalité, son indépendance à l'égard de l'ordre que la philosophie déclare ultime et où elle prétend régner sans partage. D'où son pouvoir de survivre à la fin de la philosophie¹. D'ailleurs, Spinoza, tout en sub-

1. La Parole de Dieu ouvre donc une dimension propre — à nulle autre pareille — de l'Esprit. Il ne faut la confondre ni avec la Philosophie, ni avec la Science, ni avec la Politique.

Le rationaliste Spinoza l'aura admirablement vu. Les systèmes philosophiques, les doctrines scientifiques et politiques peuvent, selon les époques, rallier les âmes à cette Parole. La Parole en

stituant, dans l'*Ethique*, une philosophie à la religion de la Bible, aura le souci de lui conserver la plénitude irrécusable des Ecritures. Le spinozisme sera l'une des premières philosophies où la pensée absolue se voudra aussi religion absolue.

Contrairement à ses contemporains, Spinoza aurait donc fait « sincèrement concession aux théologiens en reconnaissant la divinité de l'écriture » (231). Il existe une façon de lire la Bible qui revient à écouter la Parole de Dieu. Cette façon demeure irremplaçable malgré le privilège de la philosophie (c'est-à-dire du spinozisme). A travers les auteurs multiples que la méthode historique découvre aux textes sacrés, la Parole de Dieu invite les hommes à obéir aux enseignements de la justice et de la charité. Spinoza enseigne à travers la critique historique de la Bible son intériorisation éthique. « Le judaïsme est une Loi révélée et non pas une théologie » — cette opinion de Mendelssohn viendrait donc de Spinoza. La

reste indépendante tout en pouvant s'y fixer pour un temps. La figure, que dessine une telle innexion de la Parole aux activités, d'emblée retentissantes, de l'intellect a été aperçue dans un texte rabbinique très ancien (cf. *Siphri* commentant Nombres, 10, 8) : tous les objets sacrés du Tabernacle se transmettent de génération en génération, sauf les trompettes d'argent servant à convoquer les assemblées du peuple et à faire lever le camp d'Israël. Ces trompettes sont à renouveler.

Seule, une réflexion encore jeune confond la Parole avec les produits culturels de l'histoire et veut que l'Esprit se mesure à leur retentissement et au souffle qui emplit les instruments à vent. Justifier le judaïsme, gardien de la Parole, par la psychanalyse, le marxisme ou le structuralisme (pourquoi pas par les axiomatiques ?), c'est se fermer à ce qui existe sans tambours ni trompettes et, à force de ne rester attentif qu'aux derniers cris, se condamner à la surdité religieuse, ne plus percevoir « la voix du fin silence ». En Israël, il faut savoir écouter. Il ne faut pas oublier que le recueillement conditionne dialogues, confrontations et « tables rondes ».

conscience religieuse juive, de nos jours, pourra-t-elle refuser cet enseignement d'intériorisation, alors qu'elle est capable de lui donner un sens nouveau et de nouvelles perspectives ? Voudra-t-elle, avec un Kierkegaard, considérer l'étape éthique de l'existence comme dépassable ?

Le dogmatisme — fût-il spinoziste — est-il encore le prototype de la philosophie ? On s'en méfie autant que des idéologies ! La philosophie ne s'engendre pas d'elle-même. Philosophier, c'est aller aux lumières où on voit les lumières et où luisent les premières significations mais qui ont déjà un passé. Ce que Spinoza appelait Parole de Dieu projette cette clarté et porte le langage lui-même. Les commandements bibliques de la justice ne sont plus un balbutiement sublime auquel une sagesse transmise *more geometrico* restituerait l'expression et le contexte absolu. Ils prêtent un sens originel à l'Être. Depuis Kant, nous savons, en philosophes, qu'ils nous ouvrent une Nature. Ils permettent de penser un monde que les sciences rigoureuses ne font que peser¹. La signification éthique de l'Écriture dont le génie de Spinoza aura su apercevoir l'irréductibilité, qu'il aura su mettre à part à l'époque où pourtant les axiomes, encore superbes, n'avaient rien à craindre des axiomatiques, a survécu au dogmatisme des idées adéquates. La philosophie n'est-elle pas sur le point d'en sourdre comme d'un roc solitaire ?

1. M. André Amar a bien montré, dans un article remarquable (« Les deux pôles de la science contemporaine » in *Science et l'enseignement des Sciences*, n° 36, 1965, pp. 10 à 19), que la science ne pense pas le monde, même s'il a cru devoir opposer à ses calculs et à cette pensée la philosophie de Heidegger.

PERSONNES OU FIGURES¹

(À PROPOS D'« EMMAÛS² » DE PAUL CLAUDEL)

Aux mystères des religions accéderait-on sans philologie ? Vocabulaire, conjugaisons, syntaxe, n'encombrent que les chemins tortueux de civilisations profanes. Il faut perdre une jeunesse avant d'expliquer trois vers de *L'Odyssee*. Les versets sont moins ingrats. Dans *Emmaüs*, Claudel apporte une exégèse personnelle de l'Ancien Testament. S'appuyant principalement sur la Vulgate, il se laisse guider par le savant Raban Maur de Mayence, nourri au IX^e siècle de Saintes Ecritures, de Pères d'Eglise et de grec. Ignorant l'hébreu.

L'histoire des croyances humaines passionne les hommes de toutes croyances. Les œuvres littéraires qui les illustrent et les commentent nourrissent notre intelligence, charment notre sensibilité, suscitent la reconnaissance et l'admiration pour le talent et le savoir de leurs auteurs. Nous autres juifs du XX^e siècle ne manquons ni de goûts scientifiques ni de goûts littéraires. Mais l'Ancien Testament est une vieille chose à nous : depuis plus de deux millénaires

1. Publié dans *Evidences*, 1950, n° 11.

2. Paul Claudel : *Emmaüs*, N.R.F.

nous le lisons dans le texte. Nos premiers commentateurs en réunirent les éléments et s'en firent, si j'ose dire, les éditeurs. C'est de leur main et de leur science que les chrétiens eux-mêmes l'ont recueilli. Les situations nous en sont familières et mieux que quiconque nous en connaissons les difficultés, les obscurités, les contradictions et les allusions. Alors, nous n'y pouvons rien : la prétention de livrer le sens profond d'un texte dans l'ignorance de son sens exact nous apparaît comme une singulière licence poétique. Même si le génie devait être dispensé de grammaire.

Nous n'aurons pas le mauvais goût de railler le caractère inspiré des traductions de saint Jérôme. Mais les théologiens chrétiens eux-mêmes entendent-ils par là autre chose que la conformité de la Vulgate au dogme, dans son esprit général ? A-t-on pour autant le droit d'en interpréter les prépositions, de se livrer aux étymologies, aux rapprochements verbaux, aux calculs mystiques ? Les représentants de l'Eglise n'ont pas toujours négligé la tradition de l'exégèse juive, ni le retour au texte original. Qu'il suffise de rappeler l'œuvre du franciscain Nicolas de Lyra qui, dès le XIII^e siècle, leur attribuait la plus haute valeur au point de recourir de façon assidue au commentaire de Rachi. Il exigeait pour l'interprétation allégorique des Pères un point de départ dans le sens littéral.

Je sais que si ces lignes tombent un jour sous les yeux de Claudel il n'aura pour elles qu'un haussement d'épaules. Il y verra la répétition des tentatives — innombrables — en vue de contester la préfiguration de Jésus par l'Ancien Testament. Je n'ai certes pas cette indigne et anachronique ambition du dénigrement des dogmes. Mais comment s'empêcher de penser, devant les formes que l'exégèse prend dans *Emmaüs*, à un ancien principe scholastique : à trop prouver on ne prouve rien. L'accent étrange que Paul

Claudiel fait prendre à nos Ecritures compromet le sérieux de son entreprise plus que des critiques que l'on pourrait en faire. Plutarque, désireux sans doute d'embrasser le monde barbare par la raison hellénique, identifie, quelque part, le culte rendu au Temple de Jérusalem avec celui de Dionysos. En fermant *Emmaüs* on comprend qu'il existe des méthodes pour aboutir à de telles conclusions.

Avec tout le respect dû à la pensée chrétienne, nous croyons avoir saisi le principe profond qui dirige cette exégèse : *La Passion* contient le sens ultime de l'humain ; des événements qui constituent ce drame émane toute intelligibilité. Mais faut-il que cette dignité s'attache à tous les accessoires de l'action ?

Que l'Arche de Noé ne vaille que par le bois qui préfigure la future Croix, que les puits creusés par Isaac préparent la rencontre de la Samaritaine et de Jésus, que la lèpre de Myriam symbolise la blancheur de Marie et le buisson ardent, la couronne d'épines — tout cela nous amène tout de même à un stade de logique qui dépasse la logique ou qui la précède. A moins que le procédé n'apparaisse comme une immense psychanalyse pratiquée sur l'Auteur refoulé de la Bible.

Les incohérences et les lacunes du texte réfractaire à l'idée préconçue se redressent ou se combent à l'aide de rapprochements mystiques, de symboles, d'allégories pour épouser au moment opportun la psychologie ou l'histoire. Voici Bethsabée. « Le nom Bethsabée indique une note candide, paraît signifier soit la *maison de satiété*, soit la *maison de sabbath*. » David préfigure le Sauveur sous le joug de la Première Alliance. Urie a « la mauvaise chance, quoique le plus honnête homme du monde, de se prêter à être la figure du Peuple juif ». N'empêche qu'une telle allégorie de la Rédemption demeure scabreuse. Mais

dans l'économie divine, le péché lui-même ne sert-il pas ? David, par le péché, s'ouvre aux joies du repentir et l'idée du salut s'introduit dans le monde. Et les détails du texte ? « Raban Maur voit dans tout le récit une suite de mystères. » La porte est ouverte à la poésie. Et les ressources du talent vont se mêler aux ressources du mystère.

Il est impossible de résumer *Emmaüs*. Toute question d'exégèse mise à part — c'est un livre de piété profonde où la sensibilité chrétienne se donne libre cours. C'est aussi une œuvre où l'imagination poétique de Claudel demeure fascinante. Ah ! ce bruit sourd de l'Arche de Noé heurtant pour la première fois, après de longues semaines de navigation, la terre ferme au sommet de l'Ararat ! Nous n'allons pas faire à Claudel l'injure de le consacrer grand poète. Mais à un esprit admiré dès notre jeune âge, on ne peut uniquement reprocher, avec pédantisme, d'ignorer l'hébreu, de choquer nos nerfs usés de juifs et de nous chasser de l'Ancien Testament.

Nous nous demandons, en effet, si l'idée de préfiguration, légitime dans la mesure où elle coïncide avec celle de la prophétie, n'altère pas, quand on l'érige en système, l'essence même de l'esprit que le judaïsme instaura. Si tous les personnages purs de l'Ancien Testament annoncent le Messie, tous les indignes, ses bourreaux, et toutes les femmes, sa Mère, le Livre des Livres, obsédé par un thème unique, répétant invariablement les mêmes gestes stéréotypés, ne perd-il pas de sa vie vivante ? La dignité spirituelle de ces hommes et de ces femmes leur vient-elle d'une référence à un drame situé sur un plan miraculeux, dans un au-delà mythologique et sacré, plutôt que du sens que cette vie — qui est conscience — se donne à elle-même ? Le Dieu monothéiste hante-t-il les chemins de l'inconscient ? Abraham

recevant les trois visiteurs reçoit-il le Seigneur à cause de la Trinité que les trois visiteurs préfigurent ou à cause de son hospitalité d'Abraham ?

L'Histoire Sainte n'est pas l'interprétation d'une pièce à thèse, fût-elle transcendante, mais l'articulation par la liberté humaine d'une vie réelle. Sommes-nous sur scène ou sommes-nous dans le monde ? Obéir à Dieu, est-ce recevoir de lui un rôle ou recevoir un ordre ? Nous nous méfions du théâtre, de la pétrification de nos visages, de la figure que notre personne épouse. Nous nous méfions du théâtre, de la pétrification de nos visages, de la figure que notre personne épouse. Nous nous méfions de la poésie qui déjà scande et ensorcelle nos gestes, de tout ce qui, dans notre vie lucide, se joue malgré nous. C'est pour cela qu'en fin de compte l'exégèse claudelienne nous dérouté. L'homme comme personne, comme agent de l'histoire, lui semble moins réel que l'homme-figure, que l'homme-statue. La liberté de l'homme conscient s'enveloppe d'une espèce de *fatum* sublime et sacramental où, au lieu d'*être*, l'homme *figure*. Dieu metteur en scène efface Dieu Créateur. Il commande à des acteurs plutôt qu'à des libertés. Le message que, dans sa merveilleuse précocité, le judaïsme conçut au milieu des peuples si heureux de leurs enthousiasmes païens, n'est-il pas aliéné quand l'ombre d'un destin se profile sur nos intentions ?

A nous — et cela nos amis chrétiens le comprendront-ils ? — le livre de Claudel laisse l'impression d'un effrayant dépaysement : comme si nos grands-parents, nos père et mère, nos sœurs et frères étaient affublés d'habits exotiques, parlaient une langue à accents inconnus. Inconnus et hostiles. Ethniquement, racialement transfigurés, à chaque pas ils nous renient. Peuple déicide, nous le sommes plus que jamais dans *Emmaüs*. Pauvre Jules Isaac ! Il s'est donné tant de

peine pour compulser les documents gréco-romains et pour lire les Évangiles. Ces historiens ne sauront jamais remonter aux sources. Caïn ne préfigure-t-il pas le Peuple juif et Abel l'Agneau immolé ? Explication courtoise de tous nos malheurs depuis l'exil, Auschwitz y compris. Eliphaz de Theman l'avait déjà fournie à Job avec toute sa componction et tout son tact. Préfiguration que nous acceptons.

UNE VOIX SUR ISRAËL¹

Le nouveau livre de Paul Claudel — *Une voix sur Israël*² — abonde en citations latines de l'Ancien Testament. Averti des embûches qui parsèment le texte biblique, nous nous interdisons de discuter cette exégèse. Sur ce terrain, nous redoutons moins le combat que le ridicule.

Il en est de l'interprétation de ces phrases, ou de ces bouts de phrases, comme des idées originales : la difficulté, selon l'excellente formule d'un philosophe moderne, ne réside pas dans leur possibilité, mais dans leur compossibilité. Quoi de plus drôle que la bataille à coups de versets incompris ! Nous ne voulons pas jouer cette comédie, ni y offrir un rôle à un grand poète. Si l'exégèse peut parfois devenir jeu, il n'y a aucune raison d'y voir le seul jeu sans règles.

Le texte biblique ne renferme pas son sens comme des symboles ou des allégories, mais comme une expression contient sa pensée. Pensée absolue dans une expression rigoureuse — elle demande une étude rigoureuse. Que la Parole de Dieu ne puisse s'écouter que dans l'étude, qu'elle ne se donne pas comme le pain, mais exige des maîtres ; que l'étude ne se

1. Publié dans *Evidences*, avril 1951, n° 18.

2. Paul Claudel : *Une voix sur Israël*, Gallimard.

limite pas à l'apprentissage d'un alphabet, d'un vocabulaire et d'une grammaire réservés à l'âge scolaire, mais représente la ligne de crêtes de la vie religieuse — tout cela peut passer pour conception de pharisien. Pourquoi pas ? La parole qui reste parole et ne se fait pas chair n'est pas « la lettre qui tue en tarissant en nous le besoin de la chose signifiée : la lettre qui est devenue idole » (p. 34). La parole dans sa dignité de parole peut précisément s'accommoder d'une pierre ou d'un parchemin. Ainsi seulement elle suscite un rapport spirituel dans une intelligence. Ainsi elle libère l'action morale et épure l'élan de l'amour. Liberté gravée sur de la pierre ! C'est au cœur de palpiter. Quant à l'idole — qu'on se rassure. En matière de dépistage d'idolâtrie, nous autres juifs sommes de vieux spécialistes.

Combien enfin les incertitudes de l'érudition égarent les plus grands esprits.

Quand, avec l'assurance d'un renvoi aux classiques, Paul Claudel, dans un article du *Figaro littéraire*¹, s'écrie, à l'adresse d'une correspondante juive : « Vous devez reconnaître cependant qu'il y a une différence entre l'atmosphère de l'Ancien Testament et celle du Talmud » — nous nous disons que du Talmud, Claudel n'a même pas lu une traduction latine et que soixante ans de lectures assidues de l'Ancien Testament l'ont cependant empêché de voir que le texte — sans doute secondaire — des Dix Commandements ne commence pas *dix fois* par le mot *Non* (p. 68). Nous ne voulons pas reprocher à ces lectures une vulgaire inattention. Nous pensons simplement que c'est l'atmosphère du Talmud qui, précisément, communique à la lecture de la Bible ce contact pré-

1. *Le Figaro littéraire* du 10 mars : « Le Peuple élu est-il un peuple d'argent ? »

cis qui empêche les à *peu près* de l'impression, comme la connaissance d'une langue nous rend immédiatement sensibles à une erreur de genre ou de forme verbale chez l'interlocuteur.

Nous préférons transporter le débat sur un terrain plus adapté à l'état de nos connaissances.

A quoi nous invite *Une voix sur Israël* ?

Paul Claudel est sincèrement bouleversé par le massacre des juifs européens. Il trouve pour en parler des accents qui ne trompent pas et qui rappellent ceux que nous entendîmes de lui en d'autres circonstances. Auschwitz, l'Etat d'Israël et le rassemblement des dispersés se situent pour lui dans une perspective religieuse. Israël rentre visiblement dans l'Histoire Sainte dont il n'était jamais sorti. Une fois de plus, un rôle l'attend dans le drame chrétien. Les juifs donnèrent au monde Jésus. Ils lui auraient permis de racheter le monde sur la Croix. Un acte nouveau les attend. Il ne s'agit pas d'une conversion pure et simple qui équivaldrait à une nouvelle dispersion par dissolution dans la chrétienté. « Dieu n'a pas mis tant de temps à s'habituer à ton intéressante physionomie pour qu'il se prive ainsi tout à coup des bénéfices de ta curieuse vocation et personnalité. Ce n'est pas tous les jours qu'on trouve un peuple comme Israël afin de s'y emmancher » (p. 49) — nous assure Claudel dans l'un de ces mouvements magnifiques auxquels son œuvre dramatique nous a habitués. Israël fera mieux. Installé près du Saint-Sépulcre, il se déclarera héritier et intendant du christianisme, il exploitera à son profit, avec un sens commercial parfait, ce patrimoine qui est le sien et cimentera la chrétienté elle-même en y créant cette circulation des valeurs qui avait établi autrefois la réputation d'Israël en Bourse.

Dans des pages que, pour notre part, nous estimons remarquables, et où se retrouvent certaines idées de

Léon Bloy, Claudel élève alors pour un moment l'argent et le commerce au rang de catégories ontologiques. La solidarité même de la création et jusqu'au lien entre l'homme et Dieu se disent en termes d'achat et de vente. Le commerce suppose l'interdépendance des êtres. Le profit qui s'y attache marque la loi de l'intérêt inhérente à l'amour lui-même qui, au sein de sa générosité, pressent sa récompense. « Un amour désintéressé ? Je voudrais bien savoir ce que c'est qu'un amour désintéressé. Il n'y a pas d'amour qui ne soit passionnément intéressé » (p. 51). Enfin l'argent désigne l'amplitude universelle d'une solidarité qui, au lieu d'une chose particulière, peut s'attacher à tout. Dans l'article déjà cité du *Figaro littéraire*, avec une audace intellectuelle accrue, Claudel précise sa pensée. L'amour agit au sein des manifestations les plus brutales de la réalité : dans la guerre, les humains se cherchent déjà et, dans la bestialité des animaux qui s'entre-dévorent, déjà s'accomplit une communion. Formes élémentaires de la vie religieuse que la Révélation détournera de leur méchanceté, mais formes de vie religieuse, sceau du créateur. Tout est indispensable à tout.

Toutefois, la juxtaposition des êtres qui s'entre-dévorent et des hommes adonnés au commerce nous semble diminuer la rigueur de l'analyse que nous venons d'admirer. Il ne s'agit nullement pour Claudel d'apercevoir dans les rapports commerciaux eux-mêmes la virtualité d'une existence spirituelle, mais seulement sa préfiguration. La société réelle qu'institue l'échange de biens matériels — société où une personne ne saurait toucher l'autre en dehors des liens économiques et où, pour cela précisément, s'annonce l'avènement de la Loi — demeure pour Claudel une

société de figures et de paraboles¹. L'esprit descendra miraculeusement sur ce monde où elles se meuvent comme des ombres. L'élan brutal des animaux qui se mangent les uns les autres ressemble autant — sinon davantage — à la gratuité des relations dans une Création rachetée où la loi s'abolit.

Mais attention ! L'argument peut se retourner. S'il existe de l'amour au sein de la guerre et de la bestialité — ne subsiste-t-il pas un reste de méchanceté dans les élans du sentiment ? Léon Brunschvicg du moins l'a enseigné. « Pas plus que des sacrifices joyeusement consentis, héroïquement offerts dans l'exaltation de la foi, nous n'avons à détourner les yeux des souffrances violemment imposées par ce que cette même exaltation a impliqué, en contrepartie, de fureurs sanglantes, de crimes soi-disant charitables » (*De la vraie et de la fausse conversion*, p. 120). L'amour est toujours intéressé, proclame Paul Claudel lui-même. Mais dès lors la dignité humaine ne doit-elle pas se trouver ailleurs ? L'apparition inévitable, dans le rapport commercial, de la Loi n'élève-t-elle pas précisément un acte intéressé à l'ordre de la justice ? Là, quelque chose de nouveau se produit au milieu de la guerre universelle. C'est dire qu'entre justice et charité, il n'y a pas rapport de *moins à plus* ; que dans l'économie générale de l'être, elles dessinent deux orientations divergentes.

Ce n'est pas que les juifs se sentent plus marchands que d'autres. Mais depuis l'Ancien Testament et depuis le Talmud qui en emporte l'atmosphère — depuis l'époque où les juifs n'étaient qu'un peuple agricole — ils ont beaucoup médité sur les rapports matériels et sur leur équité. Rapports pacifiques : ils s'établissent entre personnes qui se regardent en face

1. Voir plus haut p. 184.

et se découvrent des visages humains et qui, au lieu de se livrer à d'ambigus élans, admettent une loi. Rapports entre personnes solidaires mais libres, ils inaugurent une humanité. Ils ne sont pas simplement le tribut payé à notre nature matérielle ; notre nature matérielle au contraire est l'accomplissement même de la solidarité dans l'être. Elle ne préfigure rien. La vie économique est le lieu ontologique où la créature se mue en esprit ou, si l'on veut d'une terminologie devenue suggestive, où la chair s'ouvre au verbe. Que tout rapport soit transaction, que le rapport avec autrui puisse se réaliser seulement dans la mesure où par un côté quelconque il engage matériellement, et par conséquent que tout doive se faire avec justice — cela mène aux vraies responsabilités. Et cela nous rend indisponibles pour la tâche d'intendants de la grâce à laquelle nous convie Paul Claudel. Nous sommes occupés ailleurs.

LA POÉSIE ET L'IMPOSSIBLE¹

I

Le numéro sept des *Cahiers de Paul Claudel* éclaire la position du poète à l'égard du judaïsme et des juifs. A travers des études fort variées dans leurs thèmes, mais presque toujours passionnantes, écrites, en bonne partie, par des juifs et même par des Israéliens — tous admirateurs de l'Œuvre —, se dessine une remarquable évolution². Claudel aboutit à la reconnaissance du judaïsme, mais part d'un antisémitisme très cru qu'on attribue à l'époque où s'écoulait sa jeunesse, à la famille et au milieu social, à des directeurs de conscience intégristes et violents auxquels il eut affaire depuis sa conversion, à une certaine intolérance, sans doute, qui était dans le caractère ou dans le tempérament.

La découverte du judaïsme se fait à partir de l'Ancien Testament auquel les commentaires écrits par Claudel pendant les dernières années de sa vie apporteront comme un accompagnement contrepointique.

1. Paru dans le *Bulletin de la Société Paul Claudel*, janvier-mars 1969.

2. On ne peut les citer toutes, mais mentionnons à part les contributions de Cl. Vigée et d'André Chouraqui.

Un lecteur juif se refusera certes aux sonorités chrétiennes de l'interprétation, qui ne peuvent l'étonner chez Claudel. Il n'en sera pas moins saisi par la puissance de ce haut verbe et par le sens de la poésie biblique qu'elle atteste. Il suffit de lire les extraordinaires pages intitulées « Les Patriarches », qui figurent presque en tête de ce numéro des Cahiers, pour mesurer les effets de certains rapprochements quand ils restent intérieurs à l'Ancien Testament. Exégèse personnelle, souverainement méprisante pour les appauvrissements de sens par lesquels la critique historique rétablit la cohérence des Ecritures et qui se trouve surtout être la cohérence de l'univers propre des historiens critiques. Exégèse qui, pour Claudel, ne s'épuise pas cependant en relevé des préfigurations dont la foi chrétienne prétend connaître les accomplissements. C'est là un autre aspect de la grandeur du poète. La vérité prétendument voilée conserve pour lui un singulier attrait ; elle aussi est irremplaçable et compte spirituellement pour elle-même. Hommage éclatant rendu aux écritures juives : le judaïsme survit vivant à l'avènement du christianisme. Il faudra dès lors reconnaître une continuité allant de l'Israël biblique aux israélites — et même aux Israéliens — de notre temps.

Claudel ira lentement jusque-là. Il reconnaîtra aux juifs modernes — et même à leurs aspirations et même au sionisme et même à l'Etat d'Israël — le privilège de continuer l'Histoire Sainte. Sur cette dernière étape de l'itinéraire claudélien, on trouve des textes essentiels dans les pages solides de Mme Denise Gamzon (« Claudel rencontre Israël ») et dans l'étude, frémissante d'émotion contenue, de Charles Galpérine (« L'Exégète et le Témoin »), qui assumait d'ailleurs remarquablement la responsabilité

principale du recueil. Mais tous ces textes offrent tout de même une lecture quelque peu hallucinante.

Que de Paul Claudel, Jules Renard ait pu dire dans son journal — près de treize ans après la conversion du poète et après ses lectures régulières des deux Testaments — le 3 février 1900 : « Il revient à son horreur des juifs qu'il ne peut ni voir ni sentir » ; qu'après tant d'années de relations avec les juifs — après l'amitié de Suarès, juif honteux certes, mais aussi de Darius Milhaud, juif fier, qu'après la fréquentation de l'élite juive qui le fêtait à Francfort — et une brillante carrière diplomatique parcourue avec des hommes de la Troisième République — il pût, en 1936, tout en signant le texte d'une protestation que le Congrès Juif Mondial fait entendre contre l'antisémitisme allemand, s'opposer à la publication de sa signature sous le prétexte que « l'on voit partout les juifs au premier rang dans les partis de subversion sociale ou religieuse » ; qu'en date du 1^{er} août 1939 Claudel ait pu écrire : « Tous les écrivains sacrés appellent Israël un témoin, mais le nom de témoin en grec c'est martyr » — et que néanmoins, le 6 juillet 1940, en faisant le bilan de la France après la défaite, il n'ait pas négligé à inscrire à l'actif ceci : « La France est délivrée, après soixante ans de joug, du parti radical et anticatholique (professeurs, avocats, juifs, francs-maçons) » ; que cette évolution fût donc si longue, si pénible et si incertaine — malgré toute la compréhension portée de bonne heure au « mystère d'Israël » — que ces incertitudes aient duré jusqu'à la veille d'Auschwitz et qu'il ait fallu non moins que *cela* pour se ressaisir définitivement, cela paraît presque irréel. Le mal est infiniment profond, sa texture est épaisse et inextricable. Ses forteresses inexpugnables subsistent au cœur d'une civilisation raffinée et dans les âmes conquises par la grâce...

Qu'un homme de la stature de Claudel se soit arraché si difficilement à l'enracinement — cela peut faire trembler les survivants d'Auschwitz. Hitler a fait pâlir le sang juif versé avant 1933-1945. On a fini par croire que l'antisémitisme naquit avec le national-socialisme et que la chute du III^e Reich en a — pour l'essentiel — débarrassé l'humanité en lui laissant une existence anachronique auprès de quelques peuples sous-développés et auprès de quelques esprits malades sans prises sur la marche réelle des choses. L'histoire de la « désintoxication » de Claudel — plus encore que le réveil de l'antisémitisme sur tel ou tel point du globe aujourd'hui — révèle l'« in-condition » de la société juive occidentale. Parce qu'elle semble assimilée aux idées et aux mœurs, à l'équilibre mental et à la sécurité sociale, aux valeurs et aux revenus de l'Occident et parce que ses écrivains, eux aussi, sont portés à la déclamation et aiment émouvoir par des catégories pathétiques et que, tout en évoluant au milieu des réalités bien assises, ils se complaisent dans le « paradoxe d'Israël » — on appelle bourgeoise une société qui campe sur un volcan.

II

Il eût peut-être mieux valu que les juifs, réfléchissant sur leur destin et leurs amis chrétiens qui veulent comprendre, serrent de plus près la réalité quotidienne de la vie juive. Il faut être grand comme Claudel pour user de poésie comme d'un moyen de connaissance.

Or, l'histoire juive contemporaine s'expose en des récits dont le sens littéral va plus loin que toute métaphore. La vie et la mort des juifs sous l'occupation nazie, la vie et la mort des juifs bâtisseurs de l'Etat d'Israël ! Entrevoir le lien profond qui relie une vie à l'autre et une mort à l'autre — rattacher le déses-

poir des camps aux recommencements en Israël — c'est sans doute parler Histoire Sainte, sans rhétorique ni théologie.

Claudéel a su que, sous Hitler, les juifs ont subi une épreuve sans nom, qu'on ne peut la ramener aux catégories sociologiques, qu'on ment quand on la situe dans la série des causes et des effets naturels ou quand, en fidèle des « sciences humaines », on veut l'expliquer par la pensée « et les lectures » d'un Eichmann, par les « crises intérieures » d'un Goebbels ou par les « structures » de la société européenne d'entre les deux guerres. Le peuple juif gisait au plus profond de l'abîme où, entre 1939 et 1945, fut jetée l'humanité. Dans un sens non confessionnel, non ecclésiastique, il vécut le religieux. « Rien à voir avec les exterminations mongoles, écrit courageusement Claudéel. Toute la différence étant d'entre les exploits d'un furet dans un poulailler et d'une immolation religieuse. » Souverainement Claudéel ose ce que, à l'heure de toutes les confusions, personne ne peut oser aujourd'hui. Il met à part le martyr d'Auschwitz. Distinguer entre les douleurs humaines, cela n'est certes pas permis. Mais Claudéel ne peut détourner les yeux d'une souffrance, vécue dans l'abandon de tout et de tous, d'une souffrance à la limite de toutes souffrances et qui les souffre toutes. C'est sans doute cela qu'il appelle — et non à la légère, et non par métaphore usée — l'holocauste.

Dès lors, Claudéel rend possible une attitude qu'un chrétien adopte pour la première fois : il s'aperçoit que le juif — en tant que juif — est pleinement son contemporain.

Le chrétien n'est peut-être plus obligé aujourd'hui de croire le juif réprouvé, de le traiter en témoin de sa propre malédiction, de lui trouver moins de parenté avec « Abraham notre père » qu'à n'importe quel pas-

sant qui reçut le baptême. Le texte paulinien sur le choix divin sans repentance et sur la conversion d'Israël attendue à la fin des temps est sorti, depuis quelques années, de l'oubli et rappelle aux chrétiens que l'« aliénation » du « peuple élu » est provisoire. Mais aux juifs, ce texte n'apprend que ceci : jusqu'à la fin des temps ils ne seront pas *en phase* avec la société chrétienne et ils ne rattraperont leur retard inéluctable qu'au prix d'une ultime infidélité. « Survivant miraculeux et privilégié », « gardien de la clef du Nouveau Testament » que serait l'Ancien, accédant dans l'abstrait à l'amour divin — le judaïsme n'en reste donc pas moins, pour l'Eglise et les églises, balbutiement de la vérité chrétienne¹ et, par conséquent, en retard d'une époque, d'une étape, d'une pensée, d'une clarté. Le beau texte par exemple que Stanislas Fumet avait autrefois consacré au livre du Père de Menasce « Quand Israël aime Dieu », et que les *Cahiers Paul Claudel* reproduisent, accorde, avec un naturel et une désinvolture étonnants, aux manifestations les plus vivantes de la spiritualité juive moderne le mérite d'être des approximations de celles qui, catholiques, seraient « en esprit et en vérité ».

Et certes on ne peut demander à un catholique de « mettre son catholicisme dans sa poche ». Mais ce serait désespérer de l'humanité si les formes les plus hautes de sa vie ne pouvaient pas assurer aux hommes une contemporanéité véritable. La possibilité d'une existence fraternelle, c'est-à-dire précisément synchrone — sans « sous-développés », sans « primitifs » —, est peut-être l'épreuve décisive de la spiritualité du spirituel. L'égalité des hommes ne repose-

1. Le chrétien, reconnu dans sa mission parmi les peuples, restera certes en revanche, pour le juif, celui qui édulcore et énerve le judaïsme ; mais il sera aussi proclamé, s'il pratique la justice, *l'égal du Grand Prêtre*.

t-elle que sur l'idée abstraite et générale d'homme — ou sur l'appartenance à l'espèce biologique d'animal raisonnable ? Comme si la fraternité — inconnue aux individus constituant l'extension d'un genre logique — ne définissait pas avant toutes choses le genre humain.

Mais voici que Claudel renverse le sens du fameux texte paulinien, dans un passage que citent Jacques Madaule et Galpérine. La prédiction sur « la conversion en masse des juifs qui surviendra aux derniers temps » ne serait pas un paisible geste liturgique, mais l'holocauste de millions de victimes sous Hitler. La participation mystique au sacrifice de l'innocence est — quand il s'agit de juifs — sacrifice réel d'innocents. La limite de la persécution atteinte dans les camps de la Mort, sans que les lèvres aient eu à confesser un credo, ne serait plus ressentie par un chrétien comme une préfiguration quelconque, mais comme un accomplissement. La théologie se fait communication. Au niveau de la Conscience morale, purement humaine, se produit donc une déchirure qui bouleverse et unit les consciences. Le peuple juif retourne, pour la pensée chrétienne, au cœur de la Divine Comédie. Pour la première fois, ce retardataire incorrigible de l'Histoire Sainte est à l'heure.

Mais qu'est donc un événement d'Histoire Sainte qui ne toucherait pas dans sa chair vive l'humanité, par-delà les distinctions nationales ? Et qu'est la suppression de ces distinctions, sinon une humanité indivisible, c'est-à-dire responsable tout entière de crimes et de malheurs de quelques-uns ? Les peuples arabes n'auraient pas à répondre des monstruosité allemandes, ni à céder leurs terres aux victimes de l'hitlérisme ! Quelle surdité à l'appel de la Conscience ! Tous les rapports humains se réduisent-ils aux calculs de dommages et intérêts et tous les problèmes aux

règlements de comptes ? Les droits au « paysage natal » qu'invoquent les réfugiés arabes ne peuvent, certes, se traiter sans justice et Paul Claudel n'est pas de ceux qui parleraient sans gravité de l'attachement au sol nourricier et de la nostalgie du clocher (ou du minaret). Mais les appels du terroir peuvent-ils faire taire les cris d'Auschwitz qui retentiront jusqu'à la fin des temps ? Quelqu'un d'entre les humains peut-il se laver les mains de toute cette chair partie en fumée ? C'est encore l'Ancien Testament qui fournit à Claudel, dans l'exégèse admirable des *Patriarches*, l'image de ces querelles d'héritiers, insensibles aux grands desseins. D'où l'apostrophe de Claudel qui fait tressaillir, car elle emploie un mot excessif : « Que nous chaut toute cette bédouinerie ? » Au geste de reconnaissance qui viendrait à Israël de la part des peuples arabes, répondrait sans aucun doute un élan de fraternité tel que le problème des réfugiés en perdrait ses inconnues. Pourquoi rester prisonnier de catégories sociologiques usées ? L'univers sera étonné des possibilités nouvelles qui surgiront si, des deux côtés des frontières d'Israël, on brisait les glaives pour en faire des socs de charrue et les chars de combat pour en faire des tracteurs.

Les vastes espaces habités par les Arabes perdront-ils rien de leur étendue majestueuse et la Patrie arabe perdra-t-elle son cœur par l'amputation d'un bout de terre dont l'immensité ne se compte qu'en siècles d'histoire sainte que l'âme d'Israël n'a jamais interrompue ?

Est-ce à un juif de le dire ? Mais *tout survivant des massacres hitlériens — fût-il juif — est Autre par rapport aux martyrs*. Par conséquent responsable et incapable de se taire. Il est obligé à l'égard d'Israël pour des raisons qui obligent tout homme et qui, ainsi, aux juifs et aux Arabes, sont communes et qui devraient

leur permettre de se parler. Tant pis si on soupçonne le juif qui évoque ces raisons de « prêcher pour son saint » (ce qui d'ailleurs ne serait pas conforme à sa religion). Impossible de se taire. Obligation de parler. Et si la politique, montant de partout, fausse les intentions originelles du discours, obligation de crier.

Mais la politique constitue-t-elle la trame ultime de l'être et le guide unique de l'action ? La vision poétique qui la transcende est-elle à jamais vouée à demeurer « belles lettres » et à perpétuer les fantasmes ? N'est-elle pas au contraire — et c'est probablement la définition même de la poésie — ce qui rend le langage possible ?

SIMONE WEIL CONTRE LA BIBLE¹

I

L'intelligence de Simone Weil dont ne témoignent pas seulement ses écrits, tous posthumes, n'avait d'égale que sa grandeur d'âme. Elle a vécu comme une sainte et de toutes les souffrances du monde. Elle est morte. Devant les trois abîmes qui nous séparent d'elle — et dont un seul est franchissable — comment parler d'elle et, surtout, comment parler contre elle ?

« Des hommes... peuvent se croire et se dire athées bien que l'amour surnaturel habite dans leurs âmes. Ceux-là sont certainement sauvés. » Cette affirmation est nôtre. Elle est certainement dans la Bible. Mais Simone Weil hait la Bible. Nous appelons Bible ce que les chrétiens désignent par Ancien Testament. La passion antibiblique de Simone Weil a pu blesser et troubler des israélites. A eux, il faut parler.

On est certes infiniment plus ridicule à porter secours à la Bible qu'à discuter avec une morte fût-elle sainte et géniale. Mais le contact du judaïsme occidental avec les Ecritures est devenu depuis un siècle si incertain — je veux dire si étranger à l'esprit

1. Publié dans *Evidences*, 1952, n° 24.

talmudique — qu'il se défait sans résistance sous les coups d'une argumentation pour peu qu'elle soit nourrie à d'autres sources qu'aux « cours d'instruction religieuse ».

On a reproché à Simone Weil d'avoir ignoré le judaïsme. Et, ma foi, elle l'a ignoré royalement. Mais on se trompe beaucoup en pensant que la culture courante dans ce domaine l'aurait instruite. Elle avait l'exigence d'une pensée et on lui aurait offert ces méditations privées et familiales dont, d'une manière incompréhensible, nous nous contentons pour notre vie religieuse, alors que, pour notre vie intellectuelle, il nous faut un Kant ou un Newton. Rencontrer un vrai maître du judaïsme est devenu question de chance. Chance qui dépend beaucoup de celui qui la cherche. Elle est faite de discernement. La plupart du temps on la laisse passer. C'est une différence de potentiel intellectuel entre Simone Weil et une science du judaïsme devenue « oubli de science », tout entière transformée en homélique ou en philologie, qui constitue la tragédie de ceux que Simone Weil troubla.

Si l'on veut sans présomption ouvrir un débat, il faut donc renoncer à une bataille de théologie et de textes. Il faut se placer sur le terrain de la logique que nous avons en partage avec nos contemporains non juifs, partir des études que nous avons faites comme eux.

II

Il y a dans la doctrine de Simone Weil deux thèses troublantes. Elle impose une lecture de la Bible telle que le Bien y soit toujours d'origine étrangère au judaïsme et le Mal spécifiquement juif. Et elle se fait du Bien une idée absolument pure, excluant tout

mélange, toute violence. Parce que la deuxième thèse apparaît comme évidente à l'intuition — sinon à la pensée — de l'Européen de nos jours, la première thèse peut désespérer. Antijudaïsme du type gnostique, concernant davantage les Hébreux que le judaïsme post-exilique, lequel heureusement aurait subi les influences bienfaisantes des Chaldéens, des Egyptiens, des druides peut-être, et de tous ces païens si authentiquement monothéistes. Rien de commun avec Hitler. Quel réconfort !

Qu'il y ait dans cette cécité foncière du judaïsme biblique à l'égard de la Révélation un privilège surnaturel et une élection à rebours, aggravée d'une vocation de plagiaire et de faussaire, cela rendrait tout de même bien compromettante la position de la Bonté divine, pensée comme idée simple. Simone Weil s'explique ainsi que la Passion se soit déroulée en Palestine : c'est là qu'on en avait le plus grand besoin. On connaît la suite.

En réalité le procédé par lequel Simone Weil établit cette perfidie des juifs est pour le moins singulière.

Il consiste d'abord à mettre sur le compte de toutes les nations du monde — en dehors d'Israël — la préfiguration de la Passion. Thèse que les juifs, réfractaires au christianisme, pourraient accepter. Ce n'est pas à eux de la réfuter. Mais elle révèle un parti pris étonnant. Les méthodes de la littérature comparée sont aujourd'hui si familières à tous, la littérature mondiale est si vaste, que l'on peut toujours y rencontrer des gestes et des symboles et des bribes de phrases qui ressemblent par quelque côté aux détails des récits évangéliques. Dans la mer du folklore se dessinent toutes les figures. Simone Weil retourne l'argument de la critique : celle-ci recomposait la Passion à l'aide de toutes les mythologies pour n'y voir qu'un amal-

game de croyances composites. Simone Weil voit en elles des préfigurations et la preuve de l'universalité éternelle du christianisme. L'argument, sous sa nouvelle, comme sous son ancienne forme, touche peu. Il prouve trop.

A l'égard des Ecritures elles-mêmes (que Simone Weil connaît bien entendu par les traductions), son attitude est ambiguë ; elle les traite à la fois comme livres historiques, pour tout ce qui appuie sa thèse, et comme des faux, pour tout ce qui la gêne. L'existence d'un Malchicedek ne lui est connue que par la Genèse, mais elle affirme qu'il fut « infiniment supérieur à tout ce qui a jamais été possédé par Israël ». Pourquoi prendre au sérieux les généalogies et ajouter immédiatement que les juifs les avaient faussées ? Ce n'est pas le passé d'Israël qui forme l'enseignement de la Bible, mais le jugement porté sur cette histoire. Faux ou vrai ? Cela ne dépend pas des documents profanes qui confirment ou infirment la matérialité des faits relatés, mais de la vérité humaine de cet enseignement.

L'enseignement de la Bible n'est pas l'éloge d'un peuple modèle. Il est tout fait d'invectives. L'unique mérite d'Israël consiste, peut-être, à avoir choisi ce livre de colère et d'accusation pour son message. A en avoir fait son livre. Israël n'est pas un peuple modèle, mais un peuple libre. Peuple plein de convoitise et tendu vers les biens charnels ? Certes, comme tous les peuples. La Bible le raconte pour dénoncer cette convoitise. Mais elle sait aussi qu'il ne suffit pas de nier. Elle cherche à l'élever en y introduisant la justice. C'est dans la justice économique que l'homme aperçoit le visage de l'homme. Le christianisme lui-même a-t-il trouvé un horizon à sa générosité ailleurs que dans les faims et les soifs ?

Seuls les écrits grecs, chaldéens, égyptiens, hindous,

contiennent une générosité sans mélange. Les juifs ne possèdent qu'un dieu des Armées — quelle horreur ! Mais quelle chance d'apprendre par Simone Weil la traduction exacte d'*Adonai Zebaoth* !

L'Eglise elle-même, parfois militante, se contente dans sa liturgie de transcrire ces mots hébraïques. Sans doute par pudeur. On trouve dans les *Cahiers* la traduction des premiers versets du chapitre 6 de l'Exode où il est également question de noms de Dieu. Pourquoi chercher des définitions quand il suffit de consulter le Larousse ? se demandent tant de braves gens. La tradition juive est plus méfiante. Elle qui continue une tradition ininterrompue et apporta de ses mains les Ecritures au monde sent que l'intellection des termes n'est pas du niveau des dictionnaires, mais suppose une science. Les passages que Simone Weil trouve indigestes doivent s'éclairer par les passages digestibles et non inversement. Il faut montrer la nécessité interne des uns et des autres.

Quelles qu'aient été les origines des différents éléments du canon, ils n'y ont pas été accueillis par des collecteurs du folklore. Cela affaiblit la portée philosophique de la philologie pour peu que l'on admette, à défaut de la mosaïcité du Pentateuque par exemple, son authenticité talmudique. C'est là que réside la pleine conscience dont procèdent les Ecritures juives ; une pensée est bâtie avec de prétendues alluvions. Etre juif, c'est croire à l'intelligence des pharisiens et de leurs maîtres. A travers l'intelligence du Talmud, accéder à la foi dans la Bible.

Quelle confiance accorder dès lors à l'usage que fait Simone Weil de la littérature mondiale ? Comment l'excuser de se référer à des mondes qui, eux aussi, demandent, à chacun, une vie pour être pénétrés ? Elle oppose à la Bible qu'elle connaît mal des « morceaux choisis » des civilisations étrangères à l'Europe. Alors

que les textes « digestibles » remplissent l'Ancien Testament, elle les traite d'exceptionnels, les attribue aux étrangers, mais avec une générosité déconcertante s'extasie sur le moindre trait divin qui traverse des mondes lointains comme la Lune. Cherche-t-elle seulement à savoir dans quelles nuits barbares ces fulgurations sont absorbées ?

III

Cet arbitraire de méthode ne peut être guidé que par une intuition sur l'essence de la vie spirituelle : le divin serait absolument universel et c'est pour cela qu'il ne peut être servi dans la pureté qu'à travers la particularité de chaque peuple, particularité qui se nomme enracinement.

Que Dieu fût connu de tous les peuples de la terre et, dans un certain sens, mieux servi par eux que par les juifs, ce n'est pas Simone Weil qui le proclame mais le prophète Malachie, le plus « nationaliste » des prophètes. Dans un certain sens. Car Dieu est à la fois universel et encore non universel. Son universalité n'est pas accomplie tant qu'elle n'est reconnue que par la pensée et n'est pas réalisée par les actes des hommes. Elle demeure alors abstraite. L'universalité d'une vérité mathématique se suffit dans la pensée d'un seul homme et sa méconnaissance par autrui ne saurait la contredire. La reconnaissance intérieure de l'universalité de Dieu est contredite par le mal dans la réalité extérieure. Ici l'intériorité n'équivaut pas à l'universalité et ne la vaut pas. L'universalité ici devrait devenir visible du dehors. Dieu doit être un et son nom doit être un. Lorsque tout est consommé intérieurement, rien n'a encore été consommé. Quand Simone Weil écrit : « La preuve que le contenu du christianisme existait avant le Christ, c'est qu'il n'y

a pas eu depuis de changements très considérables dans le comportement des hommes », nous pensons que l'argument peut se retourner.

L'unité du nom — c'est l'unité du langage et des Ecritures et des institutions. C'est la fin de la naïveté et de l'enracinement. L'Eglise demeure fidèle à une profonde tendance juive quand elle cherche l'émancipation religieuse de l'homme en « imposant, comme s'en plaint Simone Weil, les Ecritures juives partout ». Toute parole est déracinement. Toute institution raisonnable est déracinement. La constitution d'une véritable société est un déracinement — le terme d'une existence où le « chez soi » est absolu, où tout vient de l'intérieur. Le paganisme — c'est l'enracinement, presque au sens étymologique du terme. L'avènement de l'Ecriture n'est pas la subordination de l'esprit à une lettre, mais la substitution de la lettre au sol. L'esprit est libre dans la lettre et il est enchaîné dans la racine. C'est sur le sol aride du désert où rien ne se fixe, que le vrai esprit descendit dans un texte pour s'accomplir universellement.

Le paganisme, c'est l'esprit local : le nationalisme dans ce qu'il a de cruel et d'impitoyable, c'est-à-dire d'immédiat, de naïf et d'inconscient. L'arbre pousse et se réserve toute la sève de la terre. Une humanité enracinée qui possède Dieu intérieurement avec les sucus qui lui montent de sa terre est une humanité forêt, une humanité préhumaine. Il ne faut pas être dupe de la paix des bois. Si l'Europe avait été déracinée spirituellement par le christianisme, comme s'en plaint Simone Weil, le mal ne serait pas grand. Et ce n'est pas toujours des idylles que détruit la pénétration de l'Europe dans le monde. Le mal est peut-être dans la violence extrême de ce prosélytisme. Mais le malheur de l'Europe ne tient-il pas au fait que le christianisme ne l'avait pas assez déracinée ?

A une histoire où l'idée d'un Dieu universel doit seulement se réaliser, il faut un commencement. Il faut une élite. Ce n'est pas par orgueil qu'Israël se serait senti l'objet d'une élection. Il ne l'a pas obtenue par la grâce. Chaque fois que les peuples sont jugés, Israël est jugé. C'est la justice stricte qui, d'après un *midrache* fondamental, sépare les israélites des Egyptiens au moment de la traversée de la mer Rouge. C'est parce que l'universalité du Divin n'existe que réalisée dans les rapports entre hommes, parce qu'elle doit être réalisation et expansion, que dans l'économie de la création existe la catégorie d'une civilisation privilégiée. Elle ne se définit pas en termes de prérogatives, mais de responsabilités. Toute personne, comme personne, c'est-à-dire consciente de sa liberté, est élue. Si l'élection prend une apparence nationale, c'est que sous cette forme seulement une civilisation se constitue, se maintient, se transmet et dure. Abraham ne reconnut pas Dieu le premier. Mais il a fondé le premier une famille monothéiste. « Les sentiments des prétendus païens pour leurs statues, dit Simone Weil, étaient probablement les mêmes que ceux inspirés aujourd'hui par les crucifix et les statues de la Vierge et des Saints avec les mêmes déviations chez les gens spirituellement et intellectuellement médiocres. » Nous n'osons pas retourner, là encore, l'argument. Mais cela existe donc, des gens spirituellement médiocres — les païens, cela existe.

IV

« Dire que Dieu peut ordonner aux hommes des actes d'injustice et de cruauté, c'est la plus grande erreur qu'on puisse commettre à son égard. » Dès lors, le mal lui-même ne devrait inspirer que l'amour. L'extermination des peuples cananéens lors de la conquête de la

Terre Promise serait le passage le plus indigeste de tous les passages indigestes de la Bible. Les textes ont beau insister sur le mal consommé chez les peuples cananéens ; on a beau en dégager l'idée même de civilisations perverties et irréparables, contaminant ceux qui leur pardonnent, devant disparaître pour qu'une humanité nouvelle commence — Simone Weil est révoltée par tant de cruauté. L'extraordinaire, c'est que nous le sommes avec elle. L'extraordinaire, c'est que la conscience juive formée précisément au contact de cette dure morale avec obligations et sanctions y a appris l'horreur absolue du sang — alors que la doctrine de la non-violence n'a pas arrêté tout un monde, depuis deux mille ans, dans sa course naturelle à la violence. La dure loi de l'Ancien Testament n'est peut-être pas une doctrine de douceur — qu'importe, si c'est une école de douceur. Il ne s'agit pas de la justifier par son succès. Mais il est probablement dans la nature de l'esprit qu'un Dieu sévère et un homme libre préparent un ordre humain meilleur qu'une Bonté Infinie pour un homme mauvais. Seul un Dieu qui maintient le principe de la Loi peut *pratiquement* en adoucir la rigueur et dépasser dans une loi orale l'inéluctable dureté de l'Écriture.

La notion de l'enseignement oral n'est pas le vague d'une tradition qui s'ajoute à l'enseignement écrit ou qui lui serait antérieure ou qui viendrait simplement l'abolir. La loi orale est éternellement contemporaine de l'écrite. Il existe entre elles un rapport original dont l'intellection est comme l'atmosphère même du judaïsme. L'une ne maintient ni ne détruit l'autre — mais la rend praticable et lisible. Pénétrer quotidiennement dans cette dimension et s'y maintenir, c'est la fameuse étude de la Thora, le fameux « Lernen » qui occupe une place centrale dans la vie religieuse juive. Ou, si l'on veut, c'est le pharisaïsme dont

les Evangiles nous ont transmis une si odieuse image. Le malentendu majeur entre Simone Weil et la Bible ne consiste pas à avoir ignoré les textes du Talmud, mais à ne pas en avoir soupçonné la dimension.

Dès lors, l'extermination du mal par la violence signifie que le mal est pris au sérieux et que la possibilité du pardon infini invite au mal infini. La bonté de Dieu amène dialectiquement comme une méchanceté de Dieu. Ce n'est pas plus difficile à admettre que bien des mystères chrétiens. Que la patience divine puisse être à bout, qu'il existe des péchés consommés — c'est la condition du respect porté par Dieu à l'homme pleinement responsable. Sans cette finitude de la patience divine, la liberté de l'homme ne serait que provisoire et dérisoire, et l'histoire un jeu. Il faut reconnaître la majorité de l'homme. Admettre le châtement, c'est admettre le respect de la personne même du coupable.

La bonté divine consiste-t-elle à traiter l'homme avec une infinie pitié dans cette *compassion* surnaturelle qui émeut Simone Weil, ou à l'admettre dans Sa Société, à le traiter avec respect ? Aimer son prochain, cela peut vouloir dire entrevoir déjà sa misère et sa pourriture, mais cela peut aussi vouloir dire voir son *visage*, sa maîtrise par rapport à nous, sa dignité de l'associé de Dieu ayant des droits sur nous. L'amour surnaturel de Dieu dans le christianisme de Simone Weil, s'il va au-delà de la compassion pour le malheur de la créature, ne peut signifier que l'amour du mal lui-même. Dieu a aimé le mal, c'est peut-être là — nous le disons avec infiniment de respect — la plus frissonnante vision de ce christianisme et toute la métaphysique de la Passion. Mais à notre respect se mêle beaucoup d'effroi. Notre voie est ailleurs.

V

Un texte inspiré admet d'après Simone Weil la possibilité du malheur des innocents. Pour une Simone Weil, cette résignation ne saurait signifier quiétude. Mais c'est précisément cette inanité de la charité — cette résignation, au fond de la charité la plus active, au malheur des innocents — qui nous est contradiction. L'amour ne la surmonte pas puisqu'il s'en nourrit. Pour la surmonter il faut agir — et c'est là que se trouve la place de l'action et son irréductibilité dans l'économie de l'être. L'homme intérieur aurait suffi, si les innocents ne souffraient pas. La charité la plus active désespère de son action et n'espère que pour elle-même — elle est intériorité. La relation avec une contradiction comme la souffrance des innocents n'est pas surmontée dans l'intériorité de l'amour. Ici non plus l'intériorité ne vaut pas l'universalité. Ici la continuation du mal dans le monde est un démenti flagrant à la perfection de l'amour. Ici rien n'est consommé tant que l'ordre extérieur n'a pas été touché. Rendre à autrui son dû, l'aimer dans la justice — voilà l'essence d'une vraie action. Autrui est mon maître et j'établis en agissant un ordre qui, en soi, est d'ores et déjà possible.

Aimer la créature parce que ce n'est qu'une créature ou aimer l'homme parce que, dans la créature, il transcende la créature — voilà l'alternative de la charité et de la justice.

Que les notions comme la Bonté ne soient pas simples, qu'elles puissent appeler et englober des notions qui leur semblent opposées — ce n'est pas à la culture de Simone Weil qu'on peut en reprocher l'ignorance. Et alors que la dialectique de l'expérience chrétienne l'excite, elle se plaît à demeurer sur le plan des notions immédiates là où il s'agit de désigner

l'Ancien Testament. Là elle se plaît à reprendre, avec désinvolture, les arguments de Voltaire : « Abraham commença par prostituer sa femme... »

VI

C'est la clarté platonicienne qui hante Simone Weil. Elle a entrevu dans les Evangiles la même intériorisation de la vérité religieuse que les Grecs accomplirent avec la géométrie dans l'ordre de la connaissance théorique. Et, certes, il n'y a de géométrie et de logique que grecques. Mais l'universalité d'un ordre social ne résulte pas d'une opération logique. L'Ancien Testament lui apparut comme cette nuit des mythes, des contes, des apologues et des opinions, que chasse le Verbe, parlant enfin sans sous-entendus et sans approximations. Incompréhension de l'Ancien Testament qui remonte loin. L'Eglise qui y voit une série de préfigurations n'est pas poussée à cette vision par l'apologétique seulement, mais par le sentiment du caractère absolument énigmatique du Livre. Pour nous, le monde de la Bible n'est pas un monde de figures, mais de visages. Ils sont entièrement là et en relation avec nous. Le visage de l'homme — c'est ce par quoi l'invisible en lui est visible et en commerce avec nous.

Nous ne pensons pas des relations, nous sommes en relation. Il ne s'agit pas de méditation intérieure, mais d'action. C'est dans l'impureté du monde — que l'Ancien Testament assume avec toutes ses données — que la pureté se fait. Mais elle se *fait*, elle est acte. Il n'existe pas de rachat du monde, mais une transformation du monde. Le rachat de soi-même est déjà action, le repentir purement intérieur est contradictoire dans les termes. La souffrance n'a aucun effet magique. Le juste qui souffre ne vaut pas

à cause de sa souffrance, mais de sa justice qui défie la souffrance. La souffrance et la mort sont les termes de la passion humaine, mais la vie n'est pas passion. Elle est acte. Elle est dans l'histoire.

Histoire qui ne découle pas du péché, mais de la création de l'homme. Le vrai paradoxe de l'être parfait a consisté à vouloir des égaux hors de lui, une multiplicité d'êtres et par conséquent l'action au-delà de l'intériorité. C'est là que Dieu a transcendé la création elle-même. C'est là que Dieu « s'est vidé ». Il a créé à qui parler.

AIMER LA THORA PLUS QUE DIEU¹

Parmi les récentes publications consacrées au judaïsme en Occident, nombreux sont les beaux textes. On a facilement du talent en Europe. Les textes vrais sont rares. Le tarissement des études hébraïques, depuis cent ans, nous a éloignés des sources. Le savoir qui se produit encore ne repose pas sur une tradition intellectuelle. Il demeure autodidacte, même quand il n'est pas improvisé. Et n'être lu que par de moins savants que soi, quelle corruption pour un écrivain ! Sans censeurs, ni sanctions, les auteurs confondent cette non-résistance avec la liberté et cette liberté avec le trait de génie. Faut-il s'étonner que des lecteurs n'y croient pas et voient dans le judaïsme, auquel dans le monde s'attachent encore quelques millions d'impénitents, un amas d'arguties charnelles sans intérêt ni importance ?

Nous venons de lire un texte beau et vrai, vrai comme seule la fiction peut l'être. Publié dans un journal israélien par un auteur anonyme, traduit sous le titre de « Yossel, fils de Yossel Rakover de Tarnopol, parle à Dieu » pour *La Terre retrouvée* — périodique sioniste de Paris — par M. Arnold Mandel, il semble

1. Allocution prononcée à l'émission *Ecoute Israël*, le 29 avril 1955.

avoir été lu avec émotion. Il mérite davantage. Il témoigne d'une tenue intellectuelle qui reflète mieux que des lectures d'intellectuels, plus que des concepts empruntés par exemple à Simone Weil, dernier cri de la terminologie religieuse, comme tout le monde le sait à Paris. Ce texte apporte au contraire une science juive, pudiquement dissimulée, mais sûre, et traduit une expérience de la vie spirituelle profonde et authentique.

Le texte se donne pour un document, écrit pendant les dernières heures de la Résistance du Ghetto de Varsovie. Le narrateur aurait été témoin de toutes les horreurs ; il aurait perdu dans des conditions atroces ses jeunes enfants. Dernier survivant de sa famille, et pour quelques instants encore, il nous lègue ses ultimes pensées. Fiction littéraire, certes ; mais fiction où chacune de nos vies de survivants se reconnaît avec vertige.

Nous n'allons pas raconter tout cela, bien que le monde n'ait rien appris et ait tout oublié. Nous nous refusons à offrir en spectacle la Passion des Passions et à tirer une quelconque gloriole d'auteur ou de metteur en scène de ces cris inhumains. Ils retentissent et se répercutent, inextinguibles, à travers les éternités. Écoutons seulement la pensée qui s'articule en eux.

Que signifie cette souffrance des innocents ? Ne témoigne-t-elle pas d'un monde sans Dieu, d'une terre où l'homme seul mesure le Bien et le Mal ? La réaction la plus simple, la plus commune consisterait à conclure à l'athéisme. Réaction la plus saine aussi pour tous ceux à qui jusqu'alors un dieu, un peu primaire, distribuait des prix, infligeait des sanctions ou pardonnait des fautes et, dans sa bonté, traitait les hommes en éternels enfants. Mais de quel démon borné, de quel magicien étrange avez-vous donc peu-

plé votre ciel, vous qui, aujourd'hui, le déclarez désert ? Et pourquoi sous un ciel vide cherchez-vous encore un monde sensé et bon ?

La certitude de Dieu, Yossel fils de Yossel l'éprouve avec une force nouvelle, sous un ciel vide. Car s'il existe si seul, c'est pour sentir sur ses épaules toutes les responsabilités de Dieu. Il y a sur la voie qui mène au Dieu unique un relais sans Dieu. Le vrai monothéisme se doit de répondre aux exigences légitimes de l'athéisme. Un Dieu d'adulte se manifeste précisément par le vide du ciel enfantin. Moment où Dieu se retire du monde et se voile la face (d'après Yossel ben Yossel). « Il a sacrifié les hommes à leurs instincts féroces », dit notre texte. « ... Et puisque ce sont ces instincts qui dominent le monde, il est naturel que ceux qui préservent le divin et le pur soient les premières victimes de cette domination. »

Dieu qui se voile la face n'est pas, pensons-nous, une abstraction de théologien ni une image de poète. C'est l'heure où l'individu juste ne trouve aucun recours extérieur, où aucune institution ne le protège, où la consolation de la présence divine dans le sentiment religieux enfantin se refuse elle aussi, où l'individu ne peut triompher que dans sa conscience, c'est-à-dire nécessairement dans la souffrance. Sens spécifiquement juif de la souffrance qui ne prend à aucun moment la valeur d'une expiation mystique pour les péchés du monde. La position des victimes dans un monde en désordre, c'est-à-dire dans un monde où le bien n'arrive pas à triompher, est souffrance. Elle révèle un Dieu qui, renonçant à toute manifestation secourable, en appelle à la pleine maturité de l'homme responsable intégralement.

Mais aussitôt ce Dieu qui se voile la face et abandonne le juste à sa justice sans triomphe — ce Dieu lointain — vient du dedans. Intimité qui coïncide,

pour la conscience, avec la fierté d'être juif, d'appartenir concrètement, historiquement, tout bêtement au peuple juif. « Etre juif, cela signifie... nager éternellement contre le crasseux et criminel courant humain... Je suis heureux d'appartenir au peuple le plus malheureux de tous les peuples de la terre, au peuple dont la Thora représente ce qu'il y a de plus élevé et de plus beau dans les lois et les morales. » L'intimité du Dieu viril se conquiert dans une épreuve extrême. Par mon appartenance au peuple juif qui souffre, le Dieu lointain devient *mon Dieu*. « Maintenant je sais que tu es vraiment mon Dieu, car tu ne saurais être le Dieu de ceux dont les actes représentent l'expression la plus horrible d'une absence de Dieu, militante. » La souffrance du juste pour une justice sans triomphe est vécue concrètement comme judaïsme. Israël — historique et charnel — redevient catégorie religieuse.

Dieu se voilant la face et reconnu comme présent et intime — est-il possible ? S'agit-il d'une construction métaphysique, d'un *salto mortale* paradoxal dans le goût de Kierkegaard ? Nous pensons que là se manifeste, au contraire, la physionomie particulière du judaïsme : le rapport entre Dieu et l'homme n'est pas une communion sentimentale dans l'amour d'un Dieu incarné, mais une relation entre esprits, par l'intermédiaire d'un enseignement, par la Thora. C'est précisément une parole, non incarnée de Dieu, qui assure un Dieu vivant parmi nous. La confiance en un Dieu qui ne se manifeste par aucune autorité terrestre ne peut reposer que sur l'évidence intérieure et la valeur d'un enseignement. Elle n'a, pour l'honneur du judaïsme, rien d'aveugle. D'où cette phrase de Yossel ben Yossel — point culminant de tout le monologue et qui fait écho à tout le Talmud : « Je l'aime, mais j'aime encore davantage sa Thora... Et même si j'étais déçu par lui et comme détrompé, je n'en observerais pas

moins les préceptes de la Thora. » — Blasphème ? Du moins, protection contre la folie d'un contact direct avec le Sacré sans la médiation de raisons. Mais surtout, confiance qui ne repose sur le triomphe d'aucune institution, évidence intérieure de la morale que la Thora apporte. Cheminement difficile, déjà en esprit et en vérité et qui n'a plus rien à préfigurer. Simone Weil, vous n'avez jamais rien compris à la Thora ! « Notre Dieu est le Dieu de la vengeance, dit Yossel ben Yossel, et notre Thora est pleine de châtiments de mort pour les péchés véniels. Et cependant il suffisait que le Sanhedrin, le Tribunal suprême de notre peuple, prononçât une seule fois en soixante-dix ans un verdict de peine capitale pour que les juges fussent considérés comme des meurtriers. Cependant le Dieu des peuples ordonne d'aimer chaque créature faite à sa ressemblance et c'est en son nom que notre sang est répandu depuis bientôt deux mille ans. »

La vraie humanité de l'homme et sa douceur virile entrent dans le monde avec les paroles sévères d'un Dieu exigeant ; le spirituel ne se donne pas comme une substance sensible, mais par l'absence ; Dieu est concret non pas par l'incarnation, mais par la Loi ; et Sa grandeur n'est pas le souffle de son mystère sacré. Sa grandeur ne provoque pas crainte et tremblement, mais nous remplit de plus hautes pensées. Se voiler la face pour exiger de l'homme — surhumainement — tout, avoir créé un homme capable de répondre, capable d'aborder son Dieu en créancier et non point toujours en débiteur — quelle grandeur vraiment divine ! Le créancier, après tout, a par excellence foi, mais c'est aussi celui qui ne se résigne pas aux dérobades du débiteur. Notre monologue commence et finit par ce refus de la résignation. Capable de confiance en un Dieu absent, l'homme est aussi l'adulte mesurant sa propre faiblesse : la situation

héroïque où il se tient rend le monde valable, elle le met aussi en danger. Mûri par une foi issue de la Thora, il reproche à Dieu sa démesurée Grandeur et ses excessives exigences. Il l'aimera en dépit de tout ce que Dieu aura tenté pour décourager son amour. Mais « ne tends pas trop l'arc », s'écrie Yossel ben Yossel. La vie religieuse ne peut s'achever dans cette situation héroïque. Il faut que Dieu dévoile sa face, il faut que la justice et la puissance se rejoignent, il faut des institutions justes sur cette terre. Mais seul l'homme qui avait reconnu le Dieu voilé peut exiger ce dévoilement. Dans quelle vigoureuse dialectique s'établit l'égalité entre Dieu et l'homme au sein même de leur disproportion.

Nous voilà aussi éloignés de la communion chaude et quasi sensible avec le Divin que de l'orgueil désespéré de l'homme athée. Humanisme intégral et austère, lié à une difficile adoration ! Et inversement, adoration coïncidant avec l'exaltation de l'homme ! Un Dieu personnel, un Dieu unique, cela ne se révèle pas comme une image dans une chambre noire ! Le texte que nous venons de commenter montre comment l'éthique et l'ordre des principes instaurent un rapport personnel digne de ce nom. Aimer la Thora plus encore que Dieu, c'est cela précisément accéder à un Dieu personnel contre lequel on peut se révolter, c'est-à-dire pour qui on peut mourir.

LA LOI DU TALION

La section hebdomadaire du Lévitique, qui comprend les chapitres 21, 22, 23 et 24, se termine par le célèbre passage qui, à bien des modernes, apparaît comme suranné. Les palais délicats réclament des nourritures plus fraîches. Pour leur raffinement, notre texte souligne comme l'ancienneté même de l'Ancien Testament. Ah ! la loi du talion. Que de pieuses colères soulèves-tu dans un monde où ne règnent par ailleurs que douceur et amour !

« Si quelqu'un fait périr une créature humaine, il sera mis à mort. S'il fait périr un animal, il le paiera corps pour corps. Et si quelqu'un fait une blessure à son prochain, comme il a agi lui-même, on agira à son égard : fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent ; selon la lésion qu'il aura faite à autrui, ainsi lui sera-t-il fait. Qui tue un animal doit le payer et qui tue un homme doit mourir. Même législation vous régira, étrangers comme nationaux ; car je suis l'Eternel, votre Dieu à tous. »

Sévères paroles ! Combien éloignées de celles qui magnifient la non-résistance au mal. Vous y avez sans doute pensé à cette autre page des Ecritures : le juste « qui présente sa joue à celui qui frappe et qui se rassasie d'humiliations ». Vous reconnaissez ce passage

et vous vous rappelez les références. Il s'agit bien entendu des Lamentations de Jérémie, chapitre 3, verset 30. Un autre fragment de ce même, si ancien, Testament !

Fracture pour fracture ! Sévères paroles mais nobles d'exigence. Dans leur rigueur, elles commandent de très haut. Admirons-en la fin, du moins, qui énonce l'unité du genre humain. Ce message d'universalisme n'a pas attendu pour retentir dans l'espace que l'industrie à l'échelle mondiale nous révèle ou nous impose la solidarité humaine. Une loi unique pour tous, voilà le principe que l'Ancien Testament, se moquant de redites, nous redit près de cinquante fois, dans les lignes pourtant si concises, si comptées de son premier Rouleau. Comment supposer, dès lors, qu'une pensée qui, à l'époque des tribus et des clans, s'éleva à la vision de l'humanité, ait pu en rester à la loi du maquis ? Je voudrais vous montrer la sagesse qui s'exprime dans ces mots mystérieux et le drame auquel elle répond.

Car il existe un drame de la justice qui s'humanise.

Dent pour dent, œil pour œil — ce n'est pas le principe d'une méthode de terreur ; ce n'est pas un froid réalisme qui pense à l'action efficace et méprise les effusions sentimentales réservant la morale aux enfants de patronages ; ce n'est pas davantage l'exaltation d'une vie surhumaine et héroïque dont il faudrait bannir le cœur et la pitié ; ce n'est pas une façon de se complaire dans la vengeance et la cruauté où baignerait une existence virile. De telles inspirations furent étrangères à la Bible juive. Elles viennent des païens. Elles viennent de Machiavel. Elles viennent de Nietzsche.

Rassurez-vous. Le principe d'apparence si cruel que la Bible énonce ici ne recherche que la justice. Il

s'insère dans un ordre social où aucune sanction, si légère soit-elle, ne s'inflige en dehors d'une sentence juridique. Les rabbins n'ont jamais appliqué ni compris à la lettre ce texte. Ils l'ont interprété à la lumière de l'esprit qui parcourt la Bible dans sa totalité. On appelle cette méthode de comprendre : Talmud. Les docteurs du Talmud devancèrent les scrupules des modernes : dent pour dent — est une peine d'argent, une amende. Le passage relatif aux dommages matériels que la Bible exige pour la perte du bétail ne voisine pas pour rien avec le précepte du talion. Il invite à relire les versets relatifs aux blessures faites à l'homme, comme si la question des dommages devait l'emporter chez le juge sur la noble colère que suscite le méfait. La violence appelle la violence. Mais il faut arrêter cette réaction en chaîne. La justice est ainsi. Telle est du moins sa mission une fois que le mal est commis. L'humanité naît dans l'homme à mesure qu'il sait réduire les offenses mortelles à des litiges d'ordre civil, à mesure que punir se ramène à réparer ce qui est réparable et à rééduquer le méchant. Il ne faut pas à l'homme une justice sans passion seulement. Il nous faut une justice sans bourreau.

Mais ici le drame se corse. Horreur du sang, justice de paix et de douceur, la nécessaire, dès maintenant l'unique possible — préserve-t-elle l'homme qu'elle veut sauver ? Car c'est une large voie ouverte aux riches ! Ils peuvent payer sans peine les dents cassées, les yeux crevés, les jambes brisées de tout leur entourage. L'outrage et la blessure ont désormais un prix marchand, un goût d'argent. Et cette contradiction ne tient pas seulement à la loi qui substitue l'amende à la souffrance. Car tout ce qu'on paie le cœur léger, le corps intact en pleine santé, revient à une amende. Et la blessure d'argent n'est pas mortelle. Le monde reste confortable pour les forts.

Pourvu qu'ils aient les nerfs solides. L'évolution de la justice ne peut aller vers ce refus de toute justice, vers ce mépris de l'homme qu'elle veut faire respecter. Il faut, en modifiant la lettre de nos codes, sauver l'esprit. La Bible nous rappelle l'esprit de la douceur.

La Bible hâte le mouvement qui nous apporte le monde sans violence. Mais si l'argent ou les excuses pouvaient tout réparer et nous laisser une conscience tranquille, le mouvement irait à contresens. Oui, œil pour œil. Et toute l'éternité, et tout l'argent du monde ne peuvent guérir l'outrage qu'on fait à l'homme. Blessure qui saigne pour tous les temps, comme s'il fallait la même souffrance pour arrêter cette éternelle hémorragie.

A PROPOS DU STRUTHOF¹

Le procès du Struthof s'est déroulé avec huit ans de retard. Il est juste cependant que parmi les bruits joyeux ou besogneux de la rue, dans les murmures des brises nocturnes ou des échanges amoureux, les hommes de 1954 aient entendu de nouveau les cris indiscrets d'hommes torturés. Un petit Polonais crie : « Maman ! » L'oubli est la loi, le bonheur et la condition de la vie. Mais ici la vie a tort.

Que tout cela ait pu être ne s'explique pas seulement par la bestialité des hommes. La bestialité est limitée, à son insu, par la mesure de l'instinct. La nature est loi sans le savoir. L'épouvante qui nous a de nouveau saisis à la lecture des comptes rendus de Metz fut engendrée dans nos paradoxes d'intellectuels, dans notre ennui d'avant-guerre, dans notre pusillanime déception devant la monotonie du monde sans violence, dans nos curiosités nietzschéennes, dans notre mine blasée à l'égard des « abstractions » de Montesquieu, de Voltaire, de Diderot. L'exaltation du sacrifice pour le sacrifice, de la foi pour la foi, de l'énergie pour l'énergie, de la fidélité pour la fidélité, de l'ardeur pour la cha-

1. Lettre au *Monde* du 17 juillet 1954.

leur qu'elle procure, l'appel à l'acte gratuit, c'est-à-dire héroïque : voilà l'origine permanente de l'hitlérisme.

Le romantisme de la fidélité pour elle-même, de l'abnégation pour elle-même, attachait à n'importe qui, pour n'importe quelle besogne, ces hommes qui — ceux-là véritablement — ne savaient pas ce qu'ils faisaient. La raison, c'est précisément savoir ce que l'on fait, penser un contenu. Le principe de la société militaire où la discipline tient lieu de pensée, où notre conscience est en dehors de nous, mais qui, dans un ordre normal, se subordonne à une pensée politique, c'est-à-dire universelle, et en tire sa raison d'être et sa noblesse, se trouvait — dans la méfiance générale à l'égard de la pensée raisonnable, prétendument inefficace et impotente — seul à régir le monde.

Dès lors il a pu tout faire de l'homme. Le procès du Struthof nous rappelle, contre les métaphysiques trop orgueilleuses, que la liberté de l'homme succombe à la souffrance physique et à la mystique. Pourvu qu'il accepte sa mort, tout homme naguère pouvait se dire libre. Voilà que la torture physique, la faim et le froid ou la discipline, plus forts que la mort, brisent cette liberté. Même dans ses derniers retranchements, là où elle se console de son impuissance d'agir, de demeurer pensée libre, la volonté étrangère pénètre en elle et l'asservit. La liberté humaine se réduit ainsi à la possibilité de prévoir le danger de sa propre déchéance et à se prémunir contre elle. Faire des lois, créer des institutions raisonnables qui lui éviteront les épreuves de l'abdication, voilà la chance unique de l'homme. Au romantisme de l'héroïque, à la pureté des états d'âme qui se suffisent, il faut à nouveau substituer — et placer à sa place, qui est la première — la contemplation des idées qui

rend possibles les républiques. Elles s'écroulent lorsqu'on ne lutte plus pour quelque chose mais pour quelqu'un.

NOM D'UN CHIEN OU LE DROIT NATUREL¹

« Vous devez être des hommes saints devant Moi : vous ne mangerez point de chair d'un animal déchiré dans les champs, vous l'abandonnerez au chien » (Exode, XXII, 31). Le verset biblique attache-t-il, comme on le lui reprochera plus tard, trop d'importance à ce qui « entre dans la bouche de l'homme » sans se soucier de ce qui en sort ? A moins que la vue d'une chair déchirée dans les champs ne lui semble trop forte pour la bonne digestion de l'honnête homme qui — fût-il carnivore — se croit encore sous le regard d'un dieu. Chair déchirée dans les champs, restes des luttes sanglantes des fauves qui s'entre-dévorent, d'espèce forte à espèce faible, et que l'intelligence sublimerait en jeux de la chasse ! Spectacle suggérant les horreurs de la guerre, les déchirements à l'intérieur des espèces, d'où les hommes tirent les émotions artistiques du *Kriegspiel*. Idées qui coupent l'appétit ! En fait, elles peuvent vous venir aussi à la table familiale, quand on enfonce la fourchette dans le rôti. Il y a, là, de quoi revenir à la règle

1. Paru en 1975 dans un recueil intitulé « Celui qui ne peut se servir des mots », publié en l'honneur du peintre Bram Van Velde par les Editions Fata Morgana de Montpellier.

végétarienne. A en croire la Genèse, ce fut celle d'Adam, notre père à tous ! Il y a, là, du moins, de quoi vouloir limiter, par de quelconques interdits, la boucherie que réclame, tous les jours, notre bouche de « saints hommes » ! Mais, trêve de théologie ! C'est au chien de la fin du verset que je porte spécialement intérêt. Je pense à Bobby.

Qui est donc ce chien de la fin du verset ? Celui qui dérange les jeux de société (ou la Société elle-même) et que l'on reçoit, dès lors, comme un chien dans un jeu de quilles ? Celui qu'on accuse de rage quand on se prépare à le noyer ? Celui à qui revient le travail le plus sale — le métier de chien — et que, par tous temps — dénommés « temps de chien » — on laisse hors les enceintes protégées, même aux heures exécrables où l'on n'ose pas mettre un chien dehors. Mais ceux-là, malgré leur misère, vont repousser l'affront d'un gibier repoussant.

S'agirait-il, alors, de la bête ayant perdu l'ultime fierté de sa nature sauvage, du chien couchant, d'un méprisable chien servile ? Ou, entre chien et loup (et quelle lumière au monde n'est pas déjà ce crépuscule ?), s'agirait-il de celui qui, loup sous sa fidélité de chien, convoite du sang — coagulé ou frais, qu'importe ?

Mais, trêve d'allégories ! Nous avons lu trop de fables et toujours prenons au figuré le nom d'un chien ! Or, aux termes d'une vénérable herméneutique, plus ancienne que La Fontaine, oralement transmise de haute antiquité — l'herméneutique des docteurs talmudiques — le texte de cette Bible, agitée de paraboles, récuserait ici la métaphore : au verset 31 du chapitre 22 de l'Exode, le chien serait un chien. Littéralement un chien ! En deçà des scrupules, en vertu de sa nature heureuse et de ses droites pensées de

chien, il fera bonne chère de toute cette chair trouvée aux champs. Et ce festin, c'est son droit.

La haute herméneutique — si attachée, ici, au mot à mot — se permet, cependant, d'expliquer le paradoxe d'une pure nature s'ouvrant sur des droits.

La voilà, en effet, qui déniche des chiens oubliés dans une proposition subordonnée d'un autre verset de l'Exode. Au 7^e verset du chapitre 11, d'étranges chiens sont frappés de stupeur ou de lumière en pleine nuit. Ils n'aboieront pas ! Autour, pourtant, un monde s'achève. Voici la nuit fatale de la « mort des premiers-nés » d'Égypte. Israël va sortir de la maison de l'esclavage. Des esclaves qui servaient les esclaves de l'État suivront désormais la Voix la plus haute, la plus libre voie. Figure de l'humanité ! La liberté de l'homme est celle d'un affranchi se souvenant de sa servitude et solidaire de tous les asservis. Une tourbe d'esclaves célébrera ce haut mystère de l'homme et « pas un chien n'aboiera ». A l'heure suprême de son instauration — et sans éthique et sans logos —, le chien va attester la dignité de la personne. L'ami de l'homme — c'est cela. Une transcendance dans l'animal ! Et le verset si clair dont nous étions partis s'éclaire d'un sens nouveau. Il nous rappelle une dette toujours ouverte.

Mais l'exégèse subtile que nous citons ne se fourvoie-t-elle pas dans la rhétorique ? Voire.

Nous étions soixante-dix dans un commando forestier pour prisonniers de guerre israélites, en Allemagne nazie. Le camp portait — coïncidence singulière — le numéro 1492, millésime de l'expulsion des juifs d'Espagne sous Ferdinand V le Catholique. L'uniforme français nous protégeait encore contre la violence hitlérienne. Mais les autres hommes, dits libres, qui nous croisaient ou qui nous donnaient du travail ou des ordres ou même un sourire — et les

enfants et les femmes qui passaient et qui, parfois, levaient les yeux sur nous — nous dépouillaient de notre peau humaine. Nous n'étions qu'une quasi-humanité, une bande de singes. Force et misère de persécutés, un pauvre murmure intérieur nous rappelait notre essence raisonnable. Mais nous n'étions plus au monde. Notre va-et-vient, nos peines et nos rires, nos maladies et nos distractions, le travail de nos mains et l'angoisse de nos yeux, les lettres qu'on nous remettait de France et celles qu'on acceptait pour nos familles —, tout cela se passait entre parenthèses. Etre enfermés dans leur espèce ; malgré tout leur vocabulaire, êtres sans langage. Le racisme n'est pas un concept biologique ; l'antisémitisme est l'archétype de tout internement. L'oppression sociale, elle-même, ne fait qu'imiter ce modèle. Elle cloître dans une classe, prive d'expression et condamne aux « signifiants sans signifiés » et, dès lors, aux violences et aux combats. Comment délivrer un message de son humanité qui, de derrière les barreaux des guillemets, s'étende autrement que comme parler simiesque ?

Et voici que, vers le milieu d'une longue captivité — pour quelques courtes semaines et avant que les sentinelles ne l'eussent chassé — un chien errant entre dans notre vie. Il vint un jour se joindre à la tourbe, alors que, sous bonne garde, elle rentrait du travail. Il vivotait dans quelque coin sauvage, aux alentours du camp. Mais nous l'appelions Bobby, d'un nom exotique, comme il convient à un chien chéri. Il apparaissait aux rassemblements matinaux et nous attendait au retour, sautillant et aboyant gaiement. Pour lui — c'était incontestable — nous fûmes des hommes.

Le chien qui reconnut Ulysse sous le déguisement à son retour de l'Odyssée, était-il le parent du nôtre ? Mais non ! mais non ! Là-bas, ce fut l'Ithaque et la patrie. Ici, ce fut nulle part. Dernier kantien de l'Alle-

magne nazie, n'ayant pas le cerveau qu'il faut pour universaliser les maximes de ses pulsions, il descendait des chiens d'Egypte. Et son aboiement d'ami — foi d'animal — naquit dans le silence de ses aïeux des bords du Nil.

LES VERTUS DE PATIENCE

Le recours au tribunal de l'histoire n'interdit pas aux crimes une vertueuse renommée et menace de honte le mérite reconnu. Mais les verdicts rendus au prétoire où les magistrats jugent en toute conscience leurs contemporains révèlent, dans les actes humains, une autre ambiguïté. Les méfaits les plus détestables ne sont pas toujours perpétrés dans le crime. Vieille vérité pour quiconque consent à scruter les intentions. Seulement l'intention n'a plus l'innocente apparence d'une pieuse pensée qui passe comme une ombre pour justifier l'injustifiable. La bonne intention désormais est un acte. Pour l'auteur du crime politique — de droite ou de gauche, trahison ou assassinat — elle signifie ascèse et renoncement, abnégation et sacrifice, toute la sévérité de l'obéissance et de la fidélité et, en tout cas, un arrachement à la vie inoffensive et garantie. Il faut décidément trop de vertus pour commettre un crime. D'où une confusion dans le jugement porté sur nos prochains, un refus de condamner et un refus d'acquitter. D'où parfois un aveuglement délibéré afin d'éviter la suspension du jugement dans un monde qui exige la vivacité des réflexes et la promptitude des colères. D'où enfin aussi le recours

au jugement de l'histoire que, miraculeusement, on connaît à l'avance.

Mais peut-être ces contradictions de la morale ne tiennent-elles qu'à l'impétuosité même dont procède notre action et à la bénédiction que donnent à cette impétuosité les penseurs. Peut-être ainsi la morale est-elle déjà bannie de la conduite quand on lui demande seulement de la guider et de la contrôler. Il n'y aurait de morale que la douceur.

Or aucun doute n'est possible sur la violence contemporaine. Elle n'est pas seulement barbarie. Elle n'est pas seulement égoïsme. Elle prétend dénouer les savants écheveaux de crises spirituelles. Elle surgit comme racine d'équations intérieures. Elle se propose comme voie de salut, comme une cure d'âmes. Les intellectuels ont honte de leur propre condition, comme d'une impuissance ou d'une décrépitude. Voilà près d'un demi-siècle qu'ils ont honte de contempler. Les essences éternelles exhalent l'ennui. Ils veulent trancher les nœuds des problèmes dans l'action. La rupture violente avec le cours des choses — que ce soit pour retenir ce qui s'en va ou pour précipiter ce qui s'en va trop lentement — ramènerait l'esprit à lui-même. La lente maturation des choses est intolérable. La vie la plus vivante, la moins réfléchie, d'une jeunesse insolente est la vie la meilleure comme si la jeunesse résolvait déjà, par sa sauvagerie, toutes les questions qu'amassèrent les civilisations. L'exception vaut plus que la règle, le combat plus que le travail. On glorifie tout ce qui est âpre et impitoyable, aventureux et héroïque, dangereux et intense. On flatte les adolescents. Le refus de l'aventure se dénonce comme une peur de vivre et il n'y aurait pas plus grande lâcheté que cette peur.

Mais dès lors la violence, même inévitable et juste, chèrement et noblement payée par les dangers courus

ou par la mort, peut ne rien coûter par elle-même. L'épreuve qui aurait dû venir de son immoralité s'émousse dans l'héroïsme où elle surgit et où les âmes cherchent et trouvent leur salut. Le monde moderne a oublié les vertus de patience. L'action rapide et efficace où tout s'engage en une seule fois a terni l'obscur éclat de la capacité d'attendre et de pâtre. Mais le déploiement glorieux de l'énergie est meurtrier. Il faut rappeler ces vertus de patience non pas pour prêcher la résignation contre l'esprit révolutionnaire, mais pour faire sentir le lien essentiel qui rattache à l'esprit de patience — la révolution véritable. Elle vient d'une grande pitié. La main qui se saisit de l'arme doit souffrir de par la violence même de ce geste. L'anesthésie de cette douleur amène le révolutionnaire aux frontières du fascisme.

IV

OUVERTURES

« ... Entre-temps la pensée messianique
a rempli le monde... »

Franz ROSENZWEIG,
Stern der Erlösung, II, 97.

LA PENSÉE JUIVE AUJOURD'HUI¹

Sur quoi porte la pensée juive ? Sur toutes choses sans aucun doute, que nous n'allons pas énumérer. Mais son message fondamental consiste à ramener le sens de toute expérience à la relation éthique entre les hommes — à faire appel à la responsabilité personnelle de l'homme, dans laquelle il se sent élu et irremplaçable, pour réaliser une société humaine où les hommes se traitent en hommes. Cette réalisation de la société juste est *ipso facto* élévation de l'homme à la société avec Dieu. Cette société est la béatitude humaine elle-même et le sens de la vie. De sorte que dire que le sens du réel se comprend en fonction de l'éthique, c'est dire que l'univers est sacré. Mais c'est dans un sens éthique qu'il est sacré. L'éthique est une optique du divin. Aucune relation avec Dieu n'est droite davantage, ni davantage immédiate. Le Divin ne peut se manifester qu'à travers le prochain. L'incarnation, pour le juif, n'est ni possible ni nécessaire. La formule est après tout de Jérémie : « Juger la cause du pauvre et du malheureux n'est-ce pas cela me connaître ? dit l'Eternel » (22,16).

Le christianisme, issu du judaïsme, paraît aux juifs

1. Paru dans la revue *Arche* en 1961.

s'écarter de ces propositions dans une direction où la force de ces propositions semblait certes s'intensifier, mais où le judaïsme a entrevu leur altération. D'où une histoire douloureuse faite d'injustices et de malentendus, de violences et de rancunes. Nous n'allons pas ici ouvrir un débat sur le fond — que des siècles n'ont pu vider. Mais en énumérant certaines positions du judaïsme moderne, nous aurons l'occasion de marquer ses attitudes actuelles à l'égard du christianisme.

Trois grands événements, dont l'ombre se projetait déjà sur l'Europe avant qu'ils surviennent, constituent aujourd'hui pour la pensée juive les données de la nouvelle situation :

1° L'expérience unique du renouveau de l'antisémitisme ayant abouti à l'extermination scientifique du tiers de la judaïcité par le national-socialisme.

2° Les aspirations sionistes ayant abouti à la création de l'Etat d'Israël.

3° La venue sur l'avant-scène de l'histoire des masses sous-développées afro-asiatiques étrangères à l'Histoire Sainte dont est issu le monde judéo-chrétien.

Ces trois événements ont donné à la pensée juive une physionomie nouvelle et déterminé des tendances dont j'essaierai de dresser objectivement l'inventaire. Chaque événement a produit — pour ce qui est de la position du judaïsme à l'égard du christianisme — des mouvements contradictoires d'éloignement et de rapprochement.

I

Mais notons avant tout la position de la pensée juive issue de l'émancipation du XVIII^e siècle. Elle précède ces grands événements et est loin d'être dépassée aujourd'hui. Dans cette position qui est encore

celle de bien des juifs occidentaux — le judaïsme est une religion à côté du christianisme — un culte où se décide la destinée surnaturelle de l'âme humaine. L'entente avec les autres hommes se réalise sur le plan de l'Etat et de la nation, comme une fraternité entre citoyens. La relation avec les autres cultes se caractérise par le respect et la tolérance, mais n'a plus rien de dramatique, rien qui rappelle les déchirements d'une âme vivant sa vérité, devant le fait que d'autres vérités sont confessées dans le monde. La religion relève du privé, comme des souvenirs de famille. Conception possible dans un monde harmonieux, mais dont tout ne sera pas perdu dans la situation nouvelle ! Cette fraternité interhumaine en dehors du religieux, ce respect de l'autre culte parce que c'est le culte de nos concitoyens — demeureront la base de tout rapport futur avec le christianisme, dont seront absents le mépris et l'indifférence et même la rancune. Beaucoup de juifs continuent à penser que les valeurs rationnelles esthétiques et politiques de l'humanisme gréco-romain sont le vrai fondement de l'entente judéo-chrétienne, comme de toute entente entre les religions.

II

L'antisémitisme du XX^e siècle, culminant dans l'extermination de six millions de juifs européens, a signifié pour les juifs la crise d'un monde que le christianisme avait modelé pendant vingt siècles. La pensée de Jules Isaac va très loin dans ce sens. Mais que la monstruosité de l'hitlérisme ait pu se produire dans une Europe évangélisée a ébranlé dans l'esprit juif ce que la métaphysique chrétienne pouvait avoir de plausible pour un juif habitué à un long voisinage avec le christianisme : *le primat du salut surnaturel par*

rapport à la justice terrestre. Ce primat n'a-t-il pas rendu, du moins possible, tant de désordre sur terre et cette extrême limite de la déréliction humaine ? La fameuse incompréhension pour le salut surnaturel des juifs prétendument charnels — dont parfois les juifs assimilés eux-mêmes commençaient à s'accuser — et la pensée de Bergson et la violente passion de Simone Weil procèdent de cette auto-accusation — cette fameuse incompréhension apparut brusquement non pas comme un entêtement, mais comme une suprême lucidité, et les juifs commencèrent à croire que leur nuque raide était la partie la plus métaphysique de leur anatomie.

D'où, dans le judaïsme occidental, dès avant les deux guerres du siècle, mais surtout au lendemain de la Libération, une nostalgie de ses propres sources, un retour à la littérature rabbinique comme accès authentique à la Bible. En France, la poésie d'un Edmond Fleg, inspirée de ces sources, a nourri toute une génération ayant perdu l'accès de l'hébreu et de l'araméen. Mais le renouveau des études hébraïques elles-mêmes — et qui n'est pas dû uniquement au prestige qu'exerce sur l'intelligentsia juive l'existence de l'Etat d'Israël — est le fait remarquable de la vie juive.

Ces études ont pour but une remontée vers les textes rabbiniques comme donnant leur vrai éclairage à la Bible, à la Loi et aux prophètes. L'Ancien Testament ne préfigure pas le nouveau : il reçoit son interprétation du Talmud. Le judaïsme l'a toujours pensé. Ce qui est nouveau, c'est qu'en Europe occidentale apparaissent des maisons d'études talmudiques du type qui fut traditionnel en Europe orientale. Elles comptent des étudiants venus du judaïsme occidental, de celui qui semblait définitivement assimilé, irrégulier ou tenté par la conversion. Ce qui est nou-

veau, c'est la création de maisons d'études et de mouvements de jeunesse et d'adultes, cherchant dans les textes traditionnels de la littérature rabbinique une réponse à des questions qui se posent à un Occidental de formation moderne. La nouveauté de la pensée juive est dans cette revalorisation occidentale du Talmud qui n'est plus traité archéologiquement ni historiquement, mais en enseignement.

Que des textes développant la loi de la stricte justice — cette ennuyeuse éthique si décriée par les artistes et les mystiques —, que des textes pareils puissent nous mener aux contradictions secrètes et à la respiration la plus intime de l'âme humaine, que le déploiement de cette éthique nous fasse entendre les pas et la voix du Seigneur et sa proximité ultime, paternelle et souriante mais sans effusion et dans la subtile ivresse de la lucidité commune, que le souci le plus concret, le plus moderne, le plus hardi ou le plus plat de justice sociale et économique, vous transperce comme le verbe même de ce Dieu si familier, si amical et si tracassier et si exigeant, voilà l'aventure incroyable, l'émotion unique à peine communicable de l'étudiant du Talmud et que retrouve le juif occidental et qui lui rend ridicules bien des pauvres essais sur le juif et son Dieu.

D'autres restent en deçà. Mais le souvenir de la passion vécue par le judaïsme entre 1940 et 1945 ramena à la conscience de leur destinée exceptionnelle des hommes qui, il y a trente ans encore, semblaient loger la totalité de leur existence dans les catégories occidentales si clairement définies de nation, d'Etat, d'art, de classe sociale et de profession (de religion éventuellement, mais très rarement). Et cela, sans que la structure de leur pensée ait changé, ni leur attachement à l'Occident faibli, ni la connaissance des sources juives augmenté, sans que l'adhésion à la

synagogue se soit manifestée. Expérience nouvelle appelée sans doute à se traduire en pensées et en œuvres et à marquer le destin futur de la pensée juive, mais qui, pour s'exprimer en attendant négativement, n'en est pas moins métaphysique et incontestable et directe.

Comme l'avait dit récemment M. Jankélévitch : « Nous n'avons en commun que d'être ici, les uns et les autres, des survivants. Tout ce qui nous est le plus commun, le plus essentiel, vous en conviendrez, c'est d'être vivants ; par hasard, nous sommes là... chacun de nous, individuellement, est là... on ne sait comment !... par une distraction de la Gestapo... On ne sait pas ce qui s'est passé, mais nous sommes revenus... nous avons émergé... On nous a oubliés. Nous sommes passés, nous sommes arrivés après la dernière rafle. Il y a eu dans nos vies d'affreuses tragédies qui nous ont marqués pour toujours et qui nous différencient des autres... »

Mais cette Passion vécue par le judaïsme en Europe chrétienne représente tout aussi incontestablement un rapprochement avec les chrétiens. Dans cet effondrement de l'Europe, les juifs sont entrés en rapport avec les individus chrétiens et avec les groupements chrétiens qui leur ont parlé en frères. Derrière le dogme chrétien et la vision chrétienne de l'histoire, les juifs ont découvert le courage et la charité de personnes. Pendant toute la domination nazie, dans un monde de chemises brunes, la soutane noire signifiait un refuge et un accueil humain. Le clergé magnifique du pays laïque où nous vivons s'est conquis des titres inoubliables à notre gratitude. Cette expérience fut tellement forte qu'elle aura, à son tour, marqué la conscience juive. D'où un rapprochement avec les hommes chrétiens et les groupements chrétiens, malgré la crise d'une civilisation qui n'a pas su pénétrer

d'humain le monde visible des institutions. La pensée juive traditionnelle fournit d'ailleurs le cadre pour concevoir une société humaine universelle qui englobe les justes de toutes les nations et de toutes les croyances — avec lesquels est possible l'intimité ultime — celle que le Talmud formule en réservant à tous les justes la participation au monde futur. Et les thèses de Maïmonide sur le rôle missionnaire du christianisme au service du monothéisme dans le monde ont pris, au cours de ces années terribles, une signification peut-être moins optimiste mais plus directe. Mais dès avant le national-socialisme, dans la montée des périls d'entre les deux guerres, le philosophe Franz Rosenzweig, mort en 1929, mais qui exerce une influence grandissante dans la pensée juive contemporaine, place le judaïsme et le christianisme sur un plan commun d'une vérité religieuse qui n'est certes pas pluraliste mais dualiste. La vérité — en soi — exigerait une double manifestation dans le monde, celle du peuple éternel et celle de la mission sur la voie éternelle. La vérité s'éprouve, par conséquent, dans un dialogue judéo-chrétien. Il n'aboutit pas à une conclusion, mais constitue comme la vie même de la vérité. Le dialogue vit de son ouverture même, de la présence de l'interlocuteur. Nous sommes loin des disputations médiévales qui concluaient. Malgré l'impossibilité de conclure, cela vaut tout de même mieux ainsi ! Peut-être, dans cette perspective de dialogue fraternel, mais dans la conscience des différences sans compromis possibles, faut-il placer la brillante pensée d'André Néher dont le langage même semble répercuter l'écho pathétique de la dramatique pensée chrétienne. Le vénérable Martin Buber s'est engagé plus loin encore dans la voie du dialogue, en partant des éléments mystiques du hassidisme juif. Robert

Aron représente aussi cette tendance. Mais cela ne représente qu'une tendance.

III

Le sionisme et la création de l'Etat d'Israël signifient pour la pensée juive un retour à soi dans tous les sens du terme et la fin d'une millénaire aliénation.

Le rationalisme et les méthodes historiques des savants israéliens, le culte de la nature et de la terre, le socialisme scientifique de ses bâtisseurs, autant de thèmes nouveaux dans la réflexion et la littérature d'Israël. Le peuple du livre s'efforce de devenir un peuple de la terre. Mais l'essence religieuse d'Israël et de sa pensée se dissimule mal derrière ce refus de Dieu. L'Etat d'Israël est devenu le lieu où l'homme se sacrifie, s'arrache à son passé récent pour un passé antique et prophétique, recherche son authenticité. C'est pour renouer avec ce passé prophétique que le poète André Chouraqui a accompli sa « montée en Israël ». Et toute une génération d'intellectuels, dont j'ai parlé plus haut et que le national-socialisme déracina, regarde la route vers Israël comme une montée. Alors que, pendant des siècles, la non-participation de la personnalité spirituelle d'Israël à l'histoire du monde s'excusait par sa condition de minorité persécutée — tout le monde n'a pas la chance d'avoir les mains pures parce qu'il est persécuté ! — l'Etat d'Israël est la première occasion de mordre sur l'histoire en réalisant un monde juste. Il est donc une recherche de l'absolu et une pureté. Les sacrifices et les œuvres auxquels cette réalisation de la justice invite les hommes redonnent un corps à l'esprit qui animait les prophètes et le Talmud. Les rêves socialistes des bâtisseurs d'Israël ne s'embarrassent pas de

conjonctures mondiales. Socialisme dans un seul pays ? La société collectiviste du kibboutz ose le socialisme dans un seul village. « Les quatre coudées de la Loi » où Dieu s'est réfugié d'après les Docteurs du Talmud — deviennent les quatre hectares de la ferme collective. Il ne faut pas perdre de vue le sens universel que cette œuvre prend aux yeux des Israéliens eux-mêmes qui pensent œuvrer pour l'humanité.

L'universalisme juif se manifestait toujours dans le particularisme. Mais, pour la première fois dans son histoire, le judaïsme israélien ne mesure sa tâche qu'à ses propres enseignements, libérés en quelque façon de l'obsession du monde occidental et chrétien — vers lequel il va fraternellement mais sans timidité et sans complexe d'infériorité.

IV

Mais il ira vers ce monde plus loin qu'on ne pense. La montée des masses innombrables de peuples asiatiques et sous-développés ne menace-t-elle pas cette authenticité retrouvée ? Voici venir sur la scène du monde des peuples et des civilisations qui ne se réfèrent plus à notre Histoire Sainte — pour qui Abraham, Isaac et Jacob ne signifient plus rien. Il se lève, comme au début de l'Exode, un roi nouveau qui ne connaît plus Joseph.

Je ne veux en aucune façon qualifier cette montée de matérialisme parce que nous y entendons le cri d'une humanité frustrée et que l'on a certainement raison de dénoncer comme matérialiste sa propre faim, mais jamais la faim des autres. Mais sous les yeux avides de ces foules innombrables qui veulent espérer et vivre — nous autres, juifs et chrétiens, nous sommes repoussés en marge de l'histoire, et bientôt personne ne se donnera plus la peine de distinguer

un catholique d'un protestant et un juif d'un chrétien, sectes qui s'entre-déchirent parce qu'elles ne s'entendent pas sur l'interprétation de quelques livres obscurs, collectivité religieuse ayant perdu la cohésion politique dans un univers désormais structuré autour d'autres charpentes.

Peut-être à ce monde énorme qui se lève, le marxisme nous lie-t-il encore comme un lien immédiat et unique — marxisme où nous discernons une part d'héritage judéo-chrétienne. Mais ces infiltrations marxistes ne vont-elles pas se perdre elles-mêmes dans toute l'épaisseur de ces civilisations étrangères et de ces passés impénétrables ? Evoluer sous de tels regards n'est-ce pas, pour les juifs et les chrétiens, retrouver une parenté oubliée ? Non pas aboutir à un quelconque syncrétisme ou à quelques abstractions communes. Un sentiment nouveau de fraternité naît déjà dans le pressentiment des sacrifices qui nous attendent. Des souvenirs d'enfance remontent du fond des âges. Et les soucis actuels de l'œcuménisme chrétien n'iront-ils pas plus loin que là où les premiers pas les portent ? Le dialogue cette fois-ci dépassera le plan des idées gréco-romaines communes aux juifs et aux chrétiens dans les nations où ils vécurent jusqu'ici.

V

Y a-t-il du renouveau dans la pensée juive ? Je crois que dans le bref inventaire que je viens de dresser se retrouvent les grands thèmes traditionnels de sa pensée. La pensée authentique n'est-elle pas à la fois un renouvellement incessant, une attention à la jeunesse du monde et une fidélité à sa lumière première — un renouveau de la pensée n'est-il pas à la fois un pléonasmisme et une contradiction dans les termes ? C'est

peut-être la conscience de sa permanence, de son actualité, du caractère encore inépuisé de son message qui caractérise le plus fortement la pensée juive en 1961.

A l'aube du monde nouveau, le judaïsme a la conscience d'avoir, de par sa permanence, une fonction dans l'économie générale de l'Être et où personne ne peut le remplacer. Il faut qu'il existe dans le monde quelqu'un d'aussi vieux que le monde. Pour lui, les grandes migrations des peuples, la migration parmi les peuples et les bouleversements de l'histoire n'ont jamais été un danger mortel. Il y retrouvait toujours son reste. Il a une expérience douloureuse de la survie, sa permanence l'habitua à juger l'histoire et à refuser le verdict d'une histoire qui se proclamait juge. Peut-être la pensée juive dans son ensemble consiste-t-elle aujourd'hui à s'attacher plus fermement que jamais à cette permanence et à cette éternité. Le judaïsme a traversé l'histoire sans épouser ses querelles. Il a le pouvoir de juger, à seul contre tous, la victoire des forces visibles et organisées, au besoin pour la refuser, la tête haute ou basse, mais la nuque raide. Cette témérité et cette patience longues comme l'éternité seront peut-être nécessaires à l'humanité de demain ou d'après-demain, plus qu'elles ne le furent hier ou avant-hier.

JACOB GORDIN¹

Il y a vingt-cinq ans, le 23 août 1947 — le 7 Eloul 5707 —, mourait, dans sa cinquante et unième année, le philosophe Jacob Gordin. Il mourait à Lisbonne où sa famille l'avait fait transporter, dans l'espoir de le sauver, auprès d'un spécialiste de la grave maladie qui le minait. La veille de sa mort, à quiconque approchait de son lit, il ne disait que ceci : « Je suis israélite. » Et comme si l'italien sonnait plus portugais que le français, il ajoutait avec fierté : « Sono hebreo. »

Qui était Gordin ? Venu à Paris de Berlin avec l'une des premières vagues d'émigrés qui quittaient l'Allemagne hitlérienne, il fut l'un de ceux qui, par leur enseignement et leur présence, déterminèrent, à travers la jeunesse, l'orientation prise par la vie spirituelle et intellectuelle juive en France depuis la Libération vers le judaïsme intégral, vers le judaïsme-culture universelle, vers le judaïsme-interlocuteur du monde moderne, vers le judaïsme « indépassable ». Représentant typique de la glorieuse intelligentsia russe, il eut la formation juive et le savoir occidental. Né en 1896 à Dunabourg, nourri d'hébreu dès le

1. Paru dans *Les Nouveaux Cahiers*, n° 31, hiver 1972-1973.

jeune âge, bachelier à quinze ans et demi, il termine à dix-neuf ans le cycle des études de la section sémitique de la Faculté des Langues Orientales et, cinq ans plus tard, les études de la section de philosophie de la Faculté des Sciences humaines de l'Université de Petrograd — qui n'était plus Saint-Pétersbourg, mais qui n'était pas encore Leningrad.

Allemagne — premier exil. Exil et épanouissement. Ambiguïté sous laquelle se déroulent bien des destins juifs. Les années berlinoises se terminèrent par l'avènement nazi. Elles furent cependant pour Jacob Gordin fécondes en études et en recherches : son engouement pour le néo-kantisme de Marbourg s'alliait, malgré la différence du registre, à l'exploration du patrimoine mystique d'Israël dans la littérature cabalistique. Double curiosité pour le Concept et pour le Mystère qui devaient s'unir plus tard dans son enseignement où le *logos*, de bonne frappe cohenienne, soutenait les audaces du visionnaire. Jacob Gordin publie en Allemagne des textes dans des revues, des articles fondamentaux, théologiques et philosophiques, dans l'Encyclopédie juive dirigée à l'époque par le spinoziste Jacob Klatzkin. Attaché à la Hermann-Cohen-Stiftung, près de la célèbre *Akademie für Wissenschaft des Judentums*, il fait paraître en 1929 un livre vigoureux, *Le Jugement infini (Das unendliche Urteil)*, édité par cette Fondation. Livre d'une rigueur impitoyable, analyse logique où se confrontent, dans les pages finales, Hegel et Hermann Cohen, révélant des incompatibilités à peine perceptibles entre les deux dialectiques : réciprocité des termes antithétiques sans priorité aucune chez Hegel : primat de l'un des deux termes, qui se montre ainsi *origine* chez Cohen.

Serait-ce une possibilité d'inspiration juive chez le

grand néo-kantien ? La question n'est pas formulée. Mais cette façon de s'ouvrir sur les richesses d'une tradition à partir d'une fissure dans l'acier du système rationnel distingue, peut-être, la pensée du folklore et la philosophie de la rhétorique. Elle était la manière de Gordin. Il ne pouvait ignorer que jamais l'énoncé d'oppositions dramatiques — auquel on reconnaît l'amateur — ne permettra de dégager l'originalité d'une grande culture et que seuls les changements d'accent perceptibles aux oreilles délicates expliquent que l'Esprit soit divers. L'enseignement de Jacob Gordin devait beaucoup de sa force à cette finesse de l'ouïe.

Il commence dès son arrivée en France. Représentons-nous l'atmosphère de cette époque de fin du monde — 1933-1939 ! Approche de la guerre, progression de la croix gammée acclamée par les foules — alors que persiste cette ancienne sagesse de l'Occident identifiant victoire et raison. Les juifs européens aux prises avec les problèmes résolus depuis plus d'un siècle. La question juive prenant les dimensions d'une question métaphysique. Elle exclut les solutions qui seraient sans catastrophe. Voilà, sans credo et sans culte, le judaïsme vécu d'une façon religieuse ou apocalyptique. Destin singulier qui, par-delà les malheurs d'un peuple, enseigne l'incompatibilité foncière du spirituel et de l'idyllique. L'histoire du judaïsme ne signifie peut-être que cela. Gordin verra en elle l'ouverture même de l'histoire humaine, l'entrée du Sens dans l'Être.

En 1934, Gordin professe une série de cours à l'École Rabbinique de France sur la philosophie juive

médiévale¹ : « cours magistral », devant des étudiants, sur un thème universitaire. Mais sa pensée surgit et se communique sur un autre mode pendant la guerre, dans la France envahie où la vie quotidienne se hérissé de dangers. En contact avec le mouvement des Eclaireurs Israélites de France, fondé par Robert Gamzon — par l'inoubliable Castor — dès le lendemain de la Première Guerre mondiale (et à qui revient un rôle important dans la renaissance de la conscience juive en France), Jacob Gordin participe à la résistance, un sauvetage des enfants et des adolescents juifs menacés de déportation. Mais dans cette vie semi-clandestine, il révèle à la jeunesse qui le reconnaît comme maître la haute signification du judaïsme, et ainsi, selon le mot des Pirkeh-Aboth, « instaure des disciples nombreux ». L'enseignement, au lendemain de la guerre, se fait méditation devant des amis et des admirateurs, si vifs alors dans la jeunesse juive. Il se donne aussi dans une école, mais dans une école « pas comme les autres », à l'Ecole des Cadres du mouvement des Eclaireurs Israélites de France, la fameuse école d'Orsay, fondée, elle aussi, par Castor et qui domina pendant près de vingt ans la vie spirituelle de la jeunesse juive française attachée à un judaïsme ambitieux. Elle fut de 1946 à 1947 le foyer du rayonnement de Jacob Gordin. Puisant dans les trésors du *Midrash* et de la mystique juive, mais soutenus par une culture philosophique remarquable, ses cours fondèrent, dans cette maison, une tradition, continuée avec éclat par Léon Askenazi et ses disciples et qui détermina tout un style d'études juives auquel se reconnaît, même en Israël, l'apport spirituel de l'immigration française. Etudes auxquelles est peut-

1. Nous avons eu l'occasion d'en reproduire un extrait en 1951, dans le n° 21 de la revue *Evidences*, dirigée par le regretté Nicolas Baudy.

être due, pour une bonne part, cette immigration elle-même.

Esprit puissamment spéculatif, Jacob Gordin ne se perdait pas cependant dans les abstractions. Il avait une curiosité particulièrement vive pour les êtres. La présence, pendant sa maladie, des élèves, l'entourant d'une attention qui allait parfois à son dire plus qu'à sa souffrance cachée, apportait à cette souffrance le suprême adoucissement. Son ouverture sur les humains dépassait son goût pour le livre et le document ; et ce n'est pas peu dire. Depuis 1936 à la bibliothèque de l'Alliance (le plus grand fonds de *judaïca* et d'*hébraïca* d'Europe), depuis la Libération à la direction de section au Centre de Documentation Contemporaine, ce bibliothécaire et cet archiviste fut autant usager que conservateur.

Grand lecteur polyglotte, passionné du signe écrit, attentif aux visages, doué pour la rencontre humaine, pour la conversation, pour le fameux « Razgovor » de l'intelligentsia russe, Jacob Gordin n'a peut-être pas eu ainsi tout le temps qu'il fallait pour écrire. Il ne laissa en dehors du *Jugement infini* que des articles de revues (et notamment dans les *Cahiers juifs* de Piha). Une biographie philosophique de Maïmonide, qui devait être prête pour le huitième centenaire de l'« Aigle de la synagogue », resta inachevée. Mais c'est sa parole qui fut entendue par cette époque avide de paroles vivantes.

En quête de raisons qui ne soient pas seulement raisons du cœur, le philosophe eut l'audace de chercher des réponses aux problèmes de l'actualité chez les penseurs juifs du Moyen Age, pourtant si fidèles encore aux maîtres païens qui étaient et articulent leur théologie monothéiste. Et c'est dans les écarts entre

le corps des systèmes antiques et la forme juive dont elle est revêtue que Gordin, de fine oreille, entend l'essentiel. Il en dégage une philosophie et une philosophie de l'histoire sans complaisance ni consolation, mais vécue dans l'étrange bonheur d'être juif et dans l'aveu d'avoir eu la part la meilleure, comme lors du *sono hebreo*, répété sur son lit de mort. Remontant en deçà du libéralisme où se montrèrent fragiles les grands principes de l'Occident, aux sources religieuses et éthiques d'Israël, Jacob Gordin voit dans l'existence du peuple juif, dans son particularisme d'unique, non pas un nationalisme de plus, mais l'ouverture de la perspective historique de l'humanité. « La singularité unique des destinées du peuple juif qui, en dépit de toutes les lois naturelles et des lois dites historiques, a conservé son existence individuelle et qui campe solitaire et n'est pas compté parmi les autres peuples » (Nombres, 23, 9), tout en demeurant, de tout temps et de tous lieux, le compagnon éternel de l'histoire — cette singularité témoigne qu'ici et seulement ici, nous touchons au véritable esprit de l'histoire. Le martyrologe de ce peuple devient un exemple palpable, la projection concrète du calvaire de toute l'humanité souffrante. Cet « esclave de Dieu » endolori qui condense dans son destin la torture mondiale devient un symbole concret de l'humanité qui apprend à se connaître et une préfiguration providentielle de la future humanité messianique. Rien n'est peut-être plus actuel que le problème auquel cette vision répond. Ecrites par les vainqueurs, méditées sur les victoires, notre histoire occidentale et notre philosophie de l'histoire annoncent la réalisation d'un idéal humaniste tout en ignorant les vaincus, les victimes et les persécutés, comme s'ils n'avaient aucune signification. Elles dénoncent la violence par laquelle cette histoire s'est cependant accomplie sans être gênées par cette

contradiction. Humanisme des superbes ! La dénonciation de la violence risque de tourner en instauration d'une violence et d'une superbe : d'une aliénation, d'un stalinisme. La guerre contre la guerre perpétue la guerre en lui ôtant la mauvaise conscience. Notre temps n'a certes plus besoin d'être convaincu de la valeur de la non-violence. Mais il lui manque peut-être une nouvelle réflexion sur la passivité, sur une certaine faiblesse qui n'est pas lâcheté, sur une certaine patience qu'il ne faut pas prêcher aux autres, où le Moi doit se tenir et qui ne peut pas être traitée en termes négatifs comme un simple envers de la finitude. Trêve de nietzschéanisme même épuré de ses déformations hitlériennes ! Mais qui osera le crier ? L'humanisme du serviteur souffrant — l'histoire d'Israël — invite à une nouvelle anthropologie, à une nouvelle historiographie et, peut-être, par la fin du « triomphalisme » occidental, à une nouvelle histoire.

RELIGION ET TOLÉRANCE¹

Au congrès du centenaire de l'Alliance Israélite Universelle qui s'était tenu avec tant d'éclat du 21 au 23 juin dernier au Palais de l'U.N.E.S.C.O. à Paris, le professeur Vladimir Jankélévitch a fait un exposé éblouissant de verve et de vérité sur la philosophie de la tolérance. Il a montré que cette vertu supposait dans les personnes multiples autant d'absolus (quelque paradoxale que puisse paraître cette mise au pluriel de l'absolu) ; que la vérité rationnelle sur laquelle ces êtres séparés peuvent s'unir n'engage pas tout leur être ; que le résidu extérieur à l'unanimité n'était ni insignifiant, ni négligeable, mais précisément était absolu, original pour toute éternité, comme le moi de chacun dont une expérience directe et irréfutable nous enseigne l'unicité irréductible. Ces personnes multiples demeurent séparées jusque dans les vérités où elles communient. Mais la séparation n'est pas un pis-aller dont il faudrait seulement s'accommoder. Elle ouvre la voie à une autre communication — à l'amour — inconcevable sans la séparation des êtres. La tolérance fraie la voie à cet amour, à moins que déjà elle n'en procède.

1. Paru dans *Information juive*, 1960.

Un éminent savant, spécialiste d'une grande civilisation monothéiste, se trouvait ce jour-là dans la salle du congrès. Il eut un doute. Cette multiplicité d'irréductibles absolus laisse-t-elle encore une place à l'absolu prééminent de la foi ? Est-il sûr que l'intolérance religieuse ne reflète que la barbarie des siècles obscurs ? Le lien entre la foi et le glaive ne définit-il pas la vérité religieuse comme telle ? Distincte des évidences rationnelles, où intolérance et tolérance perdent toute signification, appartient-elle pour autant aux opinions où la tolérance est aisée ? La foi bénéficierait-elle de la multiplicité des religions, comme Sa Gracieuse Majesté Britannique bénéficie des lumières de l'opposition dont elle appointe le chef ? En rangeant les confessions parmi les opinions privées comme si elles ressemblaient aux goûts esthétiques et aux préférences pour les couleurs politiques, le monde moderne n'atteste-t-il pas, une fois de plus, la mort de Dieu ?

Réflexions de grande portée. Elles dénoncent un vieux préjugé, d'autant plus grave que c'est un préjugé de philosophes. En découvrant la dignité du savoir rationnel, ils reléguèrent parmi les opinions les autres savoirs. Ils méconnurent le privilège de la foi. L'opinion se sait variable et multiple ; elle prévoit déjà le profit qu'elle peut tirer de la confrontation des opinions. La certitude religieuse soustrait la conscience aux variations de l'histoire. Comme la vérité universelle du philosophe, celle du croyant ne tolère aucune limitation. Mais elle ne se retourne pas seulement contre les propos qui la contredisent, mais contre les hommes qui lui tourment le dos. Son ardeur se ranime à la flamme des bûchers. La vérité religieuse la plus douce est déjà croisade.

Comment dès lors choisir entre la religion et la tolérance ?

Pour sortir de ce dilemme, il faudrait peut-être reconnaître que les temps modernes se définissent précisément par la fin des guerres de religion. Car on baptise trop facilement croisades les guerres idéologiques de notre époque, soutenues en réalité par des oppositions d'intérêts. Mais l'élément impérissable du religieux ne se maintient pas dans une confession réduite au rang de vie privée. Que la tolérance puisse lui être inhérente sans que la religion perde son exclusivité — est peut-être la signification du judaïsme. Il est une religion de la tolérance.

Il conserve l'âpre goût de l'absolu. Il n'est pas vécu — quand il est vécu — comme l'heure unique mais transitoire, à travers laquelle l'éternité accomplit un dessein qui échappe à l'individu. « Je ne te laisserai pas sans secours, mais je ne te lâcherai pas », dit le Dieu biblique à Josué, marquant ainsi le caractère irrémédiable du saisissement divin.

Seulement, ce saisissement est ressenti par Israël dans la vie éthique dont la loi rituelle elle-même assure la discipline et la culture. L'accueil de l'Étranger que la Bible recommande inlassablement ne constitue pas un corollaire du judaïsme et de son amour de Dieu (comme l'avait montré éloquemment M. Neher à la séance même où parlait Jankélévitch), mais est le contenu même de la foi. Elle est une indéclinable responsabilité. « La tombe n'est pas un refuge, car malgré toi tu fus créé, et malgré toi tu nais et vis, et malgré toi tu meurs, et malgré toi tu auras à rendre compte devant le Roi des rois des rois », dit Rabbi Eliézer Hakappar. Avant d'apparaître aux juifs comme un semblable qui aurait à reconnaître ou à contester ses certitudes, l'Étranger est celui à l'égard de qui on est obligé. *La foi juive est tolérance parce*

que d'emblée elle supporte tout le poids des autres hommes. Son apparente fermeture sur le monde extérieur, son indifférence à l'égard de la mission — et à l'égard de la guerre religieuse qui y sommeille — n'est pas le fait d'un orgueil mais d'une exigence à l'égard de soi. L'intolérance qu'elle comporte ne vise pas les doctrines, mais l'immoralité qui peut défigurer jusqu'au visage humain du prochain. Les « guerres religieuses » de la Bible se font au mal que la terre elle-même, vomissant les pervers — la Nature —, ne peut pas supporter. L'idolâtrie n'est pas combattue pour ses erreurs, mais pour la dégénérescence morale qui l'accompagne. Selon l'opinion de Rav Yehouda (Synhedrin, 63 b) l'absurdité de l'idolâtrie éclate à tous les yeux, mais on ne s'y livre que parce qu'« elle justifie la débauche publique ».

On n'a jamais remarqué que l'idée d'élection d'Israël, qui semble contredire l'idée de l'universalité, est en réalité le fondement de la tolérance. Cette idée se prolonge dans le judaïsme jusqu'à l'intimité ultime avec l'Étranger, puisque « les justes de toutes les nations ont part au monde futur » ; elle aboutit à affirmer que le monde avait été créé pour « les voies de la paix ». Ce sont de tels aboutissements qui révèlent le sens de l'élection. Elle exprime moins la fierté d'un appelé que l'humilité d'un serviteur. Elle n'est pas plus révoltante que l'élection où se tient toute conscience morale. Mieux que l'unanimité doctrinale, elle garantit la paix. Elle est la superbe du devoir gratuit, dédaigneux de réciprocité.

Dans le judaïsme, la certitude de l'emprise de l'absolu sur l'homme — ou religion — ne se mue pas en expansion impérialiste qui dévore tous ceux qui la refusent. Elle brûle *vers* l'intérieur, comme une exigence infinie à l'égard de soi, comme une infinie responsabilité. Elle est vécue comme élection. « C'est

vous seul que j'ai choisi entre toutes les familles de la terre », dit Amos, pour ajouter aussitôt : « C'est pourquoi je vous demande compte de tous vos péchés. » Mais ce fait transforme le judaïsme en religion moderne, en religion de la tolérance. Et, dans ce sens, il n'a pas été dépassé par les religions issues de lui, ni même réduit à l'inaction par elles. Car, par sa subsistance entêtée, il a certainement contribué à la réhabilitation de la tolérance dans la pensée chrétienne et islamique et en a apporté le message à tout le monde moderne.

ISRAËL ET L'UNIVERSALISME¹

Le brillant exposé du Père Daniélou ne peut pas être discuté. Un juif, en tout cas, ne saurait contredire sa thèse principale. Une société méditerranéenne comprenant chrétiens, musulmans et juifs, une civilisation basée sur les valeurs principales des trois religions monothéistes, voilà une conception très familière et très chère à la conscience et à la pensée juives. Je ne peux qu'en porter ici témoignage. Qu'on excuse le caractère cahoté de mon propos. Il se ressent des notes rapides que je viens de prendre en écoutant le Père Daniélou.

La bonne nouvelle, que j'avais déjà reçue pendant mon séjour à l'abbaye de Tioumliline, consiste d'après moi en ceci : du côté catholique se précise l'idée d'une communauté dépassant le cadre de la confession. Je pensais jusqu'alors que le plan de la charité était le seul où un catholique s'aventure, magnifiquement d'ailleurs, pour rejoindre ceux qui ne croient pas comme lui. Se préoccuper d'une civilisation commune, c'est préconiser des institutions et, par-delà la générosité des cœurs, un terrain objectif de coexis-

1. A propos d'un exposé du père Daniélou sur les bases communes d'une civilisation méditerranéenne. Paru dans *Le Journal des Communautés*, 12 décembre 1958.

tence et de collaboration. Cela est très nouveau et très réconfortant. De ce réconfort, je remercie le Père Daniélou.

Il y a dans son exposé des points sur lesquels nous ne serons pas d'accord. En décrivant la gestation et la naissance des trois monothéismes et leur collaboration réciproque, le Père Daniélou a complètement laissé de côté ce qui pour nous juifs demeure l'essentiel : la constitution du Talmud. Le judaïsme rabbinique, aux siècles qui précédèrent et suivirent la destruction du second Temple, est le primordial événement de la spiritualité hébraïque. S'il n'y avait pas de Talmud, il n'y aurait pas de juifs aujourd'hui. (Que de problèmes épargnés au monde !) Ou nous serions les survivants d'un monde fini. C'est le soupçon qui, malgré tout, traverse la pensée des catholiques. Nous refusons, vous le savez, cette dignité de reliques. Le discours du Père Daniélou était-il tout à fait exempt de ce soupçon ? Pour démontrer la contribution du judaïsme au patrimoine de l'humanité, il s'en est tenu aux juifs sans judaïsme. Il n'a cité que des descendants de juifs. Nous ne pouvons pas admettre que le message juif essentiel se conserve dans le sang et se transmette par les voies obscures de l'atavisme.

Le Père Daniélou a parlé avec des accents émouvants du drame de toutes les religions qui, confrontées avec d'autres, sont déchirées entre la charité et la vérité. C'est pour sortir de ce déchirement qu'il a préconisé cette civilisation fondée sur les valeurs et les croyances communes aux monothéismes. Comme lui, je pense que de cette civilisation commune il faut prendre conscience et qu'il faut en prendre conscience en commun, qu'il faut s'entendre. Mais dès lors, il faut recourir — j'en suis convaincu — au médium de toute compréhension et de toute entente, où toute

vérité se réfléchit — précisément à la civilisation grecque, à ce qu'elle engendra : au logos, au discours cohérent de la raison, à la vie dans un Etat raisonnable. C'est là le véritable terrain de toute entente. La civilisation que suscite une telle vie permettra l'accord entre vérités, qui ne peuvent ni se réduire à leur « minimum spirituel », ni se juxtaposer dans un syncrétisme dont nous avons horreur, comme vous.

J'avouerai, enfin, que le drame dont a parlé le Père Daniélou est ressenti avec beaucoup moins d'acuité par nous. Ce n'est pas que les juifs soient indifférents ou égoïstes ni qu'ils se contentent d'une vérité, la leur, et qui doit rester aux juifs. Mais c'est que la vérité — la connaissance de Dieu — n'est pas pour eux affaire de dogme mais d'action, comme dans le vingt-deuxième chapitre de Jérémie et que, avec un non-juif pratiquant la morale, avec le Noachide, un juif peut communier aussi intimement et aussi religieusement qu'avec un juif. Le principe rabbinique, selon lequel les justes de toutes les nations participent au monde futur, n'exprime pas simplement une vue eschatologique. Il affirme la possibilité de cette intimité ultime, par-delà les dogmes affirmés par les uns ou par les autres, l'intimité sans réserve,

C'est là notre universalisme. Dans la caverne où reposent les patriarches et nos mères, le Talmud fait reposer aussi Adam et Eve : c'est pour l'humanité tout entière que le judaïsme est venu.

Nous avons la réputation de nous croire peuple élu et cette réputation fait bien du tort à cet universalisme. L'idée d'un peuple élu ne doit pas être prise pour un orgueil. Elle n'est pas conscience de droits exceptionnels, mais d'exceptionnels devoirs. C'est l'apanage de la conscience morale elle-même. Elle se sait au centre du monde et pour elle le monde n'est pas homogène : car je suis toujours seul à pouvoir répondre à l'appel,

je suis irremplaçable pour assumer les responsabilités. L'élection est un surplus d'obligations pour lequel se profère le « je » de la conscience morale.

Voilà ce que représente le concept juif d'Israël et de son élection. Il n'est pas « encore antérieur » à l'universalisme de la société homogène où s'abolit la différence entre juif, hellène et barbare. Il englobe déjà cette abolition, mais reste, pour un juif, comme une condition, à tout moment encore indispensable à une telle abolition, laquelle à tout moment est encore à recommencer.

Les juifs pensent de plus qu'historiquement aussi ils ont été fidèles à cette notion d'Israël. Mais cela, c'est une autre histoire.

MONOTHÉISME ET LANGAGE¹

La longue collaboration historique entre juifs, chrétiens et musulmans, leur voisinage géographique autour de la Méditerranée, leur interpénétration partout, dans notre monde aux structures homogènes, dans ce monde réel qui se moque d'anachronismes, créent qu'on le veuille ou non une communauté de fait entre juifs, musulmans et chrétiens — même si de graves malentendus les séparent et même s'ils les opposent.

Qu'on le veuille ou non ! Pourquoi ne le voudrait-on pas ? Pourquoi cette communauté se ferait-elle contre le gré de ses membres ?

Chacune de ces familles spirituelles a enseigné l'universalisme au monde, même si elles ne s'entendaient pas toujours sur la pédagogie. Nos destins essentiels sont amis.

Le monothéisme n'est pas une arithmétique du divin. Il est le don, peut-être surnaturel, de voir l'homme absolument semblable à l'homme sous la diversité des traditions historiques que chacun continue. Il est une école de xénophilie et d'antiracisme.

Mais il est davantage : *il oblige autrui à entrer dans*

1. Allocution prononcée à une réunion convoquée par l'Union des étudiants juifs à la Mutualité en hiver 1959.

le discours qui va l'unir à moi. Il y a là un point de première importance. La logique des Hellènes établit, on le sait, un accord entre hommes. Mais il y a une condition à cela. Il faut que notre interlocuteur consente à parler, il faut l'amener au discours. Et Platon, au début de la *République*, nous dit que personne ne saurait obliger autrui à entrer dans un discours. Et Aristote nous dit que l'homme qui se tait pourra indéfiniment se refuser à la logique de la non-contradiction. Le monothéisme, la parole du Dieu Un, est précisément la parole que l'on ne peut ne pas écouter, à laquelle on ne peut ne pas répondre. Elle est la parole qui oblige à entrer dans le discours. C'est parce que les monothéistes ont fait entendre au monde la parole du Dieu Un que l'universalisme grec peut opérer dans l'humanité et l'amener lentement à l'union. Cette humanité homogène qui se constitue peu à peu sous nos yeux, dans la crainte et dans l'angoisse, mais qui est déjà solidaire à travers une collaboration économique, c'est nous, monothéistes, qui l'avons suscitée ! Ce n'est pas le jeu de forces économiques qui a créé la solidarité de fait unissant à travers la planète les races et les Etats, c'est l'inverse qui est vrai : le pouvoir monothéiste de rendre à l'homme supportable l'autre homme et d'amener l'autre homme à répondre a rendu possible toute cette économie de solidarité.

L'islam est avant tout l'un des facteurs principaux de cette constitution de l'humanité. Sa tâche a été ardue et magnifique. Depuis longtemps a-t-il dépassé les tribus où il naquit. Il a essaimé dans trois continents. Il a uni des peuples et des races innombrables. Il a compris mieux que quiconque qu'une vérité universelle vaut mieux que les particularismes locaux. Ce n'est pas par hasard qu'un apologue talmudique cite Ismaël — symbole de l'islam — parmi les rares fils de l'Histoire Sainte dont le nom fut formulé et

annoncé avant leur naissance. Comme si leur fonction dans le monde était de toute éternité prévue dans l'économie de la création.

Devant la grandeur de cette réalisation, devant cette souveraine collaboration à l'œuvre d'unification — finalité et justification de toute unification particulière —, le judaïsme n'a cessé de s'incliner. L'un de ses plus grands poètes et théologiens, Jehouda Halévy, qui, comme juif, ne pouvait certes pas refuser dans ce domaine au judaïsme un droit d'aînesse, Jehouda Halévy écrivant en arabe, a exalté la mission de l'islam.

Cette reconnaissance est vivante dans chaque juif digne de ce nom. Car le juif, et c'est peut-être l'une de ses définitions, est l'homme que les soucis et les luttes du moment laissent à tout instant disponible pour un dialogue sur les hauteurs, c'est-à-dire pour la parole d'homme à homme. Mais surtout, le juif est celui pour qui le dialogue sur les hauteurs a au moins la même importance déterminante que les luttes et les soucis de l'heure. Il n'est pas concevable qu'une telle disposition ne puisse trouver écho chez ceux-là mêmes qui ont accompli avec tant de grandeur la tâche dont le judaïsme a apporté le premier message.

C'est cela que, dans une réunion convoquée par les étudiants juifs — par les clercs de ce peuple de clercs —, on voudrait dire en exprimant l'attitude du judaïsme en face de l'islam. Le souvenir d'une contribution commune à la civilisation européenne au cours du Moyen Age, lorsque les textes grecs ont pénétré en Europe à travers les traducteurs juifs qui avaient traduit les traductions arabes, ne peut être exaltant que si nous croyons encore aujourd'hui à la puissance de la parole sans rhétorique et sans diplomatie. Sans rien renier de ses engagements, le juif est ouvert à la parole et croit à l'efficacité de la vérité.

Vœux pieux, dira-t-on, et paroles généreuses ! Je sais qu'on ne peut plus croire aux paroles, car on ne peut plus parler dans ce monde tourmenté. On ne peut plus parler, car personne ne peut commencer son discours sans témoigner aussitôt de tout autre chose que de ce qu'il dit. Psychanalyse et sociologie guettent les interlocuteurs. En dénonçant la mystification, on a déjà l'air de mystifier à nouveau.

Mais nous juifs, musulmans et chrétiens — nous monothéistes — nous sommes là pour rompre l'enchantement, pour dire des mots qui s'arrachent au contexte qui les déforme, pour dire des paroles qui commencent dans celui qui les dit, pour retrouver la parole qui tranche, la parole qui dénoue, la parole prophétique.

« ENTRE DEUX MONDES »
(La voie de Franz Rosenzweig)¹

On ne m'a pas demandé d'exposer la philosophie de Rosenzweig, mais sa biographie spirituelle. Je vous parlerai de cette vie telle qu'elle a manifesté sa pensée, car la pensée de Rosenzweig est l'élément essentiel de cette vie significative.

Je parlerai de sa pensée, je n'en ferai pas la psychanalyse. Je la présenterai comme un témoignage, sans être choqué par des éléments qui, dans cette pensée, ne se systématisent pas. Je ne ferai pas de son œuvre une exégèse philosophique ni historique. Le grand intérêt de la pensée de Rosenzweig réside dans les questions auxquelles elle aboutit, plutôt que dans les influences qu'elle a pu subir.

Je vais résister à la tentation de présenter cette vie comme une vie édifiante. Elle pourrait cependant tenter un hagiographe. Ce juif allemand, mort à quarante-trois ans, à Francfort, en 1929 — il y aura trente ans de cela le 10 décembre prochain — est né à Kassel, dans une famille assimilée de la grande bourgeoisie allemande. Les meilleurs amis de sa jeunesse et de

1. Conférence prononcée le 27 septembre 1959 au deuxième Colloque d'intellectuels juifs de langue française, organisé par la section française du Congrès juif mondial.

ses années d'études étaient des juifs convertis, ses propres cousins germains. Il se trouvait lui-même, en 1913, au seuil de la conversion. Il n'a pas franchi ce seuil, illustrant, une fois de plus, la remarque de M. Vladimir Jankélévitch sur le miracle de la destinée juive, se produisant à la dernière heure, au dernier instant, dans ce « presque » large comme une pointe d'aiguille, assez large cependant pour laisser le temps à une voix qui retient le bras tendu vers l'irréparable.

Non dit à la conversion, première audace (puisqu'il faut placer, de toute force, mon récit sous le titre « Audace et timidité »). Dès lors commence le chemin du retour et de la reconquête.

Ce penseur vigoureux et hardi, venu à l'histoire et à la philosophie après trois ans d'études médicales, a été formé aux plus exigeantes disciplines de l'Université allemande. Philosophe, il débuta par la publication d'une étude critique sur un manuscrit de Hegel, qu'il identifiera comme œuvre de Schelling ; hégélien, il publiera encore en 1920 le monumental *Hegel et l'Etat*, riche en aperçus et en idées audacieuses, mais toujours fondés en érudition, produit de ses études d'avant 1914, mais il appellera ce livre, dès après sa publication : *Loyer payé à l'esprit allemand*. Il se sent étranger à l'esprit qui l'abrite. En réalité, depuis 1912 déjà, il apprend l'hébreu, remonte aux sources, entre en contact avec Hermann Cohen, dont il admirera les écrits juifs avant même de connaître les autres. Ce juif allemand de vieille souche, venu d'un milieu qui nourrissait tous les préjugés qu'un juif occidental avait naguère à l'égard des juifs de l'Est européen, s'émerveille de la jeunesse juive de Pologne qu'il connaîtra pendant la guerre. Il se trouve, vers la fin des hostilités, pendant quelques mois à Varsovie et cette jeunesse juive de Varsovie, il l'admire jusque dans ses

apparences physiques. La paix rétablie, il renonce à la carrière universitaire, qui s'offre brillante, pour se consacrer à la Maison Libre d'Etudes Juives (*Freies jüdisches Lehrhaus*). Il la fonde à Francfort, en accord intime avec le rabbin Nobel dont il subit la séduction, à qui, comme à Hermann Cohen, il voue une grande admiration et qu'il reconnaît comme maître. Un centre d'études juives, comme nous en fondons maintenant tous les ans à Paris — voilà où mènent tant de semestres de brillantes études universitaires !

Autre audace ! Formé dans la certitude de l'importance spirituelle de l'Etat et de la politique, par ses études hégéliennes, sous l'influence qu'avait exercée sur lui son maître de l'Université de Fribourg, le professeur Meinecke, il se tourne vers le christianisme pour y quêter le fondement de l'être. Cette quête du christianisme lui révèle le judaïsme, que sa famille précisément oubliait dans l'opulence et la quiétude de cette vie bourgeoise de Kassel et cette Allemagne impériale, si confortable pour les juifs d'avant 1914.

Ce double mouvement, vers le christianisme d'abord, vers le judaïsme ensuite, ne nous intéresse pas uniquement comme curiosité psychologique. Il témoigne de la destinée du judaïsme européen moderne, qui ne peut plus méconnaître le fait que depuis deux mille ans le christianisme est une force déterminante de l'existence occidentale. Et je pense même que cette attitude compréhensive à l'égard du christianisme témoigne aussi du fait que, contrairement à ce qu'on a dit ce matin, le christianisme n'est plus dangereux pour le judaïsme : il n'est plus une tentation pour nous.

Le livre principal de Rosenzweig, le livre de sa vie, publié en 1921, sous le titre d'*Etoile de la Rédemption* (*Stern der Erlösung*), conçu en 1917 sur le front balkanique et rédigé sur des cartes postales adressées

aussitôt à la maison paternelle, est un système de philosophie générale annonçant une nouvelle manière de penser. Rosenzweig l'a reconnue comme nouvelle. Son influence a peut-être été, sur les philosophes non juifs en Allemagne, plus grande qu'ils ne veulent l'avouer. Ils ne le citent jamais.

Et cependant, ce livre de philosophie générale est un livre juif, qui fonde le judaïsme d'une façon nouvelle : le judaïsme n'est plus seulement un enseignement, dont les thèses seraient vraies ou fausses, *l'existence juive* (j'écris existence en un seul mot) *elle-même est un événement essentiel de l'être, l'existence juive est une catégorie de l'être.*

Ainsi, dans la vie comme dans l'œuvre de Rosenzweig, le mouvement suit toujours le même itinéraire qui nous le rend si proche : il va au judaïsme à partir de l'universel et de l'humain.

Au moment de sa mort, Rosenzweig apparaît en Allemagne comme le maître et l'inspirateur d'un renouveau juif.

Ce chemin de la vérité, sans égard pour le succès, nous l'avons vu, parcouru par une intelligence raffinée et pénétrante (malgré les critiques que de nos jours lui adressent quelques jeunes hommes) et par une sensibilité que l'humour cherchait à dissimuler, cette vie est interrompue après huit ans de maladie. La maladie de Rosenzweig, qui s'était déclarée presque au lendemain de son mariage, fut aussitôt reconnue comme fatale. Elle a cependant duré huit ans. Huit ans de maladie — et c'est là que l'élément hagiographique apparaît d'une manière évidente —, huit ans de maladie qui furent huit ans d'efforts intellectuels, d'études et même de joies, malgré la séparation dès le début, presque totale, de l'âme d'avec le corps, vécue par cette âme dans ce corps qui se figeait dans une paralysie progressive.

J'ajoute que le contact avec Rosenzweig, largement possible, non seulement grâce à son œuvre où sa vie se reflète, mais aussi grâce aux souvenirs d'amis et de disciples encore vivants, peut se faire surtout à travers une correspondance qu'il aurait fallu traduire en français en premier lieu. Elle est d'un charme et d'une sincérité incomparables. Le contact avec ce mort se transforme en tendresse et en affection. On reconnaîtra en Rosenzweig, malgré les années d'expériences terribles qui nous séparent déjà de son temps, malgré les paysages allemands où cette vie se déroule, un contemporain et un frère.

Mon propos n'est pas cependant de vous émouvoir, ni de commémorer, par un académique éloge funèbre, le trentième anniversaire de la mort de Rosenzweig. Je veux, à travers cette personnalité authentique, comme on dit aujourd'hui, rechercher l'un des accès au judaïsme et même à la religion tout court, tel qu'il fut possible à un juif de nos jours qui a lu, comme vous tous, les livres des philosophes et des historiens, qui connaissait la sociologie, la critique biblique et Spinoza et tous les soupçons qu'ils font planer sur le réalisme naïf des croyants. Je voudrais aussi montrer comment accède au judaïsme le juif d'aujourd'hui, reconnu comme citoyen d'un Etat moderne, et tenté comme vous tous, comme nous tous, de voir dans sa participation à cette vie de l'Etat un accomplissement de sa vocation même d'être humain. Et finalement, je voudrais montrer comment accède au judaïsme un homme qui, dans toutes ces circonstances, est aussi un homme sain d'esprit.

Pour cela, il faudra nous tourner vers *L'Etoile de la Rédemption*. Nous n'allons pas en parler comme d'un système, ni mesurer les influences qui s'y manifestent, ni recenser les variations sur les thèmes classiques qu'on y trouve, bien que ce soit un livre par-

faitement digne d'une exégèse universitaire, car il procède d'une pensée rigoureuse et toujours admirablement informée.

Car ce livre est plus que tout cela. C'est l'œuvre d'une vie, non seulement comme le chef-d'œuvre qui dans la vie d'un créateur est l'aboutissement de son activité créatrice — tel fut certainement aussi son sens pour Rosenzweig, très heureux, toutes proportions gardées, de s'être acquitté à trente-deux ans à l'égard de sa vie d'une dette que Goethe n'a pu payer à la sienne qu'à quatre-vingt-deux ans, en terminant le *Faust*. Mais *L'Etoile de la Rédemption* est le livre d'une vie dans un autre sens encore. Rosenzweig l'a ressenti comme un moment essentiel de sa relation avec la vie, comme un livre qui ouvre les portes de la vie. La vie s'étend au-delà du livre, mais suppose un passage à travers le livre.

Cette curieuse relation caractérise, à mon sens, l'aspect moderne de la pensée de Rosenzweig. Elle nous rend proche sa situation.

Rosenzweig a d'abord ressenti l'approche de ce livre ; il y eut une véritable attente de ce livre. Rosenzweig, cependant, n'est pas un sentimental. Il écrit à l'un de ses amis intimes, juif converti bien entendu, Eugen Rosenstock, en 1916, à propos de ce livre qui vient et à propos de ce *Hegel et l'Etat* qui est tout prêt : « Vous avez dû voir que le livre sur Hegel ne devait pas son existence dans ma personne à l'intérêt pour Hegel, mais à la volonté de faire un livre, à une poussée vers le *produit* en soi. Cela est fini. D'un homme qui ne voulait que la production, je suis transformé en un homme qui n'a pas de plan, mais de vagues projets, sans savoir ce qu'il en sortira, sans vouloir même qu'il en sorte quelque chose » (*Lettres*, p. 647). Et une fois le livre écrit, il dit qu'il n'en écrirait pas d'autre (*Lettres*, p. 371). La vraie vie com-

mence, et *cette vraie vie, c'est précisément de ne plus être un livre. Nicht-mehr-Buch sein!* mais par là même une référence au livre. Dans *Nouvelle manière de penser (Neues Denken)*, il écrit : « Chacun doit philosopher une fois, chacun doit regarder une fois autour de soi, à partir de son propre point de vue et de son propre point de vie. Mais ce regard n'est pas un but en soi. Le livre n'est pas un but définitif, ni même provisoire, il faut le justifier, au lieu qu'il se porte soi-même ou qu'il soit supporté par d'autres livres. Cette justification s'accomplit dans la vie de tous les jours. »

Le rapport entre la philosophie et la vie qui s'affirme n'est rendu possible que par la situation que beaucoup de penseurs de nos jours désignent comme la fin de la philosophie. Cette fin de la philosophie n'est pas seulement un événement qui touche une caste d'intellectuels et leurs querelles d'école. Elle est peut-être le sens même de notre époque.

L'ère de la philosophie, c'est l'ère où la philosophie se manifeste sur les lèvres des philosophes. Elle peut être librement exercée par des hommes, libres d'entrer dans un discours cohérent comme le sage aristotélicien qui contemple les essences pures en couronnant, par cette contemplation, ses vertus éthiques, ou comme Descartes, choisissant la recherche de la vérité comme la plus digne occupation d'une vie.

Mais c'est aussi l'ère où les hommes sont libres de s'en abstenir, de se taire, comme Thrasymaque, ou d'aboyer comme les cyniques, ou de se faire la guerre, ou de se livrer à des passions, de se détourner, je reprends l'expression de Goethe — de « la grisaille de la théorie pour rechercher la verdure de l'arbre doré de la vie ».

La fin de la philosophie n'est pas le retour à l'époque où elle n'avait pas commencé, où on pou-

vait ne pas philosopher, la fin de la philosophie, c'est le commencement d'une époque où tout est philosophie, parce que la philosophie ne se révèle pas à travers les philosophes. Comme dans un poème de Maïakowski, où les choses usuelles et même les emblèmes des enseignes se mettent à vivre pour leur compte parmi les hommes, les concepts sont descendus dans la rue, les arguments sont devenus événements, et les conflits dialectiques, des guerres. Ce qui se traduit, et c'est là l'aspect concret de la situation, dans la conscience de chacun, si éloigné qu'il soit de la profession expresse du judaïsme et du marxisme, par la certitude angoissée d'une marche inexorable de l'histoire vers des buts dépassant les intentions des hommes.

Fin de la philosophie... Le mouvement qui conduisait à la libération de l'homme enchaîne l'homme dans le système qu'il construit. Dans l'Etat et les nationalismes, dans l'étatisme socialiste issu de la philosophie, l'individu ressent la nécessité de la totalité philosophique comme une tyrannie totalitaire.

Rosenzweig sait que « l'*anthropos theoretikos* a définitivement cessé de régner » (*Lettres*, p. 635). Il sait que Hegel a dit vrai lorsqu'il a affirmé qu'il était « la fin de la philosophie et que les philosophes sont devenus superflus, c'est-à-dire professeurs » (*Lettres*, p. 645).

Mais il sait aussi que la simple protestation de la conscience individuelle, de ce qu'il appelle « l'individu quand même », ne peut échapper purement et simplement à la philosophie. Une simple spontanéité n'est plus possible après tant de savoir, et l'anarchie des protestations individuelles des penseurs subjectifs, comme il les appelle, tels Kierkegaard ou Nietzsche, menace de toutes les *Schwärmerei* et de toutes les cruautés du monde.

La libération à l'égard de cette philosophie sans philosophes exige une philosophie, et Aristote, dans sa célèbre formule « il faut philosopher pour ne pas philosopher », a, au fond, défini l'extrême possibilité de la philosophie, la philosophie du XX^e siècle.

Eh bien, l'ordre qui permet à la fois d'échapper au totalitarisme de la philosophie, méconnaissant l'inquiétude de « l'individu quand même », mais aussi à l'anarchie des désirs individuels, cette vie qui est au-delà du livre, cette philosophie qui devient vie au lieu de devenir politique, c'est la religion. Elle ne précède pas la philosophie, elle la suit.

Le mot « religion », rassurez-vous, a été évité dans *L'Etoile de la Rédemption*. Rosenzweig se vante de ne pas l'avoir employé, car, dit-il, « le bon Dieu n'a pas créé la religion, il a créé le monde ». La religion n'est pas une réalité à part s'ajoutant à la réalité. Son essence première est, pour Rosenzweig, dans la *façon même dont l'être est*. La religion reflète un plan ontologique aussi original et aussi originel que celui où, dans l'histoire de l'Occident, surgit le savoir.

Rosenzweig remonte donc à la religion qui n'est pas une institution spéciale parmi les institutions humaines (à peu près dans le sens qu'on lui prêtait ce matin), ni même une forme de culture, pas même un ensemble de croyances ou d'opinions données par une grâce spéciale et qui côtoient les vérités rationnelles.

« Le partage des hommes en religieux et irréligieux ne va pas loin. Il ne s'agit pas du tout d'une disposition spéciale que les uns possèdent ou qui fait défaut à d'autres », écrit Rosenzweig à sa mère, fin octobre 1913. « Il s'agit de questions qui sollicitent tout homme et auxquelles on échappe, soit en suspendant l'action — moyen peu sûr à cause de l'éventuelle immortalité —, soit en renonçant à sa raison, en se

subordonnant aveuglément soit à l'homme, soit à une mode, soit aux passions, etc. »

Et dix ans plus tard, dans le fameux article *Neues Denken*, il écrit : « La position exceptionnelle du judaïsme et du christianisme consiste précisément en ce que, même devenus religions, ils conservent en eux-mêmes la force de se libérer de cette *nature* de religion, de se retrouver pour se retourner dans le champ ouvert de la réalité. Toutes les religions, autres que le judaïsme et le christianisme, sont à leur origine *fondées* comme des institutions spéciales. Seuls le judaïsme et le christianisme sont seulement devenus religions, au sens spécial du terme, et d'ailleurs jamais pour très longtemps ; ils ne furent jamais fondés : ils ont été originellement quelque chose de totalement irrégulier¹. »

Nous devons donc à Rosenzweig — je pense que cela va de soi, mais le mot « religion » provoque tant de violentes réactions dès qu'on le prononce qu'il vaut tout de même mieux le rappeler — le rappel d'une notion de religion toute différente de celle que le laïcisme combat et qui d'emblée est posée comme surgissant, dans l'économie de l'être, au niveau même où y surgit la pensée philosophique. Personne n'est hostile plus que Rosenzweig à la notion onctueuse, mystique, pieuse, homélitique, cléricale de la religion et de l'homme religieux ; à cette notion que le réformisme, s'attaquant à l'intégralité du rite, n'a jamais su dépasser, dont il a même accentué les aspects impudiques par tout un étalage de l'âme dite religieuse.

Mais comment, à la structure du réel — telle que la philosophie européenne « des Iles Ioniennes à Léna » l'avait dégagée —, peut-on opposer avec le

1. Recueil d'articles de Rosenzweig, sous le titre de *Zweistromenland*, p. 259.

même droit à la vérité une ontologie de la vérité religieuse, une pensée nouvelle qui puisse être aussi souverainement pensée que la pensée de Thalès à Hegel ? C'est là précisément l'entreprise de *L'Etoile de la Rédemption*.

L'assertion de Thalès « tout est eau » est, d'après Rosenzweig, le prototype de la vérité philosophique. Elle se refuse à la vérité de l'expérience, pour réduire le dissemblable, pour dire ce que toute réalité rencontrée *est au fond*, et pour englober la vérité phénoménale dans ce Tout.

Tout se réduit, en effet, pour la cosmologie antique, au monde ; pour la théologie médiévale, à Dieu ; pour l'idéalisme moderne, à l'homme. Cette totalisation aboutit à Hegel : les êtres n'ont de sens, si ce n'est à partir du Tout de l'histoire, qui mesure leur réalité et qui englobe les hommes, les Etats, les civilisations, la pensée elle-même et les penseurs. La personne du philosophe se réduit au système de la vérité dont elle est un moment.

Cette totalité et cette façon de rechercher la totalité en réduisant, Rosenzweig les dénonce. La totalité ne donne en effet aucun sens à la mort, que chacun meurt pour son compte. La mort est irréductible. Il faut donc retourner, de la philosophie qui réduit, à l'expérience, c'est-à-dire à l'irréductible. Empirisme qui n'a rien de positiviste.

Par expérience, il faut entendre la profusion des faits, mais aussi des idées, des valeurs, au milieu desquelles s'écoule une existence humaine : nature, faits esthétiques et moraux, les autres, moi-même, Dieu... L'humanité religieuse ou athée a, dans ce sens, une expérience de Dieu, du fait même qu'elle comprend ce terme, ne fût-ce que pour en nier l'objet, pour le réduire ou l'expliquer.

Trois grandes réalités irréductibles se constituent,

se détachent de la totalité, dans cette expérience pure : l'Homme, Dieu et le Monde. L'effort ne consiste pas à réduire ce Dieu de l'expérience à ce qu'Il est *au fond*, mais à le dire tel qu'Il apparaît, de derrière les concepts dont les plus pieux l'ont déjà déformé et trahi.

Il faut procéder de la même manière à l'égard de l'homme et du monde. Chacune de ces réalités, sans lien entre elles, est pour soi et se conçoit à partir de soi. (*Per se sunt et per se concipiuntur*, comme chez Spinoza.) L'homme n'est pas une simple singularisation de l'homme en général, car il meurt pour soi. En tant que partie de la nature, singularisation du concept « homme », en tant que porteur d'une culture, en tant qu'être éthique, l'homme peut mépriser la mort, mais non pas en tant qu'« ipséité » où il est « méta-éthique ».

De derrière un Dieu qui est cause efficiente du monde, de derrière le monde, qui est l'ordre même de la pensée logique, se dégage un Dieu métaphysique, un monde métalogue. Êtres isolés et enfermés en soi, existant à partir de soi, mais irréductibles précisément ; séparés parce que irréductibles. Et Rosenzweig identifie avec cette notion l'expérience du monde antique, qui aurait eu le monde plastique de l'art, un Dieu mythique, séparé du monde, vivant comme les dieux épicuriens dans les interstices de l'être ; et l'homme tragique qui serait précisément l'ipséité, fermée sur elle-même, fermée sur le monde, n'entrant pas en relation avec le monde et avec Dieu.

Voilà donc le premier effort pour revenir vers une expérience qui est éternellement vraie. Séparation des êtres, éternellement vraie, parce que ces réalités irréductibles sont un stade de l'expérience humaine.

Mais voici le deuxième moment de la pensée de Rosenzweig : cet isolement n'est pas le monde de

notre expérience concrète, car dans notre expérience, Dieu, le Monde et l'Homme ne sont pas séparés, mais liés. Ils ne sont pas liés par la théorie qui les embrasse panoramiquement, au prix d'une réduction. Là se trouve, à mon avis, le point essentiel : la façon dont, dans l'économie générale de l'être, peut se produire l'union d'éléments irréductibles et absolument hétérogènes — l'unité de ce qui ne saurait être uni — c'est *la vie et le temps*.

A la place de la totalisation des éléments, qui se produit sous le regard synoptique du philosophe, Rosenzweig découvre la mise en mouvement du temps lui-même, de la vie ; il s'agit de cette vie qui vient après le livre. La totalisation s'accomplit non pas par le regard du philosophe, mais par les êtres eux-mêmes, qui se totalisent, qui s'unissent. Cette unification accomplie — comme temps — constitue le fait originel de la religion. La religion, avant d'être une confession, est la pulsation même de la vie où Dieu entre en rapport avec l'homme, et l'homme avec le monde. Religion, comme la trame de l'être, antérieure à la totalité du philosophe.

La vie ou la religion est à la fois postérieure et antérieure à la philosophie et à la raison, la raison elle-même apparaissant comme un moment de la vie. J'insiste : l'unité n'est pas ici l'unité formelle de Dieu, Homme et Monde, qui se produirait sous le regard qui additionne en réduisant, par une pensée synthétique du philosophe, extérieur aux éléments. L'unité est dans le sens que ces termes ont l'un pour l'autre, quand on se place dans ces éléments mêmes. L'unité est l'unité d'une vie. *Les rapports entre les éléments sont des rapports accomplis et non pas des spécifications d'un rapport en général.* Ce ne sont pas les spécifications d'une catégorie. Chaque rapport est irréductible, unique, original. Et il y a là encore un

exemple de cette déformalisation des notions qui caractérise l'ensemble de la philosophie moderne.

Le lien qui rattache Dieu au Monde ne peut pas être pensé comme une spécification de la conjonction « et ». Il est création. La conjonction, en l'espèce, est création. La relation entre Dieu et l'Homme, dans le même esprit, est révélation. Entre l'Homme et le Monde (mais déjà en tant que l'homme lui-même se détermine par la révélation et le monde par la création), le rapport est rédemption.

Rosenzweig reprend donc les concepts théologiques qu'il introduit dans la philosophie comme des catégories ontologiques. La conjonction « et » n'est pas une catégorie formelle et vide. Dieu « et » l'homme, par exemple, n'est pas l'union de deux termes que nous pouvons apercevoir du dehors. Dieu « et » l'Homme, c'est Dieu pour l'Homme, ou l'Homme pour Dieu. L'essentiel se joue dans ce « pour », où vivent Dieu et l'Homme, et non pas dans ce « et », visible aux philosophes. Ou plus exactement la conjonction « et » désigne une attitude de jonction, vécue de manière diverse, et non pas la conjoncture constatable par un tiers.

En tant que parties du Monde, l'Homme et le Monde entretiennent avec Dieu une relation de créature à Créateur. Le Monde ne se tient pas lui-même, n'est pas sa propre raison, comme chez les idéalistes. Il n'est plus une idée, il se réfère à une origine, à un passé ; et c'est cela qui fait tout le poids de sa réalité, pour Rosenzweig. S'il se distingue d'une image, d'un monde plastique irréel, s'il est monde réel, c'est précisément par référence à la création, au passé absolu de la création. La création et le savoir qu'en a l'homme ne transforment pas l'homme en néant, comme dans certaines formes de la philosophie moderne, mais, au contraire, en être assuré de son être.

La création n'est pas du tout limitation de l'être, mais son assise. Tout le contraire de la *Geworfenheit* heideggérienne.

Notons enfin que la relation entre Dieu et le Monde s'accomplit comme toujours passée. Si la relation entre les éléments Dieu, Monde, Homme, se constitue comme temps, ce temps est inséparable de l'événement concret qui l'articule, de la qualification du « et ». C'est à cause de la création que le temps a la dimension du passé et non pas inversement. Il y a ici quelque chose de très semblable à la théorie heideggérienne des « extases » du temps.

Dieu aime l'homme en tant qu'ipséité. Tout ce qu'il est dans sa relation avec l'homme est cet amour. Et Dieu ne peut aimer l'homme que comme singularité. Cette relation d'amour allant de Dieu à l'Homme singulier, Rosenzweig l'appelle révélation. Non pas qu'il y ait amour d'abord et révélation ensuite, ou révélation d'abord et amour ensuite. La révélation est cet amour.

Là, Rosenzweig, dont l'analyse est tout à fait semblable aux analyses phénoménologiques, souligne bien que le rapport n'est jamais pensé, mais réalisé. Il n'en résulte pas un système, mais une vie.

Enfin, il est curieux de noter ce qui se produit en réponse à cet amour de Dieu et comment la Révélation se prolonge. L'amour de Dieu pour l'ipséité est, *ipso facto*, un commandement d'aimer. Rosenzweig pense que l'on peut commander l'amour. L'amour se commande, contrairement à ce que pensait Kant. On peut commander l'amour, mais c'est l'amour qui commande l'amour, et il le commande dans le *maintenant* de son amour, de sorte que le commandement d'aimer se répète et se renouvelle indéfiniment dans la répétition et le renouvellement de l'amour même qui commande l'amour.

Le judaïsme, par conséquent, où la Révélation est, comme vous le savez, inséparable du commandement ne signifie pas du tout le joug de la Loi, mais précisément l'amour. Le fait que le judaïsme est tissé de commandements atteste le renouvellement, à tous les instants, de l'amour de Dieu pour l'Homme, sans quoi l'amour commandé dans les commandements n'aurait pas pu être commandé. Il se trouve ainsi que le rôle éminent de la *Mitzwah* dans le judaïsme signifie non pas un formalisme moral, mais la vivante présence de l'amour divin, éternellement renouvelé. Et par conséquent, à travers le commandement, il signifie l'expérience d'un présent éternel.

Toute la Loi juive est commandée *aujourd'hui*, bien que le Sinaï soit du passé. Cela nous rappelle exactement la section sabbatique de cette semaine (*Nitzavim*). Quoi qu'il en soit du judaïsme, la relation de Dieu avec l'homme — la révélation — est le présent même, la production de ce que Heidegger appellerait « l'extase du présent ». Il n'y a de présent que parce qu'il y a révélation.

Mais la réponse à l'amour de Dieu, la réponse à la révélation, ne peut pas s'effectuer dans un acte allant simplement dans un sens opposé, mais sur la même route que se fraie l'amour de Dieu pour l'Homme ; la réponse à l'amour de Dieu pour l'Homme, c'est l'amour du prochain. Par là, la révélation est déjà la révélation de la Rédemption. Elle se dirige vers l'avenir du Royaume de Dieu et l'accomplit.

L'avenir se révèle, par conséquent, dans le présent même, puisque l'amour de Dieu pour l'homme est le fait que l'homme aime son prochain et, par conséquent, prépare au Royaume de Dieu. Dans cette révélation est donc contenu l'avenir de la Rédemption. L'avenir n'est pas, pour Rosenzweig, une notion formelle et abstraite. On pourrait dire que la dimension

de l'avenir indique, pour lui, une relation avec la rédemption ou avec l'Éternité. L'Éternité, à son tour, n'est pas la disparition du « singulier » dans son idée générale, mais la possibilité pour toute la créature de dire « nous », ou, plus exactement, comme Rosenzweig l'exprime, c'est « le fait que le *Moi* apprend à dire *toi* à un *lui* ».

Toutefois, si la révélation est la révélation de la rédemption, ce n'est pas que la révélation *annonce* à l'homme qu'il sera racheté. La Révélation *suscite* la Rédemption. La Révélation de Dieu à l'homme, qui est l'amour de Dieu pour l'homme, suscite la réponse de l'homme. La réponse de l'homme à l'amour de Dieu est l'amour du prochain. La Révélation de Dieu commence donc l'œuvre de la Rédemption qui est cependant l'œuvre propre de l'homme. Moment juif de la pensée de Rosenzweig : la Rédemption est l'œuvre de l'homme. L'homme est l'intermédiaire nécessaire de la Rédemption du Monde. Mais, pour cela, il faut aussi que cet amour soit *éclairé* par une existence collective.

Nous ne pouvons pas ici suivre les analyses qui amènent Rosenzweig à l'existence de la collectivité religieuse comme exigée par l'œuvre de la Rédemption. En elles s'accomplissent le passage de sa position jusqu'alors philosophique à sa position religieuse, et l'entrée des grandes religions révélées dans la sphère de sa méditation. Retenons-en le thème : la trame du réel est l'histoire religieuse. Elle commande l'histoire politique. C'est là la position antihégélienne de Rosenzweig.

Quoi qu'il en soit, la relation des éléments Dieu, Monde, Homme, entre eux, n'est pas seulement passé et présent, mais aussi avenir qui est avenir déformalisé, le futur de l'éternité. Les philosophes s'intéresseront peut-être à cette déformalisation des notions du

présent, du passé et de l'avenir, inséparables des événements ontologiques dont ils sont en fin de compte la signification ultime, et où l'on peut voir, comme je le disais tout à l'heure, une entreprise semblable à la célèbre théorie heideggérienne des « extases du temps ».

Ce qui intéresse Rosenzweig lui-même, c'est la découverte de l'être comme vie, de l'être comme vie de relation. La découverte d'une pensée qui est la vie même de cet être. La personne ne rentre plus dans le système qu'elle pense, comme chez Hegel, pour s'y figer et renoncer à sa singularité. La singularité est nécessaire à l'exercice de cette pensée et de cette vie précisément comme irremplaçable singularité, la seule qui soit capable d'amour, la seule qui puisse être aimée, qui sache aimer, qui puisse former une communauté religieuse.

Nous aurons ainsi décrit le premier mouvement de la pensée de Rosenzweig, le passage de la philosophie idéaliste à la religion, à la vie qui est religion, à la religion qui est comme l'essence même de l'être. Il s'agit, au départ, de religion en général, nous ne voyons encore ni christianisme ni judaïsme, nous voyons déjà le rôle des communautés religieuses. Deux éléments typiquement juifs sont apparus : l'idée du commandement, comme essentielle à la relation d'amour ; l'amour se manifeste dans le commandement, il est seul à pouvoir commander l'amour ; l'idée de l'homme rédempteur et non pas d'un Dieu rédempteur. Bien que la rédemption parte de Dieu, elle a absolument besoin de cet intermédiaire de l'homme.

Le deuxième mouvement, c'est le passage de la religion au judaïsme.

Pour que l'amour puisse pénétrer le monde qu'est la Rédemption, pour que le Temps aille à l'Eternité, il ne faut pas que l'amour reste à l'état d'entreprise

individuelle, il faut qu'il devienne l'œuvre d'une communauté, le temps d'une communauté. Il faut qu'on puisse dire dès maintenant « Nous ». Le christianisme et le judaïsme — (le christianisme est d'ailleurs la seule religion positive à côté du judaïsme qui, d'après Rosenzweig, accomplit concrètement la religion, au sens ontologique du terme, que nous venons de décrire, il est sévère pour l'islam, religion fondée) —, le christianisme et le judaïsme surgissent dans l'histoire, non pas comme des événements contingents, mais comme l'entrée même de l'Eternité dans le Temps. Le judaïsme est vécu comme étant d'ores et déjà la vie éternelle. L'Eternité du chrétien est vécue comme une marche, comme une voie. L'Eglise chrétienne est essentiellement mission. De l'Incarnation à la Parousie, le christianisme traverse le monde pour transformer la société païenne en société chrétienne. Voie éternelle, car voie qui n'est pas de ce monde non plus. Elle est suspendue entre la venue du Christ et son retour au-dessus des événements concrets que l'Eglise peut indifféremment englober tous et pénétrer tous. Elle est donc hors de l'histoire, mais elle peut englober toute l'histoire. Le monde est transparent pour elle.

Le chrétien porte son essence chrétienne par-dessus son essence naturelle. C'est toujours un converti luttant avec sa nature. Et le caractère permanent de cette superposition du christianisme à la nature trouve son expression dans le dogme du péché originel.

La communauté juive est, par contre, une communauté qui a l'éternité dans sa *nature* même. Elle ne tient son être ni d'une terre, ni d'une langue, ni d'une législation soumise aux renouvellements et aux révolutions. Sa terre est « sainte » et terme d'une nostalgie, sa langue est sacrée et n'est pas parlée. Sa Loi est sainte et n'est pas une législation temporaire, faite

pour la maîtrise politique du temps. Mais le juif *naît* juif et est confiant en la vie éternelle dont il vit la certitude à travers les liens charnels qui le rattachent à ses ancêtres et à ses descendants. Rosenzweig emploie le mot dangereux d'une éternité de sang, qu'il ne faut pas prendre au sens raciste, car à aucun moment ce terme ne signifie un concept naturaliste, justifiant une technique de discriminations raciales, ni une supériorité raciale de domination, mais tout au contraire une étrangeté au cours de l'histoire, un enracinement en soi-même.

Les juifs seraient étrangers à l'histoire qui n'a pas prise sur eux. Ils sont aussi indifférents à son égard. La communauté juive a d'ores et déjà l'Éternité. Le juif est d'ores et déjà arrivé. Il n'a pas besoin d'Etat. Il n'a pas besoin de terre, il n'a pas besoin de lois, pour assurer sa permanence dans l'être. Rien ne lui arrive du dehors. L'Etat que connaissent les peuples ouverts au christianisme se saisit de peuples en devenir, leur impose sa loi par la violence. Il ne vit que de guerres et de révolutions, par opposition à la vraie éternité du peuple juif, qui vit cette éternité dans sa loi invariable et dans l'expérience du temps cyclique, qui est la façon même dont l'éternité se manifeste dans le temps. Cette expérience se produit à travers la vie rituelle qui prend, par conséquent, une importance ontologique. L'expérience de l'année juive ne serait pas « subjective », mais une contraction nouvelle du temps, saisie par l'éternité, l'anticipation même de l'éternité. L'année juive répète, aux différentes fêtes, les différents moments de la Journée Cosmique — matin, midi, soir — Création, Révélation, Rédemption. C'est une expérience du temps qui, pour Rosenzweig, est aussi fondamentale que celle des horloges ou de l'histoire politique et qui ne doit pas s'interpréter en fonction de celle-ci. Il faut renvoyer

aux analyses extrêmement belles et très pénétrantes de « La vie rituelle juive » par Rosenzweig, dont on a donné une traduction dans le numéro spécial de la *Table Ronde*, traduction faite elle-même sur une traduction anglaise et qui de ce fait n'est pas à la hauteur de l'original.

La religion — essence de l'être — doit nécessairement, d'après Rosenzweig, se manifester par le judaïsme et par le christianisme, et nécessairement par les deux. La vérité de l'être est structurée de telle manière que la vérité partielle du christianisme suppose la vérité partielle du judaïsme, mais chacun doit être vécu dans son intégrité comme absolu, et leur dialogue ne peut, sans fausser la vérité absolue, dépasser dans les hommes la séparation essentielle du dialogue. Le juif doit donc rester juif, du point de vue chrétien lui-même. Et c'est pourquoi Rosenzweig, sur le point de se convertir, écrit à l'ami qui attend la bonne nouvelle : « Cela est impossible et cela n'est plus nécessaire. » L'hommage de Rosenzweig au christianisme est rendu de par la persévérance du juif Rosenzweig dans le judaïsme. Ce qui commence maintenant c'est la vie juive de Rosenzweig.

Rosenzweig est l'un des rares philosophes juifs qui n'ait pas seulement reconnu au christianisme une place fondamentale dans le devenir spirituel de l'humanité, mais qui le reconnaissait par son refus de devenir chrétien. Vivre la vie juive authentique, c'est témoigner de la vérité absolue : « La vérité humaine est toujours ma vérité. » La vérité tout court, où judaïsme et christianisme s'unissent, est en Dieu. La façon dont l'homme possède la vérité ne consiste pas à la contempler en Dieu, mais à la vérifier par sa vie. *La vérité humaine, chrétienne et juive, est vérification*. Elle consiste à risquer sa vie en la vivant en réponse à la Révélation, c'est-à-dire en réponse à

l'Amour de Dieu. Mais l'homme ne peut y répondre que par la vie éternelle, comme juif, ou par la voie éternelle, comme chrétien. Les deux façons sont nécessaires. Il n'y a que deux façons. Chacun doit authentiquement vivre à sa façon seulement. *La vérité humaine est un témoignage porté par une vie* de la vérité divine de la fin des temps. Rosenzweig appelle cette théorie de la vérité la « théorie de la connaissance messianique ».

Encore une fois, l'amour de Dieu pour l'homme, qui suscite l'amour de l'homme pour le prochain, est Révélation, c'est-à-dire manifestation de la vérité. La connaissance de cette vérité par l'homme est son amour rédempteur. Mais l'amour n'est possible qu'à un être singulier, c'est-à-dire mortel. C'est en tant que mortel, précisément, qu'il participe à l'Eternité de Dieu. « Le fait que chaque instant peut être le dernier, c'est cela précisément qui le rend éternel. »

L'amour plus fort que la mort est la formule biblique que Rosenzweig reprend pour répondre à la loi de la mort, sur laquelle s'ouvre son livre qui mène à la vie.

*

* *

Que peut être une vie qui sort d'un tel livre ? Vous serez peut-être étonnés par la modestie apparente de cette vie. Rosenzweig fonde un foyer à Francfort où il s'installe. Il renonce à la carrière universitaire. L'œuvre à entreprendre revient à témoigner, comme juif, de la vérité, à rester dans la vie éternelle, à assurer le maintien de la communauté juive. Rosenzweig fonde une maison d'études juives à Francfort. Il s'agit de revenir aux sources, de réapprendre l'hébreu, cet hébreu dont on savait seulement, dans la bonne société

judéo-allemande, qu'il était, selon l'expression pittoresque du Dr Richard Koch, médecin de Rosenzweig, « la forme originelle du mauvais accent allemand ». Cette maison d'études posait le problème de bons conférenciers, de bons étudiants ; et cela n'allait pas tout seul dans la société bourgeoise de Francfort ; du moins à partir du moment où Rosenzweig est tombé malade. Car cette vie prend tout à coup une tournure fatale. S'il y a des médecins dans cette salle, ils sauront mesurer la gravité du mal qui frappe Rosenzweig : il est atteint à trente-quatre ans d'une sclérose latérale amyotrophique avec paralysie bulbaire progressive. Maladie terrible, à laquelle on succombe très rapidement. Rosenzweig a pu vivre huit ans avec cette maladie. Mais il a été très vite immobilisé et privé de parole. On avait fabriqué, pour lui permettre de communiquer et même d'écrire, un appareil spécial qui lui permettait d'indiquer d'un signe à peine perceptible, et que seule sa femme savait voir, les lettres qui traduisaient sa pensée.

C'est pendant cette période, précisément, qu'il entreprend la traduction des poèmes de Judah Halévy et, en collaboration avec Buber, de la Bible, ainsi que la rédaction de nombreux articles réunis depuis lors en un volume spécial.

Sa maison devient une maison juive ouverte, accueillante, mais aussi une maison où, peu à peu, toutes les prescriptions rituelles s'adoptent et où elles reprennent leur vie et leur sens. De nombreux amis anciens et nouveaux assurent la liaison entre cet homme emmuré et le monde. L'orthodoxie stricte à laquelle Rosenzweig était arrivé demeurait d'essence libérale. Le professeur Ernest Simon, ami intime de Rosenzweig, en témoigne dans un fascicule qui fut consacré à Rosenzweig en Allemagne, pour le premier anniversaire de sa mort. Rosenzweig était libéral dans

sa conception des Ecritures. Il ne croyait pas comme l'orthodoxie à la mosaïcité du Pentateuque et admettait les problèmes de la critique biblique. Mais il pensait que cette critique ne met pas en cause l'authenticité du message juif, et le fameux R. par lequel les critiques désignent le rédacteur présumé de chaque texte sacré — il le lisait comme l'initiale du nom Rabenou, notre maître. Quelle que soit l'origine de ces textes, ils sont authentiques par leur signification intérieure. La convergence de ces textes prétendument disparates n'est-elle pas plus merveilleuse que ne serait leur origine sinaïque ?

Rosenzweig était libéral du point de vue pratique. Il disait qu'il est impossible de faire le départ entre ce qui est divin et humain dans les rites. Mais que, malgré l'explication, de leur point de vue valable, qu'en donnent sociologues et ethnographes, les rites pour celui qui les pratique possèdent une vérité incommunicable — mais non moins vraie que les vérités sociologiques. L'intégralité de la tradition, qui lui semblait nécessaire pour une vie juive, et qui en faisait une anticipation de l'Eternité, il ne l'exigeait pas de chaque juif en particulier, il la demandait à tout Israël, plutôt qu'à Monsieur Israël. Le particulier pouvait faire un choix dans l'apport de la tradition. Seulement, d'après Ernest Simon, Rosenzweig a choisi tout. Il était orthodoxe par libéralisme. En matière de libéralisme, tout dépend de celui qui choisit.

Que dire de la personne de Rosenzweig à cette période de maturité ? Voici le témoignage de son médecin, le Dr Richard Koch : « C'était le premier homme que, malgré sa fine culture et sa très pénétrante pensée, j'ai pu entendre sans gêne parler de Dieu, de son unité et de la destinée de l'homme. Il en parlait cependant sans naïveté et c'est cela précisément qui l'élevait au-dessus des autres. D'autre part,

c'était pour moi le premier juif qui avait surmonté tous les "complexes" du ghetto. Son judaïsme n'était ni sombre, ni inquiétant, ni l'effet de je ne sais quelle piété. Ce judaïsme était libre et viril, réconfortant et beau. Pas de problématique spéciale qui ailleurs constitue comme le noyau de toute profession de foi juive. » Tant il est vrai que le judaïsme peut se définir par une suprême tranquillité et une suprême quiétude, bien qu'il se définisse pour bien des modernes par le déchirement et l'inquiétude. Quelle est, à partir de la conception que Rosenzweig se fait du judaïsme, la position du juif dans la Cité ? Le juif est éternel, le juif n'entre pas dans le monde comme les autres humains. Comment, concrètement, vivre cette vie séparée ? A chacun de trouver sa solution ! Rosenzweig n'entrevoit pas, pour l'accomplissement de la destinée juive, de voies confortables. « Dans quelle mesure le juif participe à la vie des peuples ne dépend pas de lui, mais dépend de ces peuples », dit Rosenzweig dans une lettre. « Pour le particulier, c'est pour une grande partie question de tact et de conscience. Pour ma part, j'ai pris, à l'égard de l'Etat, une attitude conforme au devoir légaliste ; je ne présente pas de thèse pour enseigner dans une université, je ne participe pas comme un engagé volontaire à la guerre, mais m'engage à la Croix-Rouge Internationale, pour la quitter dès que possible, aussitôt que ma classe est rappelée, puisque l'Etat m'aurait revendiqué de toute façon si je n'avais pas contracté d'engagement à la Croix-Rouge. A l'égard de la culture allemande, mon attitude est de profonde gratitude » (*Lettres*, pp. 692-693).

« Il est inévitable, dit-il dans la même lettre, que passivement nous participions d'une façon ou d'une autre à la vie des peuples, si toutefois nous devons vivre... et nous n'y tenons pas tant par appétit, que

par devoir de vivre... Mais, à côté de cette vie, extérieure à la moralité, au sens profond du terme, à côté de cette vie tournée vers l'extérieur, il existe une vie juive tournée vers l'intérieur, tout ce qui sert au maintien du peuple et à sa vie : ces formes de vie ne s'intercalent pas dans les formes visibles du monde ; mais ce maintien de l'originalité et de l'intériorité juives est l'action suprême du juif dans l'œcuménie du monde. » Particularisme juif ? Rassurez-vous, pour Rosenzweig, le nationalisme sioniste n'est pas plus à la hauteur de ce particularisme métaphysique que l'assimilation aux nations historiques. Mais je ne vais pas vous parler du sionisme.

Je voudrais conclure maintenant en montrant en quoi le phénomène Rosenzweig et la pensée de Rosenzweig sont actuels, non pas au sens où sont actuels les événements, mais au sens où sont actuelles les questions de vie ou de mort qui se posent au juif et que les événements ne font que masquer.

Je n'ai pas cherché à faire un exposé de philosophie générale, malgré la partie un peu ardue de cette conférence. Elle était nécessaire pour montrer que nous pouvons trouver en Rosenzweig, ou chercher à partir de lui, une réponse à une question capitale : le judaïsme existe-t-il encore ? Ce matin, j'ai eu l'impression, malgré le très vif intérêt avec lequel j'ai écouté les exposés, que le grand écueil que rencontre le judaïsme d'aujourd'hui n'a pas été évoqué. Aucun juif ne peut ignorer aujourd'hui que ce qui est mis en cause par les événements et les idées, c'est le fait même qu'il est juif.

Pourquoi ? Je ne crois pas que ce soient les forces politiques et religieuses qui nous soient hostiles. Je disais tout à l'heure que si le christianisme est accepté par Rosenzweig, c'est parce que, au fond, il n'est plus capable de mettre en cause notre existence juive.

Ce matin même, d'ailleurs, on a bien vu que le renouveau du christianisme — le prétendu renouveau du christianisme — apparaît aux juifs comme un encouragement. Ce n'est donc pas le christianisme qui, désormais, menace notre existence, ni l'athéisme, ni la science, ni même les sciences philosophiques qui, à un certain moment, semblaient compromettre l'authenticité des textes fondamentaux. Ce sont des crises d'enfance, des maladies d'enfance, des maladies d'adolescence contractées au cours de trop frivoles et imprudents contacts. Être ou ne pas être, la question nous vient aujourd'hui d'une certaine conception de l'histoire qui conteste au judaïsme sa prétention la plus antique. La disparition de cette prétention de la conscience juive équivaldrait à la fin du judaïsme.

Cette prétention la plus antique est sa prétention d'exister à part dans l'histoire politique du monde. C'est la prétention de juger cette histoire, c'est-à-dire de demeurer libre à l'égard des événements, quelle que soit la logique interne qui les relie, c'est la prétention d'être un peuple éternel.

Cette éternité d'Israël n'est pas le miracle inexplicable d'une survie. Ce n'est pas parce qu'il a miraculeusement survécu qu'il s'arroge une liberté à l'égard de l'histoire. C'est parce que, d'emblée, il a su refuser la juridiction des événements qu'il s'est maintenu comme une unité de conscience à travers l'histoire.

Telle est la prétention antique sans laquelle le judaïsme ne peut même pas revenir au statut d'une nation parmi les nations, parce qu'il est trop lié aux grandes nations du monde et trop mûr, jusque dans ses couches populaires, pour vouloir sincèrement créer un nouveau Luxembourg, un nouveau Liban, une nouvelle Chanaan. Ce qui s'attaque à cette prétention d'être un peuple éternel, c'est l'exaltation du jugement

de l'histoire, comme étant l'ultime juridiction de tout être, c'est l'affirmation que l'histoire est la mesure de toutes choses. Le jugement d'une conscience sur les événements qui réussissent, sur les événements qui ont une efficacité, une visibilité objective, ne serait, d'après cette exaltation de l'histoire, vous le savez, qu'une illusion subjective qui va s'évanouir comme une fumée devant le jugement de l'histoire.

Pour cette conception, il n'y a pas de peuple éternel susceptible de vivre libre à l'égard de l'histoire. Tout peuple fait partie de l'histoire, a en elle son essence déterminée, pour contribuer à sa manière à l'œuvre universelle qui l'englobe, le dépasse et où, par conséquent, il finit par s'absorber et par disparaître. Ce qui serait éternel, c'est l'histoire universelle elle-même qui recueille l'héritage des peuples morts.

La particularité d'un peuple est identique à sa finitude. C'est la logique hégélienne qui préside à cette annonce de la disparition. La particularité d'une chose n'a, en effet, de signification que par rapport à un ensemble et dès lors, au nom de la logique hégélienne, on prononce la disparition nécessaire d'un peuple, car tout ce qui est fini doit finir.

La fameuse indépendance des juifs à l'égard de l'histoire est présentée également comme une illusion subjective. Le peuple juif, dit-on, pour subsister à travers l'histoire, a bel et bien accepté les conditions historiques de l'existence ; les lois de l'économie n'ont pas pu être conjurées parce que le peuple, lui, se croyait une existence à part. La société industrielle qui s'annonce, et où va se retrouver toute l'humanité, va englober le peuple juif. Croire qu'on est une réalité à part serait donc une croyance subjective et sa signification purement subjective se dénonce à l'heure actuelle où se dessine la courbe réelle des événements.

Ce prestige de l'histoire est vécu par chacun de

nous dans la préoccupation de ne pas se trouver en opposition avec le sens de l'histoire, ce qui revient, en fin de compte, à demander aux événements le sens de notre vie. La philosophie, telle que Hegel la résume, la comprend et la couronne, aboutirait précisément à intégrer les volontés individuelles et collectives en tant qu'elles sont réelles, c'est-à-dire efficaces, dans une totalité raisonnablement structurée, où ces volontés vivantes sont représentées par leurs œuvres, mais où ces œuvres tiennent leur signification vraie — c'est-à-dire visible — non pas à partir des intentions subjectives de leurs auteurs, mais à partir de la totalité, la seule à avoir un sens réel et à pouvoir le conférer. Les intentions des auteurs et, de ce fait, tout ce que, pour revenir au judaïsme, les juifs pensent d'eux-mêmes, toute notre *Aggada*, comme toute notre *Halacha*, ne seraient qu'histoire de vieille femme, thème pour une sociologie ou une psychanalyse du judaïsme. Le judaïsme ne serait pas vrai dans ce qu'il a voulu, mais dans la place que l'histoire universelle lui aurait laissée. Vouloir être juif de nos jours, c'est donc, avant de croire à Moïse et aux prophètes, avoir le droit de penser que la signification d'une œuvre est plus vraie à partir de la volonté qui l'a voulue, qu'à partir de la totalité où elle est insérée, et, plus brutalement encore, que la volonté dans sa vie personnelle et subjective n'est pas un rêve dont la mort permettra d'inventorier l'œuvre et la vérité, mais que le vouloir vivant de la volonté est indispensable à la vérité et à la compréhension de l'œuvre.

C'est là, en effet, le sens de l'apport de Rosenzweig — brisure de la totalité par laquelle son œuvre a commencé —, la substitution à la législation de la pensée totalisante des philosophes et de la société industrielle des attitudes de la vie comme autant de structures de l'absolu.

Il y a une autre manière encore pour l'histoire de mettre en question l'existence du peuple juif. A côté de son interprétation hégélienne et marxiste où elle apparaît dirigée inéluctablement vers un but, il existe une interprétation d'après laquelle elle n'irait nulle part : toutes les civilisations se vaudraient. L'athéisme moderne, ce n'est pas la négation de Dieu. C'est l'indifférentisme absolu des *Tristes Tropiques*. Je pense que c'est le livre le plus athée qu'on ait écrit de nos jours, le livre absolument désorienté et le plus désorientant. Il menace le judaïsme autant que la vision hégélienne et sociologique de l'histoire. La menace, bien entendu, ne touche que les consciences qu'elle peut troubler. Monsieur Israël plutôt que tout Israël. Mais, en France, le judaïsme de Monsieur Israël est troublé par trois juifs, par trois grandes œuvres : par Eric Weil, par Raymond Aron et par Lévi-Strauss.

Quoi que l'on puisse penser de l'analyse que fit Rosenzweig de la conscience juive, de l'année juive, il nous permet, au nom même de la philosophie, de résister aux prétendues nécessités de l'histoire. Que l'année rituelle et la conscience de sa circularité anticipant l'éternité ne soient pas seulement une expérience aussi valable que le temps de l'histoire et l'histoire universelle, mais « antérieure » en vérité à ce temps ; que le défi lancé à l'histoire puisse être aussi réel que cette histoire, que la particularité d'un peuple se distingue de la singularité d'une chose périssable, qu'elle puisse être le point de repère de l'absolu — voilà ce que Rosenzweig nous enseigne. Quoi que vous puissiez penser de sa réponse, il pose la question qui est la question première qu'un juif doit se poser de nos jours.

L'idée que le peuple juif est un peuple éternel, défendue par Rosenzweig d'une manière si pathétique, est l'expérience intime du judaïsme. Le *Midrash*

l'atteste d'une manière plus sereine et plus souriante et en livre peut-être le sens ultime. Chassés de la maison d'Abraham, Agar et Ismaël errent dans le désert. La provision d'eau est épuisée. Dieu ouvre les yeux d'Agar qui aperçoit un puits et fera boire son fils mourant. Les anges protestent auprès de Dieu : vas-Tu abreuver d'eau celui qui plus tard fera souffrir Israël ? Qu'importe la fin de l'histoire ? dit l'Eternel. Je juge chacun pour ce qu'il est et non pour ce qu'il deviendra. L'éternité du peuple juif, ce n'est pas l'orgueil d'un nationalisme exacerbé par les persécutions. L'indépendance à l'égard de l'histoire affirme le droit que possède la conscience humaine de juger un monde mûr à tout moment pour le jugement, avant la fin de l'histoire et indépendamment de cette fin, c'est-à-dire un monde peuplé de personnes.

AMITIÉ JUDÉO-CHRÉTIENNE¹

L'échange d'idées, tout improvisé, que nous eûmes avec M. Jacques Madaule au cours du 4^e Colloque d'intellectuels juifs de langue française en a constitué, pour moi, le moment essentiel. Ne prenez pas cette déclaration pour une politesse : je connais et admire, depuis longtemps, l'audace intellectuelle de Jacques Madaule. Mais nous n'avions pas véritablement parlé jusqu'alors. Ce qu'il nous a dit au Colloque mérite d'être rappelé devant vos auditeurs. Pour Madaule, les juifs tendus vers les temps messianiques n'attendent pas vainement, comme tant de chrétiens le pensent encore, un événement advenu depuis près de vingt siècles. L'attente messianique des juifs aurait tout son sens pour un chrétien qui espère le retour de son Sauveur, qui attend la Parousie. Tout n'est donc pas consommé, même pour un chrétien. Et les juifs sont nécessaires à l'avenir d'une humanité qui, à force de se savoir sauvée, n'a plus rien à attendre. La présence des juifs rappelle aux conformistes de toute espèce que tout n'est pas pour le mieux dans le meilleur des mondes.

Jusqu'alors, l'amitié entre juifs et chrétiens me sem-

1. D'une émission d'*Ecoute Israël*, du 20 octobre 1961.

blait se fonder sur leur appartenance commune à l'humanité, au monde moderne, à l'Occident. Certes, dans la perspective juive, le christianisme se justifiait : il portait le monothéisme aux gentils. Mais qu'était donc le judaïsme dans la vision chrétienne ? Une prophétie qui survit à son accomplissement. Le témoignage incarné d'un échec. Une vierge aux yeux bandés. Un résidu. Une survivance. Un anachronisme. Un fossile. Une relique. Une pièce à conviction. Et voilà que Madaule nous rend aux yeux des chrétiens une signification dans l'avenir et la vie. Elle peut transformer le sens même des relations judéo-chrétiennes.

Mais Madaule nous a raconté aussi à quel appel sa pensée répondait : Léon Algazi voulut un jour que ses amis chrétiens respectent, par-delà les juifs, le judaïsme lui-même. A l'exigence inouïe d'un juif intégral, répondit cette totale reconnaissance d'un chrétien. Tel Algazi, tel Madaule !

V

DISTANCES

« ... Que mon seigneur passe devant son serviteur... je cheminerai à ma commodité... »

Genèse, 33, 14.

LIBERTÉ DE PAROLE¹

Ainsi donc Khrouchtchev renie le rapport sur Staline que la presse publia l'année dernière, que l'opinion unanime lui attribuait et qu'il n'avait jamais démenti jusqu'alors.

Ce texte, qui relatait bien des faits devinés, soupçonnés ou connus, laissait cependant une invincible impression d'étrangeté. Elle tenait peut-être à ce que les faits dénoncés compromettaient la sincérité des mots mêmes qui les flétrissaient, mais qui les prolongeaient. Jamais encore cette situation limite, construite par les logiciens, dans l'abstrait, ne s'était si pleinement incarnée dans la réalité historique. L'immensité du réel qui en arrivait là — sa présence obsédante et centrale dans la pensée des hommes — enleva enfin à un vertige intellectuel sa qualité de subtile préciosité. La croissance ininterrompue du parti communiste, sa conquête du monde plus rapide que l'expansion du christianisme et de l'islam, son ampleur catholique, la foi, l'héroïsme et la pureté de sa jeunesse, son rattachement, sur le plan théorique, aux grandes idées humanistes dont il se réclame en dernier ressort — sans jamais tenter, comme le fascisme, la masca-

1. Paru dans *Les Lettres nouvelles*, 1957, n° 51.

rade philosophique du bien travesti en mal et du mal se donnant pour bien — nous ont habitués à entendre dans ce mouvement les pas mêmes du Destin.

A ce mythe importait le nuage qui entourait et qui exhaussait le cerveau où cette progression irrésistible se pensait sans erreur. Les contradictions y perdaient leur absurdité même. Les incroyants, les lucides, les railleurs s'indignaient et « jugeaient de très haut » et riaient — mais souvent sans confiance en soi. Et voilà qu'une religion perdait à la fois ses mystères et son infailibilité. Le mouvement révolutionnaire retournait à l'échelle naturelle et humaine après trente ans de grandeur mythologique. La lutte, jusqu'alors épique, s'exposa désormais aux incertitudes stratégiques et tactiques. Les risques et périls spirituels ne remplaçaient-ils pas désormais pour les militants la certitude des âmes simples ? Et les non-engagés qui, du moins en Europe, se sentaient mal à l'aise comme des personnes qui, dans le train de l'histoire, sont assises le dos à la locomotive, ne devaient-ils pas retrouver toutes leurs chances ? La nouvelle fut pour eux : l'histoire n'a pas de sens. Ceux qui détenaient la clef de son énigme dernière s'égarèrent comme des non-initiés. La totalité éclatait. Mais déjà s'annonçait une totalité plus vaste où cet ébranlement allait s'amortir. La réhabilitation des victimes du stalinisme restait aussi étrange que les procès de Moscou et de Prague où elles furent condamnées sur aveux. La brouille et la réconciliation avec Tito semblaient appartenir au même événement. Togliatti, en polémique avec les chefs soviétiques, fut presque aussi hallucinant que la forêt de Dunsinane qui marche sur Macbeth et le glace. Le démenti de Khrouchtchev et les événements qui remplirent le reste de l'année allaient annuler la rupture du système.

La plus troublante circonstance de la déstalinisation,

c'est le discrédit absolu du langage qu'elle fait revivre à l'échelle d'une expérience collective. On ne peut plus croire aux paroles, car on ne peut plus parler. Ce n'est pas que la liberté de parole reste encore accomplie sur la plus grande partie de la terre ou que les hommes s'en servent pour mentir. On ne peut plus parler, car personne ne peut commencer son discours sans témoigner aussitôt de tout autre chose que de ce qui se dit. Psychanalyse et sociologie guettent les interlocuteurs. Les mots sont des symptômes ou des superstructures. De sorte que les cris et les gestes du réveil font partie du cauchemar qu'ils devaient interrompre.

La fameuse et lucide conscience occidentale n'est plus certaine de se tenir en état de veille. Son doute sur la réalité des images qu'elle contemple ne lui donne pas la force de sortir des fictions. Ce soupçon qui se glisse dans son rêve ne lui rend ni le jour ni les contours de vraies choses. Je pense et je ne *suis* peut-être pas. La mystification se dénonce, mais dans une mystification nouvelle, et la négation de la négation n'est pas une affirmation. Un rêve s'emboîte dans un autre, et se raconte aux personnages du rêve suivant où se dissipe le premier. Comme dans *Les Joueurs* de Gogol — déjà si kafkaïens — toutes les cartes sont truquées, tous les domestiques soudoyés et toute tentative de couper le nœud d'un écheveau inextricable ne fait que renouer le fil d'une affreuse continuité. Le faux, par mille fissures, se glisse dans un monde incapable de se ressaisir. A l'auberge, les tricheurs ont roulé un tricheur fieffé, en jouant la franchise d'ouvrir leurs cartes. Dépenser le mensonge accompli, ce n'est pas s'engager dans le vrai, mais mentir au-delà des limites. A malin, malin et demi !

Cet infini du mensonge est une impuissance de rompre. Le totalitarisme politique repose sur un tota-

litarisme ontologique. L'être serait un tout. Etre où rien ne finit et où rien ne commence. Rien ne s'oppose à lui et personne ne le juge. Neutre anonyme, univers impersonnel, univers sans langage. On ne peut plus parler, car comment garantir la valeur d'un propos, si ce n'est pas par un autre propos que personne cependant ne cautionne ?

Dans ce monde sans parole, se reconnaît l'Occident tout entier. De Socrate à Hegel, il allait vers l'idéal du langage, où le mot ne compte que par l'ordre éternel qu'il ramène à la conscience. Itinéraire au bout duquel l'homme qui parle se sent faire partie d'un discours qui se parle. Le sens du langage ne dépend plus des intentions qu'il y met, mais du Discours cohérent à qui le parleur ne prête que sa langue et ses lèvres. Non seulement le marxisme, mais toute sociologie et toute psychanalyse, témoignent d'un langage où le principal ne réside pas dans ce que les mots nous enseignent, mais dans ce qu'ils nous cachent. Langage verrouillé, civilisation d'aphasiques. Voilà des mots redevenus les signes muets des infrastructures anonymes, comme les ustensiles des civilisations mortes ou comme les actes manqués de notre vie quotidienne. A force de cohérence, la parole a perdu la parole. Dès lors, aucun mot n'a plus l'autorité nécessaire pour annoncer au monde la fin de sa propre déchéance.

N'est parole croyable que celle qui s'arrache à son contexte éternel, pour retourner sur les lèvres humaines qui la disent, pour voler d'homme à homme, pour juger l'histoire, au lieu d'en rester le symptôme ou l'effet ou la ruse. Parole d'un discours qui commence *absolument* dans celui qui le tient et qui va vers un autre *absolument* séparé. Parole de maître que l'Europe ne sait plus entendre. Parole qui tranche.

Et dans ce sens très précis — et sans aucune odeur de sainteté — parole prophétique.

JUDAÏSME ET TEMPS PRÉSENT¹

Dans les mesquineries du quotidien, une communauté humaine ne ressemble pas à son mythe. Elle répond cependant à une haute vocation par ses intellectuels (ses anciens), attentifs aux *raisons d'être*, et par sa jeunesse, prête à se sacrifier pour des idées, c'est-à-dire capable d'idées extrémistes. Les juifs occidentaux des années 1945-1960 n'auront pas manifesté leur essence en se convertissant, en changeant de nom et en faisant des économies ou une carrière. Ils ont continué la Résistance, au sens absolu du terme. La carrière n'exclut pas la rigueur de l'intellect ni le courage, difficile partout. Les jeunes se déracinaient pour monter en Israël, ou pour vivre comme à Orsay, comme à Aix, comme à Fublaines ; ou ils acceptaient, sur d'autres voies, d'inhumains dogmatismes sur une simple promesse de libérer l'Homme. Situer les juifs dans l'actualité amène ainsi à une réflexion radicale. Son langage n'est pas toujours mensonge. Nous voudrions tenter cette analyse avec toute la pudeur et toute la prudence que demande un tel sujet, abordé dans un article de revue. Car, sans cette étude sommaire, la position du judaïsme, dans

1. Paru dans *L'Arche*, 1960.

la deuxième moitié du siècle, se réduirait encore à l'interminable question de l'antisémitisme.

Age religieux ou âge atomique — ces caractéristiques du monde moderne, slogans ou imprécations, cachent une orientation plus profonde. Malgré les violences et la folie qui se jouent sous nos yeux, nous vivons à l'heure de la philosophie. Dans leur activité, les hommes sont soutenus par la certitude d'*avoir raison*, de se trouver en accord avec les forces calculables qui meuvent réellement les choses, de marcher dans le *sens* de l'histoire. Cela suffit à leur bonne conscience. Par-delà le progrès de la science qui découvrit le jeu prévisible des forces dans la matière, les libertés humaines elles-mêmes (et jusqu'aux pensées qui prennent conscience de ce jeu) se régleraient par un ordre rationnel. Enfoui au fond de l'Être, il se dévoilerait et s'instaurerait en plein jour, à travers le désordre de l'histoire contemporaine, à travers les souffrances des particuliers comme à travers leurs convoitises, leurs passions et leurs victoires. La société industrielle planétaire qui s'annonce supprimerait toutes les contradictions qui déchirent l'humanité. Mais, du même coup, le for intérieur de l'homme. La raison se lève comme un fantastique soleil qui rend transparente l'opacité des créatures. Hommes qui ont perdu leurs ombres ! Rien n'est plus capable d'absorber ni de réfléchir cette lumière qui abolit jusqu'à l'intériorité des êtres.

Cet avènement de la raison issue de la philosophie — et c'est l'originalité de l'époque — n'est pas la conquête de l'éternité promise au Logos de la sagesse antique. La raison n'illumine pas une pensée qui s'arrache aux événements, pour les dominer dans un dialogue avec un dieu, l'unique interlocuteur valable, d'après Platon. On ne peut rien rencontrer dans le réel à l'état sauvage ou pur, tout y est d'ores et déjà formé,

transformé ou reflété par l'homme, même la nature, le ciel et la forêt. Les éléments nous affleurent à travers une civilisation, un langage, une littérature, une industrie, un art. L'intelligible se lit dans l'empreinte que laisse dans les choses le travail des mortels, dans les perspectives ouvertes par les cités et les empires voués à la chute. Dès lors, dans l'épopée ou le drame de l'intelligence, l'homme est acteur avant d'être penseur. La réalité apparaît — c'est-à-dire respandit de lumière intelligible — dans l'histoire où toute entreprise humaine s'insère, œuvre de libertés finies qui, par conséquent, trahissent leurs projets en les réalisant et ne dominent pas leur œuvre. Le destin de l'individu consiste à jouer, à point nommé, un rôle dans le drame de la raison et non point à embrasser ce drame.

Ce qui importe, c'est d'être authentique et non point d'être dans le vrai, de s'engager et non pas de connaître. L'art, l'amour, l'acte, l'emportent sur la théorie. Le talent vaut mieux que la sagesse et la possession de soi. Un intellectuel juif d'outre-Manche ne s'est-il pas taillé, il y a quelques années, un gros succès dans ses conférences à travers l'Angleterre, en mesurant la valeur du judaïsme par le talent et l'originalité des juifs déjudaisés ?

Dans cette complaisance pour la mortalité que l'on appelle la conscience historique, il s'agit pour chacun d'attendre l'heure, certes périssable, mais unique, de se tenir à la hauteur du temps qui échoit, de deviner l'appel qu'il vous adresse. Répondre à l'appel de l'instant périssable ! Il ne faut pas arriver trop tard. Tel l'Ange qui, selon le *Midrash*, n'avait qu'un chant unique à chanter devant le Trône de l'Éternel, à un instant unique, le sien, dans toute l'éternité de Dieu. Antagoniste d'Israël, il fit une mauvaise rencontre et

eut une histoire juste dans la nuit qui précédait l'instant unique de son destin.

Les juifs, au lendemain de la Libération, sont aux prises avec l'Ange de la Raison qui les sollicita souvent et qui, depuis deux siècles, ne les lâche plus. Malgré l'expérience hitlérienne et les déceptions de l'assimilation, *la grande vocation de la vie résonne comme l'appel de la société universelle et homogène*. Il ne s'agit pas de décider si le modernisme de la vie actuelle est compatible avec le respect du sabbat et l'alimentation rituelle ou s'il faut alléger le joug de la loi. Ces questions importantes se posent aux hommes déjà décidés au judaïsme. Ils choisissent entre l'orthodoxie et la réforme selon les idées qu'ils se font de la rigueur, du courage et du devoir. Les uns ne sont pas nécessairement hypocrites, les autres ne suivent pas toujours les facilités. Mais c'est une querelle domestique.

Or, la conscience juive n'en est plus là. Comme une maison sans *mezouza*, la voilà, espace abstrait que traversent les idées et les espoirs du monde. Rien ne les arrête, car rien ne les accueille. Le repli même de l'intériorité se défait sous leur poussée irrésistible. Le judaïsme de la Diaspora n'a plus de dedans. Il est entré très loin dans un monde auquel cependant il s'oppose. S'y oppose-t-il ?

Car la raison dont rayonne l'Ange (ou le Séducteur) libère de tous les particularismes. Les choses anciennes qui s'écroulent troublent nos rêves vaporeux. Un rêve plus grand, un rêve viril ne s'accomplit-il pas ainsi ? A l'optimisme à bon compte du XIX^e siècle, sans prise sur le réel, à l'idéalisme des isolés et des inefficaces, se substitue une transformation de l'être, tirant sa noblesse de son attention au réel, une logique sans compromis ni exception, intolérante, et universelle comme une religion. L'import-

tance majeure que revêt pour les hommes la transformation des choses et des sociétés et l'attention que les religions établies portent aux transformations de la vie d'ici-bas définissent notre temps. Jamais peut-être le religieux et le profane n'étaient moins séparés. Comment, dès lors, résister aux vents qui emportent dans leur tourbillon la personnalité juive ? Quand le glas des révélations privilégiées est sonné par la Raison, n'attire-t-il pas comme le chant de sirènes ? Le judaïsme lèvera-t-il la bannière contre ce que, par tautologie, on appelle pensée libre, contre ses accomplissements dans le monde concret ? N'a-t-il pas, contre les religions de lui issues, douté du salut personnel séparable de la rédemption du réel visible ? Celles-ci ont beau jeu. Elles apportent des vérités surnaturelles et des sacrements et des consolations qu'aucune science ne saurait dispenser. La raison qui conquiert le monde leur laisse une extra-territorialité. Le judaïsme unit les hommes dans un idéal de justice terrestre dont le Messie est la promesse et l'accomplissement. L'éthique est son émotion religieuse primordiale. Il ne fonde aucune église pour des finalités trans-éthiques. Il distingue avec insistance « messianisme » et « monde futur ». Tous les prophètes n'ont prophétisé que pour annoncer les temps messianiques ; quant au monde futur, « aucun œil ne l'a vu en dehors de Toi ; Dieu l'accomplira pour celui qui attend » (Synhedrin, 99 a).

Ce combat avec l'Ange est donc étrange et ambigu. L'adversaire n'est-il pas un double ? Cet enlacement n'est-il pas une torsion sur soi ? Est-ce une lutte ou une étreinte ? Jusque dans la lutte la plus impressionnante d'Israël pour sa personnalité — jusque dans l'édification de l'Etat d'Israël, jusque dans son prestige sur les âmes de partout — subsiste la sublime

équivoque : cherche-t-on à se maintenir dans le monde moderne ou à y noyer son éternité ?

Car il y va de l'éternité d'Israël sans laquelle il n'y a pas d'Israël. Le combat est réel. La raison moderne qui transforme le monde menace le judaïsme d'une façon inégalée. Il en a pourtant vu d'autres. La cosmologie et l'histoire scientifique avaient, en leur temps, compromis le savoir de la Bible, la philologie avait mis en question le caractère exceptionnel de la Bible elle-même, dissoute dans la mer des textes parmi les remous que dessine son ondolement infini. A ces attaques, l'apologétique répondait par la discussion des arguments avancés. Mais les croyants ont pu surtout leur opposer l'intériorisation des vérités religieuses. Qu'importent les démentis qu'inflige la science à la cosmologie biblique, s'il n'existe pas de cosmologie dans la Bible, mais des images nécessaires à une inébranlable certitude intérieure, des figures qui parlent à l'âme religieuse déjà située dans l'absolu ? Qu'importe la contestation que la philologie et l'histoire opposent à la date et à l'origine prétendues des textes sacrés, si ces textes sont riches de valeurs intrinsèques ? Les étincelles sacrées des révélations individuelles ont pu produire la lumière, même si elles devaient jaillir aux moments les plus variés de l'histoire. La merveille de la convergence n'est pas moins merveilleuse que la merveille d'une source unique. L'éternité se retrouvait dans la forteresse de la vie intérieure où Israël se tenait sur un inébranlable rocher.

Mais voici que la pensée moderne dénonce l'éternité d'Israël en mettant en question la vie intérieure elle-même en tant que lieu de la vérité. La vérité se manifeste désormais dans l'évolution des sociétés, condition de toute idée surgissant dans un cerveau individuel. Seules les chimères et les idéologies se

passent d'assise sociale. Ce qui est raisonnable dans la révélation juive, lui viendrait du déterminisme économique et social. Les idées douées d'une force de conviction interne surgissent dans un devenir impersonnel et anonyme qui empoigne les hommes. La raison ne fait que ruser avec eux. Ils s'imaginent penser alors qu'ils exécutent ses desseins. Les prophéties se produisent par le jeu des forces historiques comme le pétrole ou le caoutchouc synthétiques dans les laboratoires.

Cette fois-ci, les lames de l'histoire raisonnable érodent le rocher même d'Israël. Voici l'érosion de l'Absolu.

Or, cette éternité d'Israël n'est pas le privilège d'une nation orgueilleuse ou portée aux illusions. Elle a une fonction dans l'économie de l'être. Elle est indispensable à l'œuvre raisonnable elle-même. Quelqu'un, dans un monde désormais historique, ne doit-il pas être aussi vieux que le monde ? Le monde moderne, privé de toute fixité, a le sentiment d'une frustration. La justice pour laquelle il invoqua la raison n'exige-t-elle pas le repli sur un terrain stable, une intériorité, une personne ? La personne est indispensable à la justice avant d'être indispensable à elle-même. L'éternité est nécessaire à la personne. Les plus lucides penseurs, de notre temps même, l'ont recherchée. Ceux qui insistent sur l'engagement dans l'œuvre de Sartre oublient que sa préoccupation principale consiste à assurer un dégagement au sein de l'engagement. Elle aboutit à un nihilisme dans sa plus noble expression — négation de l'engagement suprême qu'est pour l'homme sa propre essence.

Mais jeter du lest devant les problèmes posés par l'existence, pour survoler, de plus en plus haut, la réalité, aboutit à l'impossibilité du sacrifice, c'est-à-dire à l'anéantissement de soi. Ici, le judaïsme s'insère

dans le monde moderne. Il s'y insère en s'en dégageant. Il se dégage en affirmant l'intangibilité d'une essence, la fidélité à une loi, un rigorisme. Ce qui n'est pas un retour au statut de chose, car cette fidélité rompt l'enchantement facile des causes et des effets qu'il est désormais possible de juger.

Le judaïsme est une non-coïncidence avec son temps, dans la coïncidence : au sens radical du terme, un *anachronisme*, la simultanéité d'une jeunesse attentive au réel et impatiente de le changer et d'une vieillesse ayant tout vu, remontant à l'origine des choses. Le souci de se conformer à son temps n'est pas l'impératif suprême de l'humain, mais déjà une expression caractéristique du modernisme lui-même ; il est renoncement à l'intériorité, à la vérité, résignation à la mort et, chez les âmes basses, contentement dans la jouissance. Le monothéisme et sa révélation morale constituent l'accomplissement concret, par-delà toute mythologie, de l'anachronisme primordial de l'humain.

Il se situe plus profondément que l'histoire, il n'en reçoit pas son sens, il n'en devient pas la proie. C'est pourquoi il ne cherche pas sa libération à l'égard du temps, dans le statut de civilisations mortes, d'une Grèce ou d'une Rome antiques. Celles-ci n'échappent pas à l'emprise des événements dans leurs tombeaux mêmes. « Quand je mourrai », disait Rabbi Yossi ben Kismah à ses élèves, « enfouissez mes restes profondément dans la terre, car à tous les palmiers de Babel seront un jour attachés les chevaux des Perses, et il n'y aura pas de cercueil en Israël qui ne serve d'auge à avoine aux chevaux des Mèdes ».

Le judaïsme, dédaigneux de cette fausse éternité, a toujours voulu être une simultanéité de l'engagement et du dégageant. L'homme le plus profondément engagé dans sa vie — celui qui ne peut jamais se taire

— le prophète — est aussi l'être le plus séparé, le moins capable de devenir institution. Le faux prophète, seul, a une fonction officielle. Le *Midrash* se plaît à raconter que Samuel refusait toute invitation au cours de ses pérégrinations à travers Israël. Il transportait partout sa tente et ses ustensiles. Et la Bible pousse cette idée d'indépendance, même économique, jusqu'à imaginer le prophète Elie nourri par des corbeaux.

Mais ce contenu essentiel, que l'histoire ne saurait toucher, ne s'apprend pas comme un catéchisme et ne se résume pas comme un *credo*. Il ne se borne pas non plus à l'énoncé négatif et formel d'un impératif catégorique. Le kantisme ne le remplace pas. Encore moins est-il donné par je ne sais quel privilège ou miracle racial. Il s'acquiert dans un mode de vie — rite et générosité de cœur — où une fraternité humaine et une attention au présent se concilient avec une éternelle distance à l'égard du contemporain. Il est une ascèse, c'est-à-dire une formation de lutteurs. Il s'acquiert et se tient, enfin, dans ce type particulier de la vie intellectuelle qu'est l'étude de la Thora, reprise permanente, rénovation du contenu de la révélation où toutes les situations que traverse l'aventure humaine peuvent être jugées. Et c'est cela précisément la révélation : les jeux ne sont pas faits, les prophètes ou les sages du Talmud ignorent les antibiotiques et l'énergie nucléaire ; mais les catégories nécessaires à la compréhension de toutes ces nouveautés sont déjà à la disposition du monothéisme. Il est l'antériorité éternelle de la sagesse sur la science et sur l'histoire. Sans lui, le succès équivaldrait à la raison et la raison à la nécessité de vivre avec son temps. Le refus souverain du succès et de la mode viendra-t-il des moines qui rendent à César ce qui est à César ? Ou de la Gauche qui n'ose pas aller jusqu'à son extrême

vers lequel la pousse sa pensée politique qui s'arrête, sans raison, comme prise de vertige, au bord de ses propres conclusions ?

Ce n'est pas le messianisme qui manque à une humanité prompte à espérer et à reconnaître ses espoirs dans tout ce qui promet, s'édifie et remporte victoire et se donne pour aboutissement. Tous les nationalismes sont désormais porteurs de messages messianiques et toutes les nations élues. Le monothéisme n'est pas seulement une horreur des idoles, mais un flair pour la fausse prophétie. Il faut une patience singulière — le judaïsme — pour refuser les prétentions messianiques prématurées.

Ces jeunes gens, impatientes d'agir raisonnablement, qui tournent le dos au judaïsme parce que, rêve éveillé, il ne les éclaire pas assez sur les problèmes actuels, sur « la vaste réalité qui se joue hors du judaïsme », oublient que le pouvoir de contester éventuellement l'importance d'un grand monde qui s'impose par son seul format est le privilège du judaïsme et l'enseignement le plus pur qu'il apporte aux hommes ; ils oublient que la révélation donne une clarté mais non pas des recettes ; ils oublient que l'engagement seul — l'engagement à tout prix, l'engagement la tête en avant, en brûlant tous les ponts derrière soi, même celui qui doit permettre de rentrer en soi — n'est pas moins inhumain que le dégageant dicté par la peur pour ses aînés et où se sclérose une société qui a transformé la tâche difficile du judaïsme en confession, accessoire du confort bourgeois.

Sans doute ces fervents de l'engagement étaient-ils comme les disciples de Rabbi Yossi ben Kismah qui demandaient au Maître : « A quand la venue du Fils de David ? » Ils dénonçaient probablement déjà la stérilité des discussions « halachiques », étrangères aux problèmes brûlants du messianisme, du sens et de la

fin de l'histoire. Rabbi Yossi se dérobait : « Je crains que vous n'exigiez un signe. » Les disciples trouveront encore abstraite et générale la sagesse du Maître. Déjà, ils auront pensé que les temps messianiques s'annoncent dans les événements de l'histoire comme les fruits dans les germes et que la maturation de la délivrance se fixe comme la saison des prunes. Le Maître parlera-t-il ?

Les disciples ne demanderont pas de signes. Rabbi Yossi dira alors la structure périodique de l'histoire, l'alternance de grandeurs et de décadences dont les temps messianiques ne découlent ni logiquement ni dialectiquement, où ils viendront s'insérer comme du dehors : « Lorsque le portail de cette ville se sera écroulé et qu'il sera rebâti et qu'il se sera écroulé à nouveau et sera rebâti pour s'écrouler encore, les rebâtitisseurs n'arriveront pas à terminer leur tâche, que Ben David viendra. »

Le Maître ne s'enferme-t-il pas dans les généralités pour éluder les problèmes ? L'histoire est séparée de ses accomplissements, la politique de la morale. L'enchaînement rigoureux des événements n'en garantit pas l'heureuse issue. Aucun signe ne s'y inscrit. Soit. Mais le Maître refusera-t-il les signes nécessaires à ceux qui récusent les bonnes mais fausses nouvelles ? D'où le juif tiendrait-il la force de son refus et la certitude de sa raison d'être, dans un monde traversé par des courants d'énergie et de vie où il n'est rien, débordant d'eaux vives qui montent des profondeurs élémentaires et qui, joyeusement, transportent les bâtisseurs des Etats, des régimes et des Eglises. Le *Non* exige un critère. Rabbi Yossi donnera le signe exigé : « Que les eaux de la caverne de Pamaïs se transforment en sang ! Et elles se transformèrent en sang » (Synhedrin, 98 a).

Pamaïs, l'une des trois sources légendaires qui res-

tèrent ouvertes à la fin du déluge ; Parnais — source du Jourdain. Eaux de toutes les fins de l'histoire, de tous les nationalismes (même du nationalisme juif), jaillissant comme des forces irrésistibles de la nature, eaux de tous les baptêmes et de tous les effacements, eaux de tous les messianismes ! Les hommes qui voient ne peuvent détourner leur regard du sang innocent qu'elles diluent.

ÉTAT D'ISRAËL ET RELIGION D'ISRAËL¹

L'idée du privilège religieux d'Israël finit par lasser tout le monde. Orgueil injustifié d'après les uns, elle apparaît aux autres comme une intolérable mystification qui, au nom d'une destinée sublime, nous prive des joies terrestres. Etre semblable à tous les peuples de la terre avec police et cinémas, cafés et presse — quel aboutissement ! Combien on est content enfin — à peine installé sur sa terre — d'avoir, comme toutes les « nations modernes », son petit problème du rapport entre l'Etat et l'Eglise à résoudre.

Cette satisfaction de touriste, à la vue de l'uniforme et du timbre-poste juifs, appartient certainement à nos joies inférieures. Mais on lui résiste difficilement. Elle s'impose par un effet de contraste. Elle tient à la présence même du passé que l'on refuse. Elle révèle à la fois l'obsession de l'idéal traditionnel juif et tout ce que comporte de mensonge sa perfection devenue littéraire. Elle révèle aussi le prestige exercé sur les hommes d'aujourd'hui — fussent-ils juifs — par tout ce qui porte l'estampille de l'Etat.

Libre à certains d'en dénoncer l'idolâtrie ! C'est

1. Paru dans *Evidences*, n° 20, octobre 1951.

manquer de réflexion sur la nature de l'Etat moderne. L'Etat n'est pas une idole parce qu'il rend précisément possible une pleine conscience de soi. Volonté humaine, volonté dérisoire. Elle voudrait valoir, mais ne peut valoir l'univers qu'elle repousse. La souveraineté de l'Etat englobe l'univers. Dans l'Etat souverain, le citoyen peut enfin vouloir. Il agit absolument. Loisir, sécurité, démocratie — marquent le retournement d'une condition, le commencement d'un être libre.

Voilà pourquoi, dans sa dignité de citoyen et, plus encore, au service de l'Etat, l'homme moderne reconnaît sa nature spirituelle. L'Etat représente dans le destin des peuples occidentaux leur accomplissement humain. La coïncidence du politique et du spirituel marque la maturité de l'homme, car la vie spirituelle comme la vie publique s'épure de tout le clair-obscur sentimental, particulier, privé, dont se nourrissent encore les religions. L'élévation au spirituel n'équivaut plus à la possession par le Sacré. Vie spirituelle sans sacré ! Seule une analyse grossière pourrait prétendre que les hommes, en oubliant Dieu, changent de dieu. Le déclin des religions constituées en Eglises est un phénomène historique incontestable. Il ne tient pas à la méchanceté des hommes ; mais à l'avènement des Etats. Par rapport à l'universalité de l'ordre politique, l'ordre religieux prend inévitablement allure de désordre ou de cléricisme. L'homme moderne, l'homme de l'humanisme est un homme dans un Etat, il est, par-delà les petites choses du vulgaire, le vrai antagoniste de la religion dans l'Etat d'Israël lui-même.

*

* *

Mais la restauration de l'Etat d'Israël suffit-elle à

une vie politique ? Et, fût-elle vie de l'esprit, saurait-elle contenir le judaïsme ? Petit Etat, quelle contradiction ! Empruntée comme la lumière des satellites, sa souveraineté saurait-elle élever les âmes à la pleine possession de soi ? Il est évident qu'Israël s'affirme autrement.

Une histoire religieuse prolonge comme un empire illimité, jusqu'à un vertigineux passé, la modeste étendue de son territoire. Mais, contrairement aux histoires nationales, ce passé, comme une civilisation antique, se fixe au-dessus des nations, tel un ciel étoilé. Et cependant nous sommes l'échelle vivante qui rejoint le ciel. La particularité du passé d'Israël ne consiste-t-elle pas en ce qu'il est à la fois éternel et nôtre ? Ce droit singulier, révélé par une expérience juive incontestable, d'appeler sienne une doctrine pourtant offerte à tous, voilà la vraie souveraineté d'Israël. Ce n'est pas son génie politique ni son génie artistique ni même son génie scientifique (malgré toutes leurs promesses) qui fondent sa majorité, mais son génie religieux ! Le peuple juif réalise donc un Etat dont le prestige tient cependant à cette religion que la vie politique moderne supplante.

Le paradoxe serait insoluble si ce génie religieux ne consistait pas précisément à lutter contre l'ivresse des enthousiasmes individuels pour une œuvre difficile et savante de justice. Cette religion où Dieu s'affranchit du Sacré, cette religion moderne, les pharisiens l'ont fixée en méditant la Bible à la fin du deuxième Temple. Elle se place au-dessus de l'Etat, mais a déjà réalisé la notion même de l'esprit que l'Etat moderne annonce.

Dans un recueil paru à New York, en hébreu, M. Chaïm Grinberg, chef de la section culturelle de l'Agence juive, réunit les articles de quelques auteurs

israéliens sur les rapports entre la religion et l'Etat¹. On est frappé, en lisant ces textes qui valent surtout comme témoignages, de la facilité avec laquelle s'y effectue le passage de la religion à l'éthique. On n'a pas l'impression d'une morale qui s'ajoute au dogme, mais d'un « dogme » qui est la morale même. Les grands mots « amour », « présence de Dieu », se concrétisent avec une vraie grandeur dans les sordides questions de la nourriture, du travail et du logement. Contrairement à tous les emballements mystiques qui, au voisinage du christianisme, animent les tendances orthodoxes ou libérales de la Diaspora, un Israélien ressent le fameux contact de Dieu dans les entreprises sociales. Non pas que la croyance en Dieu *incite* à la justice — elle *est* l'institution de cette justice. S'agit-il d'ailleurs de justice comme principe abstrait ? L'inspiration religieuse ne vise-t-elle pas, en fin de compte, la possibilité même de la Société, la possibilité pour un homme de voir le visage d'un autre ?

L'important de l'Etat d'Israël ne consiste pas dans la réalisation d'une antique promesse, ni dans le début qu'il marquerait d'une ère de sécurité matérielle — problématique, hélas ! — mais dans l'occasion enfin offerte d'accomplir la loi sociale du judaïsme. Le peuple juif était avide de sa terre et de son Etat, non pas à cause de l'indépendance sans contenu qu'il en attendait, mais à cause de l'œuvre de sa vie qu'il pouvait enfin commencer. Jusqu'à présent, il accomplissait des commandements ; il s'est forgé plus tard un art et une littérature, mais toutes ces œuvres où il s'exprimait demeurent comme les essais d'une trop longue jeunesse. Enfin arrive l'heure du chef-d'œuvre.

1. *Religion d'Israël et Etat d'Israël*, recueil d'articles sur le problème de la religion dans l'Etat d'Israël, édité par la section culturelle de l'Agence juive. Préface de Chaïm Grinberg, New York, 1951, 193 pages (en hébreu).

C'était tout de même horrible d'être le seul peuple qui se définisse par une doctrine de justice et le seul qui ne puisse l'appliquer. Déchirement et sens de la Diaspora. La subordination de l'Etat à ses promesses sociales articule la signification religieuse de la résurrection d'Israël comme, aux temps anciens, la pratique de la justice justifiait la présence sur une terre.

C'est par là que l'événement politique est déjà débordé. Et c'est par là enfin que l'on peut distinguer les juifs religieux de ceux qui ne le sont pas. L'opposition est entre ceux qui cherchent l'Etat pour la justice et ceux qui cherchent la justice pour assurer la subsistance de l'Etat.

*

* *

Mais les religieux, ne sont-ce pas les pratiquants — les irréli­gieux, les autres ? La distinction valable pour la Diaspora où les rites, séparés de l'Œuvre qui les soutient, conservaient miraculeusement le judaïsme vaut-elle à l'aube d'une ère nouvelle ? La révolte contre le ritualisme ne procède-t-elle pas d'une opposition à ses résidus magiques et n'ouvre-t-elle pas l'accès à son essence authentique ? On ne peut douter du lien absolu qui existe entre la justice et la civilisation achevée du ritualisme juif qui en est la conscience extrême. C'est dans la justice du Kibboutz que la nostalgie du rite de nouveau se fera sentir. A condition toutefois que, méfiants à l'égard des élans inconscients, on veuille penser cette justice. Le libéralisme religieux remontait du rite au sentiment de vague religiosité. Il espérait un recul de l'histoire. Cela arrive dans les meilleures familles. Mais si le rite est valable, il ne renaîtra que dans la virilité de l'acte et de la pensée.

Religion et partis religieux ne coïncident pas nécessairement. Justice comme raison d'être de l'Etat — voilà la religion. Elle suppose la haute science de la justice. L'Etat d'Israël sera religieux pour l'intelligence de ses grands livres qu'il n'est pas libre d'oublier. Il sera religieux par l'acte même qui l'impose comme Etat. Il sera religieux ou ne sera pas.

Mais comment lire ces livres ? Les études réunies par M. Grinberg dans le volume que nous avons cité montrent l'esprit de la Thora annonçant les valeurs essentielles de la démocratie et du socialisme et digne d'animer un Etat d'avant-garde. On s'en doutait un peu. Mais pourquoi, après tout, s'embarrasser alors de Thora ? Et comment l'appliquer à une actualité, si différente politiquement, socialement et économiquement de l'ordre visé par la loi ? Question que se pose l'un des auteurs du recueil¹. Accomplir la loi ne revient pas à la restauration préalable des institutions périmées ; il ne s'agit pas non plus de laisser toutes les formes modernes de la vie en dehors du judaïsme. La situation politique et sociale décrite par la Bible et le Talmud est l'exemple d'une situation donnée rendue humaine par la loi. On peut en déduire la justice pour toute situation.

Idée que nous croyons fondamentale. Les grands livres du judaïsme ne s'expriment pas en effet sous forme de paraboles ouvertes à l'arbitraire de l'imagination poétique ni de concepts toujours schématiques, mais d'exemples qui ne trahissent rien des relations infinies dont se tisse l'être social. Ils s'offrent à une interprétation aussi rigoureuse que les paraboles sont vagues et aussi riche que les concepts sont pauvres. Quiconque a touché au Talmud, mais pour peu qu'il ait rencontré un vrai maître, s'en aperçoit aussitôt. Les

1. Le Dr Leibovitz dans un article intitulé : « Religion et Etat. »

autres appellent cela couper les cheveux en quatre ! Il faut dégager des exemples anciens et les étendre à des situations nouvelles, les principes et les catégories qu'ils contiennent. C'est dire qu'entre l'Etat juif et la doctrine qui devrait l'inspirer s'insère la science. Une science formidable. Le rapport entre l'Etat juif et la religion juive — nous n'osons pas dire l'Eglise — est l'étude.

Le progressif tarissement des études talmudiques et hébraïques, au cours du XIX^e siècle en Occident, a précisément rompu le contact séculaire du judaïsme avec cette morale prophétique dont il revendiquait l'exclusivité. Séparée de la tradition rabbinique qui assurait ce contact déjà par le miracle de sa continuité même, abordée désormais avec l'outillage, dit scientifique, des prestigieuses universités occidentales, à travers les philosophies et les philologies de l'époque — cette morale, comme un poème traduit, perdit certainement ses accents les plus caractéristiques et, peut-être, les plus virils. En la ramenant à ce que tout le monde en sait, on a perdu ce qu'elle avait à nous apprendre.

Il s'agit désormais de revenir à l'exégèse rabbinique dans ce qu'elle avait de plus fort. Cette exégèse faisait parler le texte ; alors que la philologie critique parle de ce texte.

L'une le prend pour une source d'enseignement, l'autre pour une chose. Malgré sa méthode et son apparente humilité, l'histoire critique prétend déjà avoir dépassé les curiosités archéologiques exhumées, et nous invite aussi peu à user de ces antiques vérités qu'à fendre du bois avec une hache de l'âge de pierre. Tous les apparents artifices et toute l'ingéniosité de l'autre méthode consistent, au contraire, à sauver un texte de son malheur de livre, c'est-à-dire de chose, et à y faire vibrer de nouveau la grande et vivante voix de l'enseignement.

DE LA MONTÉE DU NIHILISME AU JUIF CHARNEL¹

Avoir été adulte entre 1939 et 1945 et survivre de vingt ans à la fin de la guerre, c'est certainement assister à la montée d'une nouvelle vague humaine. Il n'est pas nécessaire que la relève des générations s'exprime par un antagonisme. Mais le recul change les perspectives. En histoire, on prétend mieux voir de loin. La mutation réside précisément dans l'affirmation de ces droits de l'histoire. La persécution nazie et, au lendemain des exterminations, l'extraordinaire aboutissement du rêve sioniste à un Etat où vivre la paix, c'est vivre dangereusement — tout cela peu à peu se fait histoire. Cette passion où tout fut consommé et cette audace du recommencement, malgré les signes opposés qui les affectent, ont été ressenties, hier encore, comme les signes de la même élection ou de la même malédiction, c'est-à-dire du même destin exceptionnel. Les contemporains gardèrent une brûlure au flanc, comme s'ils avaient trop vu de l'Interdit et comme s'ils devaient à jamais porter la honte d'avoir survécu. De cela Elie Wiesel a bien parlé. Quelle que fût la pensée de cette génération — révolte, négation, doute

1. Publié dans un ouvrage collectif intitulé : *D'Auschwitz à Israël. Vingt ans après.*

ou certitude glorieusement confirmée, dans les humiliations — elle portait le sceau de l'épreuve suprême. Pour les chrétiens eux-mêmes, après vingt siècles d'existence anachronique, le judaïsme redevenait le théâtre de la Divine Comédie. C'est à ce niveau que se fondait l'Etat d'Israël. Il ressuscitait en 1948 dans un défi lancé à toutes les probabilités sociologiques, politiques, historiques. Le rêve sioniste — issu de la plus fidèle, de la plus durable, de la plus invraisemblable des nostalgies — remontait aux sources mêmes de la Révélation et faisait écho aux plus hautes attentes. Il prenait corps au prix des labeurs et des sacrifices suscités par la splendeur, invisible à ceux que ce songe n'avait pas hantés et qui n'avaient pu discerner, à côté de leurs pauvres mesures, que la plus misérable des terres de l'Orient où, en guise de miel et de lait, alternaient déserts et marécages.

Le judaïsme occidental se trouva brusquement à proximité de sa tradition oubliée qu'il croyait vidée de son sens après un siècle de philosophie, de spiritualisation et d'inévitable critique. Et voici que ces expériences fondamentales, elles aussi, se contestent comme les enseignements mêmes que pour un instant elles ramènent à l'horizon.

Nos ennemis ont commencé. Ils mirent en doute les faits et les chiffres. Cela a continué entre nous. L'indicible qui devait se faire verbe sans se faire littérature par la bouche de ceux qui s'effacent devant le vrai — d'un Léon Poliakov, d'un Lucien Steinberg, d'un Joseph Billig et de toute une équipe initiée à l'esprit de *Yad Vashem* — fut livré à la fantaisie des romanciers à gros tirages. Ils ménagèrent des mises en scène. Ils menèrent au spectacle. Impudeur et sacrilège se justifiaient par le talent. Comme si l'Art véritable pouvait trouver dans les formes encore chaudes et sanglantes de la vie l'expression pour cette valeur

et pour ce sang. On inventa des idéologies. Celle du martyr de la survie remplaça celle — qui avait déjà servi — du martyr de la justice en voie de disparition. Nous en sommes aux juifs auteurs de leur propre extermination. Bientôt privé de tout mystère réel, ce mystère de papier et de belles lettres auquel on cessera de croire s'épuise en nécessités sociologiques, économiques et politiques. Il ne restera plus rien du sens qui, malgré la connaissance des causes, éclaire les événements et qui appelle personnes et nations à l'être. Déjà un jeune auteur à succès ramène le génocide des camps aux problèmes que pose la condition ouvrière dans les usines Renault. Un conformisme religieux et un athéisme plat renaissent simultanément. La prescription de l'ineffaçable leur apparaît comme l'œuvre suprême du Temps et de l'Esprit. Et au Concile n'avons-nous pas entendu mourir, de session en session, les échos de l'orage dont le cardinal Bêa essayait vainement de rappeler, au milieu de la complotion générale, les grondements apocalyptiques ? Quant à Israël, à force d'insister sur sa signification d'Etat, on l'a entièrement réduit aux catégories politiques. Mais ses bâtisseurs se trouvèrent brusquement du côté des colonialistes. L'indépendance d'Israël s'appela aussitôt impérialisme, oppression d'autochtones, racisme. Le fait se sépara de l'Idéal. Au rêve eschatologique se substituèrent des séductions de tourisme et, dix-huit ans après la création de l'Etat d'Israël, des revues sur papier glacé nourrissent encore leurs lecteurs d'in vraisemblables et d'invariables photographies représentant des jeunes filles musclées marchant dans l'allégresse vers le soleil levant. Dans ce monde il y a aussi peu de problèmes que dans celui des images publicitaires prônant un appareil électrique moderne. Pour la première fois peut-être de leur histoire, les juifs se voient rejetés du côté de la Réac-

tion et leur cœur se déchire entre l'instinctive certitude de leurs adhésions et le progressisme tout aussi irrémédiable. Le doute ronge l'âme de la jeunesse, le langage progressiste des traîtres trompe les traîtres eux-mêmes.

Ce qui s'annonce ainsi au bout de cette évolution de vingt ans, c'est le retour des forces auxquelles nous sommes en réalité exposés depuis notre émancipation. Ce ne sont pas les forces du Mal. Le danger de l'assimilation — s'il conserve quelque sens — ne tient pas à la valeur qu'aurait, par lui-même, un nationalisme quelconque. Il tient à l'ambiguïté essentielle d'une pensée admirablement libre à laquelle on ne saurait se refuser, mais qui n'est pas prémunie contre la tyrannie, c'est-à-dire contre le nihilisme. Car elle s'interroge tout le long de son exercice sur les vainqueurs d'aujourd'hui, de demain ou d'après-demain. Elle est si respectueuse du fait, qu'elle risque de tomber dans le piège du fait accompli. C'est au prix de fautes, de crimes, de guerres et de révolutions que se réparent ses erreurs. Malheur à quiconque prend une décision pendant que sa dure vérité est encore en train de se faire. Cette pensée la plus libre du monde est aussi la plus asservie qui soit.

Les prophètes du judaïsme ne philosophent pas dans les traces ou la prévision des vainqueurs. Ils séparent victoire et vérité. Ils désignent le bien et le mal sans s'occuper du sens de l'histoire. Être un peuple éternel, c'est peut-être cela : ne pas prophétiser après coup comme la dialectique, distinguer sa droite de sa gauche et ainsi la Droite de la Gauche ; ne pas admettre que les disciples de Rabbi Aquiba aient des leçons d'humanité et d'humanisme à recevoir des violents ou que des survivants puissent se substituer aux victimes pour absoudre les tueurs ; contester la validité de concepts comme national-socialisme ou parti

unique, contradictoires dans les termes ; ne pas croire qu'on puisse, après Hitler, abriter des hitlériens sans cesser pour autant d'épouser la douleur de son peuple et de représenter l'avant-garde de la Révolution. De cela, même Jean-Paul Sartre en personne — que nous admirons et aimons beaucoup — n'arrivera pas à nous persuader.

Au moment où la dialectique en arrive là, il faut résister à l'assimilation totale. On peut, sans abjurer la logique, se souvenir qu'il existe, à côté de l'Israël interprété spirituellement — de l'égalité évidente entre Israël et l'Universel —, un Israël de Fait, une réalité particulière qui a traversé l'histoire en victime, porteuse d'une tradition et de certitudes qui n'attendaient pas leurs lettres de noblesse de la fin de l'histoire. Israël égale l'humanité, mais l'humanité comporte de l'Inhumain et alors Israël se réfère à Israël, au peuple juif, à sa langue, à ses livres, à sa loi, à sa terre. Après tant d'audaces de l'existence libérée de tout frein et de tout critère, son essence nous appelle et apaise ; après tant d'aventures intérieures et informes, après l'humanisme sans nation et parfois l'idéalisme sans danger, il faut — par-delà toute confrontation avec les derniers cris de ce qui se prétend actualité — entendre une sûre vocation qui a traversé les siècles, qui « restaure l'âme », « donne la sagesse au simple », « réjouit le cœur », « illumine les yeux » et qui enseigne les jugements « justes ensemble »¹.

La conscience d'être une nation implique la conscience d'un destin exceptionnel. Toute nation digne de ce nom est élue. Mais dans la mesure où nous énonçons une telle proposition sans nous contredire, nous appartenons déjà à un ordre supra-natio-

1. Expression du Psaume XIX, dans la traduction d'André Chouraqui.

nal. L'élection de chaque peuple se confond désormais avec ses aptitudes à la tâche commune, qu'il tire de sa jeunesse ou de son long passé porteur d'un sens universel, lequel empêche les peuples de vieillir.

Mais l'élection prend un sens plus fort, quand elle exprime, de plus, *la responsabilité à laquelle une nation ne peut se dérober*. Chacune doit se comporter comme si elle seule devait répondre pour toutes. Souveraineté morale que les grands peuples conservent dans un monde qui désormais ne peut subsister que par la limitation des souverainetés politiques. Mais, pour les nations comme pour les personnes, la souveraineté morale s'éprouve dans la faculté de mourir pour une idée. Tant que les vérités restent inséparables des symboles qui les expriment et des rites qui les célèbrent, la limite des concessions au-delà desquelles l'homme se reconnaît renégat et traître se dessine avec vigueur à tous les yeux. Pour un geste interdit, pour une formule modifiée, pour une tradition profanée, on accepte le martyr. Mais aucun abandon ne saurait entamer les principes confessés — comme on le dit à la légère — « en esprit et en vérité ». Rien n'arrête le repli à l'intérieur d'une âme. L'essentiel trouve le temps de se réfugier toujours plus profond : jamais l'heure du combat ne sonne, jamais le jour de gloire n'arrive. Ressources infinies de la dialectique et des réserves mentales ! Le monde sans cérémonies où tout est spiritualisé, s'il ne relève pas de la fin des temps, est un monde où personne ne meurt plus de mort violente en dehors des alpinistes et des saints. Mais dans la vie juive en Occident qui se voulait tout intérieure, l'Etat d'Israël accomplit le retour d'une possibilité d'abnégation : voilà de nouveau, comme à l'époque où on préférerait le bûcher au baptême, une valeur juive qui, au plus assimilé, apparaîtrait digne d'un ultime sacrifice. L'Etat d'Israël, en ce

sens, constitue le plus grand événement du judaïsme moderne.

Mais le destin d'un juif, qui ne l'est pas seulement selon l'esprit, qui reste le détestable juif charnel vomé par Pascal, est plus mystérieux encore. Depuis l'émancipation, il s'est voulu en Europe de plus en plus affranchi de la lettre des textes. Il reconnut comme caduc tout ce qui semblait contingent dans son patrimoine traditionnel. Tout ce qui dans ses textes pouvait le séparer des autres et dans ses rites paraître singulier ne suscitait plus aucune passion capable de colère. Cœur juif, âme juive à identité tout intérieure ; sourire sceptique. Seuls les combats du monde valaient la peine d'être combattus à mort. Et voilà que la force la plus brutale de l'histoire, la plus aveugle, d'une main de fer traça la ligne — mythique et inventée — mais non choisie — non voulue — derrière laquelle aucun reniement ne peut aller.

Nous ne devons certes pas le judaïsme à l'antisémitisme, quoi que Sartre ait pu en dire. Mais, peut-être, l'ultime essence d'Israël, son essence charnelle antérieure à la liberté qui aura marqué son histoire —, cette histoire manifestement universelle, cette histoire *pour tous*, à tous visible — peut-être l'ultime essence d'Israël tient-elle à sa disposition innée au sacrifice involontaire, à son exposition à la persécution. Non pas qu'il faille penser à l'expiation mystique qu'il accomplirait comme une hostie. Être persécuté, être coupable sans avoir commis de faute, n'est pas péché originel, mais l'envers d'une responsabilité universelle — d'une responsabilité pour l'Autre — plus ancienne que tout péché. Universalité invisible celle-là ! Envers d'une élection qui pose le *moi* avant même qu'il soit libre pour assumer cette élection. C'est aux *autres* de voir s'ils veulent en abuser. C'est au *moi* libre de fixer les limites de cette respon-

sabilité ou de la revendiquer intégralement. Mais il ne pourra le faire qu'au nom de cette originelle responsabilité, au nom de ce judaïsme.

LE SENS DE L'HISTOIRE¹

Les philosophes ont fini par se préoccuper du sens de l'histoire comme les compagnies de navigation de bulletins météorologiques. La pensée n'ose plus prendre son envol sans voler au secours de la victoire. Après les fonctions ancillaires exercées auprès de la théologie, la philosophie servirait-elle la politique ? Pour être sûr de ses certitudes, il faut penser au potentiel industriel des peuples et aux audaces des gouvernants : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle » — nous avons changé tout cela. L'évidence ne luit de tout son éclat que dans le succès. Les régiments en marche scandent nos vérités et les rampes de lancement écrasent, avant les projectiles, la volonté qui doit adhérer à une idée claire et distincte.

Ce mal de la pensée dévore déjà l'âme juive. « Sommes-nous dans la ligne ? » — telle est l'unique question. Nos directeurs de conscience retardent. Que de subtilités apolitiques perdues pour rien à discuter les thèses du christianisme ou à réconcilier Sciences et Bible. L'esprit ne risque plus son salut dans ces dangers des temps heureux, des temps sans histoires.

1. Paru dans *Information juive*.

Que rien de grand ne puisse surgir au monde sans le changer, qu'un Royaume de Dieu qui n'est pas de ce monde abuse les hommes — ce fut la grande leçon du judaïsme, la mieux comprise des peuples politiques. Mais elle les a rendus furieux de messianisme. Ils renoncèrent à leur raison pour la quérir dans les événements porteurs de sens messianique et où l'intelligence naît du heurt sanglant de nos folies humaines et la douceur, comme dans l'énigme de Samson, d'une force cruelle et dévorante. La cruauté est prise pour la rigueur logique, les crimes pour œuvres de justice. Tragique méprise d'une leçon interrompue — on a trop vite donné congé au maître qui radote. Il enseignait l'action dans l'histoire, mais, pour les juifs, les hommes peuvent vivre dix-neuf siècles contre elle.

Telle fut sa longue patience, sa haute passion, son dur apprentissage. Telle est sa vieille doctrine. Pensez à Hillel contemplant le crâne de l'assassin qui flotte au fil de l'eau. Le grand Docteur refuse aux assassins de l'assassin la dignité de juges. Les crimes souvent se paient dans l'histoire, mais on a tort d'attendre d'elle justice. Son anonyme déroulement — quand la morale ne vient pas le guider — est une série de crimes répercutés en chaîne. Pensez à cet étrange et ironique passage de « Roch Hachana », d'après lequel Cyrus n'est autre que Darius. Quelle ignorance au grand scandale des érudits modernes ! Ou quelle souveraineté ! Les grands moments de l'histoire ne donnent aucun critère au jugement. Ils sont jugés.

Ne pas soumettre la Loi de la justice à l'implacable cours des événements, les dénoncer s'il faut comme contresens ou comme folie — c'est être juif. Définition toute négative. On n'appartient point encore à Israël en décidant un jour de conserver son sang-froid

en face des guerres et des émeutes. Il faut garder un pied dans l'Éternel. Dure discipline du savoir, des exercices de tous les jours pour s'accrocher au roc abrupt qui émerge — la Thora est, peut-être, tout cela. C'est seulement ainsi que s'accomplit sur terre et pour les hommes une possibilité privilégiée : un être libre qui juge l'histoire au lieu de se laisser juger par elle.

Depuis cent cinquante ans, le judaïsme est en train de perdre cette liberté. Voilà sa véritable crise. Depuis cent cinquante ans, sous toutes les formes de son existence — sioniste y compris — il se croit aux temps messianiques. Personne n'est assez sot pour dénoncer les nécessaires et loyaux contrats conclus avec l'époque. Mais a-t-on bien raison de se jeter, la tête perdue, dans l'histoire, d'y rechercher des directives et d'y laisser, sans pouvoir jamais la ressaisir, une âme plus forte que les périls de l'heure ?

Hâter la fin est un danger majeur dont le Talmud entrevoit la perfide tentation. Les Ephraïmides en Egypte auraient voulu se libérer sans attendre Moïse et sa Loi ; partis vers la Terre Promise, ils s'y seraient heurtés aux Philistins et furent exterminés. Le Talmud n'enseigne ici ni la superstition des heures fastes et néfastes, ni la doctrine hölderlinienne de la maturation du temps, ni la stérile passivité de la piété dite orthodoxe qui prône un Messie miraculeux, mais paralyse les efforts qu'exigent nos malheurs et notre indignité. La bonne nouvelle de l'échec, de la souffrance pour la souffrance, de la résignation n'est pas très talmudique. Le livre nous raconte ici une périlleuse impatience qui est de toutes les heures. Elle est peut-être belle dans sa jeunesse, dans son courage, dans sa foi. Mais elle consiste à effacer à tout instant — fût-il l'instant ultime de l'histoire — l'intervalle qui nous permet de distinguer modèle et œuvre. Sachons gar-

der distance, dans nos engagements indispensables, en face de ce qui se présente, s'impose, nous presse comme un glorieux aboutissement. Ce n'est pas « arrivé » ! Patience !

LE CLAIR ET L'OBSCUR¹

Les lumières de Hanouca ont brillé dans les maisons juives pendant huit jours. La clarté s'est épanouie lentement, selon le rythme d'une phrase musicale qui va crescendo. Une lumière le premier soir, deux lumières le lendemain, trois le surlendemain et ainsi de suite jusqu'à l'éclat triomphal du huitième soir. Jusqu'à l'étrange et mystérieuse nuit qui entourera le chandelier après cette illumination finale. Mais cette lumière qui s'amplifie et croît est différente de la flamme qui brûle au foyer. Celle-ci éclaire et réchauffe le cercle de famille. L'ardeur du foyer — même hospitalière aux passants qu'elle convie — promet des joies que l'on goûte chez soi, derrière les portes fermées ; les lumières de Hanouca éclairent au-dehors. La loi recommande de les placer là où la maison reste ouverte sur la rue, où la vie intérieure côtoie la vie publique. Ces lumières ne brillent pas pour une famille, ni pour un peuple, elles apportent un message à tous. Elles n'invitent pas à l'intimité, elles publient un miracle. Quel est ce message ? quel est ce miracle ?

S'agit-il des hauts faits militaires que Juda Mac-

1. Paru dans *Information juive* en janvier 1961.

chabée accomplit au II^e siècle avant l'ère vulgaire ? S'agit-il de sa victoire sur Antiochus Epiphane, envahisseur de la Judée, persécuteur de la religion, profanateur du Temple ? L'héroïsme d'une poignée d'idéalistes défiant une puissance politique mondiale a toujours exalté l'imagination populaire juive. Le souvenir de cette lutte et de cette victoire flattait notre fierté nationale ; mais il confirmait aussi notre foi en la supériorité du faible, fort de sa justice, sur le fort, confiant en sa seule force. Ce souvenir ne reconfortait pas seulement durant des siècles le judaïsme persécuté. Il soutient, sans doute encore aujourd'hui, les magnifiques combattants du jeune Etat d'Israël. Et certes il mérite d'être publié. Mais s'il contient l'essentiel de notre message, le contient-il intégralement ?

Car le faible, se jetant dans la violence du combat, risque de s'habituer à cette violence que, pour un moment, il a dû accepter. Abandonnera-t-il un jour les voies politiques et guerrières choisies pour un temps ? Il se trouve entraîné dans un monde qu'il voulait détruire. Engager, sans réserves, dans une guerre ou une lutte politique, les principes absolus, c'est trahir quelque peu ces principes. On devrait préserver une partie, la meilleure de soi, des combats les plus hauts. La pensée religieuse d'Israël ose juger ces guerriers victorieux. Les Hasmonéens auraient dangereusement cumulé la prêtrise et la souveraineté politique. Les docteurs du Talmud reconnaissent et dénoncent les périls qui attendent même la juste violence.

Les docteurs du Talmud, qui introduisent la fête de Hanouca dans l'année liturgique juive et auxquels nous devons la cérémonie annuelle de l'allumage des lumières, ne racontent pas l'histoire des Hasmonéens. Ils ne s'y réfèrent qu'en passant. Le Talmud est muet sur la libération nationale d'Israël à l'époque de Juda

Macchabée. Il en retient un épisode légendaire. Voici le récit qu'il en a fait à la page 21 *b* du Traité de Chabath :

Que signifie Hanouca ? Les docteurs enseignent : le 25^e jour du mois de Kislev commencent les jours de Hanouca. Huit jours où l'on ne célèbre aucune cérémonie de deuil, où l'on ne pratique pas de jeûnes. Lorsque les Grecs avaient pénétré dans le Temple, ils rendirent impures toutes les huiles qui s'y trouvaient. Quand la maison des Hasmonéens a eu le dessus, on n'a trouvé au Temple qu'un seul petit flacon d'huile pure, portant le sceau du grand prêtre. L'huile n'aurait dû suffire au maintien de la lumière (permanente au Temple) que pendant un jour. Mais un miracle se produisit : l'huile du flacon suffit pour huit jours. L'année suivante, on institua la célébration de ces jours par des chants de louanges et de grâces.

Hanouca est donc pour nous la merveille d'une lumière plus riche que les énergies qui l'alimentent, la merveille du « plus » issu du « moins », la merveille du dépassement. La résistance hasmonéenne est aussi cette lumière détachée de ses sources matérielles. Mais le texte talmudique restitue à une guerre nationale — à une guerre qui défend une culture — l'horizon permanent du prodige. Il s'agit du prodige quotidien de l'esprit, qui précède la culture. C'est une flamme qui s'embrase de sa propre ardeur : le génie qui invente l'inouï bien que tout soit dit ; l'amour qui s'enflamme sans que l'être aimé soit parfait ; la volonté qui entreprend malgré les obstacles qui la paralysent ; l'espoir qui éclaire une vie en l'absence des raisons d'espérer ; la patience qui supporte ce qui peut la tuer. Il s'agit des ressources infinies de l'esprit qui dépasse, créateur, la prudence des techniques ; sans calculs,

sans passé, il s'épanche joyeux dans l'espace, s'engageant pour les causes d'autrui, gratuit et prodigue.

Mais le texte que je viens de citer corrige par une autre sagesse cette sagesse audacieuse. Création, liberté, renouveau permanent. Cette essence révolutionnaire de l'esprit dit-elle tout son mystère ? Il souffle où il veut. Mais tout vent qui souffle ainsi est-il déjà esprit, par ce simple mépris des frontières ? Transgresser, est-ce déjà dépasser ? Nos lumières à nous ne peuvent pas brûler d'une façon simplement gratuite. Avant le miracle de la lumière généreuse — et comme condition de ce miracle — un autre miracle eut lieu. Miracle obscur qu'on oublie. On l'oublie dans l'éclat des lumières qui croissent et triomphent. Mais si, dans le Temple ravagé et profané par les infidèles, on n'avait pas trouvé un petit flacon d'huile pure scellé par le grand prêtre et qui, ignoré de tous, mais inaltéré, subsista au cours des années où le chandelier restait vide, il n'y aurait pas eu de miracle de Hanouca. Il fallait que se conserve quelque part une huile transparente et intacte.

Oh ! existence nocturne repliée sur elle-même dans les limites étroites d'une fiole oubliée, oh ! existence soustraite à tout contact douteux avec le dehors, existence léthargique traversant la durée, liquide sommeillant en marge de la vie comme une doctrine conservée dans quelque Yechivah perdue, existence clandestine, isolée, dans son refuge souterrain, du temps et des événements, existence éternelle, message chiffré adressé par un clerc à un clerc, pureté dérisoire dans un monde livré aux mélanges ! Oh ! merveille de la tradition, condition et promesse d'une pensée sans contrainte qui ne veut pas rester un écho, un remous de l'époque.

Oh ! lumière généreuse qui inonde l'univers, tu bois

notre vie souterraine, notre vie éternelle et égale à elle-même. Tu célèbres ces heures admirables, obscures et secrètes.

HEIDEGGER, GAGARINE ET NOUS¹

Il serait urgent de défendre l'homme contre la technologie de notre siècle. L'homme y aurait perdu son identité pour entrer comme un rouage dans une immense machinerie où tournent choses et êtres. Désormais, *exister* équivaldrait à exploiter la nature ; mais dans le tourbillon de cette entreprise qui se dévore elle-même, ne se maintiendrait aucun point fixe. Le promeneur solitaire qui flâne à la campagne avec la certitude de s'appartenir ne serait, en fait, que le client d'une industrie hôtelière et touristique livré, à son insu, aux calculs, aux statistiques, aux planifications. Personne n'existerait pour soi.

Il y a du vrai dans cette déclamation. La technique est dangereuse. Elle ne menace pas seulement l'identité des personnes. Elle risque de faire éclater la planète. Mais les ennemis de la société industrielle sont la plupart du temps réactionnaires. Ils oublient ou détestent les grands espoirs de notre époque. Car jamais la foi en la libération de l'homme n'était plus forte dans les âmes. Elle ne tient pas aux facilités que les machines et les sources nouvelles d'énergie offrent à l'enfantin instinct de la vitesse ; elle ne tient pas

1. Paru dans *Information juive* en 1961.

aux beaux jouets mécaniques qui tentent la puérité éternelle des adultes. Elle ne fait qu'un avec l'ébranlement des civilisations sédentaires, avec l'effritement des lourdes épaisseurs du passé, avec le pâlissement des couleurs locales, avec les fissures qui lézardent toutes ces choses encombrantes et obtuses auxquelles s'adosent les particularismes humains. Il faut être sous-développé pour les revendiquer comme raisons d'être et lutter en leur nom pour une place dans le monde moderne. Le développement de la technique n'est pas la cause — il est déjà l'effet de cet allègement de la substance humaine, se vidant de ses nocturnes pesanteurs.

Je pense à un prestigieux courant de la pensée moderne, issu d'Allemagne et qui inonde les recoins païens de notre âme occidentale. Je pense à Heidegger et aux heideggériens. On voudrait que l'homme retrouve le *monde*. Les hommes auraient perdu le monde. Ils ne connaîtraient plus que la matière dressée devant eux, *objectée* en quelque façon à leur liberté, ils ne connaîtraient que des *objets*.

Retrouver le monde, c'est retrouver une enfance pelotonnée mystérieusement dans le Lieu, s'ouvrir à la lumière des grands paysages, à la fascination de la nature, au majestueux campement des montagnes ; c'est courir un sentier qui serpente à travers champs ; c'est sentir l'unité qu'instaurent le pont reliant les berges de la rivière et l'architecture des bâtiments, la présence de l'arbre, le clair-obscur des forêts, le mystère des choses, d'une cruche, des souliers éculés d'une paysanne, l'éclat d'une carafe de vin posée sur une nappe blanche. *L'Etre* même du réel se manifesterait de derrière ces expériences privilégiées, se donnant et se confiant à la garde de l'homme. Et l'homme, gardien de l'Etre, tirerait de cette grâce son existence et sa vérité.

La doctrine est subtile et neuve. Tout ce qui, depuis des siècles, nous apparaissait comme ajouté par l'homme à la nature lui paraissait déjà dans la splendeur du monde. L'œuvre d'art — éclat de l'Être et non pas invention humaine — fait resplendir cette splendeur anté-humaine. Le mythe se parle dans la nature elle-même. La nature est implantée dans ce langage premier qui, en nous interpellant, fonde seulement le langage humain. Il faut que l'homme puisse écouter et entendre et répondre. Mais entendre ce langage et y répondre ne consiste pas à se livrer à des pensées logiques érigées en système de connaissances, mais à habiter le lieu, à être là. Enracinement. On voudrait reprendre ce terme ; mais la plante n'est pas assez plante pour définir l'intimité avec le monde. Un peu d'humanité éloignerait de la nature, beaucoup d'humanité nous y ramènerait. L'homme habiterait la terre plus radicalement que la plante qui n'en tire que les sucs nourriciers. La fable que dit le langage premier du monde suppose des liens plus fins, plus nombreux et plus profonds.

La voilà donc l'éternelle séduction du paganisme, par-delà l'infantilisme de l'idolâtrie, depuis longtemps surmonté. *Le sacré filtrant à travers le monde* — le judaïsme n'est peut-être que la négation de cela. Détruire les bosquets sacrés — nous comprenons maintenant la pureté de ce prétendu vandalisme. Le mystère des choses est la source de toute cruauté à l'égard des hommes.

L'implantation dans un paysage, l'attachement au *Lieu*, sans lequel l'univers deviendrait insignifiant et existerait à peine, c'est la scission même de l'humanité en autochtones et en étrangers. Et dans cette perspective la technique est moins dangereuse que les génies du *Lieu*.

La technique supprime le privilège de cet enraci-

nement et de l'exil qui s'y réfère. Elle affranchit de cette alternative. Il ne s'agit pas de revenir au nomadisme aussi incapable que l'existence sédentaire de sortir d'un paysage et d'un climat. La technique nous arrache au monde heideggérien et aux superstitions du *Lieu*. Dès lors une chance apparaît : apercevoir les hommes en dehors de la situation où ils sont campés, laisser luire le visage humain dans sa nudité. Socrate préférerait à la campagne et aux arbres la ville où l'on rencontre les hommes. Le judaïsme est frère du message socratique.

Ce qui est admirable dans l'exploit de Gagarine, ce n'est certes pas son magnifique numéro de Luna-Park qui impressionne les foules ; ce n'est pas la performance sportive accomplie en allant plus loin que les autres, en battant tous les records de hauteur et de vitesse. Ce qui compte davantage, c'est l'ouverture probable sur de nouvelles connaissances et de nouvelles possibilités techniques, c'est le courage et les vertus personnelles de Gagarine, c'est la science qui a rendu possible l'exploit et tout ce que, à son tour, cela suppose d'esprit d'abnégation et de sacrifice. Mais ce qui compte peut-être par-dessus tout, c'est d'avoir quitté le *Lieu*. Pour une heure, un homme a existé en dehors de tout horizon — tout était ciel autour de lui, ou, plus exactement, tout était espace géométrique. Un homme existait dans l'absolu de l'espace homogène.

Le judaïsme a toujours été libre à l'égard des lieux. Il resta ainsi fidèle à la valeur la plus haute. La Bible ne connaît qu'une Terre Sainte. Terre fabuleuse qui vomit les injustes, terre où l'on ne s'enracine pas sans conditions. Que le Livre des Livres est sobre dans ses descriptions de la nature ! — « Pays où coulent le miel et le lait. » — Le paysage se dit en termes alimentaires. Dans une phrase incidente : « C'était alors la

saison des premiers raisins » (Nombres, 13, 20) luit un instant une grappe qui mûrit sous la brûlure d'un soleil généreux.

Oh ! tamarin que planta Abraham à Beer-Cheba ! L'un des rares arbres « individuels » de la Bible et qui surgit dans sa fraîcheur et dans sa couleur pour charmer l'imagination au milieu de tant de pérégrinations, à travers tant de déserts. Mais attention ! Le Talmud redoute peut-être que nous ne nous laissions prendre à son chant sous le vent du Midi et que nous n'y cherchions le sens de l'Être. Il nous arrache à nos rêves : Tamarin est un sigle ; les trois lettres qu'il faut pour écrire son nom en hébreu sont les initiales de Nourriture, de Boisson et de Logis, trois choses nécessaires à l'homme et que l'homme offre à l'homme. La terre est pour cela. L'homme est son maître pour servir les hommes. Restons maîtres du mystère qu'elle respire. C'est peut-être sur ce point que le judaïsme s'éloigne le plus du christianisme. La catholicité du christianisme intègre les petits et touchants dieux familiers, dans le culte des saints, dans les cultes locaux. En la sublimant, le christianisme maintient la piété enracinée, se nourrissant des paysages et des souvenirs familiaux, tribaux, nationaux. C'est pourquoi il conquiert l'humanité. Le judaïsme n'a pas sublimé les idoles, il a exigé leur destruction. Comme la technique, il a démystifié l'univers. Il a désensorcelé la Nature. Il heurte par son universalité abstraite imaginations et passions. Mais il a découvert l'homme dans la nudité de son visage.

HEGEL ET LES JUIFS¹

Le professeur Bourgeois, de Lyon, analyse les méditations de Hegel sur le judaïsme et le christianisme, exposées dans les écrits hégéliens de Francfort². Elles allaient, après quelques modifications, s'intégrer au système dont Hegel prenait pleinement conscience à Iéna. Pour en comprendre la portée, qu'on nous permette de commencer par quelques propositions pédantes.

Le système hégélien représente l'aboutissement de la pensée et de l'histoire de l'Occident, entendues comme retournement d'un destin en liberté, la Raison pénétrant toute réalité ou apparaissant en elle. Entreprise inouïe ! La pensée universelle ne doit plus se séparer — dans la tête de quelques intellectuels — de l'individuel qu'elle rend intelligible. Un *universel séparé* n'est plus universel, il est à nouveau quelque chose de particulier. Il faut qu'il se sépare de sa séparation ; il faut que l'universel, identifié du différent, demeure *dans* le différent dont on l'avait tiré

1. Paru dans le *Bulletin de l'amitié judéo-chrétienne de France*, octobre-décembre 1971.

2. Cf. Bernard Bourgeois : *Hegel à Francfort ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme*, Paris, Vrin, 1970. « Bibliothèque d'histoire de la Philosophie », 126 pages.

— qu'il soit, selon des formules célèbres, *identité de l'identité et de la non-identité* ou *universel concret* ou *Esprit*. Terminologie qui, certes, effraie l'honnête homme ! Mais elle annonce un savoir qui ne se fige pas en spécialisation, une Idée qui ne reste pas abstraction, qui anime de sa forme — de son *entéléchie* — le Réel lui-même. *La réalisation d'une idée appartient encore à son intelligibilité !* L'histoire de l'humanité, à travers religions, civilisations, Etats, guerres et révolutions, n'est que cette pénétration — ou cette révélation — de la raison dans l'Être, bien avant que la pensée du philosophe n'en ait pris conscience en formulant le Système.

D'où l'effort hégélien à Francfort en vue de situer judaïsme et christianisme, de les ajuster au Système, tout en ajustant, au Réel et à l'Histoire, le Système. Celui-ci procède d'une exaltation de l'esprit grec : le particulier se sentant « chez soi » dans la Cité. Harmonie encore particulière ; le monde moderne la réalise dans l'universel. Le judaïsme et le christianisme en marqueraient les étapes importantes. Le sens ultime de la modernité serait donc essentiellement grec. M. Bourgeois expose avec une maîtrise accomplie toutes ces perspectives et tous les mouvements de la souveraine raison hégélienne dans ces perspectives.

Ni le judaïsme, ni le christianisme, ne sont donc au bout de la course ; à la fois ils contribuent à la vérité définitive et comportent des aspects caducs. Ceux-ci s'expriment dans le discours critique de Hegel. Le christianisme, étape pénultième de l'histoire, se dit en des formules où le chrétien d'aujourd'hui ne se reconnaîtra peut-être pas toujours, mais où rien ne le blessera, surtout si l'Ancien Testament ne lui atteste plus rien. Quant au judaïsme, le discours critique se traduit, et dans les écrits hégéliens et dans le compte rendu qu'en donne M. Bour-

geois, par toute une doctrine qui corrobore — en est-elle la source, en est-elle, malgré toute la grandeur de Hegel, la conséquence ? — l'argumentation dont se nourrit jusqu'à nos jours l'antisémitisme. Il se serait agi, certes, chez Hegel, d'une « anticipation *particulière* de la critique *universelle* du naturalisme politique ou nationalisme, qui sera développée dans le système hégélien de la maturité » (p. 117) ; elle ne concernerait le judaïsme que dans la mesure où il représente dans la vie de l'Esprit le stade où « l'universalité (spirituelle) et la particularité (naturelle) sont séparées » (p. 54). Mais il en découle, d'abord, que « l'esprit judaïque est la négation de l'esprit » (*ibid.*). Et, dès lors, des formules virulentes où les ennemis des juifs n'iront ni comprendre ni surtout faire comprendre l'ambiguïté des termes. Antisémitisme fondé dans le Système — autant dire dans l'absolu. Quelle aubaine !

Quand on laisse tomber les chevilles dialectiques de la déduction — altérité, nature, négativité, etc. — on retrouve, tout nus, les thèmes — anciens et quelques-uns plus récents — bien connus. La séparation de l'universel et du particulier où se maintiendrait le judaïsme signifierait *domination* « car ce qui est hostile ne peut entrer que dans la relation de la domination » (pp. 36-37). « L'acte par lequel Abraham fonde le peuple juif est un acte de séparation, le déchirement de tous les liens avec l'entourage » (p. 38) : « Cadmus, Danaüs, etc., avaient, eux aussi, abandonné leur patrie, mais dans le combat ; ils recherchaient un sol où ils seraient libres pour pouvoir aimer ; Abraham ne voulait *pas* aimer et être libre pour cela » (*ibid.* en notes). Et M. Bourgeois de commenter (p. 39) : « Le judaïsme est en ce sens l'anti-thèse absolue de l'idéal hégélien de la liberté, la réalisation de la laideur comme l'hellénisme l'était de la beauté... *L'existence d'Abraham est donc celle d'un*

être qui se sépare de la nature comme objet d'amour et qui la fixe comme objet du besoin... le juif n'est pas attaché à une idée "mais à une existence animale". En un mot, Abraham ou le judaïsme, c'est au fond la rechute dans la bestialité. » Et plus loin (p. 40) : « Vivre, se conserver par la satisfaction de ses besoins, demeure donc la chose essentielle pour Abraham... Ainsi l'existence d'Abraham fut tout entière dominée par le souci exclusif de sa propre conservation, de sa propre sécurité à travers les vicissitudes naturelles... Abraham — animal qui réfléchit — réfléchit précisément en animal. » Le Dieu d'Abraham n'est « que l'absolutisation de sa bestialité paresseuse, de son matérialisme passif » (p. 43).

Position contre nature et pleine de contradictions. Elle vaut au judaïsme un destin tragique que Hegel reconnaît. Mais « la grande tragédie du peuple juif n'est pas une tragédie grecque, elle ne peut éveiller ni crainte, ni pitié, car toutes deux naissent seulement du destin, du faux pas nécessaire d'un être beau ; celle-là ne peut éveiller que de l'horreur » (pp. 53-54).

On se demande en lisant ce répertoire — que nous abrégeons pour ne pas recopier des pages entières du livre — si la *Question juive* de Marx que Lénine n'a jamais citée reflète seulement une ignorance de la structure réelle des masses juives au XIX^e siècle, si elle n'est pas due à la connaissance par osmose de la philosophie francfortoise de Hegel et de la pitié impossible qui s'y enseigne ; si la propagande hitlérienne elle-même ne puisait pas à pleines mains dans ce fonds que, *sans prendre la moindre distance à son égard*, un universitaire français de grande classe nous rouvre en 1970. Nous comprenons le souci d'objectivité qui anime le savant, mais sait-il seulement que si le judaïsme est un mouvement d'idées englobé

(peut-être) dans le christianisme, « supprimé » et « conservé » (peut-être) dans l'hégélianisme, il demeure aussi, à tort ou à raison (mais certainement), credo ou spiritualité ou principe de solidarité ou raison de vivre et, en tout cas, cause de mort pour des millions de ses contemporains ? Les historiens de la philosophie manqueraient-ils à tel point de mémoire immédiate et d'attention au présent ? Quant aux monothéismes issus d'Abraham et se réconciliant dans son sein paternel — les voilà dans de beaux draps !

Certes, devant le dire hégélien on ne peut aisément élever la voix. Non seulement parce que la pensée se fait timide, mais parce que la langue semble manquer. Rien de plus dérisoire que d'« émettre une opinion » sur Hegel, que de le classer — pour le réduire ou pour le glorifier — parmi les mystiques ou parmi les romantiques, parmi les antisémites ou parmi les athées. Ce n'est pas au moyen des termes approximatifs de notre langue quotidienne, fût-elle universitaire, que l'on comprend celui qui permet seulement de prêter un sens valable à des termes. Pauvre langue que nous parlons ! Elle n'a pas de commencement. Aucun mot n'est premier. Chacun, pour se définir, en appelle à d'autres qui restent encore à définir. Nous nous exprimons dans une langue qui n'a pas assuré ses assises. Nous nous contentons de parler en l'air. Une grande philosophie, ce n'est peut-être qu'une langue qui trouva par miracle en Grèce — ou se donna on ne sait comment — un point de départ justifié. Son discours est, dès lors, à même d'énoncer la vérité de tous les autres discours. Miracle — ou image — de l'Occident. Source de sa science ? Je ne sais. Mais depuis Hegel nous usons d'une nouvelle figure de style ; la philosophie *dit la vérité* de... : d'un art, d'une politique, d'une religion. Hegel, comme plus tard

Marx et, de nos jours, Freud, *disent la vérité* de nos attachements et de nos certitudes, de notre intimité.

A moins que, devant les évidentes divagations auxquelles, au nom de ses schémas sublimes, se livre celui qui est probablement le plus grand penseur de tous les temps, on ne se demande si le langage n'a pas un autre secret que celui que lui apporte la tradition grecque — et une autre source de sens ; si les prétendues « représentations » — soi-disant « non-pensées » — de la Bible ne comportent pas plus de possibles que la philosophie qui les « rationalise », mais ne saurait les mettre en congé ; si le sens ne tient pas aux Ecritures qui le renouvellent ; si la pensée absolue est capable d'englober Moïse et les prophètes ; c'est-à-dire s'il ne convient pas de sortir du Système, fût-ce à reculons, par la porte même par laquelle Hegel pense qu'on y entre.

EN EXCLUSIVITÉ¹

Se libérer des particularismes signifie pour les héritiers du monde gréco-romain confronter, par la discussion ou par la guerre, ses certitudes avec les certitudes des autres.

L'aube de la vérité se lève et le premier geste de l'universalisation s'esquisse, quand je prends conscience des discours cohérents différents du mien qui se tiennent à côté de moi et quand je cherche un langage commun. La vie de la vérité et son expansion se conçoivent ainsi comme une vie dans la cité, comme une politique. Respecter autrui, c'est avant tout se référer à ses opinions.

Chaque discours au contact de chaque autre s'élargit. Entrechoquées, les diverses affirmations perdent de leur aspérité. La guerre elle-même atteste encore cette passion de la confrontation. Elle demande au vaincu la reconnaissance et l'accord. Il n'y a de guerres que religieuses. L'impérialisme est un universalisme.

Entre les guerres issues des particularismes et la violence de ceux qui veulent les réduire dans un Etat, n'y a-t-il pas place pour un universalisme absolument

1. Paru dans *Information juive*, novembre 1961.

pacifiste et apolitique ? Il consisterait à aimer les hommes plutôt qu'à se soucier de leurs discours, à ne pas construire sa vérité avec les copeaux des opinions entrechoquées, à ne pas reconnaître dans la succession des folies humaines la progression de la Raison et, dans les institutions fragiles des Etats éphémères, les structures éternelles. « Mépriser toute chose et aimer tout homme » — devise choisie par Léon Brunschvicg dans ses Carnets de jeunesse ; les opinions ne sont-elles pas *la chose* dans l'homme ?

Un dissident du judaïsme demanda un jour à Rabbi Abbhou avec l'ironie que l'on devine : « A quand la venue du Messie ? » Et Rabbi Abbhou de répondre : « Quand les ténèbres auront enveloppé les gens qui sont avec toi. » Ce qui, au début du IV^e siècle de notre ère, devait marquer une déplorable défaillance de l'esprit universaliste. « Tu m'as maudit ! » s'exclama en effet l'interlocuteur de Rabbi Abbhou. Mais le docteur invoqua un verset (Isaïe, 60, 2) : « Oui, tandis que les ténèbres couvrent la terre et une sombre brume les nations, sur toi l'Eternel rayonne, sur toi sa gloire apparaît. »

La vérité enseignée par le judaïsme ne se propage pas en englobant dans sa catholicité les parcelles de vérité disséminées dans toutes les civilisations humaines. C'est même peut-être pour cela qu'elle se propage si peu.

L'idée même d'une humanité fraternelle unie dans le même destin est une révélation mosaïque qui, battant pavillon chrétien, s'imposa aux rivages les plus éloignés. Mais — pourquoi le contester ? — la forme sous laquelle cet universalisme originel surgit dans la pensée et dans la sensibilité juives ne ressemble pas à ce vaste processus d'assimilation du divers, de concessions et de compromissions mutuelles — fussent-elles synthèses — qui se déroulent comme

un devenir politique, plutôt que comme le progrès d'une vérité ralliant tous les êtres raisonnables. C'est sans doute là le sens du mystérieux apologue où Moïse réclame pour Israël l'exclusivité de la présence divine. Déjà il ne veut devoir la vérité ni à l'histoire politique ni à l'ethnographie comparée.

Qu'on se rassure, la lumière n'est pas réservée à Israël seul, ni l'obscurité au reste de l'humanité. Moïse en était convaincu comme nous-mêmes. Rabbi Abhou, qui cite le verset 2 du chapitre 60 d'Isaïe, n'ignore pas le verset 3 qui promet précisément la lumière d'Israël à toutes les nations et à tous les Etats de la terre. Mais, pour lui, cette lumière ne saurait resplendir tant que les produits du déterminisme politique séduisent et attirent, comme s'ils étaient l'illumination même de la réalité. Il faut que cesse le prestige. La lutte prophétique contre l'idolâtrie ne s'attaque pas aux statues de pierre et de bois, mais à ce mirage de lumières infiniment répétées. Peut-être Israël signifie-t-il en premier lieu l'ensemble des hommes libérés de cette fascinante hallucination.

Ne pas imposer sa pensée par la guerre, mais ne pas chercher, dans le contact de multiples civilisations, les chocs dont jaillit la clarté — cela vaut au judaïsme prophétique une solide réputation de particularisme que rien ne saurait ébranler. Elle effraie le juif moderne lui-même. L'universalité de rayonnement que revendique cependant la vérité prophétique demeure ainsi méconnue. Le mépris pour le foisonnement des opinions et les fanatismes politiques dont elles procèdent (ou qu'elles inspirent) repose sur l'amour des hommes auxquels la vérité s'offre parfois dans l'exhortation et même dans l'invective, mais jamais par la violence, jamais avec mélange.

L'obstination mise ainsi à ignorer les circonstances historiques ne saurait cependant s'éprouver, ne sau-

rait se prouver authentique que dans le courage d'un renoncement et d'un dégageant total. Ce qui signifie concrètement : insécurité et condition de victime. Tel fut le destin du judaïsme avant l'émancipation. L'émancipation le ramena à l'histoire. Il a reconnu la raison dans les discours de ce monde et a renoncé à l'insécurité de sa condition. Il sortit des interstices de l'Être. Là s'annonça incontestablement la plus importante révolution de sa vie intérieure. L'attention au monde — et à son devenir politique — se prêta, certes, dans une grande mesure, à cause de l'esprit nouveau qui se mit à souffler sur l'Europe de 1789 où les prophéties allaient s'accomplir. Mais l'histoire assumée ainsi par l'émancipation dépassa aussitôt, dans l'âme juive, le sens qu'elle tenait de ces accomplissements. Désormais l'histoire lui parut sensée dans toutes ses manifestations ; désormais le juif participa aux événements, aspira aux responsabilités, et, à l'échelon du vulgaire, aux « bienfaits de la civilisation ». Désormais la *confrontation* s'imposa à toutes ses croyances.

A tous les folklores du monde il mesurera ses certitudes. Ainsi se meurt l'universalisme prophétique. Comment juger une histoire avec laquelle on se compromet et se compromet ? Comment appartenir au monde et rejeter, sans folie, les deux termes de l'alternative qu'imposent les événements ?

Refuser l'actualité sans accepter l'exil, désormais haïssable — cela sonne faux comme un moralisme impuissant et verbal. Rien de plus dérisoire que le juif installé, attaché à toutes les vanités du monde, oublieux des enseignements difficiles et se prenant toujours pour une conscience prophétique. Combien plus sérieuse apparaît une volonté renonçant à la fois à ces périls sans mesure et à cette élection, pour des périls à l'échelle de l'histoire et de l'acte politique.

Seulement il y a ceci : de temps en temps, d'étranges crépuscules interrompent l'histoire éclairée, la lumière se scinde en innombrables petites flammes vacillantes et ambiguës, la terre ferme vous est retirée de sous les pieds, les événements se mettent à tourner en ronde infernale autour d'une conscience à nouveau dépaycée. Et des certitudes qui se moquent de la confrontation vous remontent d'un fond oublié.

VI

HIC ET NUNC

« ... Depuis la destruction du temple, l'Éternel consacre le quart de sa journée à enseigner les enfants... »

Abodah Zarah, 3 b.

COMMENT LE JUDAÏSME EST-IL POSSIBLE¹ ?

Il y a quelques semaines, on a rappelé brillamment — et devant la plus illustre compagnie de ce pays — l'idée claire et distincte sur laquelle repose en France la conscience juive. La différence entre nation et religion, entre universel et particulier, entre ordre public et ordre privé, entre vie politique et vie intérieure — situe dans ses justes limites le destin israélite et endigue les débordements éventuels de l'âme juive.

Des institutions vénérables qui sont l'ossature de la Communauté juive attestent la solidité de cette idée. Cette idée spinoziste règle admirablement nos devoirs à l'égard de la nation. Elle assure nos droits de citoyens. Elle est la citadelle qui nous protège contre l'injustice. Gardons-nous bien d'y toucher !

Mais reconnaissons la leçon des faits pour donner à cette formule lumineuse et incontestable son meilleur contenu. La part a été inégale entre l'énergie spirituelle juive qui s'incarna dans les formes de la nation française et celle qui alla à l'intimité. La vie de citoyen fut le grand événement de notre histoire moderne. Ces descendants de prophètes se révélèrent décidément peu doués pour la vie intérieure !

1. Paru dans *L'Arche* en 1959.

L'intelligence juive brillait d'un éclat toujours plus vif au barreau, à l'Université, dans les arts et les lettres, au parlement, dans les corps constitués, dans l'industrie et le commerce, intrépide sous les armes, hardie au pouvoir. L'influence de la synagogue et de la communauté se perdait, malgré tant de personnes remarquables qui s'y consacrèrent, malgré tant de noms qu'on évoque avec fierté. Les pratiques s'oubliaient, et les juifs, toujours moins nombreux, pénétraient dans les temples comme des êtres abstraits et froids. Le judaïsme ne jure pas seulement avec la mécréance des fidèles infidèles. Il a conservé ou acquis peut-être à cause de l'éclat de l'extérieur, par contraste, un je-ne-sais-quoi d'exotique, de poussiéreux, d'étriqué. Œuvres, écoles, assemblées manquent de brillant, manquent d'horizons, se démodent dès leur inauguration. Les vrais événements, les vraies choses se situent au-dehors. « Tout ce qui est juif est disgracieux », disait récemment encore un dirigeant influent d'œuvres juives et, dans le propos, tel qu'il me fut rapporté, l'adjectif était plus populaire, plus cruel, plus malsonnant.

Pourquoi cette disgrâce ? Elle découle d'une vision très commune dans le monde d'avant-hier, pour laquelle religion signifie relation liturgique avec Dieu. L'intériorité où devait désormais s'inscrire le destin d'Israël s'est réduite à l'intériorité d'une maison de prières. Les œuvres de bienfaisance prolongeaient cette piété. Les rabbins se muèrent en serviteurs du culte. Ces savants, ces penseurs ou ces saints, apparurent comme des ecclésiastiques. L'école signifiait désormais séminaire rabbinique. Les autres écoles eurent mission d'ouvrir aux retardataires — ou aux attardés — le passage à la vie nationale. Communauté privée au sein de la nation, le judaïsme a transformé en affaire *privatissime* sa vie spirituelle. Elle échut aux

spécialistes du spirituel, elle se jouait dans des lieux spéciaux, à des jours spéciaux, à des heures spéciales et, bientôt, en présence d'une clientèle de spécialistes et souvent même de spécialistes rétribués.

Un tel style de vie n'amène pas seulement le judaïsme prématurément au statut de musée, mais trahit son essence profonde. La conception qui l'enferme dans ce statut en fait la proie des religions auxquelles il ressemble en apparence. Elle est d'autre part anachronique et ne correspond plus aux exigences religieuses des contemporains. Elle est enfin particulièrement injuste pour le judaïsme qui est mal à son aise et étouffe dans les murs d'une église. Critiquer la pensée qui voit dans le culte la suprême expression de la vie religieuse — ce n'est pas s'opposer à ce culte. La critique est aisée, mais cruelle au critique qui voudrait que ce culte ne se meure pas de manque de fidèles, de silence des fidèles ; qui postule tout un mode d'existence sans lequel il n'est rien. La Synagogue sans fondement ne saurait subsister. Il faut rechercher les conditions de sa possibilité. Car le fait est certain : réduite à elle-même, sous les tempêtes des temps modernes, la Synagogue a vidé les synagogues.

La partie est en effet inégale entre le christianisme qui, même dans l'Etat laïque, est présent partout, et le judaïsme qui n'ose pas se montrer au-dehors, retenu par le scrupule de rompre, par cette indiscretion, le pacte de l'émancipation. La cité laïque incorpora dans sa substance sécularisée les formes de la vie catholique. Entre l'ordre strictement rationnel de l'existence politique et l'ordre mystique de la croyance, existent des réalités intermédiaires à l'état diffus, mi-rationnelles, mi-religieuses. Elles pénètrent cette vie politique. Elles y baignent comme dans la lymphe. Les églises s'intègrent dans des paysages qui semblent toujours les attendre et qui les soutiennent. On ne

pense pas à cette atmosphère chrétienne, comme on ne pense pas à l'air qu'on respire. La séparation juridique de l'Eglise et de l'Etat ne la dissipa point. Le rythme du temps légal est scandé par les fêtes catholiques, les cathédrales orientent les villes et les sites. L'art, la littérature, la morale dont le fonds classique vit de thèmes chrétiens se nourrissent encore de ces thèmes.

Un Fénelon, un Bossuet, un Pascal et le divin Racine ne sont pas pour les jeunes de simples modèles de style. Des princes ! Et qui oserait les ignorer ? Mais nos adolescents les reçoivent dans la culture laïque où ces rois ne peuvent pas ne pas régner. Et nos adolescents, nourris de syllabaires hébraïques pour annoncer des prières incomprises, s'inclineront — s'ils sont intelligents — devant la souveraine pensée de ces maîtres.

La subsistance de cette atmosphère religieuse et chrétienne derrière une vie nationale qui se veut religieusement neutre explique par exemple le phénomène, à première vue surprenant, de la réapparition sur la scène politique en Europe de partis qui s'avouent chrétiens. Les églises ne tirent pas leur influence du catéchisme, mais de toutes ces réalités que le christianisme suscita au cours de l'histoire et dont il se nourrit. C'est la culture chrétienne répandue partout qui fait la force du christianisme et non point les pieux sermons ni le journal paroissial. Nous sommes seuls dans le monde à désirer une religion sans culture.

L'entrée des juifs dans la vie nationale des Etats européens les a amenés à respirer une atmosphère tout imprégnée d'essence chrétienne. Et cela annonçait les baptêmes. Ce n'est pas le curé de l'église voisine qui a converti nos enfants et nos frères, c'est Pascal, c'est Bossuet, c'est Racine, ce sont les bâtisseurs des cathé-

drales de Chartres et d'ailleurs. Il ne fallait pas laisser nos enfants désarmés et tout seuls avec eux. Le judaïsme compris comme synagogue se réduit à une abstraite confession qui ne figure même pas dans l'état civil. A elle nous liaient seulement d'émouvants souvenirs de famille, des mélodies populaires et quelques recettes culinaires.

La réduction de la religion à un culte privé est anachronique et c'est là la deuxième raison de nos difficultés. Ce n'est pas qu'en soi le culte nous semble une formule dépassée ; mais jalousement privé, il respire en serre chaude, ne prolonge aucune énergie vitale, ne se prolonge pas dans la vie. La vie intérieure réduite à la présence au temple, interrompant les activités quotidiennes de l'homme, avant qu'il retourne aux choses sérieuses — cela suffit peut-être à un monde sans déchirement où l'éternel et le quotidien restent chacun tranquillement à leur place. Les églises chrétiennes s'installèrent dans cette distinction et ont inauguré un académisme du spirituel où la vie intérieure s'affranchit de toutes les responsabilités. Aujourd'hui les églises elles-mêmes ne se trouvent pas à l'aise dans le cadre qu'elles créèrent. Elles retournent à la vie que les plus grands d'entre leurs croyants illustrent de leur volonté et de leur courage. Pour le judaïsme, une telle situation est une malfaçon. Elle est intolérable au XX^e siècle, la vie en 1959 n'admet plus ces paisibles distinctions et ces apprivoisements de l'Eternel. Il n'y a plus à proprement parler de vie privée. Et inversement toutes les questions qui appellent nos décisions et nous mettent en rapport avec nos semblables engagent notre particularité la plus intime. La pureté morale, la dignité morale ne se jouent pas en tête-à-tête avec Dieu, mais parmi les hommes. Le Dieu juif n'a jamais toléré ces tête-à-tête. Il fut toujours le Dieu des multitudes. Le

judaïsme en nous ne devrait pas être sollicité le jour du Kippour, à l'heure de la prière des morts, mais tous les jours et par les vivants. Or, nous sommes restés les plus fidèles à cette religion des heures confortables et avons oublié l'ampleur d'un Dieu qu'un temple ne saurait en aucun sens contenir. Le discrédit où tombe la religion ne tient pas à la dévaluation du Divin, mais à sa domestication. On se complaît aux possibilités qu'elle nous offre d'une bonne conscience sans dérangement. On est spiritualiste comme on est pharmacien.

La désaffection actuelle des juifs à l'égard de leur culte tient donc pour beaucoup au fait que l'absolu s'y réduit à ce culte même. Entre une existence millénaire où l'attachement à la vérité demeure la grande affaire d'une vie, et la place à la synagogue où l'on écoute l'orgue, l'écart est tout de même considérable. Vivre dangereusement pendant vingt siècles comme juifs ou comme marranes, pour aboutir aux belles cérémonies ! Pour savourer dans la quiétude sociale l'inquiétude métaphysique et la présence du Sacré, on a tout de même mieux fait ailleurs. Mais aussitôt qu'une grande cause juive s'offre à l'appétit humain de l'absolu, des fidélités s'affirment. Edifier un juste Etat sur une terre aride et dangereuse, cela ramène à Israël les juifs qui ont quitté les synagogues. Non pas parce que cette œuvre s'accorde avec l'agnosticisme et ne demande point de rites. Un peu pour cela sans doute. Mais aussi à cause de l'étendue de l'entreprise, de son retentissement sur toute la vie d'un homme.

Et cela m'amène au troisième point. Le judaïsme est à l'étroit dans le concept de religion tel que le formule la sociologie, il ne se limite pas aux démarches que la psychologie religieuse suppose dans l'âme du croyant. J'en appellerai à des témoignages qui à d'autres paraîtront suspects, mais qu'il faut à

mon sens prendre avec respect et sérieux. L'appartenance au judaïsme se révèle comme singulièrement tenace chez ceux-là mêmes qui ne donnent aucun sens religieux à cette appartenance et, parfois même, absolument aucun sens. Chez ceux-là mêmes qui d'après Jérôme Lindon n'ont rien d'autre à en dire que la phrase : je suis juif. De mystérieux retours après de lointains départs s'opèrent dans les consciences les plus hardies. Elles confessent le judaïsme en demeurant hostiles à toute manifestation confessionnelle. Elles refusent tout autant de l'identifier à une nationalité juive, à l'Etat juif, et encore moins à une prétendue race juive. Elles cherchent à leur appartenance bien des excuses, mais vivent en fait d'obscures raisons du cœur, où les raisons, privées de nourritures, se réfugient et inquiètent. Elles viennent de plus loin que ces excuses. Dernier éclat froid d'une flamme ancienne qui, depuis cent cinquante ans, n'est plus alimentée. Etranges brûlures de reflets ! Ils n'éclairent pas et ne peuvent se transmettre. Feux qui ne dévorent rien et qui brûlent sans rien consumer. *Mais ils attestent une spiritualité étrangère à la catégorie reçue de religion.* Le schéma classique d'un Dieu tout-puissant aidant ou écrasant les hommes confiants ou apeurés n'exprime pas l'essentiel du phénomène du judaïsme. Pour mesurer l'élévation qui tombe sous le vocable commun de religion, écoutez les athéismes : « Le vide du ciel » ou « la vaine attente de Godot », ou « le Dieu qui est mort ». De quels enfantillages ces puérités prennent-elles le contre-pied ! Le monde n'est plus régi par la sorcellerie. La belle philosophie ! Depuis longtemps le juif qui a conservé ou repris contact avec le judaïsme n'ose plus répondre qu'il est croyant quand des amis compatissants le scrutent. Il sent qu'on veut le faire passer un peu pour magicien.

Le judaïsme comme culte, sans prolongement dans

d'autres formes de la vie spirituelle, confession à institution unique, judaïsme académique n'engageant à aucun exploit, abusant de surnaturel comme les autres, pourrait-il survivre ? Le judaïsme est-il encore possible ? Mais la statue aux yeux bandés qui orne l'entrée latérale de la cathédrale de Strasbourg ne voit pas ses propres splendeurs.

Les années qui ont précédé et suivi la Deuxième Guerre mondiale ont déjà fait éclater les cadres dont je viens de montrer l'étroitesse. Les chants d'Edmond Fleg le laissaient prévoir. Trois faits nouveaux ont apparu dans la vie juive en France ; et la catastrophe qui s'est abattue sur nous dès l'avènement du national-socialisme leur a donné toute leur portée. Ces trois faits, entremêlés dans la réalité, sont : la constitution de l'Etat d'Israël et la présence de cet Etat aux consciences ; l'apparition et le développement des mouvements de jeunesse ; et le renouveau des études juives dans ces mouvements mêmes et dans les écoles juives à plein temps qui surgirent dès 1935. La maison de prières débouchant sur un monde — voilà leur signification commune. Une recherche de l'espace ! L'Etat d'Israël, quelle que soit la philosophie politique passagère de ses plus grands ouvriers, n'est pas pour nous un Etat comme un autre. Il a une densité, une épaisseur qui dépassent de beaucoup son étendue et ses possibilités politiques, il est comme une protestation contre le monde. Et il répercute dans les vastes étendues du visible nos pensées jusqu'alors subjectives. Les mouvements de jeunesse transportent dans la vie de tous les jours et de tous les instants le judaïsme simplement hebdomadaire ou automnal des aînés. Ils quêtent dans ses enseignements le sens des engagements concrets qu'un homme moderne est appelé à prendre. Et le rabbinat d'avant-garde qui est le nôtre salue et soutient ces nouveautés. En plein

quartier Latin surgit un foyer, trop étroit pour la jeunesse qui y afflue et s'y retrouve. Le retour aux textes nous met au niveau de notre vraie essence que le « concept de la confession mosaïque » avait appauvrie et faussée. Les grands livres du judaïsme nous apportent enfin les décors, disparus depuis que tout se réduisait à une incompréhensible liturgie. Ils restituent l'équivalent des perspectives et des dimensions que les bâtisseurs de cathédrales avaient ouvertes dans l'espace chrétien. Les bâtisseurs du judaïsme ont ciselé dans les livres une minutieuse et précise architecture. Il est temps, en effet, de faire remonter, à la clarté de l'intelligence moderne, les cathédrales englouties dans les textes.

La sagesse juive est inséparable de la connaissance des textes bibliques et rabbiniques ; la langue hébraïque dirige l'attention du lecteur vers le vrai niveau de ces textes, et qui est le plus profond de l'Être. Dans un monde de plus en plus homogène rien ne peut s'opposer à la pression qui nous entraîne dehors, hormis la connaissance ; la connaissance comme force unique de réversion. Le judaïsme ne peut survivre que s'il est reconnu et propagé par des laïques qui, en dehors de tout judaïsme, sont les promoteurs de la vie commune des hommes.

L'école juive d'un type nouveau — une école qui ne prépare à aucune fonction ecclésiastique — doit prendre dans la communauté une place de premier plan. Ecole à plein temps où l'enseignement de la langue hébraïque et des textes fondamentaux serait donné par des professeurs hautement qualifiés ; où les humanités juives ne seraient pas enseignées dans le souci de critique historique ni de piété à bon marché, mais dans le souci de leur vérité intrinsèque, quelles qu'aient été les voies de leur merveilleuse confluence.

Des textes enseignants et non pas des reliques ou des alluvions du passé.

Mais pour donner à cette école sa pleine efficacité, il ne faut pas la laisser isolée. Il faut repenser la structure d'ensemble où elle doit s'imbriquer et envisager à côté de la synagogue — et pour sa plus grande gloire peut-être — de nouvelles institutions.

Au centre, l'école secondaire, dont les buts se distinguaient de buts de bienfaisance. Il faut y attirer des élèves de premier ordre, leur faire préférer par impossible l'école juive à l'école publique. Il faut, par conséquent, leur offrir dans cette école et les conditions matérielles et un standing intellectuel supérieur. Nous sommes au pays des concours. Dans les classes terminales, du moins, on recrutera avec une rigoureuse sélection. Le style d'une école juive ne doit pas ressembler à celui d'un lycée prêt à accueillir des centaines d'élèves, mais à un foyer d'intense travail, à un atelier ardent.

Mais l'école juive, où pourront aussi être formés les enseignants professionnels, doit s'adosser d'une part à un enseignement juif supérieur — traditionnel et moderne, aux travaux de recherche, aux publications scientifiques ; elle doit s'appuyer d'autre part sur une intelligentsia juive possédant des connaissances hébraïques, nourrissant ces connaissances, et dont les élèves sortis de l'école juive viendront grossir les rangs. La communauté se doit donc de s'intéresser aux études juives qui se poursuivent dans les facultés — à Paris et à Strasbourg — où elles sont magistralement données.

Même dirigées par des israélites, ces études conserveront un caractère philosophique et historique. La communauté a besoin de vérités qui font vivre. Il lui faut un enseignement doctrinal et philosophique, mais donné au niveau des esprits cultivés. Cet enseigne-

ment ne peut se créer dans un pays laïque que par la communauté elle-même. Il doit être soutenu, au besoin suscité, en tout cas coordonné et unifié. Le pluralisme de tendances n'exclut pas l'unité de l'institution où elles pourraient se grouper. L'enseignement supérieur juif s'adressera à la jeunesse estudiantine qui aura été préparée à le recevoir dans l'école juive ou par ses études faites antérieurement. Il cherchera à atteindre sous une autre forme, adaptée aux loisirs et aux goûts d'une jeunesse qui n'a pas reçu d'éducation juive jusqu'alors, la future élite de la société juive française. Les Yechivoth enfin doivent être intégrées dans le système d'enseignement juif supérieur et une collaboration avec elles doit être étudiée et exigée.

Autour du lycée juif ou autour de l'institution d'enseignement supérieur juif, il faudra constituer, en un groupement conscient de son existence et de son importance numérique, les intellectuels juifs qui connaissent l'hébreu, les textes juifs fondamentaux et qui attachent à ces textes une importance vitale. Cette intelligentsia existe déjà éparse — il faut la rassembler.

Dans les villes de province où l'existence d'une école juive à plein temps est impossible, l'enseignement juif doit être assuré sous forme de cours complémentaires de dimanche et de jeudi. Les maisons ou les centres communautaires où il peut être donné y acquièrent un rôle de première importance et par cet enseignement et par le rassemblement de toutes les énergies juives qu'ils opèrent et dont ils deviennent l'expression vivante et visible. Il faut reconnaître une valeur éducative au simple fait de *rassembler* une jeunesse juive quel qu'en soit le prétexte.

Mais l'école juive ne peut prétendre, dans un pays libre comme la France, à englober la majorité de la jeunesse juive. Son œuvre se prolonge donc auprès

des jeunes israélites fréquentant l'école publique, à travers les cours complémentaires, les patronages, les mouvements de jeunesse, l'organisation des cours et des activités de vacances, la Maison communautaire.

Voilà les grandes lignes d'un plan qui peut servir de base à une politique culturelle juive en France, s'acheminant vers de nouvelles institutions. Il ne s'agit pas de créer tout cela à la fois, encore moins de détruire, mais d'avoir une ligne de conduite, une orientation, les critères d'un choix.

Je n'ai rien dit du fond. D'une vraie science, on ne peut dire que déjà cette science même. Il n'existe pas de voie royale, ni en mathématiques ni en judaïsme. Les formules sont vides ou inintelligibles sans la science où elles surgissent. En échange d'un acte d'allégeance au judaïsme, on ne peut pas *sur-le-champ* vous apporter le portefeuille de toutes les valeurs auxquelles vous souscrivez. Les fameuses valeurs juives. D'accord pour les appeler valeurs — car ce ne sont qu'actions et obligations. Mais il faut, en la matière, un minimum de crédit, même quand on n'est plus capable de foi.

Une vraie culture ne peut se résumer, car elle réside dans l'effort même qui la cultive. C'est tout le sens de mon propos. Réclamer un digest de culture, c'est sous une nouvelle forme manifester l'impatience de ceux qui, à Kippour, à l'heure de la Neila, s'acquittent de tous leurs devoirs et revendiquent la conclusion du judaïsme sans en avoir posé les prémisses. Ah ! l'éternelle répugnance aux efforts et aux heures d'ennui dont sont faites les cultures ! Quand un Romain demanda, il y a quelque vingt siècles, à Hillel l'essence du judaïsme, il ne lui avait même pas offert une chaise pour l'exposer. Il fallait se tenir sur un pied pour éviter les longueurs. Tout le sel de l'apologue réside dans ce détail. Et la réponse de Hillel vaut

encore pour nous par sa pointe finale : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît — voilà toute la Thora et, pour le reste, va et apprends. »

Mais si l'effort demandé est disproportionné aux résultats promis ; si, par impossible, la vie sans judaïsme et sans juifs peut encore tenter l'esprit des juifs en 1959, laissez-moi conter ceci pour terminer.

Le psaume 2 comporte un verset qui a beaucoup impressionné saint Paul et les penseurs modernes. Je prends la précaution de le dire, car depuis longtemps nous n'avons de considération pour nos textes que s'ils apparaissent entre guillemets dans des livres non juifs. Voici ce verset : « Servez Dieu dans la crainte, et réjouissez-vous en tremblant. » Il eut une grande fortune. Le fameux « crainte et tremblement » de Kierkegaard le paraphrase. Il a servi à l'analyse du sentiment religieux où la présence de Dieu au croyant suscite la tension de sentiments contradictoires de la joie et du tremblement. Quelle magnifique dialectique pour les âmes portées à la liturgie ! Quelque chose m'y choquait cependant, peut-être à cause d'une méfiance innée à l'égard de la confusion des sentiments. La traduction m'a toujours paru — je ne dirai pas : peu catholique, mais : peu juive. Un jour, j'en ai vu le commentaire dans le traité talmudique de Berachoth où le commentateur, se référant au Talmud de Jérusalem, lisait ce verset ainsi : « Servez Dieu dans la crainte — et dans le tremblement de tous, vous vous réjouirez. » Singulière grammaire : le sujet qui tremble ne serait pas le sujet qui se réjouit. Cette fois-ci, la traduction ne me parut pas seulement choquante, elle me parut plate et scandaleuse. Elle me parut plate à côté de la dialectique de la première version qui fait toujours rêver. Elle me parut scandaleuse : le voilà le

particularisme juif qui voue le monde au tremblement et se réserve la joie à lui !

A moins de se demander tout de même en quoi consiste le tremblement. A moins de découvrir, à partir de la nature du tremblement, le sens du « servez Dieu dans la crainte » sur lequel s'ouvre notre verset et qui est l'« essence du judaïsme ». Le tremblement n'est pas une simple peur ni même l'angoisse, enfant chéri des contemporains. Le tremblement, c'est quand les assises du monde s'ébranlent, quand l'identité des choses, des idées et des êtres se trouve brusquement aliénée, lorsque A n'est plus A, lorsque B n'est plus B, lorsque Monsieur B n'est plus Monsieur B mais un traître et une vipère lubrique, en attendant que Monsieur K ne soit plus Monsieur K ; le tremblement, c'est quand le journal que vous achetez vous achète, lorsque la parole que vous entendez ne signifie ni ce qu'elle signifie ni ce qu'elle réfute, lorsque le mensonge qui se dénonce ment en se dénonçant, sans que la négation de la négation devienne une affirmation ; le tremblement, c'est tout le monde moderne des deux côtés du rideau de fer, lorsqu'on le voit sans rideaux et sans voiles ; le tremblement, c'est aussi quand on hésite encore à juger ce monde parce que — suprême tremblement — par ma bouche parle peut-être un autre, un inconnu qui m'a séduit ou m'a acheté et que je n'arrive pas à faire coïncider avec moi-même.

Le judaïsme promet un ressaisissement, une joie de la possession de soi dans le tremblement universel, une lueur d'éternité à travers la corruption. Faut-il le croire ? Il a été jusqu'alors victime de l'histoire, il n'en a pas assumé les cruautés. Il a su autrefois dire une parole qui se détache de ce pullulement de sous-entendus, une parole qui rompt et dénoue, une parole

prophétique. Faut-il lui faire crédit ? Rien n'est certain, mais une chance s'offre.

Tentons la chance !

Faisons crédit ! La signature n'est pas mauvaise !

L'ASSIMILATION AUJOURD'HUI¹

L'affaire Dreyfus et les vingt ans de national-socialisme ont tragiquement ébranlé les assises matérielles et philosophiques sur lesquelles reposait le judaïsme d'Europe depuis cent cinquante ans. Ces deux crises n'ont pas marqué une rupture définitive entre les juifs et le monde occidental. La création de l'Etat d'Israël a révélé aux juifs eux-mêmes — à la grande surprise de beaucoup d'entre eux — la profondeur de leur enracinement dans les pays d'Occident.

De France, d'Italie, d'Angleterre, des Etats-Unis, montèrent vers Israël beaucoup d'enthousiasmes et peu d'immigrants. Réserve qui s'explique par des raisons économiques, certes. Mais l'enracinement comprend aussi l'économie, et l'économie ne se résout pas en matière sordide. Elle repose sur un comportement psychologique et culturel qu'elle façonne à son tour. Et pourquoi refuser aux juifs seuls le droit d'aimer un sol qui les nourrit, alors que tout patriotisme exalte, sans honte, l'attachement à la terre qui produit le pain des hommes ? De plus, les causes économiques ne déterminèrent pas seules qu'il n'y eut pas de nouvel exode. Le judaïsme occidental resta en Occident parce

1. Paru dans *Information juive*, n° 56, juin 1954.

qu'il a reçu depuis cent cinquante ans une éducation occidentale. Les hommes, les choses, les paysages d'ici lui sont un monde substantiellement réel. La réalisation d'un Etat en Israël a fourni l'occasion de prendre conscience de la réalité de l'assimilation.

Et cependant, l'assimilation a échoué. Elle a échoué parce qu'elle n'a pas mis fin au déchirement de l'âme juive. Echec de l'assimilation, parce qu'elle n'a pas apaisé les non-juifs, n'a pas mis fin à l'antisémitisme ; sur certains points, elle en renouvela l'argumentation et l'ardeur. L'angoisse, l'inquiétude altèrent encore subrepticement un comportement prétendu libre et tout juif, dans un sens très large du mot, demeure marane. On peut déjà entrevoir de nouvelles concessions du juif au monde ambiant, jusqu'à l'abdication totale. L'assimilation semble devoir s'achever en dissolution. Une apathie étrange à l'égard du judaïsme a pénétré le tréfonds de l'âme juive. Selon un mot de Chaïm Grinberg, si les juifs ne se convertissent pas au christianisme, ce n'est pas qu'ils croient au judaïsme, mais qu'ils ne croient plus à rien de religieux. Que l'assimilation ne puisse réussir que dans la dissolution, que l'irréligion seule retarde cette dissolution, voilà la crise la plus grave de l'assimilation. On a oublié en effet l'ambition de ses promoteurs : ils espéraient le maintien du judaïsme. Ils voulaient concilier une existence religieuse juive avec une existence nationale au sein d'Etats de plus en plus semblables à des communautés spirituelles, à des associations d'individus libres, incarnant des idées. L'échec de l'assimilation dans les formes que revêt sa réussite atteste la fragilité de la philosophie qui la guidait, l'imprécision de ses concepts.

Qu'y avait-il cependant de plus clair que la distinction entre la nationalité, ordre de la vie publique, et la religion, domaine de la vie privée ? La liberté de

la conscience privée ne figure-t-elle pas parmi les conquêtes de la Révolution française ? Dira-t-on que la menace de dissolution qui pèse sur le judaïsme tient à l'irréligion contemporaine — phénomène général chez juifs et non-juifs ? Mais on doit se demander si la désaffection des individus à l'égard des croyances religieuses a réellement entamé le caractère chrétien de la société où nous vivons, et si la philosophie de l'assimilation qui séparait les ordres religieux et politique n'a pas atteint la religion juive plus profondément que l'incroyance générale du monde moderne n'a frappé les églises. Or, l'irréligion des individus chrétiens se joue au sein d'un Etat qui, même laïque, conserve dans sa substance sécularisée les formes de la vie religieuse. Ce qui rend irrémédiable l'irréligion chez les juifs, c'est que la collectivité ne se reconnaît plus aucune vocation historique — et que sa religion ne totalise que les croyances des individus. L'ignorance des formes sécularisées de la vie religieuse au sein des Etats laïques eux-mêmes fut le vice fondamental de la philosophie de l'assimilation. Les grands théoriciens de l'émancipation — comme par exemple Joseph Salvador — professaient, à la fois, un sincère attachement au judaïsme et la conviction que le monde issu de la Révolution française se libère des structures chrétiennes qui soutenaient la société avant la Révolution. Il existe en effet un élément de religion diffuse — intermédiaire entre l'ordre strictement rationnel de la pensée politique et l'ordre mystique de la croyance — dans lequel baigne la vie politique elle-même. On ne pense pas à cette atmosphère religieuse parce qu'on la respire naturellement. Elle ne s'évanouit pas du simple fait de la séparation juridique entre l'Eglise et l'Etat. L'esprit national est fortement marqué par l'histoire religieuse qui, au long des siècles, imprégna les mœurs quotidiennes. Elle

donne à l'existence religieuse des individus sa nourriture la plus substantielle. C'est la réalité de l'élément mi-rationnel, mi-religieux, dans lequel comme dans la lymphe baignent les réalités politiques qui apportent dans l'Etat d'Israël même une garantie de persistance religieuse à la population israélienne, même si les individus s'y affranchissent de toute règle rituelle et de toute croyance. Car cette fois-ci l'élément est juif. Et là réside la valeur incalculable du jeune Etat, même laïque, pour l'avenir religieux du judaïsme, indépendamment de sa signification pour la destinée politique du peuple juif.

Dès lors, l'erreur de l'assimilation devient visible. L'entrée des juifs dans la vie nationale des Etats européens les a amenés à respirer une atmosphère imprégnée d'essence chrétienne. Et cela les prépare à la vie religieuse de ces Etats, annonce les conversions. Le judaïsme strictement privé que préconisait l'assimilation n'échappait pas à une inconsciente christianisation.

La vie nationale acceptée sans précautions ne pouvait conduire qu'à l'abdication du judaïsme. Dans un monde issu du passé chrétien, la religion juive se transformait en confession abstraite.

Si on veut demeurer citoyen des grandes nations d'Occident, participer à leurs valeurs, assurer les devoirs qui en découlent, mais rester juif, il faut se résoudre à une discipline nouvelle.

Il s'agirait de trouver ailleurs que dans les souvenirs de famille des réalités concrètes qui puissent contrebalancer, dans notre vie quotidienne, des influences imperceptibles, mais réelles, des religions incarnées dans la vie des Etats. Il faut des réalités culturelles qui puissent s'y substituer pour que l'intégration de juifs aux pays d'Occident soit assurée contre la dissolution. Il faut ressusciter une science

juive. Elle est impossible sans le retour à l'hébreu. Les « cathédrales intérieures », bâties depuis quatre mille ans dans les textes, doivent resurgir à l'horizon. Que l'on se rassure, elles ne vont pas abîmer les hautes beautés des paysages modernes. Ces vieux textes enseignent précisément l'universalisme épuré de tout particularisme du terroir, de toute souvenance végétale, la solidarité humaine d'une nation unie par les idées. L'existence de l'Etat d'Israël et l'intérêt vivant pour cet Etat alimenteront certes en judaïsme les israélites vivant parmi les nations. Mais ils ne suffisent pas seuls à entretenir une flamme juive dans les foyers submergés par la lumière de l'Occident qui fait pâlir tous les éclats empruntés. Le réveil d'une curiosité pour les grands livres du judaïsme, la nécessité de leur appliquer non pas une pensée simplement émue, mais une pensée exigeante est la condition principale de la survie des juifs dans la Diaspora. Tout se ramène en fin de compte au problème d'études hébraïques.

L'effort que demande une telle discipline pose certes une question préalable : voulons-nous encore être juifs ? Croyons-nous encore à l'excellence du judaïsme (question qui a infiniment plus de sens pour un moderne que la question encore abstraite : croyez-vous en Dieu ?). Mais à cette question même, on ne peut valablement répondre qu'en connaissance de cause. La résurrection et l'étude de la civilisation hébraïque sont donc à leur tour présupposées par tout examen de conscience. Comment sortir du cercle sans s'accrocher à tout ce qui reste encore de fidélité instinctive, fût-elle sentimentale, dans l'âme juive, après les épreuves du XX^e siècle et de vingt siècles, malgré l'apathie consciente, de plus en plus dangereuse ?

L'ESPACE N'EST PAS À UNE DIMENSION¹

Deux siècles après la Révolution française, malgré toutes les libertés que l'esprit aura prises, tous les concepts que l'intelligence aura élargis, tout le courage que la raison aura montré à penser les contradictions les plus inconciliables — la dialectique se trouverait impuissante sur un seul point : la conduite des juifs français en 1967. Incapables d'admettre, l'âme égale, la disparition d'Israël et l'extermination des Israéliens, ils ne s'accorderaient plus avec la définition du Français. Faudra-t-il donc discuter de la « double allégeance », reconnaître que des juifs admettent un particularisme quand ils parlent (ou chuchotent) entre eux, et le contestent et s'en offensent dès que des non-juifs le constatent ? Et faudra-t-il expliquer une contradiction posée en des termes aussi élémentaires ? Etre français serait-ce — en deçà de l'espace euclidien — ne se déplacer que dans une seule dimension ?

Il n'est pas agréable de se livrer à l'apologétique. Produire des états de service patriotiques d'une communauté à laquelle on appartient et (pourquoi pas ?) jusqu'au certificat du sang versé pour la cause natio-

1. Paru dans *Esprit*, avril 1968.

nale, nous rappelle de tristes souvenirs. Mais l'épreuve est encore plus grande pour la pudeur que d'exhiber — et comment l'éviter ? —, par-delà les dossiers et les généalogies, des recoins secrets de l'âme que l'on croyait jusqu'alors, dans le pays des Droits de l'homme, plus protégés que le domicile inviolable.

Mais comment se dérober ? De hâtives problématiques, laissées sans réponse, risquent de susciter des dangers très réels. Les lignes qui suivent, et qui n'engagent que leur auteur, ne reculent pas devant des considérations qui attestent que, pour cet auteur, l'esprit habite encore Esprit.

I

Existe-t-il une nouvelle façon d'être juif en France depuis juin 1967 ?

Si l'allégeance se juge par le respect des lois, je crois qu'aucun manquement ne la mit en doute jusqu'à présent. Aucun juif français ne s'est permis, ni ne fut tenté de manquer à ses obligations de citoyen. Ne pas partager l'opinion du gouvernement sur un point de sa politique étrangère, à condition d'accomplir les devoirs que comportent les charges imposées aux citoyens et les fonctions confiées aux fonctionnaires, ce n'est pas encore s'exclure de la communauté nationale. La sympathie agissante pour l'Etat d'Israël qui s'avoue ne procède d'aucune duplicité, d'aucune clandestinité, — n'est pas trahison. Elle n'est d'ailleurs pas le coup le plus dur qu'une opposition ouverte pourrait porter aux intérêts du pays. France, Israël — la disproportion des termes politiques juxtaposés ainsi enlève à leur antagonisme éventuel tout dommage sensible pour la France. Que peut ici peser un désaccord à côté de difficultés que suscitent d'autres engagements antigouver-

nementaux massifs, possibles et réels, de citoyens français ? La vie d'une grande nation libre comme la France est une exposition aux vents de l'esprit qui soufflent sur le monde. Elle doit se traduire par la possibilité de désaccords entre telle ou telle de ses familles spirituelles et les péripéties de la politique adoptée par son gouvernement.

II

Mais l'attachement à une grande nation moderne, l'amour d'une patrie, ne peut se réduire à l'obéissance aux lois et à la conscience professionnelle. On nous demande si, selon l'esprit, ne se fait pas jour, pour les juifs de France, une nouvelle manière — et contradictoire dans les termes — d'être français. Les demandeurs connaissent-ils exactement l'ancienne manière ? Faut-il dire l'état d'âme dans lequel les groupements juifs de diverses provenances se jetèrent dans l'histoire de France ? Quelle qu'ait été l'ancienneté de leur présence dans le pays, leur accession à la citoyenneté fut un acte solennel retentissant sur leur vie intérieure, d'une façon ou d'une autre touchant à la religion. Ce qui est peu surprenant pour une collectivité dont la cohésion à travers les siècles s'affirmait, par-delà l'organisation ecclésiastique quelconque, dans un sentiment, avoué ou non, d'être de la partie dans toutes les affaires fondamentales du monde, d'être dès la création du monde comme responsable de l'humanité et de sa justice, à l'image d'Abraham intercédant pour Sodome. Ce n'est pas par prédilection pour les nombres pairs qu'un apologue rabbinique veut que le tombeau d'Abraham, d'Isaac et de Jacob conserve aussi les ossements d'Adam. Adhésion à la France comme acte métaphysique, certes ; il fallait que ce soit aussi la France, pays qui exprime son existence poli-

tique par une devise trinitaire, morale et philosophique, inscrite sur les frontons de ses édifices publics.

Faut-il rappeler que les juifs du sud de la France, émancipés dès avant la Révolution, ressentaient cette émancipation comme une gentilhommerie ? Faut-il rappeler ce que fut pour les juifs d'Alsace l'entrée dans la nation, l'intensité avec laquelle ils vécurent le déchirement de 1870 de deux côtés du « liséré vert » de la carte de France ? Faut-il rappeler ce que fut le décret Crémieux pour les juifs d'Algérie et comment, pour tous les originaires de l'Afrique du Nord, la France représentait la forme achevée de l'humanité ? Faut-il dire enfin comment, dans les juiveries de l'Europe orientale, la France était le pays où les prophéties se réalisaient ?

C'est à partir de cette essence exceptionnelle de la France où vie politique et vie morale se rejoignaient, à partir des idéaux de la Révolution de 1789 et de la Déclaration des Droits de l'homme, à travers la littérature et les institutions qui l'exprimaient, que l'attachement s'étendait à l'histoire et aux paysages générateurs de ces idées, jusqu'à devenir la conscience d'un enracinement végétal où bien des israélites français auront oublié la source religieuse de leur amour, désormais enfants du terroir, autochtones, Français aussi naturellement français que les prés sont verts et les arbres en fleurs. Esprit qui se perpétue dans les traditions familiales. Si des modifications ont pu y intervenir, c'est uniquement dans la mesure où les traditions familiales se sont modifiées chez tous les Français, s'ouvrant sur les expériences nouvelles, se cherchant de nouvelles raisons d'être, infléchissant le sens de la nationalité chez tous. L'attachement à l'existence de l'Etat d'Israël n'est nullement la cause, mais l'effet de cette modification.

III

C'est probablement l'Affaire Dreyfus — et non pas la création de l'Etat d'Israël (bien que l'Affaire Dreyfus ait été à l'origine du sionisme politique) — qui marqua le grand tournant psychologique. Certes, dans la mesure où la justice a triomphé dans l'Affaire, où la politique rejoignit, une fois de plus, la morale, une nouvelle fierté d'être français s'ajouta à sa dignité ancienne. Mais ce fut aussi une expérience inoubliable de la fragilité de la Raison, de la possibilité de son échec et de la puissance du nihilisme, de ses résonances les plus hideuses à travers l'injure antisémite et — comme le dira en d'autres termes un jour Mme Amado-Lévy-Valensi — de la présence dans l'antisémitisme de toutes les haines raciales, de toutes les persécutions de faibles, de toutes les exploitations du monde. Verbe antisémite à nul autre pareil, est-il injure comme les autres injures ? Verbe exterminateur, par lequel le Bien se glorifiant d'être se voit ramené à l'irréalité et se recroqueville au fond d'une subjectivité, idée transie et tremblante dans une conscience morale sans recours. Verbe révélant à l'humanité tout entière, par l'entremise d'une collectivité peut-être cruellement élue pour l'entendre, un hurlement nihiliste qu'aucun autre discours ne saurait suggérer.

Ce fut peut-être la naissance d'une nouvelle sensibilité dans le judaïsme émancipé. Non pas l'altération du sentiment patriotique, mais une nouvelle vigilance, une nouvelle attention au monde, une nouvelle façon de vibrer et d'être tendu dans l'existence, les retrouvailles d'une ancienne expérience religieuse. D'où les premiers signes de la revalorisation du message religieux chez les juifs occidentaux qui l'avaient oublié. Expérience religieuse dans un sens très large — qui ne commence pas dans les pratiques et la liturgie et

qui reste accessible à des personnes ne se reconnaissant aucun rapport avec le transcendant, aucune théologie, aucune autre attache que nationale¹. C'est alors aussi qu'on commence en Occident à soupçonner que la culture religieuse juive est tout autre chose qu'une théologie vide ou dépassée ou seulement un folklore².

IV

Ce qui s'est produit entre 1933 et 1945, en Europe, aboutissant aux camps de la mort, a conduit cette sensibilité au-delà de l'impossible. La religion ne commence certes pas par une Révélation triomphante, irréfutable comme le lever du soleil pour s'enfermer dans les cultes et les sermons des prêtres, quoi que puissent prétendre les personnes qui se disent aussi aisément croyantes que les libres-penseurs se disent penseurs. Mais il existe des événements humains qui déchirent leur propre enveloppe. Il existe des événements qui brûlent les concepts qui expriment leur substance. Il existe des désespoirs que les paroles ne sauraient raconter mais qui font éclater le silence qui les garde sans le rompre, comme si quelque dieu passant inconnu avait volé le secret. L'intensité intolérable du vécu est-elle le fantasme de ce dieu ou son effleurement ? Comme dans une faute inavouée la morsure du remords est *peut-être* déjà la brûlure du regard qui

1. A condition toutefois de ne pas se fermer à l'insolite du vécu et de ne pas s'obstiner à le traduire en langage de l'expérience banale, ce qui peut indiquer — il faut l'avouer — une force de refus, une méfiance à l'égard du fantasme que nous n'allons pas traiter avec mépris et qui explique bien la volonté de mimétisme intégral de bien des juifs français que nous n'allons pas juger et qui peut avoir sa grandeur.

2. Pensée dont M. Ikor, qui ignore la culture juive de la tradition, ne veut pas démordre.

a su. Le vécu est trop petit pour son sens. L'ambiguïté ou *l'énigme* de la situation est plus religieuse que les solutions qu'on apporte. Le vrai Dieu lève-t-il jamais son incognito ? L'essentiel en tout cas commence ici-bas. Il y a dans la liturgie juive un texte (dont l'ancienneté et la version originelle sont attestées par le traité talmudique *Sota*) où les fidèles rendent grâce non pas de ce qu'ils reçoivent, mais de ce fait même de rendre grâce.

La persécution nazie et, au lendemain des exterminations, l'extraordinaire aboutissement du rêve sioniste sont des événements religieux en dehors de toute révélation, de toute église, de tous clercs, de tout miracle, de tout dogme, de toute croyance. Événements trop lourds pour leur trame, ils sont entrés ainsi dans la conscience des juifs français et des juifs non français et des Français non juifs et des hommes ni français ni juifs. La Passion où tout fut consommé et cette audace de recommencement — malgré les signes opposés qui les affectent — ont été ressenties comme les signes de la même élection ou de la même malédiction, c'est-à-dire du même destin exceptionnel. Les contemporains gardèrent aux flancs une brûlure. Avaient-ils été trop près de l'Interdit et de l'Indicible ? Ont-ils eu tort de survivre ? Quelle que fût la pensée de cette génération — révolte, négation, doute ou certitude glorieusement confirmée dans les humiliations —, elle portait le sceau de l'épreuve suprême. Pour toute l'humanité, elle prit une signification sortant de l'ordre. Après vingt siècles de prétendu anachronisme, le judaïsme diasporique redevint, pour les chrétiens eux-mêmes, le lieu de la Divine Comédie. La création de l'Etat d'Israël se produisit à ce niveau. Il ressuscitait en 1948, au mépris de toutes les improbabilités sociologiques, politiques ou historiques. Le rêve sioniste, issu de la plus invraisemblable nostal-

gie, remontant aux sources mêmes de la Création et faisant écho aux plus hautes attentes, prenait corps au prix de labeurs et de sacrifices suscités par la splendeur, invisible aux yeux de ceux qui n'avaient pas été hantés par le Rêve, et qui n'ont jamais su discerner, à côté de leurs pauvres mesures, que la plus misérable des terres desséchées de l'Orient où alternaient marécages et désert en guise de miel et de lait.

Ce n'est pas parce que la Terre Sainte prend la forme d'un Etat qu'elle rapproche du Règne messianique ; mais parce que les hommes qui l'habitent entendent résister aux tentations de la politique ; parce que, proclamé au lendemain d'Auschwitz, cet Etat revendique les enseignements des prophètes ; parce qu'il suscite abnégation et sacrifices. Et, certes, cette identité, géographiquement localisable à travers toute l'Histoire Sainte et presque toute l'histoire de l'Occident, a une puissance très grande sur les sentiments et les volontés. Mais elle la prête à toutes les institutions messianiques d'Israël, à toutes celles qui nous arrachent au conformisme et au confort, à la dispersion et à l'aliénation et réveillent en nous l'exigence de l'Absolu.

V

La résurrection de l'Etat d'Israël, sa vie dangereuse et pure, ne se séparent plus de ses origines deux fois religieuses : Terre Sainte ressuscitant par l'Etat, malgré les formes profanes qu'il se donne. « Monter » en Israël pour un juif français, ce n'est certainement pas changer de nationalité, c'est répondre à une vocation. D'autres prononcent des vœux, entrent dans les ordres, vont en mission ou s'inscrivent dans un parti révolutionnaire. Des juifs entendent, à travers l'appel de la Terre Sainte, les vérités neuves de leurs livres anciens

et entrent dans un destin religieux qui ne se résume pas en dogmatique, mais en une histoire que ses propres limites n'arrivent pas à définir. Elle explose. Vers le Ciel ? Qu'importe ! Mais ainsi est l'Histoire Sainte. Destin confusément pressenti par tant d'israélites français qui n'iront peut-être pas au-delà de ces pressentiments et qui n'ont certainement pas pensé aux vérités nouvelles, par tant d'israélites français qui n'ont pas su expliquer l'émotion qui les étreignait en mai et juin 1967.

Vérité et destin qui ne tiennent pas dans les catégories politiques et nationales. Ils ne menacent pas plus l'allégeance à la France que ne la menacent d'autres aventures spirituelles, bien que la nôtre soit parmi les plus anciennes et les plus hautes. Etre juif pleinement conscient, chrétien pleinement conscient, communiste pleinement conscient, c'est toujours se trouver en porte à faux dans l'Etre. Vous aussi, ami musulman, mon ennemi sans haine par la guerre de six jours ! Mais c'est à de telles aventures courues par ses citoyens qu'un grand Etat moderne, c'est-à-dire serviteur de l'humanité, doit sa grandeur, son attention au présent et sa présence au monde.

RÉFLEXIONS SUR L'ÉDUCATION JUIVE¹.

I

L'existence des israélites désireux de demeurer israélites — même en dehors de toute appartenance à l'Etat d'Israël — dépend de l'éducation juive. Elle seule peut justifier et alimenter cette existence. Et cependant, l'instruction religieuse, au sens où on l'entend chez les catholiques et chez les protestants, est insuffisante comme formule d'éducation juive.

Point n'est besoin, pour s'en convaincre, de rouvrir un débat sur l'essence du judaïsme. Religion, nation, réalité réfractaire à ces catégories — qu'importe ! On peut éviter ces questions métaphysiques et s'en tenir aux données de l'expérience. L'éducation juive, réduite à l'instruction religieuse, ne comporte pas l'efficacité des leçons de catéchisme. Les éducateurs peuvent l'attester. Témoin aussi le peu d'enfants qu'attirent ces fameux cours de jeudi et de dimanche, le peu de notions que ce peu d'enfants emportent, le nombre relativement faible que groupent les associations culturelles.

1. Paru dans *Les Cahiers de l'Alliance israélite universelle*, 1951.

Une raison essentielle — pour s'en tenir au plan strictement pédagogique où nous entendons demeurer — détermine cet échec : la plus ancienne des religions modernes n'est pas séparable de la connaissance d'une langue ancienne — qu'est l'hébreu ; et la connaissance de l'hébreu ne s'acquiert pas sans peine. Le judaïsme n'en est pas seulement inséparable parce que son culte se célèbre en hébreu et que les fidèles en sont les principaux acteurs. On aurait pu, à la rigueur, leur offrir des traductions. Le judaïsme est inséparable de la connaissance de l'hébreu parce que les juifs constituent partout une minorité religieuse. Si on les détache de la vie profonde et réelle qui, de son rythme précis, anime ces lettres carrées, on les réduit aux pauvretés d'un catéchisme théorique.

Dans un monde où rien n'est juif, seul le texte hébraïque répercute et varie l'écho d'un enseignement qu'aucune cathédrale, aucune forme plastique, aucune structure sociale spécifique ne vient arracher à son abstraction. L'instruction religieuse chrétienne peut se contenter de notions sommaires parce que la civilisation chrétienne est là, leur donne une signification concrète et les confirme tous les jours.

Les notions qu'un enfant juif recueille le dimanche et le jeudi à l'ombre de la synagogue se limiteraient — sans hébreu — aux schémas dont le sens s'édulcore ou s'évanouit devant ces formes chrétiennes de l'Europe auxquelles, pour longtemps encore, est lié l'humanisme occidental lui-même.

Si le judaïsme émancipé a pu subsister comme judaïsme depuis plus d'un siècle et demi, malgré le progressif tarissement des études hébraïques — c'est que ce tarissement n'était que progressif, c'est qu'en s'éloignant de l'époque où existaient des structures morales et sociales de vie pénétrées de savoir juif — on en transportait pendant longtemps l'atmosphère

dans ses meubles de famille. Mais les souvenirs de famille ne remplacent pas, à la longue, une civilisation.

II

On a compris de nos jours la dépendance rigoureuse de l'éducation juive par rapport aux études hébraïques.

La création d'écoles juives à plein temps où l'enseignement de l'hébreu figure en bonne place comme langue de culture générale procède d'une lucidité qui fait le plus grand honneur aux dirigeants de nos communautés.

Dans les écoles de l'Alliance en Afrique du Nord, dans son école normale, cette vue théorique est admise depuis toujours.

En France, on ne pouvait certes pas espérer d'accueillir dans les écoles juives la totalité de la jeunesse — mais du moins a-t-on compté sur la formation d'un noyau important de juifs instruits du judaïsme.

Et cependant, dans ces écoles mêmes, où une large place fut réservée aux études hébraïques dans les programmes, on n'est pas arrivé à leur donner leur pleine efficacité. Nous pensons que la difficulté ne tient pas seulement à la qualité des maîtres dont quelques-uns sont excellents, ni à la préparation inégale des élèves aux disciplines hébraïques.

Le problème de l'éducation juive pose un problème plus général. Les études hébraïques n'exercent pas sur la jeunesse le prestige que l'on voudrait leur conférer, comme si la culture que les études hébraïques doivent véhiculer avait perdu de sa valeur humaine et n'arrivait pas à égaler les nourritures spirituelles de la civilisation ambiante. Soupçon sacrilège, mais voici ce qu'il signifie au juste.

L'histoire du judaïsme pendant les derniers siècles a, en effet, abouti à un certain affaiblissement de ce qu'on pourrait appeler le potentiel de la culture juive. Une culture — on le sait — n'est pas un ensemble de curiosités archéologiques auxquelles un sentiment de piété conférerait, par sa vertu propre, une valeur et un attrait. Elle est un ensemble de vérités et de formes qui répondent aux exigences de la vie spirituelle et de la vie tout court. Mais elles ne peuvent y répondre que si elles enveloppent l'histoire et si elles sont présentes dans les intelligences. Or, la culture hébraïque moderne, dans ses formes délibérément laïques, vit dans un monde qui date d'hier. Elle n'a pas encore atteint le niveau des civilisations de l'Occident ; niveau qui seul pourrait accréditer l'enseignement plus modeste — secondaire — auprès des adolescents qui réfléchissent et comparent.

Quant à sa forme religieuse, la culture hébraïque a cessé d'être — par la faute de quelques générations sans exigences intellectuelles — cette source de pensée et de vie, cette civilisation intégrale qu'elle est si éminemment. Elle ne s'impose qu'au nom de la tradition qui n'est pas une raison d'être ; elle s'impose au nom de la piété qui n'est pas une raison. Traditionalisme ou piétisme — ce sont des orthodoxies, ce ne sont pas des doctrines.

Pour que les valeurs permanentes du judaïsme, contenues dans les grands textes de la Bible, du Talmud et de leurs commentateurs, puissent nourrir les âmes, il faut qu'à nouveau elles nourrissent les cerveaux. C'est la confiance dans ces valeurs qui nous invite à leur demander cette alimentation substantielle. Tant que la présence d'une véritable civilisation juive — laïque ou religieuse — n'aura pas été sentie derrière les cours d'hébreu de nos écoles secondaires — et même primaires — l'hébreu, malgré le temps

qu'on lui aura consacré, demeurera la matière à option pour laquelle on aura simplement supprimé le droit à l'option.

III

Il se trouve ainsi que l'instruction religieuse exige des études hébraïques et que le succès des études hébraïques à l'école secondaire, normale ou primaire, dépend des Hautes Etudes dont la promotion est peut-être la tâche la plus urgente du judaïsme moderne, même israélien. La révision des formes simplement transmises de la culture juive s'impose certainement. Mais contrairement aux aspirations du libéralisme, il ne s'agit pas de trier ni d'opérer cette compression de frais dans la gestion d'un héritage encombrant dans laquelle on espère prévenir la faillite d'une maison honorable.

Il faut, au contraire, élargir la science du judaïsme et, au fond, l'élever seulement au rang d'une science.

Mais qu'on nous comprenne bien : élever le judaïsme au rang d'une science n'équivaut pas à soumettre ses sources à la philologie. Depuis cent cinquante ans, on ne fait que cela.

Le XIX^e siècle s'est épuisé en philologie du judaïsme. Cinquante siècles furent mis en fichiers — immense épigraphie hébraïque, recueils d'épitaphes — dont il importait d'entendre les témoignages historiques et qu'il fallait situer aux entrecroisements d'influences. Quel cimetière ! Des tombes de cent cinquante générations ! Le philologue qui soumet les textes à l'appareil critique peut avoir de la tendresse pour tout ce folklore touchant, mais pour un instant, lui, esprit critique, est plus intelligent que son objet. Il risque d'éterniser cet instant. Seul le maniement de fiches scande le travail de la pensée.

Eriger le judaïsme en science, penser le judaïsme, c'est rendre à nouveau ses textes enseignants.

Jamais jusqu'à présent en Occident n'a-t-on pris les textes talmudiques au sérieux. On en admet les vérités quand elles concordent avec le sens commun le plus commun ; on ne perçoit pas le dialogue encore inachevé qu'elles ouvrent avec tout un monde remis en question.

La pure philologie, qui ne suffit pas à la compréhension de Goethe, ne suffit pas à l'intellection de Rabbi Akiba ou de Rabbi Tarphon. Il est temps enfin de laisser la parole à Rabbi Akiba et à Rabbi Tarphon si on tient à être juif, c'est-à-dire à se réclamer d'eux.

La pure piété ne suffit pas non plus. On peut encore réussir une pédagogie d'exaltation, faire admettre d'enthousiasme des propositions qui demanderaient l'adhésion d'une raison au prix d'un effort total ; mais de purs sentiments qui, même quand ce sont des sentiments purs ou des sentiments en serre chaude, passent pour des idées, n'ont pas de lendemain. Rien ne s'impose véritablement — faut-il le dire — qui ne porte le sceau de l'intellect. Pas d'acquiescement à bon compte ! Trop de jeunes parlent à la légère de la crise de l'intelligence. L'unique honneur des temps modernes consiste à avoir pris conscience de la raison où le judaïsme se reconnaît. Seules, les hautes études rendront possible un enseignement secondaire ou primaire qui ne se sentira pas démenti ou oublié au premier contact avec le monde où nous entendons cependant vivre, travailler et créer.

ÉDUCATION ET PRIÈRE

La prière est un sujet des plus difficiles pour le philosophe comme pour le fidèle.

Même si le philosophe, sur son itinéraire qui conduit d'évidence en évidence, était amené à une évidence qui passe l'évidence, il lui resterait encore beaucoup à faire pour comprendre la prière. Un discours partant d'ici-bas vers l'« au-delà du langage » est-il possible ? Et quand aura été établie la possibilité d'un tel discours, au sens étymologique du terme, extravagant, il resterait encore à comprendre comment ce discours pourrait raisonnablement supplier alors qu'il s'adresse à Celui qui connaît toutes les misères humaines ; comment il pourrait glorifier Celui qui est toute gloire, comment il pourrait sanctifier Celui qui est toute sainteté. Pour un descendant des Grecs, que de scandales !

Le simple fidèle court, comme le philosophe, le risque du scandale. Il ne saurait confesser son expérience de la prière. Le simple fidèle (dans le monde d'aujourd'hui en tout cas) scandalise déjà en avouant sa fidélité : il apparaît aux uns sous les traits d'un conformiste bourgeois qui entretient des idées confortables, protectrices de son confort ; à d'autres sous le masque d'un sorcier, d'un homme étrange qui entre-

tient des relations avec un monde clandestin et magique. Mais surtout comment évoquer la prière qui regarde l'intimité la plus intime de chacun, sans indiscretion, sans impudeur ?

Les éminents orateurs qui m'ont précédé ont évité tous ces dangers en abordant la prière comme réalité sociale déjà existante et en s'interrogeant sur son histoire et sur son efficacité émotionnelle. Comme eux, je me refuserai au rôle difficile de philosophe et de témoin. Je sais, certes, que le scandale abrite souvent des vérités difficiles. Je suis persuadé que, en fin de compte, le philosophe et le fidèle sont appelés à se comprendre. Mais je sais aussi qu'il y faut beaucoup de philosophie et beaucoup de fidélité et que ni l'une ni l'autre ne peuvent s'exhiber devant un public si nombreux.

Je me bornerai donc à deux réflexions beaucoup moins ambitieuses : d'abord pour affirmer que dans le judaïsme la première place revient de plein droit à la prière et ce n'est pas là une pieuse pensée émise à l'occasion des Assises du judaïsme français ; ensuite pour ne lui accorder, en fait, qu'une place seconde.

Quel que soit le sens ultime de la prière, ses hauteurs ou ses profondeurs, c'est la prière collective, à nous tous familière, qui ouvre ce sens ultime à l'audacieuse tendresse de quelques-uns. Quelle est, dès lors, la signification communément connue et sans impudeur avouable de cette expérience collective ? En elle l'individu renoue à travers le nombre, le *minyán*, avec la communauté d'Israël dispersée dans l'espace et le temps et, à travers cette unité, avec l'Unité la plus haute. La présence et la participation à l'office, dont la prière d'isolés n'est souvent qu'un pis-aller, la reprise de formules d'une antiquité si haute, la reprise de mêmes pensées primordiales, la reprise de tous ces gestes verbaux dans une langue que tant de millénaires

d'histoire laissent indemne, tout cela tourne la conscience vers la présence, la permanence, l'éternité d'Israël. Ce qui dans nos prières passe par conséquent, aux yeux de nos frères réformés, pour immobilisme stérile et formaliste constitue la force et la grandeur de l'Immuable. Par lui est possible une expérience élémentaire, massive, mais incomparable, et qu'il faut cultiver dans ce sens, du rassemblement d'Israël. Elle ne représente pas pour autant un succédané collectiviste nécessaire dans la pénurie de nourritures transcendantes. Cette émotion de la présence d'Israël et de notre participation à la collectivité d'Israël malgré l'espace, et malgré le temps, est une expérience monothéiste fondamentale. La proximité du divin est inconcevable pour un israélite sans la présence du peuple d'Israël. La prière reste sans réponse dans une pièce sans fenêtre. Dieu est proche de quiconque l'invoque, mais l'invocation suppose l'ouverture et la vérité. Un Dieu se prêtant à un tête-à-tête hors tout Israël, sans la certitude de la pérennité d'Israël, de la continuité de son histoire, sans la solidarité, à travers cette histoire, avec l'histoire de l'humanité est une abstraction dangereuse, source de suspectes ivresses. D'après un apologue de *Berachoth*, l'Eternel lui-même mettrait les tefillines chaque matin. A « Ecoute Israël, l'Eternel est notre Dieu, l'Eternel est unique », inscrit dans nos tefillines terrestres, correspond, dans les tefillines célestes : « Qui est comme ton peuple Israël, nation unique sur terre ? » Adorer l'Eternel, ce n'est pas s'évader de l'humanité, unique et unie, sur laquelle se penche et vers laquelle s'épanche la pensée éternelle.

Dans ce sens la synagogue et les offices qu'elle célèbre et les gestes verbaux de la prière — qui enveloppent tous les autres gestes liturgiques — constituent la substance de la vie juive en tant que vie reli-

gieuse. Mieux encore, dans ce sens, la prière soutient même le judaïsme qui ne se veut plus religieux. C'est la synagogue et, par conséquent, la prière enveloppant tous les gestes liturgiques d'Israël, qui a préparé, malgré les tentations de l'histoire, aux nationalistes juifs une nation à exalter.

Voilà pour l'impossibilité où l'on est de remplacer la prière, tant qu'on ne veut pas remplacer le judaïsme.

Mais une deuxième remarque, de caractère pédagogique, s'impose, qui doit nous rendre plus circonspects à l'égard de cette priorité de la prière. Déjà ce qu'a dit Monsieur le Grand Rabbin Schilli allait dans ce sens. Nous vivons, en ce siècle, dans un monde ouvert. La collectivité juive est sollicitée par toutes les activités du monde. Or, si paradoxal que cela puisse paraître, les activités du monde moderne ont perdu le caractère profane du monde. La science d'une part, les activités politiques et sociales de l'autre, prétendent satisfaire toute l'humanité de l'homme. Elles apparaissent comme les voies du salut. Les hommes pensants et actifs, les meilleurs de notre temps, tiennent en tout cas à l'idée qu'aucun salut religieux n'est possible tant que la raison et la justice restent sur leur faim. La prière qui instaure le judaïsme et qui le confirme ne s'ouvre plus, pour la conscience juive contemporaine en Europe, assez largement sur Dieu et l'humanité. Elle ne peut pas, pour toute une génération ressentant religieusement sa destinée rationnelle et politique, relier cette religion du monde à la religion de la Bible. Peut-être est-elle l'oméga, elle n'est pas l'alpha du judaïsme. Le judaïsme de la maison de prière a cessé d'être transmissible. Un certain judaïsme de papa, redisons le mot pertinent, se meurt ou est mort. C'est pourquoi il nous faut revenir à la sagesse juive, c'est pourquoi, dans cette

sagesse récitée, il faut réveiller la raison endormie ; c'est pourquoi le judaïsme de la raison doit prendre le pas sur le judaïsme de la prière : le juif du Talmud doit prendre le pas sur le juif des Psaumes.

Mais c'est pourquoi aussi on doit suivre avec plus de confiance, et peut-être revendiquer davantage, tout ce qui, dans notre jeunesse, est attiré vers l'action généreuse, même quand cette jeunesse ne porte plus l'étiquette du judaïsme ou la refuse expressément. Il y a des abnégations qui rachètent le reniement. En nous fermant sur les juifs sans judaïsme, mais qui, sans judaïsme, agissent en juifs, nous risquons de rester avec un judaïsme sans juifs.

Ce n'est pas seulement en simplifiant ou en modifiant le culte — je regrette de ne pas être d'accord avec mon éminent ami le Grand Rabbin de Paris — que nous arriverons à transmettre le don de la prière qu'il faut d'abord acquérir. Notre prière collective est paradoxalement devenue une prière d'isolés. Gardiens de la tradition, gardiens des institutions messianiques, leur mission de ténacité, de patience et d'attente est sacrée. Mais, aux multitudes, la lecture du journal quotidien est devenue, selon un mot célèbre, la prière du matin. Il reste fort à faire pour ramener cette oraison à nos formules vénérables qui dominant le temps sans l'ignorer. Il reste fort à faire, mais il faut faire quelque chose. Il y a, à la synagogue, à côté des élites, bien des coutumiers de l'inertie et parmi ceux qui l'ont quittée, emportés par les vents du monde, bien des grandes âmes éprises d'absolu.

Soyons francs. Nous autres à qui les murs de la synagogue sont familiers et amis, où trouvons-nous la confirmation la plus éclatante de notre vérité ? Où cherchons-nous les signes dont les croyants ne parlent pas, mais dont les plus fidèles ont encore besoin pour confirmer leur fidélité ? Est-ce dans les synagogues,

fussent-elles à Kippour remplies et vibrantes de monde ? Notre quête de signes ne va-t-elle pas vers des pensées moins familières, vers des lieux moins consacrés, vers des hommes moins rassurés ? Plutôt que dans la solennité des offices, notre élection, c'est-à-dire notre irrémissible responsabilité, nous transperce pour nous marquer, dans la fulguration de la génialité talmudique, quand nous sommes encore capables de l'entrevoir. Et, selon un autre ordre, la certitude de l'élection nous vient chaque fois que la présence juive se manifeste parmi les hommes qui luttent et qui meurent pour une juste cause ; chaque fois aussi que, sous un vocabulaire qui menace de le rendre méconnaissable, l'antique message qui guide ces justes combats ignorant jusqu'aux traits de sa typique physionomie, comme par miracle, luit. Mais il faut s'ouvrir à d'autres signes encore. Voici que les bâtisseurs d'un monde meilleur — mais qui, au nom de la Raison, en viennent à ignorer le Jugement — enferment et emmurent nos fils comme les briques vivantes de l'Egypte biblique dont parle le Talmud ; et voici que dans ces blocs uniformes qui devraient préfigurer une humanité égale, se manifeste — étrange germination dans une matière aussi homogène ! — la *Différence*, sous laquelle remue, obstinée et difficile, la liberté.

POUR UN HUMANISME HÉBRAÏQUE¹

En ce milieu du siècle, à côté de l'Etat d'Israël qui lutte pour son existence, le judaïsme de la dispersion se cherche un contenu. Des groupes limités se rattachent aux synagogues, mais ne sont pas toujours sûrs d'y rattacher leurs fils. Dans toutes les classes sociales s'est affaiblie la piété qui jusqu'alors cimentait les communautés. Les civilisations ambiantes exercent une séduction irrésistible sur la jeunesse par leurs valeurs artistiques, par leurs expériences sociales, par leur idéal politique. L'appartenance consciente et inconsciente aux grandes nations historiques de l'Occident est à peine colorée d'un sentimentalisme juif. Le judaïsme n'est plus ni une religion ni une nation à part. D'une si peu consistante essence, ne peut vraiment se déduire une existence.

Ceux qui ne se résignent pas à cette fin se tournent vers l'hébreu et vers l'école juive, où on l'enseigne à leurs enfants. Là encore, le déchirement ne leur est pas épargné. S'agit-il d'une langue vivante de plus à apprendre ? Et l'école juive ne signifie-t-elle pas un retour à l'école confessionnelle ?

Nous voudrions montrer que, sans préjuger les

1. Paru dans *Les Cahiers de l'Alliance israélite universelle*, n° 103, novembre 1956.

options religieuses, l'enseignement de l'hébreu et l'école juive qui devrait y voir sa vocation principale ne trahissent nullement l'idéal de l'école laïque, et que l'étude de l'hébreu s'adosse elle-même à ce qui peut aujourd'hui donner un sens au judaïsme. Elle s'adosse à l'humanisme hébraïque qui ne saurait rester indifférent au monde moderne où se cherche toute une humanité.

Humanisme hébraïque — la formule semble aussi suspecte à cause du nom qu'à cause de l'adjectif ! Mot usé, abusif, équivoque, l'humanisme peut-il cependant désigner un système de principes et de disciplines qui libèrent la vie humaine du prestige des mythes, du trouble qu'ils introduisent dans les idées et de la cruauté qu'ils perpétuent dans les mœurs. Mais dans ce cas, nous n'aurons pas seulement défini l'humanisme, mais déjà l'humanisme hébraïque. Sa notion demeure laïque. Il n'épuise pas l'essence de toutes les formes que le judaïsme prit au cours des âges, mais ne manque à aucune d'entre elles. Tant il est vrai que le judaïsme se situe toujours au carrefour de la foi et de la logique.

Mendelssohn a suggéré aux modernes une vue que Spinoza avait empruntée à Maïmonide : le plus ancien des monothéismes ne serait pas une religion révélée, mais une Loi révélée. Sa vérité serait universelle comme la raison ; sa règle et ses institutions morales, apport particulier du judaïsme, préserveraient cette vérité de corruption. L'excellence du judaïsme consisterait déjà à ne pas se substituer à la raison, à ne pas faire violence à l'esprit. Mais son génie serait pratique : éviter aux conquêtes de l'intellect la déchéance dans la pensée des hommes. Il existerait donc une érosion des vérités conservées ou transmises à l'état d'abstraction. Il existerait une remarquable relation entre le spirituel des idées et le charnel des mœurs,

élément où les vérités dernières se conservent inaltérées et où elles puisent leurs forces. Le XVIII^e siècle, épris de vérités éternelles — au point de les croire agissantes et efficaces, même à l'état de pâles abstractions —, n'ignorait donc pas complètement le danger que présente le retard des mœurs sur les idées, et en somme l'inconsistance des vérités séparées de conduite, des idées sans culture. Voilà donc pourquoi les idées universelles se répandent partout, au-delà même de l'Europe, et ne conservent leur vrai visage nulle part ! L'intellect tout nu s'élève aux sommets, mais ne s'y maintient pas. La raison, souveraine et sujette du vrai, succombe à l'idolâtrie des mythes qui la tentent, trahissent et enchaînent. Le vrai, d'après le judaïsme, ne trouve de symbolisme fidèle qui le préserve de l'imagination que dans les attitudes pratiques, dans une Loi. Les grands textes du judaïsme rabbinique, inséparables de la Bible, exposent cette Loi qui était les grandes vérités. Ils ne l'exposent certes pas comme un code, ni comme un traité dogmatique, ni comme un recueil de citations à l'usage des théologiens ou de recettes de spiritualité. Ils reflètent tout un monde où il faut pénétrer patiemment, comme on pénètre dans le monde grec, par exemple, au prix de discipline, de labeur, de méthode, de grammaire, mais aussi avec un sens aigu du problème spirituel et non seulement philologique, avec l'intrépidité de l'esprit interrogateur. C'est avant tout — et au sens supérieur de ce terme — une littérature et une civilisation.

Le monothéisme qui l'anime — la plus dangereuse, car la plus haute des abstractions — ne consiste pas à ménager à l'homme, las de ses propres imperfections, un rendez-vous privé avec un Dieu consolateur ; mais à rapporter la présence divine à la justice et à l'effort humains, comme on rapporte la lumière du jour à l'œil, le seul organe capable de voir. La vision

de Dieu est acte moral. Cette optique est une éthique. Méfions-nous de contacts directs qui sont tâtonnements.

La Bible, éclairée et accentuée par les commentaires de la grande époque qui précède et suit la destruction du second Temple, quand arrive à épanouissement une tradition très antique et ininterrompue, n'est pas un livre qui nous mène vers le mystère de Dieu, mais vers les tâches humaines des hommes. Le monothéisme est un humanisme. Seuls les niais en firent une arithmétique théologique. Les livres, où cet humanisme s'inscrit, attendent leurs humanistes. La tâche pour ceux qui veulent continuer le judaïsme consiste à faire ouvrir ces livres. A cela revient la mission monothéiste d'Israël, si on doit encore s'en prévaloir après tous ceux qui, ignorant les sources — les livres et vertus de l'hébraïsme —, se targuent d'enseigner l'unicité de Dieu aux peuples de la terre qui, mieux que nous, connaissent cette abstraction.

Le *non* opposé par les juifs, si dangereusement pendant des siècles, aux appels de l'Eglise, n'exprime pas un entêtement absurde, mais la certitude que d'importantes vérités humaines de l'Ancien Testament se perdent dans la théologie du Nouveau. Mais sans le Talmud, nous ne pourrions opposer que notre lecture douteuse, sagacité individuelle, à la tradition chrétienne (bien que plus récente que celle de nos docteurs). Réfugiées dans nos vieux in-folio, les vérités de l'humanisme juif devinrent la pensée d'un peuple isolé. La passion de justice qui souleva l'Occident, depuis la Renaissance, rompit cet isolement, mais fit perdre aux juifs le secret de leur science qu'ils ne soupçonnèrent pas au-delà de quelques souvenirs tirés des écritures traduites.

La langue hébraïque et les textes, auxquels elle est substantiellement liée et qui ne se révèlent qu'en elle,

véhiculent une sagesse difficile, soucieuse de vérités corrélatives des vertus. Cette sagesse est nécessaire autant que l'héritage gréco-romain. Déposée dans la Bible hébraïque, dans la Michna et dans la Guemara, cette civilisation de la justice se déroule en science, à laquelle il est aussi inepte de reprocher la minutie et les distinctions qu'il serait stupide de les dénoncer en mathématiques. L'entrée de cette science est une école.

Marc Cohn rappelait récemment le vœu de Rabelais pour une culture d'où ne peuvent être absentes, à côté du latin et du grec, ni « la langue arabe, ni la langue hébraïque ». Alcofribas Nasier, abstracteur de quintessence, dégageait les éléments du monde nouveau. L'école juive de la Diaspora peut servir cet idéal, en instaurant des études hébraïques qui n'apportent pas à l'homme une sagesse exotique, mais ressuscitent l'une des âmes de son âme. Elles annoncent un homme libéré des mythes et identifient esprit et justice.

Le rare privilège de la religion juive consiste à promouvoir parmi les vertus les plus hautes la connaissance de ses propres sources. Cette connaissance peut conduire les âmes pieuses à des formes de vie qui demandent des options ultérieures. Elle n'impose pas ces options, comme l'humanisme hellénique ne nous impose pas le sacrifice d'un coq à Esculape. Le terrain reste neutre. N'est-ce pas dès lors le terrain où doit se continuer de nos jours, sans reniement impossible d'appartenances nationales, sans préjuger les engagements religieux, une alliance israélite ? La découverte et la préservation de l'humanisme hébraïque seraient déjà une raison d'être suffisante pour l'école juive, dans un monde où nous voulons par-dessus tout une éducation qui ne sépare pas les hommes. Mais il ne s'agit en aucune façon de main-

tenir des croyances qui divisent, mais de sauver de l'oubli les notes qui ont fait, pendant des siècles, vibrer ces croyances mêmes et qui sont indispensables à l'accord humain.

ANTI HUMANISME ET ÉDUCATION¹

I

Jusqu'à une époque relativement récente, l'humanité occidentale cherchait dans l'humanisme sa raison d'être.

Dans un sens large, l'humanisme signifiait la reconnaissance d'une essence invariable appelée « homme », l'affirmation de sa place centrale dans l'économie du Réel et de sa valeur engendrant toutes valeurs : respect de la personne, en soi et en autrui, imposant la sauvegarde de sa liberté ; épanouissement de la nature humaine, de l'intelligence dans la Science, de la création dans l'Art, du plaisir dans la vie quotidienne ; satisfaction des désirs sans préjudice pour la liberté et les plaisirs des autres hommes et, par conséquent, instauration d'une loi juste, c'est-à-dire d'un Etat raisonnable et libéral, c'est-à-dire encore d'un Etat en paix avec les autres Etats et ouvrant surtout, c'est un point important, aux individus un domaine aussi large que possible du privé, au seuil duquel la loi s'arrête. Une limite à la loi est essentielle à l'humanisme. Car l'humanisme ne voit peut-être pas d'autres lois que celles de l'Etat et de la Nature.

1. Paru dans *Hamoré* en 1973.

Dans un sens plus étroit, l'humanisme signifie le culte rendu à ces principes mêmes. La flamme intérieure de l'humanisme se ranime au contact de certaines œuvres et à l'étude de certains livres où s'exprimèrent pour la première fois et par lesquels se transmettaient ces principes, ces humanités.

Mais dès lors aussi, comme si l'humain devait se réaliser à travers la parole humaine et comme si l'homme n'était pas seulement à réaliser mais était d'ores et déjà au nœud où toutes les causes s'assemblent, l'humanisme se veut action en guise du beau langage. Il est adoption d'un certain style, mi-artistique, mi-prédicateur, toujours généreux, le langage de belles lettres énonçant ces valeurs. Par là, il est complaisance dans ces énoncés, comme s'ils étaient des actes, et, dès lors, il est oubli, progressif, de la réalisation effective de ces nobles principes, leur oubli dans la rhétorique et l'idéologie.

II

Qu'il y ait entre les valeurs humanistes et l'idéal biblique des analogies certaines, qu'il y ait même de certaines analogies entre le culte des belles lettres et l'attachement aux livres, attachement dont vit le judaïsme, il n'est pas possible d'en douter ; et que le discours sur le judaïsme puisse dégénérer en rhétorique et se gonfler d'idéologie, cela ne fait aucun doute non plus.

Depuis l'émancipation, que je n'entends nullement ni dénigrer, ni refuser, et qui nous a transformés en judaïsme moderne ou, plus exactement, qui nous oblige ou nous permet de s'ouvrir largement à l'humanité plus fraternelle que naguère, c'est à travers ces analogies que, spontanément, nous assumons ce devoir, ou que nous revendiquons ce droit.

La modernisation du judaïsme, qui se traduit comme un nouveau style de vie et comme la réforme du rituel et du ritualisme, prétend préserver l'esprit de l'antique religion. Mais l'esprit qu'on préserve revient surtout au modèle enseigné par l'humanisme occidental. Tendance qui n'anime pas seulement le judaïsme dit libéral. L'habitude de justifier l'Écriture par son accord avec l'humanisme ambiant — le souci, déjà philosophique, de justifier l'Écriture — fut l'intention inconsciente, l'apologétique inavouée même de ceux qui n'osaient pas toucher, du moins en public, aux institutions traditionnelles, aux formes traditionnelles du culte, aux formes traditionnelles de la doctrine.

Tout l'humanisme occidental ne passe-t-il pas pour une laïcisation du judéo-christianisme ? Les droits de l'homme et du citoyen et l'esprit nouveau qui a vaincu au XVIII^e siècle, n'auraient-ils pas accompli dans notre esprit les promesses des prophètes ?

Même de nos jours, on se permet d'avancer ces idées exaltantes mais, sur bien des points, contestables. Même si elles avaient été entièrement vraies, elles auraient perdu leur vérité aujourd'hui. Notre société juive a relâché les liens particuliers qui la rattachent aux prophètes, dans la mesure où ses membres lisent les livres sacrés dans la traduction, comme tous leurs concitoyens, laissant de côté la tradition rabbinique à travers laquelle les prophéties résonnent de leur sonorité juive. Mais idées contestables. Car le *De Officiis* de Cicéron, étudié par les philosophes, explique, en dehors de la tradition religieuse judéo-chrétienne des prophètes, l'évolution de la pensée politique et sociale en Europe. Idées contestables encore pour une autre raison. La notion de judéo-christianisme, qui est sur toutes les lèvres, exprime, certes, un devenir et un idéal à réaliser dans une syn-

thèse inspirée par l'âge œcuménique ; mais toute contradiction n'y est pas encore levée.

Le respect que nous avons de la foi chrétienne, l'admiration que suscitent les vertus de ses saints et la droiture de tant d'hommes de bonne volonté et de courage qui, notamment, se révélèrent à nous au cours des années terribles nous invitent et nous encouragent à cette synthèse qui doit d'abord être pratiquée comme une amitié. L'amitié judéo-chrétienne — voilà une formule où est absolument propre l'emploi de cet adjectif synthétique. Mais sur le plan doctrinal, et quant à la finalité même de l'humain, subsistent des divergences majeures. Et dans le monde que le christianisme a façonné, et où il reçut une expression objective, le juif n'a pas encore surmonté tous les complexes du marrane.

C'est à travers l'humanisme libéral qu'il se sent l'égal et le frère du chrétien. C'est pourquoi ce n'est pas le cœur léger que nous parlons de la crise de l'humanisme.

III

Mais cette façon de soumettre la tradition juive aux normes de l'humanisme, aux normes de ses méthodes herméneutiques qui disqualifient l'exégèse rabbinique, aux normes de son universalisme abstrait — cette façon explique la crise même de l'éducation juive dans la société juive émancipée. Crise qui nous semble encore durer malgré tous les efforts que fait le judaïsme post-hitlérien en faveur de l'éducation et dont il convient de rendre hommage — non pas parce que je me trouve au Consistoire — aux dirigeants du nouveau Consistoire.

Mesdames et messieurs, quel poids pouvait avoir l'éducation juive à travers ces formes traditionnelles,

si l'humanisme occidental devait en être l'aboutissement, dans tout l'éclat de sa présence littéraire, artistique, architecturale, politique et sociale ? Il ne nous restait qu'à être fiers de la précocité de nos ancêtres ! Cela ne suffisait pas pour se donner la peine d'apprendre l'hébreu et pour sacrifier des loisirs à une pensée « archaïque » que toute la France post-révolutionnaire exprimait soi-disant en esprit et en vérité.

Ce n'est pas parce que les juifs occidentaux se détachèrent du judaïsme, que l'éducation juive se vida de son sens ; c'est parce que l'éducation juive se soumit d'avance aux humanités que le judaïsme se ramena à la conscience d'avoir eu, certes, une part à la naissance des valeurs tombées dans le domaine public et rehaussées par la culture européenne, mais aussi à la conscience de ne représenter plus rien d'actuel.

L'éducation juive devient, dès lors, instruction religieuse où les idées, détachées de la civilisation qui les a nourries, expriment, abstraites et exsangues, l'ultime différence qui sépare encore les juifs de la société homogène où ils étaient entrés, grâce aux principes de l'humanisme qui furent ceux de 1789, et où ils communièrent avec leurs concitoyens.

Ultime différence dont beaucoup de juifs ne veulent plus parce qu'ils ne veulent pas de différence et parce que, dans la société où la religion perdait son efficacité sociale et sa signification intellectuelle, être de confession mosaïque ressortissait à l'incertain, au suranné, au subjectif.

Ce fut un siècle où Dieu mourait. C'est-à-dire, dans un sens très précis, où un certain discours sur Dieu devenait de plus en plus impossible. Il en faut un autre avec référence à la part de symbolisme qui en est inséparable et aux significations pratiques qui le soutiennent, c'est-à-dire, au fond, un discours dans le contexte des Ecritures à travers leurs résonances rab-

biniques. Séparé de ces dimensions, il étonne et scandalise par son imprudence et par son impudence. On l'entend encore dans certaines assemblées où on n'hésite pas devant des tournures telles que « Dieu a voulu, Dieu a choisi, Dieu a ordonné » ; on nous renseigne sur Dieu comme sur son médecin ou sur sa belle-mère.

Langage qu'il faut s'interdire quand on ne sait pas en désigner le juste lieu, même en s'adressant à de très jeunes gens, au risque de leur faire tout perdre le jour où le sens littéral de ce langage leur paraîtra creux et impossible. Jour qui probablement est déjà arrivé.

L'éducation juive, comme « instruction religieuse », détachant de tout le contexte du savoir juif quelques formules, signifie dans la société nouvelle un judaïsme de pure réserve mentale ; alors que le catéchisme chrétien se prolonge dans les mœurs de tous les jours, même dans un pays où la religion est séparée de l'Etat, s'épanouit dans les paysages et, figé en architecture, surplombe nos allées et venues.

La civilisation juive, déposée tout entière dans des livres désormais inaccessibles, ne permettait aucune résonance aux formules enseignées depuis l'Emancipation dans les poussiéreux cours d'instruction religieuse, réduits à quelques heures par semaine, pour toute la vie d'un élève et où, en vue de la *bar-mitsva*, il apprenait quelques éléments de lecture et quelques gestes vite oubliés.

IV

Pour que le problème de l'éducation juive puisse se poser en des termes différents de l'instruction religieuse, il fallait donc une crise de l'humanisme dans notre société. C'est triste à dire. Crise de l'humanisme

qui a commencé par les inhumains événements de l'histoire récente.

Ils eurent sur la pensée contemporaine des effets profonds et, dès lors, se reflétèrent sans retenue dans les mœurs.

Faut-il rappeler ces inhumanités ? Guerre de 14, révolution russe se reniant dans le stalinisme, fascisme, hitlérisme, guerre de 39-45, bombardements atomiques, génocide et guerre désormais ininterrompus. Sur un autre plan, une science qui veut embrasser le monde et qui le menace de désintégration. Science qui calcule le réel sans toujours le penser, comme si elle se faisait toute seule dans les cerveaux humains, sans l'homme réduit, purement et simplement, aux champs où se déroulent les opérations des nombres. Soit dans une atmosphère différente, l'ambitieuse entreprise philosophique qui charme beaucoup d'entre nous, l'ambitieuse entreprise philosophique en faveur de la pensée et contre le pur calcul, mais subordonnant l'humain aux jeux anonymes de l'Etre et, malgré ses « lettres sur l'humanisme », portant compréhension à l'hitlérisme lui-même. Une politique et une administration libérales qui ne suppriment ni exploitation ni guerre ; un socialisme s'empêtrant dans la bureaucratie. Aliénation de la désaliénation elle-même ! Que de renversements, que d'inversions, que de perversions de l'homme et de son humanisme !

Est-ce la fragilité de l'humanisme dans le libéralisme occidental ? Est-ce une incapacité foncière d'assurer les principes d'humanité dont l'humanisme s'est cru dépositaire ?

Nous, juifs, nous l'avons ressenti les premiers. Pour nous, la crise de l'idéal humain, fût-il d'origine grecque ou romaine, pour nous, cette crise s'annonce dans l'antisémitisme qui est en son essence la haine de l'homme autre, c'est-à-dire la haine de l'autre

homme. Triste privilège que d'être élu pour percevoir, dans la simplicité d'une sensation, l'écroulement d'un monde et dans le retour éternel de la question juive, le retour des questions métaphysiques ! Mais prémonition. Et déjà dans le sens étymologique du terme martyr, attestant que le sens de l'humain n'est pas seulement mal protégé mais peut-être mal formulé dans l'humanisme gréco-romain ; que le sens de l'humain n'est pas épuisé par les humanités, qu'il n'est pas prémuni contre un glissement d'abord insensible et, à la fin, fatal. Fragilité de l'humain dans cet humanisme ? Oui. Rappelez-vous la progression de la croix gammée acclamée par les foules. Rappelez-vous comme elle a été acclamée encore plus à cause de cette acclamation même. Progression faisant « grave-ment réfléchir » les intellectuels et les humanistes ! les faisant réfléchir parce que, malgré toute sa générosité, l'humanisme occidental n'a jamais su douter des triomphes, n'a jamais su comprendre les échecs, ni penser une histoire à laquelle les vaincus et les persécutés pourraient prêter quelque sens valable.

La théorie politique de l'Occident à laquelle veillaient les plus grands philosophes et les savants les plus grands, de Platon à Hegel et Marx, suffit-elle à l'équilibre d'une humanité ? Voilà la question à laquelle correspond peut-être tout bêtement le besoin d'une éducation juive. Tout bêtement ! Un besoin de « Kacherout ».

En France, pour ne retenir que quelques signes, ce besoin se manifesta dès le lendemain de la Première Guerre mondiale, quand Robert Gamzon créa le mouvement des Eclaireurs Israélites de France ; dès 35, quand Marc Cohn fonde l'école juive à plein temps, l'Ecole Maïmonide ; dès avant 39, quand des hommes comme le philosophe Jacob Gordin, formulant et enseignant un judaïsme intellectuellement ambitieux,

ouvert, certes, sur le monde moderne, mais se mesurant déjà avec lui, sont écoutés avec attention et bientôt avec enthousiasme. Tout cela témoigne, non pas d'un je ne sais quel masochisme des persécutés recherchant un refuge à la source de leur malheur, mais d'un mouvement vers une doctrine capable, mieux que l'humanisme ambiant, de donner un sens à l'être, à la vie, de maintenir, et c'est cela finalement qui est à la mesure du vrai amour de l'homme, de maintenir dans le persécuté son essence humaine, c'est-à-dire faire en sorte que dans sa révolte ou dans sa patience il ne se fasse pas persécuteur lui-même et se méfie du ressentiment.

V

Humanisme ambiant bien ébranlé à la vérité. Le caractère inhumain des événements de ce siècle a déterminé, dans l'ensemble de l'intelligence de notre temps, une méfiance à l'égard d'un certain langage sur l'homme, ce qu'on peut appeler, en suivant les slogans à la mode, l'antihumanisme. Méfiance qui ne se confond pas d'emblée avec l'abandon de l'idéal humain et consiste, avant tout, à mettre en doute ce que nous avons décrit tout à l'heure comme humanisme au sens étroit du terme.

C'est une protestation contre les belles lettres et la déclamation qui tiennent lieu d'activités nécessaires, contre la décence où se réfugie l'hypocrisie, contre l'antiviolence qui perpétue des abus, mais aussi contre la violence des indignations verbales des révolutionnaires eux-mêmes, qui s'invertissent aussitôt en passe-temps culturel et qui se font littérature révolutionnaire, où la littérature enrobe la révolution et, dès lors, flatte des goûts artistiques blasés. Antihumanisme contre la toute-puissante littérature qui se glisse jusque dans les

graffitis appelés à la démolir. Antihumanisme vieux comme les prophéties d'Ezéchiel, où l'esprit prophétique réel se propose comme capable seul de mettre fin à toute cette écriture. Que je termine cette première partie, précisément par ce texte d'Ezéchiel (Ezéchiel, XXXIII, 30-33) :

« Les fils de ton Peuple, les voilà qui s'entretiennent de toi, de toi le prophète, près des murailles et aux portes des maisons. L'un parle à l'autre, chacun à son voisin, en disant : venez donc écouter quelle est la parole qui émane de l'Eternel ; et ils viennent vers toi, comme accourt la foule. Et ces gens de mon peuple s'assoient en ta présence. Ils écoutent tes paroles, mais ne les appliquent pas. Ce sont des démonstrations d'amitié qu'ils font avec leur bouche, mais c'est vers leur intérêt que leur cœur se dirige. Et toi, tu es pour eux comme un chant plaisant, comme quelqu'un doué d'une belle voix et qui chante avec art. Ils écoutent tes paroles, mais quant à les suivre, non point.

« Aussi, quand tout cela arrivera, et voici que cela arrive, ils sauront qu'il y avait un prophète parmi eux ! »

C'est un appel au malheur. Il n'est pas certain que dans l'éducation juive, que nous cherchons désormais à donner, cet antihumanisme désireux de tordre le cou à l'éloquence n'ait pas un rôle positif à jouer pour dénuder de leurs fausses frondaisons certains lieux communs et pour arrêter une éloquence faite d'apologétique juive, devenue absolument insupportable.

Nous devons nous défier d'une persuasion purement rhétorique, de l'idéologie qui élit son nid dans le pathétique. Il faut à une éducation qui prend l'enfant à l'âge tendre des éléments sentimentaux et affectifs. Certes. Mais il ne faut pas s'y complaire. Il faut insister sur le prolongement de toute solennité et de toute

pratique dans nos rapports avec autrui et sur la méfiance qu'elles entretiennent en nous à l'égard de la prétendue innocence de nos mouvements naturels d'avant la Loi.

VI

Mais la crise de l'humanisme ne se réduit pas à l'opposition aux belles lettres. L'antihumanisme ne s'en tient pas à cette dénonciation de la littérature et d'une éloquence qui cache des misères. La recherche de la franchise et de la vérité, en démasquant les prestiges du langage, n'a-t-elle pas mis à nu dans notre civilisation les craquelures qui risquent de défigurer l'essence (prétendument éternelle) de l'homme, fissures que le manteau de l'éloquence dissimulait et, peut-être, protégeait ? L'antihumanisme dans la pensée et les œuvres si brillantes des intellectuels contemporains (si avidement suivies par la jeunesse qui, après les avoir entendues, est persuadée qu'elle vient de quitter l'Himalaya) a tout fait pour élargir la fissure en brèche. Les intellectuels en tant qu'intellectuels, quand ce sont de vrais intellectuels, ont pour mission de dégager et de mesurer les possibles que libèrent les glissements de sens annonçant des glissements de terrain, de montrer les présupposés d'une crevasse encore invisible à l'œil nu, souvent même d'une simple friabilité de fondations. On n'a pas à demander aux intellectuels de réparer en moralistes les malfaçons qu'ils découvrent en guise de structures, ni même à leur impassibilité, de les appeler malfaçons.

On peut à la rigueur revenir sur les termes entre lesquels le sens leur apparaît, on peut voir si, par-delà le Dit où ils s'entendent, la responsabilité pour Autrui — commandement obéi avant de s'énoncer — n'est pas le langage d'avant le langage, la signification elle-

même. Mais c'est là un autre problème. Quoi qu'il en soit, on n'a pas, devant la pensée contemporaine, à succomber aux tentations de quelque « ordre moral », ni à se joindre aux réactions de bien-pensants qui ne se donnent pas la peine de penser et qui, après avoir porté une inquisition sur des sentiments libérés, en principe, de toute contrainte, finissent par sauver l'humanité dans les camps de concentration. Mais attention à ces possibles désormais dégagés ! L'antihumanisme, partant d'une meilleure attention à l'humain, fait éclater l'antagonisme de la Loi et de la Liberté qu'on croyait réconciliées et en vient — par soustractions progressives d'éléments — à annoncer la fin de l'essence de l'homme dont l'irréductibilité et la suprématie sont le fond de l'Ancien Testament.

Tout commence sans conteste dans le respect de l'homme et dans la lutte pour sa libération, pour son autonomie, pour la loi qu'il se donne lui-même, pour « la liberté gravée sur les Tables de pierre » comme le veulent nos Docteurs de la Loi.

Tout en vient, dès lors, à une lutte pour la liberté qui se fait lutte contre l'exploitation économique, laquelle sape l'autonomie sous les fausses apparences d'un contrat entre patron et salarié — d'un contrat entre inégaux — qui a une part de supercherie. Lutte qui est dure et exige des lois. Mais voici que la loi apparaît comme refoulant la liberté qu'elle rend possible. Et sous sa rationalité, sous la rationalité de la loi, on soupçonne de noirs desseins et des secrets de guerres clandestines. Et voilà que la libération de l'homme ne réside plus dans sa libération économique comme en son lieu privilégié. Elle est dans le désir non refoulé et dans la clarté projetée sur ce désir. Dès lors, on peut suivre dans l'enchaînement des consé-

quences la « libération du désir » secouant la loi et l'obligation.

L'idée de liberté « progresse » de la manière suivante. De la libération économique à la liberté sexuelle, à l'éducation sexuelle à travers tous les degrés de cette libération ; libération à l'égard des obligations auxquelles l'hétérosexualité est encore naturellement attachée et jusqu'aux extases solitaires de la drogue où l'on n'a plus besoin d'aucune relation interhumaine, où enfin les responsabilités se dénouent ! La spiritualisation jusqu'au bout — ce n'est pas la solitude, c'est l'extase solitaire de la drogue, l'esprit dans les vapeurs de l'opium ! L'opium comme religion du peuple ! Mais il existe un échelon de plus à descendre. Tout est permis, rien n'est absolument interdit. Rien n'est peut-être plus interdit à l'égard de l'autre homme.

Notre inquiétude en face de ce progrès, croyez-le bien, ne provient pas du souci policier de ne plus savoir désigner les coupables. Ce n'est pas là une inquiétude de flic, comme on le dit aimablement aujourd'hui. Nous pensons que même celui qui n'a pas péché n'a pas le droit de jeter à celui qui aurait été en faute la première pierre, car l'âge des lapidations est passé. Et celui qui n'a pas péché est le moins bourreau de tous et pense de plus avoir plus péché que tous les autres. Mais tout cela n'est pas une raison pour que les enfants qui doivent devenir des hommes ouverts sur les malheurs d'autres hommes soient éduqués dans la confusion morale sans distinction du bien et du mal, je veux dire, sans savoir reconnaître la misère dans les illusions du bonheur et dans le pauvre bonheur des contents et des repus.

Que le bonheur de l'homme et la liberté de l'homme exigent la suppression de la loi, que toute loi soit en tant que loi répressive, que la liberté soit

conçue au sens naturel de l'arbitraire volonté et voilà que l'Occident se révèle à lui-même comme opposé à tout ce qu'il avait été jusqu'alors, en rupture avec ce qu'il était selon la Bible et selon les humanités analogues à la Bible.

Mais voilà aussi les valeurs juives retrouvant quelque originalité et cessant d'être l'écho de la civilisation ambiante ou quitus à elle donné. Voilà que les juifs — quelle audace ! — peuvent avoir une hésitation devant les doctrines qui brillent : une chance est proposée à l'éducation juive, pour une fois nécessaire, non pas pour suivre le courant qui nous porte, mais pour ramer à contre-courant.

Nous, juifs, nous devons en effet nous demander si l'antique divorce entre l'amour et la loi — et qui n'a pu se maintenir que par recours au bras séculier et à sa dure loi — si le divorce entre l'amour et la loi, entre l'esprit et la lettre et qui s'est voulu biblique, n'avait pas été en fait une concession faite aux païens plutôt qu'une façon de leur apprendre Moïse et les prophètes et si cette concession n'a pas élargi la fissure que seule l'éloquence dissimulait jusqu'alors et qui laissa fermenter le néant enfoui dans les valeurs païennes. De divorce en divorce, l'amour sans loi n'aboutit-il pas au plaisir sans amour, libérant l'amour des obligations qu'il porte encore en lui-même ?

A nouveau la sagesse juive de la loi, de l'acte extérieur, n'est plus simplement un reflet ou une annonce de la culture européenne ou fierté d'appartenir aux origines orientales de l'Occident. Les voilà les uniques moyens de préserver l'humanité et la personnalité de l'homme. Instance qui nous enseigne le vrai humanisme. Non point dans l'improvisation de quelques génies sans passé, mais à travers toute l'épaisseur d'une expérience multimillénaire qui s'est maintenue originale à travers l'histoire.

Le judaïsme ne pourra certes pas séduire une humanité trop mûre et l'idée du prosélytisme n'est pas dans sa manière : il ne prend pas ses responsabilités pour aussitôt proposer aux autres de les partager. Mais des hommes s'obstinant à résister à la dissolution ne peuvent pas rester indifférents et inutiles à leurs contemporains !

Les efforts matériels que demande l'éducation juive, la nécessité de faire venir des maîtres et d'en former par tous les moyens, cela résonne comme une exigence impossible pour ceux qui connaissent les difficultés attachées au maintien de ce qui existe. Mais ce sont maintenant des efforts nécessaires au sauvetage de l'Homme.

Nous avons la chance, nous autres juifs d'aujourd'hui, de garder le souvenir d'avoir eu des ancêtres juifs et le souvenir du souvenir de leur sagesse, désormais nécessaire non pas à un supplément d'éducation, mais à l'éducation de base. Pour une fois, les heures d'enseignement juif ne viennent plus rien doubler. A ce qu'enfants et adolescents sont parfois obligés d'entendre au nom de la liberté, il faut pouvoir répondre, non pas par des slogans, mais par une culture à partir d'une parole qui de par son élévation peut s'appeler parole de Dieu. Nous devons y revenir pour tous. Et l'œcuménisme nous semble être une idée-force, non pas parce qu'il nous permet d'être reconnus à notre niveau par le chrétien, mais parce que, ramenés à la Loi, nous œuvrons pour nos frères chrétiens.

VII

J'entends, mesdames, messieurs, l'objection qui monte dans votre pensée. Se tourner vers l'éducation juive, vers l'enseignement juif pour nous sauver des

conséquences ultimes qu'implique l'idée de liberté, n'est-ce pas, dans le concret, rejoindre les forces conservatrices et le moralisme rétrograde de la famille, du travail et de la patrie, où le nom de la liberté n'est même pas prononcé ? Peut-on ignorer que, tout comme pour les uns, loi équivaut à répression, pour les autres, liberté signifie subversion ?

Nous devons demander si l'éducation juive a jamais élevé des violents. A-t-elle fait croire à une violence sans justice, à une violence de la simple volonté de puissance qu'on nous enseigne maintenant comme une sagesse, et qui reste horrible, quels que soient les embellissements et les enjolivements de cette notion séductrice ?

La guerre contre Amalek, symbole sous lequel le judaïsme pense la guerre, tire toute sa force de la résistance et de l'élévation. Mais est-ce le judaïsme qui a perpétué la guerre dans la guerre faite à la guerre ? Son humanisme a-t-il pu se contenter de la paix des vainqueurs ? A-t-il jamais cessé d'être l'humanisme de la patience ?

De l'histoire, a-t-il jamais éliminé les vaincus ? Dans le symbole du serviteur souffrant se retrouvent toutes les souffrances qui exigent justice jusqu'à la fin des temps, justice par-delà le triomphe des triomphateurs et leur conversion de la onzième heure au Bien dans l'optimisme de leur triomphe.

Ce n'est pas à l'Ordre moral réprimant la liberté, voilant la vérité, fuyant la réalité réelle que le judaïsme de nos jours est appel. Sa vocation est l'éducation juive avec sa singulière ouverture sur les points névralgiques de l'existence pratiquée par le prophétisme, qui ne craignait pas le scandale et qui aimait la lumière et dont le Talmud, base de toute l'éducation juive, a perpétué la vertu questionnante. Le pro-

phétisme a-t-il jamais reculé devant la justice des puissants et devant la raison d'Etat ?

Le Talmud a-t-il jamais dissimulé les réalités sexuelles dont l'essence ne se réduit tout de même pas aux grossiers renseignements du tract commenté par un professeur de Belfort ?

Oh ! je ne veux pas invoquer les thèmes du sentiment et de la spiritualité en amour, ni de l'amour platonique qui doit couronner l'amour. Je ne vous ferai pas le coup de l'humanisme ! Encore qu'on aurait tort de négliger toutes les dimensions que désignent ces thèmes. Mais je pense que la sexualité à son niveau rigoureusement sexuel est d'essence tragique et ambiguë, je veux dire énigmatique. Le savoir dans son impassibilité de logos est-il à la mesure d'une réalité qui, dès ses modalités physiologiques, rompt l'égalité de la conscience et la bouleverse, faisant éclater, sous le traumatisme, les concepts qui devaient l'enfermer et l'éclairer ?

Parler chastement de ces réalités non chastes, ce n'est pas un problème de simple décence et c'est un discours encore à trouver. Le Talmud, à travers les problèmes de la loi, à travers la question : *que faut-il faire ?* n'a-t-il pas su approcher de ce style « inouï » ?

L'éducation juive, c'est la certitude qu'une limite doit être imposée à l'intériorisation des principes de conduite, que certaines inspirations doivent se faire gestes et rites. Il n'y a pas dans les profondeurs de l'intériorité humaine de frontière qui puisse arrêter les réserves mentales quand on se met à « spiritualiser » ; elles reculent jusqu'aux abîmes du nihilisme.

Ce n'est pas sur la brutalité inefficace de la contrainte de l'Etat totalitaire que l'éducation juive s'appuie pour maintenir une loi dans la liberté, pour assurer la liberté par la loi. Elle associe aux idées généreuses la discipline préalable du rite, un recul à

l'égard de soi et de la nature. Pratiques qui ne se pratiquent pour plaire à Dieu que dans la mesure où elles permettent de sauvegarder l'humain dans l'homme. Particularisme ? Certes. Mais non pas limitation quelconque apportée aux allégeances nationales, au devoir civique et à la fraternité. Particularisme à l'égard des doctrines, des anthropologies, des axiologies et des théologies. Aucune séparation d'avec les hommes.

Oui, particularisme. Comme celui d'Abraham. Le salut de l'universalité humaine demande peut-être à nouveau des voies qui ne mènent pas aux grandes métropoles. Les langues à nouveau sont brouillées. La grande confusion du langage est la grande inversion des concepts. Les temps d'Abraham sont revenus : il faut obéir pour son compte sans compter les fidèles. Pour son compte qui n'est pas égoïste. Comme n'est pas égoïste l'autre mode d'existence pour soi : le retrait en soi par l'Etat d'Israël.

VII

SIGNATURE

— Le langage qui se veut direct et nomme les événements manque de droiture. Les événements l'invitent à la prudence et aux compromissions. L'engagement agglomère les hommes, à leur insu, en partis. Leur parler se mue en politique. Le langage des engagés est chiffré.

— Qui parle en clair de l'actualité ? Qui s'exprime selon son cœur sur les hommes ? Qui leur montre son visage ?

— Celui qui s'exprime par « substance », « accident », « sujet », « objet » et autres abstractions...

*D'une conversation
surprise dans le métro.*

SIGNATURE

La bible hébraïque dès le plus jeune âge en Lituanie, Pouchkine et Tolstoï, la révolution russe de 1917 vécue à onze ans en Ukraine. Depuis 1923, l'Université de Strasbourg où enseignaient alors Charles Blondel, Halbwachs, Pradines, Carteron et, plus tard, Guérout. Amitié de Maurice Blanchot et, à travers les maîtres qui avaient été adolescents lors de l'Affaire Dreyfus, vision, pour un nouveau venu, éblouissante, d'un peuple qui égale l'humanité et d'une nation à laquelle on peut s'attacher par l'esprit et le cœur aussi fortement que par des racines. Séjour en 1928-1929 à Fribourg et apprentissage de la phénoménologie commencé un an plus tôt avec Jean Hering. La Sorbonne, Léon Brunschvicg. L'avant-garde philosophique aux soirées de samedi chez Gabriel Marcel. Le raffinement intellectuel — et anti-intellectualiste — de Jean Wahl et sa généreuse amitié retrouvée après une longue captivité en Allemagne ; conférences régulières depuis 1947 au Collège philosophique que Wahl avait fondé et qu'il animait. Direction de la centenaire Ecole Normale Israélite Orientale, formant des maîtres de français pour les écoles de l'Alliance Israélite Universelle du Bassin Méditerranéen. En communion quotidienne avec le docteur Henri Nerson, fré-

quentation de M. Chouchani, maître prestigieux — et impitoyable — d'exégèse et de Talmud. Conférences annuelles, depuis 1957, sur les textes talmudiques¹, aux Colloques des Intellectuels juifs de France. Thèse de Doctorat ès Lettres en 1961. Professorat à l'Université de Poitiers, depuis 1967, à l'Université de Paris-Nanterre et, depuis 1973, à Paris-Sorbonne. Cet inventaire disparate est une biographie.

Elle est dominée par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie.

Husserl aura apporté à la philosophie une méthode². Elle consiste à respecter les intentions qui animent le psychique et les modalités de l'*apparaître*, conformes à ces intentions, qui caractérisent les divers êtres appréhendés par l'expérience ; à découvrir les *horizons* insoupçonnés où se situe le réel ainsi appréhendé par la pensée représentative, mais aussi par la vie concrète, pré-prédicative, à partir du corps (innocemment), à partir de la culture (moins innocemment peut-être). Tendre les mains, tourner la tête, parler une langue, être la « sédimentation » d'une histoire — tout cela conditionne *transcendantalement* la contemplation et le contemplé. En montrant que la conscience et l'être représenté émergent d'un « contexte » non représentatif, Husserl aura contesté que le lieu de la Vérité soit dans la Représentation. Jamais les « échafaudages » qu'exigent les constructions scientifiques ne peuvent

1. Cf. *Quatre lectures talmudiques*, paru aux Editions de Minuit, dans la collection « Critique », Paris, 1968.

2. Cf. la *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930. Couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Réédité par Vrin en 1963 et en 1970. — *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949 ; 2^e édition 1967 suivie de nouvelles recherches sur Husserl ; 3^e édition en 1975. — Traduction, en collaboration avec Mlle G. Peiffer : Husserl, *Méditations cartésiennes*, Colin, 1930, réédité depuis par Vrin.

devenir inutiles, si on est soucieux du sens de ces édifices. Les Idées transcendant la conscience ne se séparent pas de leur genèse dans la conscience foncièrement temporelle. Malgré son intellectualisme et sa certitude quant à l'excellence de l'Occident, Husserl aura ainsi mis en question le privilège platonicien, jusqu'alors incontesté, d'un continent qui se croit en droit de coloniser le monde.

La méthode phénoménologique a été utilisée par Heidegger pour remonter au-delà des entités connues objectivement et abordées techniquement, vers une situation qui conditionnerait toutes les autres : celle de l'appréhension de l'être de ces entités, celle de l'ontologie. L'être de ces entités n'est pas, à son tour, une entité. Il est neutre, mais il éclaire, guide et ordonne la pensée. Il en appelle à l'homme et presque le suscite.

L'être de l'étant, qui n'est pas à son tour un étant, est-il phosphorescence, comme Heidegger le veut ?

Voici la voie suivie par le signataire de ce livre. Une analyse qui feint la disparition de tout existant — et même du cogito qui le pense — est envahie par le bruissement chaotique d'un exister anonyme, qui est une existence sans existant et qu'aucune négation n'arrive à surmonter. *Il y a* — impersonnellement — comme *il pleut* ou comme *il fait nuit*¹. Aucune générosité, que contiendrait, paraît-il, le terme allemand de « *es gibt* » correspondant à *il y a* ne s'y manifestait entre 1933 et 1945. Il faut que cela soit dit ! La lumière et le sens ne naissent qu'avec le surgissement et la position d'existants dans cette horrible neutralité de l'*il y a*. Ils sont sur la voie qui mène de l'existence à l'existant et de l'existant à autrui

1. Cf. *De l'Évasion* in *Recherches philosophiques*, 1935-1936. *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1947.

— voie qui dessine le temps lui-même¹. Le temps ne doit pas être vu comme « image » et approximation d'une éternité immobile, comme mode déficient de la plénitude ontologique. Il articule un mode d'existence où tout est toujours révoicable, où rien n'est définitif, mais est à venir — où le présent même n'est pas une simple coïncidence avec soi, mais encore imminence. Ce qui est la situation de la conscience. Avoir conscience, c'est avoir du temps, c'est être en deçà de la nature, dans un certain sens ne pas encore être né. Un tel arrachement n'est pas un moindre être, mais la *façon* du sujet. Elle est pouvoir de rupture, refus de principes neutres et impersonnels, refus de la totalité hégélienne et de la politique, refus de rythmes ensorceleurs de l'art². Elle est pouvoir de parler, liberté de parole, sans que s'instaure derrière la parole prononcée une sociologie ou une psychanalyse qui recherche la place de cette parole dans un système de références et qui la réduise ainsi à ce qu'elle n'a pas voulu. D'où pouvoir de juger l'histoire au lieu d'attendre son verdict impersonnel³.

Mais le temps, le langage et la subjectivité ne supposent pas seulement un être qui s'arrache à la totalité, mais aussi un être qui ne l'englobe pas. Le temps, le langage et la subjectivité dessinent un pluralisme et, par conséquent, au sens le plus fort de ce terme, une expérience : l'accueil par un être d'un être absolument autre. A l'ontologie — à la compréhension he-

1. Cf. « Le temps et l'Autre » dans les *Cahiers du Collège philosophique*, Paris, Arthaud, 1949.

Maurice Blanchot et le regard du poète, *Monde nouveau*, mars 1956.

2. « La Réalité et son ombre », dans *Temps Modernes*, novembre 1948. « Jean Wahl et la sensibilité » — *Cahiers du Sud*, 1955, n° 331.

3. Cf. notamment la 1^{re} édition du présent livre *Difficile liberté, Essai sur le judaïsme*. Paris, Albin Michel, 1963.

deggérienne de l'être de l'étant — se substitue, comme primordiale, la relation d'étant à étant qui ne revient pas cependant à un rapport entre sujet et objet¹, mais à une proximité, à la relation avec Autrui².

L'expérience fondamentale que l'expérience objective elle-même suppose — est l'expérience d'Autrui. Expérience par excellence. Comme l'idée de l'Infini déborde la pensée cartésienne, Autrui est hors proportion avec le pouvoir et la liberté du Moi. La disproportion entre Autrui et le Moi — est précisément la conscience morale. La conscience morale n'est pas une expérience de valeurs, mais un accès à l'être extérieur ; l'être extérieur par excellence, c'est Autrui. La conscience morale n'est pas ainsi une modalité de la conscience psychologique, mais sa condition et, de prime abord, son inversion même, puisque la liberté qui vit par la conscience s'inhibe devant Autrui, lorsque je fixe véritablement, avec une droiture sans ruse ni faux-fuyants, ses yeux désarmés, privés absolument de protection. La conscience morale est précisément cette droiture. Le visage d'Autrui met en question l'heureuse spontanéité du moi, cette joyeuse *force qui va*. La foule à laquelle le comte Rostopchine, dans *Guerre et Paix*, a livré Verechtchaguine hésite, devant son visage qui rougit et pâlit, à faire violence, dans

1. Dans *Deucalion II*, 1947, *L'Autre dans Proust*. Cf. dans *Evidences*, septembre-octobre 1952 : « Ethique et Esprit » (recueilli dans *Difficile liberté*). Articles dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* : 1° « L'ontologie est-elle fondamentale ? » janvier-mars 1951, recueilli dans *Phénoménologie-Existence*, paru chez Colin ; 2° « Liberté et Commandement », juillet-septembre 1953 ; 3° « Le moi et la totalité », octobre-décembre 1954 ; 4° « La philosophie et l'idée de l'Infini », décembre 1958 (recueilli dans la 2^e édition de *En découvrant l'existence...*).

2. Cf. la deuxième édition de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, et notamment l'étude intitulée « Langage et proximité ».

un « sentiment d'humanité tendu à l'extrême », le peuple garde le silence à la fin de *Boris Godounov*, devant les crimes commis par les puissants.

Dans *Totalité et Infini*¹, a été exposée une tentative de systématiser ces expériences en les opposant à une pensée philosophique qui réduit l'Autre au Même, le multiple à la totalité, faisant de l'autonomie son suprême principe.

Mais l'adaptation de l'Autre à la mesure du Même dans la totalité ne s'obtient pas sans violence, Guerre ou Administration — lesquelles aliènent le Même lui-même. La philosophie comme amour de la vérité aspire à l'Autre comme tel, à l'être distinct de son reflet en Moi. Elle recherche sa loi, elle est l'hétéronomie elle-même, elle est métaphysique. Chez Descartes, le Moi qui pense possède l'idée de l'infini : l'altérité de l'Infini ne s'amortit pas dans l'idée, comme l'altérité des choses finies dont, d'après Descartes, je peux rendre compte par moi-même. L'idée de l'infini consiste à penser plus qu'on ne pense.

Cette description négative prend un sens positif qui n'est plus dans la lettre du cartésianisme : une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, qu'est-ce, sinon le Désir ? Désir qui se distingue de l'indigence du besoin. Le Désiré ne le comble pas, mais le creuse.

La phénoménologie du rapport avec Autrui suggère cette structure du Désir analysé comme idée de l'Infini. Alors que *l'objet* s'intègre à l'identité du Même, Autrui se manifeste par la résistance absolue de ses yeux sans défense. L'inquiétude solipsiste de la conscience, se voyant dans toutes ses aventures, captive de soi, prend fin ici. Le privilège d'Autrui par rapport à Moi — ou la conscience morale — est la

1. *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961 ; 2^e édition, 1965 ; 3^e édition, 1968 ; 4^e édition, 1971 ; 5^e édition, 1974.

percée même vers l'extériorité qui est aussi une percée vers la Hauteur.

L'épiphanie de ce qui peut se présenter aussi directement, aussi extérieurement et aussi éminemment — est *visage*. L'exprimant y assiste à l'expression, porte secours à lui-même, signifie, parle. L'épiphanie du visage est langage. Autrui est l'intelligible premier. Mais l'infini dans le visage n'apparaît pas comme une représentation. Il met en question ma liberté qui se découvre meurtrière et usurpatrice. Mais cette découverte n'est pas un dérivé du *savoir de soi*. Elle est de part en part hétéronomie. Devant le visage, j'exige toujours plus de moi-même ; plus j'y répons et plus les exigences augmentent. Ce mouvement est plus fondamental que la liberté de la représentation de soi. La conscience éthique n'est pas, en effet, une variété particulièrement recommandable de la conscience, mais la contraction, le retrait en soi, la systole de la conscience tout court.

L'orientation vers la hauteur de l'Autre — ainsi décrite — est comme un dénivellement dans l'être lui-même. L'au-dessus n'indique pas une néantisation, mais un « plus qu'être », meilleur que le bonheur de la relation sociale. Sa « production » serait impossible sans la séparation, laquelle ne saurait se réduire à un pendant dialectique de la Relation avec Autrui. Car la dialectique de la séparation et de l'union ne se joue déjà que dans une totalité. Le principe de la séparation est fourni non pas par le malheur de la solitude déjà tournée vers autrui, mais par le bonheur de la jouissance. Dès lors il devient possible de soutenir un pluralisme qui ne se réduit pas à une totalité.

Autrui, se révélant par le visage, est le premier intelligible avant les cultures, avant leurs alluvions et leurs allusions. C'est affirmer l'indépendance de l'éthique par rapport à l'histoire. Montrer que la pre-

mière signification surgit dans la moralité — dans l'épiphanie quasi abstraite du visage dénudé de toute qualité — absolu — s'absolvant des cultures — c'est tracer une limite à la compréhension du réel par l'histoire et retrouver le platonisme.

Il a été possible de présenter, depuis *Totalité et Infini*, cette relation avec l'Infini comme irréductible à la « thématization ». L'Infini demeure toujours « troisième personne », « Il », malgré le « Tu » dont le visage me concerne ; l'Infini affecte le Moi sans que le Moi puisse le dominer, sans que le Moi puisse « assumer » par l'*arché* du Logos la démesure de l'Infini affectant ainsi le Moi *anarchiquement*, s'imprimant comme trace dans la passivité absolue — antérieure à toute liberté — se montrant comme « Responsabilité-pour-Autruï » que cette affection suscite. Le sens ultime d'une telle responsabilité consiste à penser le Moi dans la passivité absolue du *Soi* — comme le fait même de se *substituer* à l'Autre, d'en être l'*otage*¹, et dans cette substitution non seulement *être autrement*, mais, comme libéré du *conatus essendi*, *autrement qu'être*. Le langage ontologique dont use encore *Totalité et Infini* pour exclure la signification purement psychologique des analyses proposées — est désormais évité. Et les analyses, elles-mêmes, renvoient non pas à l'*expérience* où toujours un sujet thématise ce qu'il égale, mais à la *transcendance* où il répond de ce que ses intentions n'ont pas mesuré.

1. Cf. « La trace de l'Autre » et « Langage et proximité », in 2^e édition de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, et « La substitution », in *Revue philosophique de Louvain*, août 1968 (noyau du livre publié en 1974 : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*). Cf. aussi sur tous ces thèmes : « Humanisme de l'autre homme » (1972), « Noms propres » et « Sur Maurice Blanchot » (1976). Cf. aussi in « Le Nouveau Commerce » (30-31), l'étude 1975 « Dieu et la Philosophie ».

TABLE

<i>Note préliminaire</i>	7
<i>Avant-propos</i>	9

I. AU-DELÀ DU PATHÉTIQUE

Ethique et Esprit	15
Une religion d'adultes	27
Judaïsme	47
Le pharisien est absent	52
Le judaïsme et le féminin	56
L'agenda de Léon Brunschvicg	69
Etre occidental	79
Pièces d'identité	85
L'Arche et la Momie	90

II. COMMENTAIRES

Textes messianiques	95
---------------------------	----

III. POLÉMIQUES

Le lieu et l'utopie	153
Une nouvelle version de « Jésus raconté par le Juif errant », d'Edmond Fleg	159
Le cas Spinoza	164
Avez-vous relu Baruch ?	171
Personnes ou figures	184

Une voix sur Israël	190
La poésie et l'impossible	196
Simone Weil contre la Bible	205
Aimer la Thora plus que Dieu	218
La loi du talion	224
A propos du Struthof	228
Nom d'un chien ou le droit naturel	231
Les vertus de patience	236

IV. OUVERTURES

La pensée juive aujourd'hui	241
Jacob Gordin	252
Religion et tolérance	259
Israël et l'universalisme	264
Monothéisme et langage	268
« Entre deux mondes »	272
Amitié judéo-chrétienne	303

V. DISTANCES

Liberté de parole	307
Judaïsme et temps présent	311
Etat d'Israël et religion d'Israël	323
De la montée du nihilisme au juif charnel	330
Le sens de l'histoire	338
Le clair et l'obscur	342
Heidegger, Gagarine et nous	347
Hegel et les juifs	352
En exclusivité	358

VI. HIC ET NUNC

Comment le judaïsme est-il possible ?	365
L'assimilation aujourd'hui	380
L'espace n'est pas à une dimension	385
Réflexions sur l'éducation juive	394
Education et prière	400

Table 443

Pour un humanisme hébraïque	406
Antihumanisme et éducation	412

VII. SIGNATURE

Signature (nouvelle version)	433
------------------------------------	-----

Du même auteur

THÉORIE DE L'INTUITION DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL
Alcan, repris par Vrin, Paris.

DE L'EXISTENCE À L'EXISTANT
Vrin, Paris.

EN DÉCOUVRANT L'EXISTENCE AVEC HUSSERL ET HEIDEGGER
Vrin, Paris.

TOTALITÉ ET INFINI, ESSAI SUR L'EXTÉRIORITÉ
Nijhoff, La Haye.

QUATRE LECTURES TALMUDIQUES
Editions de Minuit, Paris.

HUMANISME DE L'AUTRE HOMME
Fata Morgana, Montpellier.

AUTREMENT QU'ÊTRE, OU AU-DELÀ DE L'ESSENCE
Nijhoff, La Haye.

SUR MAURICE BLANCHOT
Fata Morgana, Montpellier.

NOMS PROPRES
Fata Morgana, Montpellier.

DU SACRÉ AU SAINT, CINQ NOUVELLES LECTURES TALMUDIQUES
Editions de Minuit, Paris.

LE TEMPS ET L'AUTRE
Arthaud, repris par Fata Morgana, repris par P.U.F., Paris.

L'AU-DELÀ DU VERSET — LECTURES ET DISCOURS TALMUDIQUES
Editions de Minuit, Paris.

DE DIEU QUI VIENT À L'IDÉE
Vrin, Paris.

ÉTHIQUE ET INFINI — Dialogues avec Philippe Nemo
Fayard, Paris.

DE L'ÉVASION
Fata Morgana, Montpellier.

Traduction :

EDMOND HUSSERL : MÉDITATIONS CARTÉSIENNES
Vrin, Paris.

Composition réalisée par JOUVE

Achévé d'imprimer en mars 2010, en France sur Presse Offset par
Maury-Imprimeur - 45330 Malesherbes

N° d'imprimeur : 153605

Dépôt légal 1^{re} publication : avril 1984

Édition 09 - mars 2010

LIBRAIRIE GÉNÉRALE FRANÇAISE - 31, rue de Fleurus - 75278 Paris Cedex 06

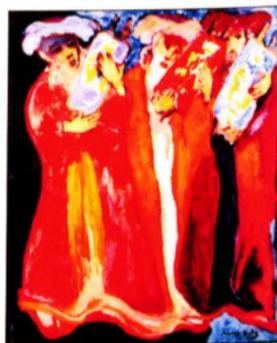
Emmanuel Levinas

Difficile liberté

Difficile liberté, ou la recherche d'une morale pour le temps présent. Un texte qui appréhende la tradition hébraïque, sur fond d'exterminations nazies, et révèle qu'elle porte en elle les paroles d'une sagesse éternelle. Sobrement, Emmanuel Levinas nous relate l'Homme, et c'est une formidable leçon de philosophie.



biblio essais



Couverture : Mané Katz,
*Rabbins tenant les Tables
de la Loi* (détail), 1935.
Musée du Petit Palais,
Genève. Bridgeman.
© ADAGP, Paris 2003.

texte intégral

42 / 4019 / 8

7,50 € Prix
Franc

ISBN : 978-2-253-0:



9 782253 034278