

PARDÈS 23

L'école
de pensée juive
de Paris

Sous la direction de Shmuel Trigano

avec la collaboration
de Jean-Louis Tiar

Publié avec le concours du Centre National du Livre



IN PRESS EDITIONS
Serge Perrot, Éditeur
12, rue du Texel - 75014 Paris

Illustration de couverture : Joëlle Dautricourt

Maquette : Olivier Fisbach

Les textes réunis dans ce numéro reprennent les communications présentées lors d'un colloque du Collège des Études Juives de l'Alliance Israélite Universelle à Paris en mars 1996.

PARDÈS N°23

ISBN 2-912-404-01-0

ISSN 0295-5652

© 1997 IN PRESS ÉDITIONS

Toute représentation ou reproduction, intégrale ou partielle, faite sans le consentement des auteurs, ou de leurs ayants droits ou ayants cause, est illicite (loi du 11 mars 1957, alinéa 1er de l'article 40). Cette représentation ou reproduction par quelque procédé que ce soit, constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivant du Code Pénal.

Sommaire

Présentation

Le bilan d'une époque *par Shmuel Trigano* 15

Introduction

Quelle renaissance ? Des marges au cœur d'une époque 21
par Jean-Louis Tiar

Qu'est-ce que l'École juive de Paris ? *par Shmuel Trigano* 27

Les précurseurs

André Spire ou la renaissance de l'identité juive 45
par Marie-Brunette Spire

Edmond Fleg, témoin engagé de son temps (1874-1963)..... 57
par Emmanuel Bulz

Prémices au XIX^{ème} siècle de l'École de Paris 65
par Jacques Eladan

Philosophie et révélation biblique :
la démarche de Jacob Gordin 71
par Léon Askénazi

L'école d'Orsay

L'aventure d'Orsay: une mutation d'identité..... 81
par Léon Askénazi

La naissance de l'École d'Orsay au cœur de la vie juive
européenne (1945-1948) 89
par Alexandre Derczanski

Les origines de l'École d'Orsay *par Phyllis Cohen Albert* 91

Témoignages

Une expérience vécue de l'École d'Orsay <i>par Liliane Atlan</i>	105
Orsay: l'enseignement de l'audace <i>par Gérard Israël</i>	117
Orsay, une école, un maître <i>par Marcel Goldmann</i>	125
De la yéchiva à Orsay <i>par Georges Weiss</i>	131

La méthode de Léon Askénazi : trois cours exemplaires

La rencontre entre Jacob et les bergers de Haran, cours de Bible et de Midrach.	139
Le "cercle" et la "droite": transcendance et immanence, cours de Cabale.	149
Les "dommages", premier chapitre du traité Baba Kama, cours de Talmud.	165
Deux poèmes inédits <i>de Léon Askénazi</i>	181

L'influence de l'école d'Orsay

Manitou parmi nous <i>par Claude Vigée</i>	189
Les années C.U.E.J. <i>par Franklin Rausky</i>	201

Judaïsme et judéité: les deux pôles de l'école de Paris

Judaïsme

André Néher — du souffle prophétique à l'humanisme maharalien <i>par David Banon</i>	207
Emmanuel Lévinas — Le Livre et l'autre <i>par David Banon</i>	217
Retrouver ou recréer la tradition: le maître d'Orsay <i>par Armand Abécassis</i>	229
L'œuvre d'Eliane Amado Lévy-Valensi, La pensée en quête du Sens <i>par Sylvie Jessua</i>	239

Judéité

Pour un judaïsme sans transcendance ni orthodoxie <i>par Robert Misrahi</i>	257
Témoignage <i>par Albert Memmi</i>	261
Une vérité déchirée : la conscience juive dans la pensée de Vladimir Jankélévitch <i>par Françoise Schwab</i>	265
Rabi: de l'interrogation à la dissidence ou l'éthique aux prises avec le politique <i>par Izio Rosenman</i>	281

**Dans les parages de l'école de Paris :
deux expériences intellectuelles**

L'œuvre d'André Amar. Les deux cultures <i>par Sylvie Jessua</i>	295
Loi juive et foi chrétienne. Indications pour la lecture de Jean Zacklad <i>par Claude Birman</i>	309

Les auteurs

Armand Abécassis

Professeur à l'Université Michel de Montaigne (Bordeaux). Auteur notamment de *La Pensée Juive*, Livre de Poche; *La mystique du Talmud*, Berg International, 1994; *Les fêtes juives*, Albin Michel, 1993; *La lumière dans la pensée juive*, Berg International, 1988.

Léon Askénazi

(1922 - 1996), connu sous le nom de *Manitou* -son totem scout- fut l'un des plus grands artisans de la renaissance juive dans la France d'après la Shoa. Après avoir fait la guerre sous uniforme français, il entre à l'École des Cadres créée par les Éclaireurs Israélites de France dans la Résistance et en devient rapidement le directeur. Plusieurs centaines d'étudiants s'y formeront. Il deviendra plus tard le Centre Universitaire des Études Juives de Paris. Après la guerre des Six jours, il fait son alyah à Jérusalem et y fonde l'École Maayanot et le Centre Yaïr où il poursuit son œuvre d'enseignant au charisme exceptionnel.

Liliane Atlan

Ecrivain, auteur dramatique, poète, Prix Villa Médicis 1992. A notamment publié: *Monsieur Fugue ou le mal de terre*, Le Seuil; *Un opéra pour Terezin*, L'avant-Scène 1007/1008; *Lapsus*, Le Seuil; *Les passants*, Payot (Prix Wizo 1989).

David Banon

Professeur associé à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, chargé de cours à l'Université de Lausanne. A notamment publié : *La lecture infinie*, Seuil, 1987; *Le bruissement du texte*, Labor et Fidès, 1992; *Le Midrach*, PUF, 1995. A paraître : *Le Messianisme*, PUF, QSJ, 1998; *Le Livre et l'autre*, Seuil, 1998.

Claude Birman

Ancien élève de l'École Normale Supérieure, professeur de chaire supérieure, enseigne la philosophie en classes préparatoires aux Grandes Écoles, Maître de

Conférences à l'Institut d'Etudes Politiques (IEP), Professeur au Séminaire Normal d'Etudes Juives, Professeur au Collège d'Etudes Juives. Auteur de la *Préface* à la réédition du *Guide des Égarés* de Maïmonide (Verdier, 1979), coauteur de *Cain et Abel*, Grasset, 1980.

Emmanuel Bulz

Grand Rabbin du Luxembourg. Auteur de *Le divorce en droit rabbinique dans ses relations avec le droit laïc moderne*, participe à la traduction de la Michna (Oeuvre du Rabbinate Français).

Phyllis Cohen Albert

Chercheur Associé au Centre d'Etudes Européennes à l'Université de Harvard où elle coordonne un groupe d'études sur les Juifs dans l'Europe moderne. Spécialiste de l'histoire institutionnelle, sociale et intellectuelle des Juifs de France, elle a publié notamment: *The modernization of French Jewry: consistory and community in nineteenth century France* (Brandeis University Press, 1977).

Alexandre Derczanski

Chargé de recherches au CNRS, directeur du groupe de recherches sur l'épistémologie des études juives (EHESS). Parmi ses articles: "Judaïsme et monde moderne" (1973), "Introduction à Gershom Scholem" (1975), "Le monde du Yiddisch" (1976) in *Revue des Sciences Religieuses*.

Jacques Eladan

Professeur, Docteur-ès-lettres, poète et critique. A publié cinq recueils de poèmes, trois anthologies poétiques et deux essais. Dernières publications : *Penseurs juifs de langue française*, (1995) et *Espérance poétique : Chalom-Salam, anthologie des poètes pacifistes juifs et arabes de l'Antiquité à nos jours*, (1997) L'Harmattan.

Marcel Goldmann

Compositeur, ancien président du centre Rachi, vit à Jérusalem. A côté d'une oeuvre musicale importante, a publié notamment les *Ecrits* de Jacob Gordin et travaille actuellement à la publication des écrits de Léon Askénazi.

Gérard Israël

A fait partie de la deuxième promotion de l'école d'Orsay (1947-1948). Il a ensuite été professeur de philosophie et sous-directeur de l'école (1951-1955). Il crée quelque temps après, sous les auspices de l'Alliance Israélite Universelle, la revue trimestrielle *Les nouveaux Cahiers* qui se situe dans la ligne d'Orsay.

Auteur de plusieurs livres d'histoire dont *Quand Jérusalem brûlait*, *Heureux comme Dieu en France*, *Cyrus le Grand* et tout récemment *Provences*, Gérard Israël a été député au Parlement Européen où il a présidé la sous-commission des droits de l'homme. Il est aujourd'hui membre de la Commission Nationale Consultative de droits de l'homme et président de la Commission d'études politiques du CRIF.

Sylvie Jessua

Professeur de philosophie et de français en classes préparatoires aux grandes écoles scientifiques au Lycée Fénelon (Paris). A consacré de nombreuses études à Kafka ("Les figures paternelles dans les nouvelles de Kafka"), à Eliane Amado Lévy-Valensi, à Emmanuel Lévinas, Vladimir Jankélévitch, George Steiner, Marcel Proust. Sa dernière étude portait sur "L'affaire Dreyfus du côté de chez Swann", *Les nouveaux Cahiers*, automne 1994.

Albert Memmi

Professeur honoraire à l'Université de Paris, Walker Aïms professeur de l'Université de Washington. Auteur de *La statue de sel*, Gallimard, 1963; *Agar*, Gallimard, 1984; *La terre intérieure*, Gallimard, 1976; *Portrait du colonisé*, Corrèa, 1957; *Portrait d'un Juif*, Gallimard, 1962; *La libération du Juif*, Gallimard, 1966; *Bonheurs*, Arléa, 1992.

Robert Misrahi

Agrégé de philosophie, docteur d'État et Professeur émérite de l'Université Paris I. Ses travaux se déploient selon trois directions : la condition juive, la philosophie de Spinoza et l'éthique. Parmi une vingtaine d'ouvrages citons : *La condition réflexive de l'homme Juif*, Julliard, 1963; *Les actes de la joie*, PUF, 1987; traduction commentée de *L'éthique*, PUF, 1993; *La jouissance d'être: le sujet et son désir*, Encre marine, 1996; *L'Être et la joie, Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Encre Marine, 1997; *Traité du bonheur*, Seuil, 1981-1983 et Point Seuil, 1995.

Franklin Rausky

Maître de Conférences à l'Université Louis Pasteur (Strasbourg III) et ancien directeur du Centre Universitaire d'Etudes Juives, auteur de *Messmer ou la révolution thérapeutique*, Payot, 1987.

Izio Rosenman

Directeur de Recherches au CNRS, coordinateur du numéro spécial de la Revue *Panoramiques* : "Juifs laïques. Du religieux vers le culturel", Paris, 1992.

Françoise Schwab

Diplômée d'études supérieures d'histoire. A établi l'édition d'ouvrages et recueils de textes de Vladimir Jankélévitch : *Sources*, Le Seuil, 1985; *La musique et les heures*, Le Seuil, 1988; *Premières et dernières pages*, Le Seuil, 1994; *Penser la mort ?*, Liana Lévi, 1994; *Une vie en toutes lettres*, Liana Lévi, 1995.

Marie-Brunette Spire

Enseigne à l'Université de Paris XI-Orsay. A traduit de l'anglais Israël Joshua Singer et Israël Zangwill.

Jean-Louis Tiar

Professeur de philosophie. Auteur d'une thèse de doctorat sur la représentation du

judaïsme dans la philosophie moderne et de nombreux articles, notamment "Crise de la diaspora française", *Esprit*, septembre 1980.

Shmuel Trigano

Maître de conférences à l'Université de Paris X, Directeur du Collège des Etudes Juives de l'Alliance Israélite Universelle. Auteur de *Le récit de la disparue. Essai sur l'identité juive*, Gallimard, 1977; *Philosophie de la loi, l'origine de la politique dans la Tora*, Cerf, 1991; *Un exil sans retour ? Lettres à un Juif égaré*, Stock, 1996. Editeur de *La société juive à travers l'histoire*, Fayard, 1992-1994.

Claude Vigée

Poète, conteur, essayiste, traducteur. Ancien professeur de littérature comparée à l'Université Brandeis (Boston 1949-1960) et à l'Université Hébraïque de Jérusalem (1960-1984).

Parmi ses publications récentes: *Dans le silence de l'Aleph*, Albin Michel, 1992; *Le Puits d'Eaux Vives*, en collaboration avec V. Malka, Albin Michel, 1993; *Un panier de houblon*, J.C. Lattès, 1994-1995; *Aux portes du labyrinthe*, Flammarion, 1996; *Treize inconnus de la Bible*, en collaboration avec V. Malka, Albin Michel, 1996; *La Maison des Vivants*, La nuée bleue, 1996; *Soufflenheim*, Verlag Wunderhorn, 1996.

Georges Weiss

Chirurgien dentiste.

PRÉSENTATION

"Mais il y a un autre symptôme de ce vouloir rester juif au contact du monde le plus large et dans la confiance en les réalités de ce monde. Il y a un langage nouveau de toute une jeunesse formée aux disciplines universitaires et qui s'est tournée pour sa culture vers les textes traditionnels bibliques et rabbiniques et qui leur demande des enseignements sur le monde et sur les hommes.

Les textes qui, à la génération précédente, apparaissaient périmés, se gonflent de significations parlant à une conscience ouverte sur l'univers. Elles se traduisent en langage moderne, langage que parlent les hommes politiques, les économistes, les philosophes.

Les pensées des Sages du Talmud... ne sont plus des préceptes d'une sagesse antique et folklorique, mais détiennent les forces propulsives de la pensée et de l'action. A suivre cette jeunesse de penseurs et leurs auditeurs, on est frappé par la subordination de tous les thèmes traditionnels, apologétiques, philologiques ou juridiques, aux thèmes qui concernent l'humanité et ses luttes. Rien d'édifiant désormais, rien qui ressemble à un sermon. Langage ouvert, langage oecuménique, antérieur aux encycliques et aux conciles.

On s'est amusé à désigner cette nouvelle façon de penser et de parler - qui remplit tous les foyers d'étude judaïque de Paris - par le terme d'École de Paris, École de Paris, encore que ses représentants viennent le plus souvent d'ailleurs, d'Oran et d'Obernai, de Moscou et de Kiev ou de Tunis"...

Emmanuel Levinas

Les Cahiers de l'A.I.U. n° 145 (années 60-63), p. 18.

"Désir de refaire l'émancipation (sortir du ghetto en restant Juif dans la civilisation occidentale) en restant cette fois-ci fidèle au judaïsme net et inébréché"

André Néher *L'existence juive*, p. 259.

"Sur le plan de la culpabilité, nous sommes innocents mais il apparaît en même temps que nous ne sommes pas innocents sur un autre plan qui est tout simplement celui de la Messianité... c'est que nous nous posons des questions qui se posent à nous en tant que Juifs insérés dans la temporalité du monde mais nous ne disposons pas de l'identité d'Israël d'où pourraient partir des réponses et c'est peut-être là quelque chose à reconstruire".

Léon Askénazi, *La conscience juive face à l'histoire : le pardon*,
IVe colloque des intellectuels juifs de langue française, PUF p. 288.

Le bilan d'une époque

Shmuel Trigano

Au lendemain de la guerre s'est développée en France une expérience nouvelle de la pensée juive et sans doute aussi de la pensée européenne. Malgré la catastrophe si proche encore, des intellectuels juifs ont trouvé en eux suffisamment d'énergie et d'espérance pour fonder un mouvement de pensée qui s'est donné pour ambition de puiser dans le questionnement de la vénérable tradition d'Israël des réponses à l'effondrement de la modernité et à la destruction des Juifs. Du début des années 1950 jusqu'au milieu des années 1970 une intense créativité intellectuelle a ainsi ajouté une page supplémentaire et originale à la longue histoire de la pensée juive.

Cet épisode reste en général peu connu, systématiquement absent des anthologies américaines et profondément ignoré (dédaigné?) par l'intelligentsia israélienne. Les Juifs français, et a fortiori leurs concitoyens, sont sans doute les premiers à méconnaître ce passé pourtant familier. On sait évidemment l'existence de penseurs comme Lévinas, universellement célébré, Askénazi, Néher, etc., mais on ne sait pas que leurs doctrines, bien sûr marquées du sceau de leur individualité, se sont épanouies dans un milieu très spécifique et très réel qui a sans doute pesé sur leurs orientations. Une telle pléiade ne fut pas le résultat d'un concours de circonstances arbitraires: ses acteurs se sont inscrits par leur engagement et leur action dans une "école de pensée" tout à fait identifiable et qui, dès ses débuts, a eu une claire conscience de ce qu'elle voulait faire. La lecture des premiers "Colloques d'intellectuels juifs" est à cet égard très significative (les premiers colloques ont lieu en 1957, 1959, 1960, 1961, 1963 (17 février et 13-14 octobre) ¹). Deux institutions balisent en effet "sur le terrain" cette nébuleuse repérable avant tout par la bibliothèque à laquelle elle a donné naissance: l'École d'Orsay, école de cadres pour la communauté juive, et les "Colloques d'intellectuels juifs de langue française".

Nous avons voulu gagner du temps sur le temps des historiographes en contribuant à rassembler des éléments pour écrire cette histoire dont des historiens ou, mieux, des ethnologues, sans doute venus d'Australie ou de

Californie, auraient pu faire leur miel dans cinquante ans en découvrant qu'il s'était "passé quelque chose" en France dans ces années-là... D'abord, nous souhaitons réparer une injustice car le silence fait sur ce qui fut sans doute l'expérience intellectuelle la plus originale du judaïsme mondial d'après la Shoah nous semble infondé. Ensuite, cet effort de recollection de la mémoire et de la réflexion vaut pour nous comme une sorte de clarification morale et de bilan d'une époque. Les années 1980 ont vu le déclin et l'effacement (voire la caricature) de l'École juive de Paris... Tout nous indique en effet que nous sommes entrés dans une époque nouvelle qui reste dans ses profondeurs étrangère à un tel effort de pensée... Beaucoup de phénomènes peuvent expliquer cette évolution, propres à la communauté et au monde juifs ou à la société française en général, voire au statut de la pensée dans la société de la "communication" et sans doute aussi aux propres défaillances philosophico-historiques de ce mouvement intellectuel. La limite temporelle que nous nous sommes donnée (le milieu des années 1970) se justifie historiquement. La guerre des Six jours a marqué un tournant qui a ébranlé l'identité judéo-française d'après-guerre: l'émigration vers Israël d'une partie importante des plus grandes personnalités de cette "École" a laissé la scène intellectuelle profondément bouleversée. Seul d'entre les fondateurs Lévinas est resté. Il serait intéressant de comparer la célébrité qu'il acquiert à ce moment-là avec le destin des intellectuels qui choisirent Israël mais où ils ne furent jamais vraiment reconnus par les Israéliens (leur modèle de pensée leur étant trop étranger) et perdirent le contact avec le judaïsme français... C'est l'époque où apparaît également la "nouvelle philosophie" qui en reprenant des thèmes de l'École juive de Paris (l'humanisme, l'anti-totalitarisme par exemple) les modifie fondamentalement et en change surtout l'orientation et l'intention. Les "Colloques d'intellectuels juifs" ne sont désormais plus ce qu'ils étaient, aspirés par le microcosme parisien, de nombreux intellectuels en sont écartés et s'en écartent. La charte de valeurs qui en constituait l'assise s'estompe et est oubliée.

Les années 1980, surtout, constituent pour toute la société et l'intelligence françaises une époque de transition où les cadres intellectuels de l'après-guerre se décomposent à allure rapide. Le milieu français se prête alors de moins en moins à une telle entreprise et la communauté juive a changé. Le deuxième "retour" à la religion que vit le judaïsme français (le premier étant celui des années 1950) semble fermé à la réflexivité et plus généralement à la pensée, au dialogue avec l'intelligence contemporaine (peut-être n'y a-t-il plus de pensée contemporaine?) et l'entreprise d'une pensée juive de langue française semble alors perdre pour cette mouvance sa pertinence... Le spectacle insolite de l'École juive de Paris sur les estrades de laquelle religieux, laïcistes, athées, bundistes, sionistes etc, divergeaient certes mais aussi s'écoutaient et dialoguaient n'est plus de mise aujourd'hui où s'est produit un cloisonnement idéologique étrié.

Ce numéro de *Pardès* est sans doute unique dans le climat contemporain car il rassemble les collaborations d'une semblable palette élargie d'opi-

LE BILAN D'UNE ÉPOQUE

nions et de courants de pensée. Il reprend les articles rédigés à partir des communications à un colloque exceptionnel par sa charge émotive qui s'est tenu à Paris dans le cadre du *Collège des études juives de l'Alliance Israélite Universelle* ("L'Ecole juive de Paris") du 10 au 14 mars 1996 et qui a rassemblé acteurs de l'Ecole d'Orsay, des "Colloques d'intellectuels" et chercheurs. Malgré la maladie qui l'accablait, la présence rayonnante de Léon Askénazi, dont ce fut une des dernières apparitions avant son décès quelques mois plus tard, a contribué puissamment à sa réussite.

Nous trouvons dans tous ces articles comme l'occasion d'une méditation sur notre époque, notre propre identité intellectuelle, spirituelle et sociale telle qu'elle s'est constituée dans les années 1950 et renforcée dans les années 1960, une réflexion sur ce qui fut la charte même de la renaissance juive en Europe après la Shoah. C'est sur la base d'une telle prise de conscience seulement que l'on peut apprécier le temps présent, ses incertitudes ou ses chances. Nous ne doutons pas que des schèmes de pensée très pertinents ont été forgés durant cette époque. Peut-être - et pourquoi pas sous d'autres cieux? - en retrouvera-t-on la pertinence et le sens dans des temps à venir!

NOTES

¹ "La conscience juive", 1er tome paru en 1963 (PUF), 2ème tome paru en 1965

INTRODUCTION

Quelle renaissance ? Des marges au cœur d'une époque

Jean-Louis Tiar

Il me semble que nous ne pouvons pas, par respect pour la pensée moderne et contemporaine et pour le judaïsme, en quelque sens qu'on comprenne l'une comme l'autre, nous satisfaire de demi-mots et de demi-mesures.

En effet, de deux choses l'une, ou bien cette Ecole juive de Paris n'est qu'un épiphénomène de la vie intellectuelle française, ou de la présence juive dans la cité, dans cette seconde moitié du XX^{ème} siècle, et qui ne mérite ni plus ni moins d'intérêt que n'importe quelle autre manifestation de la vie de l'esprit, ou bien il s'agit d'un véritable événement de nature à reconfigurer les contextes dont il est issu à savoir la philosophie moderne et le milieu du judaïsme français et plus largement à prolonger le questionnement sur la relation qui existe entre la tradition juive et la culture moderne.

Les marges

A un regard superficiel, l'ensemble des oeuvres qu'on a regroupées sous le nom d'Ecole juive de Paris n'apparaît pas dans sa singularité collective. Il n'en est guère question dans les ouvrages d'histoire des idées consacrés à la période, à la remarquable exception de l'histoire de la philosophie dans la collection de la Pléiade, dans un article signé par André Néher.

Evoquant Manitou, Néher écrit : *"Fidèle à la méthode de son maître Jacob Gordin, Léon Askénazi s'en tient à l'enseignement oral seulement. On peut le regretter car sa pensée échappe ainsi à la publicité et reste l'apanage d'un groupe restreint de disciples. Du moins faut-il rendre hommage à cette forme si élevée et si traditionnellement juive du dialogue que Léon Askénazi sait d'ailleurs porter très loin jusque dans le domaine de l'oecuménisme, où sa position est, à l'heure actuelle, l'une des plus avancées et des plus originales."*

A première vue, on ne peut donc guère parler, sinon en milieu juif, d'un véritable écho de cette École de Paris qui se trouve comme telle dans

une situation analogue à celle de Léon Askénazi en son sein, à savoir de se trouver confinée à un petit cercle, mais peut-être aussi de se trouver en position d'un oecuménisme plus grand que celui des penseurs connus et reconnus. En effet, si le souvenir de l'Ecole juive de Paris est à peine une lueur, il ne reste pratiquement plus rien de vivant des grands débats de l'époque.

Sur la place publique, il n'était question à l'époque en effet que d'existentialisme et de philosophies de l'absurde, de Sartre et de Camus, tout le monde le sait, mais aussi du renouveau des études hégéliennes avec Jean Hyppolite et donc de la dialectique, de l'histoire, du marxisme etc... Il ne saurait être question de brosser tout le tableau de l'époque, mais qui ne voit, qui ne sait que tout cela s'est volatilisé comme un décor de carton-pâte, au moins provisoirement ?...

Admettons donc, au moins à titre d'hypothèses, ces deux faits : 1) Il a bien existé une pensée juive d'expression française mais à l'état de lueur dont il reste à peine quelques traces. 2) Mais du grand feu d'artifice qui a illuminé la place publique il ne reste rien de vivant aujourd'hui. Il n'est plus question d'existence, de dialectique, d'histoire, mais de mort de l'homme, de crise de la culture, de fin de l'histoire.

En quoi la pensée exprimée par l'Ecole juive de Paris se distingue-t-elle dans l'époque pour solliciter notre attention aujourd'hui ?

Le passif

L'Ecole d'Orsay est née d'une rencontre entre un philosophe juif originaire de Russie, qui a participé à la révolution russe, qui a séjourné dans l'Allemagne hitlérienne et qui fuit le nazisme (dans la mesure où un Juif peut fuir le nazisme, c'est-à-dire faire autre chose que gagner du temps, différer l'espace et le lieu d'un combat) et le groupe des Eclaireurs Israélites de France. Ce nom nous est devenu si familier, au même titre que celui de l'Alliance israélite universelle, que nous avons fini par perdre de vue le caractère étrange, insolite de telles appellations. Que peut signifier une Alliance israélite universelle ? En quel sens l'Alliance ne concerne-t-elle pas seulement Israël mais tout l'univers ? La France de Descartes et de Rousseau aurait-elle besoin d'être éclairée par de jeunes scouts israélites ? C'est comme si nous avions bâti des institutions avant d'en comprendre le sens (*Nous ferons et nous entendrons...*). Il est peut-être revenu à Gordin de donner un sens au milieu historique qui l'accueillait, aux institutions qui l'abritaient (il fut un temps bibliothécaire à l'Alliance).

Ce milieu ne pouvait pas ne pas souffrir de cette étrangeté qui consiste à se situer au centre et aux marges de la France républicaine qui les avait émancipés en tant qu'hommes dans ses institutions, et dont la culture dominante les méprisait en tant que Juifs. A partir de là, les possibilités d'évolution étaient en nombre limité : ou bien l'institution rejoint la culture dominante et c'est finalement le régime de Vichy, ou bien la culture rejoint l'institution

révolutionnaire et c'est l'engagement des Juifs dans tous les mouvements des droits de l'homme, socialiste, communiste etc... Ou bien la culture se renouvelle sans précipiter une fuite en avant politique révolutionnaire en permettant de comprendre l'intérêt et les limites de l'ordre politique et de l'action historique. C'est cette perspective d'un renouveau intellectuel du judaïsme de nature à réagir sur la culture générale que Gordin ouvre.

Les prémices

On peut imaginer sans peine que le public des jeunes Juifs français de Gordin était par ailleurs désireux d'affirmer son judaïsme dans la droite clarté de la libre inspection de l'esprit. Cette suprématie cartésienne du jugement éclairé par l'entendement, cette droiture de la liberté d'esprit, restera par exemple une constante dans la pensée de Lévinas. La modernité philosophique française affirmait depuis Descartes jusqu'à Bergson un lien tout à fait original entre la méditation de la subjectivité sur elle-même et le dévoilement de la vérité. On ne passait ni par l'ordre cosmique ni par la théologie pour aller vers le vrai mais tout simplement par la réflexion de l'esprit sur lui-même. La voie était donc libre pour un accès original à la condition juive.

Robert Misrahi qui rejoint plus tard l'équipe du colloque écrit un livre précisément intitulé *La condition réflexive de l'homme juif*. Mais bien des signes pourraient attester une affinité secrète entre un certain style de la pensée française et des composantes essentielles de la manière d'être juif. Dans *L'être et le néant*, pour définir un concept fondamental de sa pensée, Sartre a recours à l'image suivante : " *On désignait dans le monde antique la cohésion profonde et la dispersion du peuple juif du nom de "diaspora". C'est ce mot qui nous servira pour désigner le mode d'être du Pour-soi : il est diasporique* " (p 176).

Quelque interprétation qu'on puisse en donner, cette proximité née du désir de clarté rationnelle des uns, d'expression symbolique des autres, n'a sans doute pu se concrétiser que sous le poids d'une menace commune : le nazisme.

L'épreuve

Si le mot de Jacob Gordin " *Il y a de la casse dans le monde* " qu'il aimait à répéter en guise de traduction du *Chevirat Ha Kélim* a trouvé un tel écho, c'est qu'il exprimait sans doute le sentiment diffus ou lancinant de l'imminence puis de la réalité d'une destruction universelle irréversible ou irréparable, atteignant le coeur du monde commun aux Juifs et aux non-Juifs au paroxysme d'une crise dont le seul remède possible consistait dans l'entreprise paradoxale de réunir les Juifs entre eux et autour de la Tora pour les unir aux nations.

Le coup de génie de Gordin aura consisté à métamorphoser totalement les données d'un problème latent depuis l'aube de l'émancipation en faisant de

la lecture de la Tora par le peuple juif comme tel la clé non seulement du maintien de son identité, mais la voie d'une autre émancipation, d'une autre voie vers l'universel, autrement dit d'une réconciliation avec lui-même et avec les nations alors que depuis le *Traité théologico-politique* de Spinoza, il était "bien connu" pour toute l'Europe éclairée que c'est précisément l'interprétation traditionnelle des Ecritures qui à la fois divise les Juifs entre eux et les sépare des nations.

Les Juifs modernes sont entrés dans la patrie des droits de l'homme en faisant le serment de servir l'humanité, fût-ce au prix de l'élection d'Israël. La seconde guerre mondiale - et son cortège d'horreurs - inscrivaient le destin juif au coeur d'une hécatombe inouïe. Lors du quatrième colloque des intellectuels juifs de langue française, Jean Halperin citait ce texte du Midrach : "*Toute peine, tout drame où les peuples du monde et Israël sont associés, est une peine, est un drame, toute crise où Israël est seul en cause n'en est pas une.*" (in *La conscience juive face à l'histoire ; le pardon*. PUF p 87)

En retrouvant via l'existentialisme de Sartre qui sert d'interface à des personnalités aussi différentes que Lévinas et Néher d'une part et Memmi et Misrahi d'autre part, le sens de la subjectivité singulière, de ce singulier qui consonne si étrangement avec l'hébreu *segoula*, qui se symbolise lui-même dans la propre pensée de Sartre sous le schème de la diaspora, les Juifs français n'étaient-ils pas pour ainsi dire prédisposés à recevoir l'enseignement de Gordin sur le lien entre *Galout*/L'exil, *Hitgalout*/La révélation, *Gueoula*/La libération ?

L'héritage

De cette responsabilité d'Israël dans le cours de l'histoire universelle, Léon Askénazi qui fut le "*talmid khakham*" de Jacob Gordin devait donner une expression très forte lors du colloque des intellectuels juifs sur le pardon en avril 1963 :

" Sur le plan de la culpabilité nous sommes innocents, mais il apparaît en même temps que nous ne sommes pas innocents sur le plan de la messianité... Et finalement notre culpabilité essentielle est peut-être là, c'est que nous nous posons des questions qui se posent à nous en tant que Juifs insérés dans la temporalité du monde, mais nous ne disposons pas de l'identité d'Israël d'où pourraient partir les réponses, et c'est peut-être là quelque chose à reconstruire." Manitou définissait ainsi le programme de tous les colloques des intellectuels juifs, passés, présents et à venir.

Le lien redécouvert par Jacob Gordin entre les notions de *Galout*, *Hitgalout*, *Gueoula* pourrait servir de fil conducteur à une lecture croisée des trois grandes oeuvres qui ont pris leur essor dans le cadre de l'École juive de Paris, celles d'Emmanuel Lévinas, d'André Néher, d'Eliane Amado-Lévy-Valensi.

C'est ainsi que la *galout* pourrait être comprise comme la racine de la subjectivité dans la pensée de Lévinas. Le premier chapitre de la première section de *Totalité et infini* commence par le mot de Rimbaud : "*La vraie vie*

est absente." Que la subjectivité humaine soit constitutivement en exil cela ne doit pas être compris comme un manque à être ou une négativité que comblerait l'élévation au savoir mais précisément comme son élection même...

Toute l'oeuvre d'André Néher tourne autour de la question du langage et de son pouvoir de révélation comme en témoignent les titres de ses maîtres-livres, *L'essence du prophétisme*, *La théologie dialectique du Maharal de Prague*, *L'exil de la parole*. Néher aura puissamment contribué à rendre toute son envergure à l'herméneutique biblique. La lecture de la Tora, loin d'entretenir avec complaisance tous les anthropomorphismes d'une humanité en enfance, aurait au contraire pour effet d'enseigner, d'aider une raison adulte consciente de ses antinomies à reconquérir son unité ou son intégrité, à "refaire son âme" selon une expression chère à Néher.

C'est sans doute la perspective de la *gueoula*, de la libération, de l'engendrement du sens qui commande l'accès à l'oeuvre d'Eliane Amado-Lévy-Valensi dont le premier livre *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal* déchiffrait à partir d'oeuvres diverses les signes qui attestent en dépit ou grâce aux échecs surmontés la gestation d'un sens. Pour prendre un exemple récurrent dans toute son oeuvre, en particulier dans *La nature de la pensée inconsciente*, on peut évoquer la relation de la pensée occidentale au judaïsme. Eliane Amado-Lévy-Valensi parvient à montrer comment la haine du Juif manifeste une résistance au message qu'il porte mais contribue paradoxalement à accréditer ce message dans la pensée des hommes dans le mouvement même où ils pensent s'en détourner. C'est comme si une oeuvre de rédemption poursuivait sa voie envers et contre tout.

Le coeur ?

Les concepts majeurs qui permettaient aux hommes de l'après-guerre de se comprendre, tels qu'"existence", "dialectique", "histoire" ont laissé place à des incertitudes que nous désignons par "mort de l'homme", "crise de la culture", "fin de l'histoire". En passant d'une époque à l'autre c'est le souffle de la Libération qui paraît s'être épuisé.

L'intérêt majeur de l'Ecole juive de Paris tient au fait qu'elle a travaillé ces mêmes concepts porteurs d'espérance de l'immédiat après-guerre mais en les enracinant dans le champ biblique et hébraïque. Ce qui aura permis de leur donner une unité, des prolongements ou des perspectives que les retournements des temps ne peuvent entamer. Le retour aux sources hébraïques et à l'immense bibliothèque de la tradition d'Israël est resté d'actualité, comme si le coeur vivant d'une époque de Libération continuait de battre sous les lettres carrées.

Qu'est-ce que l'Ecole juive de Paris ? *Le judaïsme d'après la Shoa face à l'histoire*

Shmuel Trigano

C'est sur le mode de la boutade que Wladimir Rabi et Emmanuel Lévinas avaient emprunté à l'histoire de l'art des années vingt l'expression d'"Ecole de Paris" (avec son étonnante conjonction de peintres juifs comme Soutine, Chagall, Lipschitz, Kikoïne, Modigliani...) pour définir à l'emporte-pièce l'expérience intellectuelle du judaïsme français de l'après-guerre. Avec le recul du temps la notion pourrait bien s'avérer cependant plus pertinente qu'ils ne le croyaient... A travers les oeuvres de penseurs très différents il semble en effet possible de déceler un ensemble de caractéristiques qui leur sont communes. Elles tiendraient moins à des convergences doctrinales qu'au partage d'une même démarche et d'une semblable *weltanschauung*... On ne peut saisir la spécificité de ces dernières qu'en comprenant le cadre mental et historique d'une expérience dans le cadre de laquelle s'est élaborée une "économie" du sens très originale.

L'intrigue aux origines de l'Ecole juive de Paris : entre la Shoa et la création de l'Etat d'Israël

Trois "bornes frontière" délimitent ce cadre: la Shoa, la création de l'Etat d'Israël et la situation de la modernité après le désastre. Ces trois "données" engagent la conscience juive dans une série de tensions et d'obligations contradictoires. La Shoa a touché les Juifs en tant qu'ils étaient des juifs et non plus des citoyens, mais, si elle a ébranlé leur identité (politique) moderne, elle a de même ébranlé l'esprit et l'édifice de la modernité par son caractère systématique et son "non-sens". C'est toute la civilisation moderne qui en ressort amoindrie. Simultanément, au sortir des camps, la création d'un Etat d'Israël ouvre aux Juifs un nouvel horizon d'espérance et d'accomplissement qui les aide à transcender ce qui leur apparaît comme une impasse de leur histoire. Mais, en grande majorité, les Juifs ne choisissent pas pour autant de rejoindre l'expérience israélienne... Ces trois tensions contradic-

toires auraient pu conduire les Juifs à la dissolution - et cela arriva effectivement pour une part aux rescapés de l'après-guerre qui voulaient oublier et être oubliés- ou bien les inciter au repliement sur le pré carré du judaïsme... Mais la mouvance qui devait donner naissance à l'Ecole juive de Paris choisit au contraire de relever le défi.

Elle y répondit par l'ouverture au monde et la confrontation avec l'universel, en "mesurant" le judaïsme à l'universel. En relevant le défi que la Shoà leur avait lancé spécifiquement, les Juifs releveraient aussi le défi lancé par le totalitarisme à l'humanité moderne, en contribuant à délivrer la signification universelle de cette catastrophe. Sa méditation apporterait une réponse à l'énigme de la mort massive de dizaines de millions d'hommes et pas seulement de ces victimes électives du nazisme que furent les Juifs.

Bien que l'Etat d'Israël ébranlait objectivement les cadres reçus de la citoyenneté émancipée en affirmant un destin juif collectif, c'est dans cet esprit d'ouverture que son avènement fut salué: comme une réparation concrète de la démocratie remise en cause par le Génocide, comme un retour des Juifs dans le concert de la modernité à rédimier et non un repli particulariste hors du monde après la catastrophe.

Mais, par ailleurs, les Juifs français restaient en France après la Shoà et alors qu'un Etat d'Israël se créait... Il fallait justifier moralement ce qui constituait par la force des choses un choix de valeurs. C'est bizarrement la venue d'autres Juifs, les Juifs algériens, qui allait provoquer cette prise de conscience. Dans un colloque au thème très étonnant¹, André Neher s'écrie: "Si nous sommes dans la Gola, dans la diaspora, alors que l'Etat d'Israël existe, est-ce qu'il suffit de dire: "Nous sommes solidaires, solidairement liés avec l'Etat d'Israël?" Encore faut-il que nous justifions notre présence ici, que nous sachions pourquoi nous restons ici alors que nous pourrions aller là bas. Encore faut-il qu'il y ait une définition de notre identité de Juifs de la Gola, ayant choisi la Gola. Le fait que vous (Juifs d'Algérie) soyez venus, c'est une question pour nous. Nous avons à nous interroger sur nos raisons d'être dans la Gola et c'est seulement quand nous pourrions répondre que vous aurez, vous aussi, justifié votre choix puisque ce choix s'est fait en fonction du nôtre". C'est cette conscience d'un devoir, d'une obligation morale envers l'existence même des Juifs dans la diaspora, pris entre la Catastrophe et la résurgence d'un Etat des Juifs, couplée avec la mesure de cette condition à l'aune de l'universel (le devenir de la modernité) qui sont à la racine de la créativité intellectuelle de l'Ecole juive de Paris.

Le dialogue avec l'universel

C'est cette synergie très particulière entre l'assomption pratique et théorique du destin juif et l'effort de sa signification pour l'univers qui peut en effet expliquer l'alchimie de l'universel et du particulier si caractéristique de l'Ecole de Paris. C'est dans la réalité historique la plus concrète et non l'a

priori que les fondateurs de l'Ecole juive de Paris trouvent l'"accroche" qui leur permet de donner à leur investissement dans la singularité judaïque une portée dépassant de loin ses limites pratiques. Cependant, l'articulation de ces deux dimensions relève, elle, de la théorie et d'un enjeu de valeurs.

Cette universalité est comprise comme le sens même de la vocation juive. Au terme de la modernité, les Juifs peuvent à nouveau porter le destin de l'humanité, sans pour autant renoncer au leur (comme ce fut le cas tout au long de l'époque contemporaine), voire même -depuis la Shoah- à la *condition expresse* de porter le leur puisque, en l'assumant, ils se confrontent au totalitarisme. Par son intensité, le drame qui les a frappés situe leur geste au cœur même de la crise de la modernité. Le destin humain s'y est récapitulé dans le destin des Juifs. S'ils relevaient alors le défi, leur réponse -pourvu qu'elle soit assez généreuse- pourrait avoir une portée pour toute l'humanité...

Cette étrange et rarissime conjonction historico-morale a donné l'occasion d'une expérience de l'universel très différente de celles qui ont été mises en oeuvre à travers la longue histoire de la pensée juive. Elle tranche notamment sur celle qui l'a précédé dans l'Allemagne d'avant la Shoah: elle n'ouvre plus sur la "symbiose" (souvent problématique en matière de continuité juive). La proximité de la Shoah et de l'effondrement de l'Europe conduit à rechercher l'universel autrement que dans la synthèse et la fusion. Les penseurs judéo-allemands avaient confondu la judéité et la germanité de façon paroxystique et malsaine, à la fois pour la conscience juive ainsi tétanisée et pour la germanité exaltée au rang d'une mystique. Après guerre, la quête par les Juifs d'un universel ne pouvait être que "prophétique", critique, se mesurant à l'aune de normes bien plus élevées que leurs incarnations nationales ou impériales: une norme morale, celle de l'humanité, celle de l'injonction divine adressée à toute l'humanité....

Or l'injonction n'est adressée qu'à un individu à chaque fois. Et c'est là que nous pouvons comprendre la signification de la singularité juive. C'est en restaurant la singularité des juifs et du judaïsme qu'Israël pouvait reprendre sa vocation devenue signifiante pour tout l'univers. Lévinas définit ainsi cet alliage de l'universel et du particulier: "tout en parlant de notre universalisme, on a voulu - si étrange que cela puisse paraître et presque contradictoire dans les termes- on a voulu que ce soit un "universalisme particulariste". Le Juif ne veut pas être universaliste en s'évaporant, en se sublimant, en se subtilisant; il veut au contraire être universel dans la conscience de sa particularité. C'est d'ailleurs le mystère même du phénomène moral: l'acte moral je suis seul à même de l'accomplir, il faut que je sois le plus fortement moi même pour accomplir le sacrifice qui est la moralité même. L'idée d'une humanité universelle, d'une grande famille humaine d'accord! Mais d'une grande famille humaine à partir de la conscience unique de mon devoir irremplaçable qui institue le plus fortement possible mon existence de personne"². On retrouve une définition proche sous la plume d'André Amar, qui doit être comprise dans la perspective lévinassienne: "c'est l'universel qui est dans le Juif et non le Juif qui est dans l'universel"³.

Il y a là une caractéristique philosophique évidente propre à l'expérience de l'École de Paris mais ce trait a connu une traduction très concrète dans la vie sociale: ce mouvement de pensée abstraite et universalisante accompagna en effet la constitution d'une "communauté" juive⁴. Ce ne fut pas un hasard que l'École d'Orsay naquit dans le mouvement des Eclaireurs israélites de France pour devenir, par son projet même, une école de cadres pour la future communauté juive, pas un hasard qu'elle fut subventionnée par les institutions juives, que Lévinas trouva un salut professionnel en devenant directeur d'un Lycée privé juif ou que la créativité de cette École a pu s'affirmer dans un cadre institutionnel: les "colloques d'intellectuels" du Congrès Juif Mondial... "Peut-être la présence du Colloque d'intellectuels juifs organisé par le Congrès Juif Mondial dans les murs de la principale institution de l'A.I.U. préfigure-t-elle d'autres rencontres qui devraient poser sur le plan pratique le problème urgent de la subsistance du judaïsme dans le monde qui se lève après toutes les révolutions des dernières décades, subsistance dont les crimes du national-socialisme ont révélé le caractère sacré car cette épreuve est présente à toutes les âmes juives. Peut être en ces temps d'amnésie, le fait après tout que le Juif se définisse par cette obstinée mémoire de l'inhumain veut-il qu'il ait aussi la conscience de la permanente menace qui pèse sur l'humanité"⁵...

Après la Shoah, on ne pouvait imaginer que les Juifs reconquerraient une dignité morale et intellectuelle en se désintéressant du destin du peuple juif, justement parce que c'était le *peuple* qui avait été détruit, les Juifs en masse indifférenciée qui avaient été exterminés alors que les individus qui le composaient s'en étaient longtemps désintéressés depuis l'Émancipation et avaient cru qu'ils pouvaient faire leur salut individuellement... Selon Lévinas, "le recours de l'antisémitisme hitlérien au mythe racial a rappelé aux Juifs l'irrémissibilité de leur être"⁶, "de ce côté ci de la Méditerranée, nous avons eu l'expérience du nazisme... (Nous avons) le sentiment que renoncer au judaïsme ou se refroidir à l'égard du judaïsme, c'est accepter le déshonneur suprême, qu'il n'y a rien de plus terrible que d'oublier cela"⁷.

Ainsi naît un nouveau type d'intellectuel auquel Hannah Arendt n'avait pas pensé dans sa typologie de l'intellectuel juif moderne. Outre les catégories du "parvenu" et du "paria" qui gardent toujours leur pertinence (le "parvenu" étant l'espèce aujourd'hui la plus répandue...), s'est ajoutée avec l'expérience judéo-française un nouveau type d'identité intellectuelle: entre l'universitaire et le rabbin, le philosophe et le théologien⁸. Universitaire, lisant les textes de la tradition, la plupart du temps pratiquant la religion, poursuivant une carrière littéraire ou/et universitaire, aiguillonné par un sentiment de responsabilité envers le peuple juif historique et l'humanité ainsi que par le sentiment d'obligation de témoigner de l'actualité du judaïsme et de son injonction morale face à la nouvelle histoire du monde. Contrairement à la trajectoire habituelle de l'intellectuel juif moderne, la poursuite d'une carrière sociale (universitaire ou littéraire) n'est plus vécue comme une contradiction avec l'appartenance juive ou, encore plus fort, l'engagement dans la vie juive et la participation à une vie communautaire...

Cet universel était indexé aussi d'une autre spécificité -quoique, elle aussi, articulée à l'universel-: la culture française. L'École d'Orsay sait pertinemment qu'elle parle et pense "en français". Lévinas avance ainsi à propos des Juifs algériens qu'"ils sont venus ici parce qu'ils cherchent dans l'humanisme français tout ce qu'il y a de meilleur dans le prolongement gréco-romain de notre monde... (pour), "au prix de bien de sacrifices, maintenir son attachement à une certaine hiérarchie des valeurs qui donnent un sens au monde"⁹. La chose est importante à souligner eu égard à l'après-guerre. C'est en France que ce mouvement se développe et pas ailleurs en Europe. La France en effet ne s'était pas totalement compromise avec le nazisme. Si l'"Etat français" avait trahi ses citoyens juifs en les livrant avec zèle aux Nazis, la société civile tant bien que mal avait rendu possible le sauvetage de trois-quarts d'entre eux, ce que l'on ne met pas souvent en valeur... Et puis, il y avait eu la résistance incarnée par De Gaulle qui avait racheté l'idée de la France en l'arrachant au fascisme. C'est l'Allemagne, depuis le XIX^{ème} siècle, qui avait été le pôle principal du dialogue de la conscience juive avec l'universel jusqu'alors mais l'Allemagne si compromise dans les tréfonds de son âme avec la monstruosité ne pouvait plus prétendre à cette figuration de l'universel européen. Et puis il n'y avait plus de Juifs allemands. D'une certaine façon, c'est la France qui héritait de ce magistère autrefois exercé par l'Allemagne et c'est ainsi que l'on peut comprendre l'importance que prit la pensée française dans les décennies d'après la catastrophe. C'est avec cette figure européenne de l'universel que devenait la France que l'esprit d'Israël entraînait en dialogue voire en controverse. Dans les quarante années qui ont suivi la guerre cet esprit n'a sans doute parlé aux nations qu'en France. Il s'adressait en effet consciemment à elles et voulait leur communiquer un message. Les Israéliens, préoccupés par leur survie physique, rejettent trop le judaïsme pour lui prêter encore la force d'une parole. Quant aux Américains, paralysés par le remords de leur inaction en faveur de leurs frères européens durant la guerre et peu enclins culturellement, de toutes façons, à l'universel (si ce n'est sous la plume de leurs intellectuels qui avaient fui l'Europe avant le massacre), ils ne développèrent pas une telle démarche si l'on excepte quelques philosophes comme Abraham Heschel... Rabi s'exclame ainsi : " Je crois que dans l'expérience diasporique, ce genre de colloques est vraiment d'un intérêt exceptionnel et même unique: les expériences qui ont pu être faites à l'étranger ont toutes échouées et j'en suis encore à me demander pourquoi l'expérience a réussi aussi remarquablement en France"¹⁰. C'est avec la France où se recollectait le destin de la modernité et de l'occident donc qu'Israël entamait un dialogue...

Une nouvelle définition du judaïsme

Le réinvestissement du judaïsme avec une telle ambition d'universel impliquait inéluctablement sa redéfinition, ou sa reconfiguration car le

“judaïsme” qui devenait l’objet central de l’investigation et du désir n’était certainement plus le judaïsme de la “confession mosaïque” (quoiqu’il en conservait la définition éthique) -car il prenait une ampleur intellectuelle et spéculative nouvelle- mais il n’était plus pour autant tout à fait le judaïsme rabbinique qui l’avait précédé.

Déjà, l’ambition de l’universel représente une rupture avec le passé proche et lointain. Lévinas affirme: “c’est peut-être tout de même un peu nouveau ce langage qui n’est plus paroissial seulement mais universel et haut, égal au langage que parlent autour de nous les peuples de haute culture”¹¹. Elle suppose une affirmation de la présence vivante de l’Israël éternel dans le concert contemporain des nations et la volonté d’y faire entendre sa voix pertinente. Cette intention bouleverse le cadre classique de la condition du judaïsme rabbinique, protégé (enclos?) dans son particularisme et en marge de l’histoire des autres face à un christianisme qui par sa “catholicité” se veut l’incarnation de l’universel d’Israël... La conflictualité que l’on ressent avec le christianisme, la critique de ses doctrines que l’on constate chez beaucoup de ses penseurs pourrait être comprises ainsi comme une friction concurrentielle consécutive au retour du judaïsme dans l’universel dont on conteste l’exclusivité chrétienne. “Israël étant essentiellement, de par son fondement même une religion de l’universel enraciné dans le particulier et se trouvant en face à face avec deux communautés issues de la Bible, la chrétienne et la musulmane qui ont des prétentions immédiatement universelles” (André Néher)¹². Le judaïsme rabbinique ne recherchait pas le débat: il était pour lui synonyme de mort certaine (cf les disputations médiévales). Il sortait encore moins de son pré carré pour s’adresser aux nations. Or c’est le contraire qui s’entend dans l’Ecole de Paris qui a l’ambition de délivrer un message à l’humanité et de mener une critique de l’occident chrétien et moderne, dans sa propre langue. L’écriture en français et dans le moule de la culture française constitue ainsi une dimension très importante de l’entreprise intellectuelle: elle assure et engage une totale visibilité de cette pensée dans le milieu francophone alors qu’elle ambitionne de penser l’hébreu et le rabbinisme en français, de livrer l’intimité spéculative du judaïsme dans la langue des nations... Lévinas affirme qu’“il faut “détruire” dans l’âme de l’adolescent la fausse idée d’après laquelle le monde moderne que représente pour lui la France renie la civilisation millénaire juive que l’élève a connue chez lui, (pour lui faire) découvrir l’actualité du judaïsme au contact de l’expression moderne de la vérité”¹³. Ce n’était pas tout à fait le cas d’anciennes entreprises universalisantes qui s’efforçaient de composer une pensée toute faite du judaïsme avec une pensée dominante de façon à élaborer une synthèse figée... L’ébranlement historique rendait de toutes façons ce projet impossible: aucune pensée (si ce n’est alors le marxisme) n’avait une telle prépondérance incontestée après guerre... La démarche était ainsi paradoxale car la centralité de l’hébraïsme et du judaïsme se manifestait dans son décentrement, en s’exprimant en français et en frayant avec les pensées contemporaines. Il s’agissait avec l’Ecole de Paris de transporter la fabrique intellectuelle du judaïsme dans sa plus grande authenticité au sein de la culture française.

En définissant le judaïsme comme un lieu de "sens" à portée universelle, les intellectuels de l'Ecole de Paris étaient forcément conduits à le "ramasser" et à le rassembler dans une cohérence conceptuelle et abstraite, sous l'exigence d'une intelligibilité absolue (et donc "universelle" dans la signification intellectuelle de ce terme) qui lui permette de se dire totalement chaque fois qu'il se voit interpellé sur tel ou tel point spécifique du questionnement humain. "Du point de vue de notre confrontation avec la pensée tout court, il y a une ascèse qui nous est imposée de nous débarrasser en tant qu'intellectuels juifs de tout ce qui encombre la pensée humaine, le reste des mythologies des nations. Pour cela, nous devons choisir... le niveau de pensée le plus haut, la pensée la plus abstraite... la plus rigoureuse, la plus positive et débarrassée de toute interprétation. Il s'agit de faire ainsi le bilan de la connaissance du monde pour pouvoir entrer avec une pensée vierge... dans le monde qui vient, parce que nous avons tous l'intuition que nous entrons dans un cycle historique radicalement différent de ce qui a été celui de nos pères..."¹⁴. Ce que l'on appelle sans plus de précision le "judaïsme" se voit ainsi reconstruit nécessairement sous la forme d'une pensée, conceptualisée, "rationalisée" en vertu d'une cohérence conceptuelle supposée alors que dans les faits et les textes le judaïsme historique présente une grande diversité d'options voire même des contradictions. Cet effort de rationalisation n'a rien à voir cependant avec les entreprises rabbiniques du XVI^{ème} siècle où l'on vit se développer une entreprise de dogmatisation halakhique avec le *Shoulkhan Aroukh*, alignant la diversité des modalités religieuses sur les principes d'une même prisme de vérités de la foi. Ici la rationalisation est conceptuelle, spéculative. Elle engage le judaïsme dans un processus d'abstraction philosophique, en faisant la supposition de la cohérence et de la convergence de ses concepts. Ainsi comprend-on comment le judaïsme se voit alors "reconstruit" sous la forme d'une "pensée"... Peut-être la formule qui en rende compte le mieux est-elle celle qui invoque la notion de "tradition". Cette notion synthétise en effet sous un prisme unique (La Tradition) la multiplicité bigarrée du "judaïsme" (autre idéologification - en "isme"- de cette multiplicité). Mais est-elle "réelle"? Faut-il la tenir pour un nouveau mythe ou pour une facilité épistémologique, un instrument méthodologique? Et ne pas tomber dans le piège de la prendre au mot en y recherchant quelque chose de "réel"... Elle est avant tout un signe de l'entreprise d'abstraction du judaïsme qui se déploie dans l'Ecole de Paris. Le concept de "tradition", dans sa perspective, est en effet une "fiction théorique" qui permet à l'intellectuel de penser la cohérence des manifestations du judaïsme de telle sorte qu'il soit tenu pour intelligible... Il ne réfère pas nécessairement à une fidélité doctrinale spécifique.

Cette démarche se vérifie très précisément dans la nature du "retour" aux textes traditionnels qu'inaugure cette Ecole... Pour relever le défi de la Shoah, il fallait éclairer la modernité à partir de ce qui l'avait précédée, revenir aux textes de la tradition juive d'avant la dogmatisation du judaïsme et dans lesquels la modernité n'avait plus reconnu une source de sens. Or ce "retour" mettait en fait en oeuvre une démarche tout à fait nouvelle. Il ne

consistait pas à aller chercher des réponses toutes faites dans les livres de la tradition. Il n'y aurait pas alors eu là une "pensée", car le propre du penser est de s'écarter du dogme, des vérités toutes faites et de les mettre en question... Rien ne doit être "évident", même une autorité absolue, à la lumière de l'investigation philosophique... Cela devint possible grâce à la redécouverte de la puissance du texte dans le judaïsme. Des vérités révélées (notamment la révélation de la Divinité) s'y dévoilent, certes, mais elles se communiquent à travers un *texte*, la Tora. C'est une chance pour la pensée puisque le texte appelle une interprétation dans laquelle s'exerce toute la liberté du questionner. C'est en fait cette liberté (source d'invention et de créativité spéculative) -que l'on observe à l'oeuvre à de nombreuses époques de l'histoire intellectuelle du judaïsme- que l'Ecole de Paris restaure en l'identifiant au questionner philosophique. C'est peut-être l'approche cabalistique qui a rendu possible cette ré-invention de la "question" malgré le texte reçu. La cabale voit en effet dans le texte sinaïtique *comme* la matière première du monde créé: le texte du monde sur lequel on s'interroge... Ceci explique peut-être pourquoi dans la résurgence d'après guerre l'inspiration venant de la cabale a joué un si grand rôle (non point mystifiant donc mais rationalisant...), notamment dans la mouvance de Léon Askénazi. Autre signe, aussi de l'"hétérodoxie" de cette pensée puisque tout au long du XIX^{ème} siècle et en fait déjà depuis le XVII^{ème} siècle après le drame sabbatianiste, la cabale n'avait pas été en odeur de sainteté auprès des milieux du judaïsme rabbinique, sans parler de ceux de la philosophie rationaliste judéo-allemande...

La centralité midrachique de la Bible

Le phénomène le plus significatif de l'originalité de ce ré-investissement du judaïsme peut sans aucun doute se constater dans le retour au *texte biblique*. Ce privilège accordé au texte de la Tora constitue une innovation par rapport au judaïsme rabbinique. Au fil du temps, il avait fini en effet par être délaissé, étrange convergence avec le christianisme médiéval pour lequel l'"Ancien Testament" était un texte dangereux... La primauté rabbinique du Talmud impliquait en effet que la Tora soit lue à travers l'interprétation du Talmud... Après le Moyen âge, la pratique du commentaire biblique s'estompée au profit de l'exégèse talmudique. La Tora comme texte se vit ainsi insensiblement confinée à la condition de texte sacré lu hiératiquement le shabbat mais non plus étudié directement... L'exégèse halakhique -visant à tirer des lois de la Tora- devenait la discipline la plus importante. La Halakha devint ainsi par la force des choses sa propre fin et le principe de son propre développement. Avec le retour à la Tora c'est la puissance spéculative qui se voit donc libérée. Léon Askénazi le remarque¹⁵ lorsqu'il avance que dans le judaïsme on ne lit plus les prophètes alors que lui même nous en offre une lecture... "Le grand problème qui nous est posé est d'abord celui-ci: pouvons-nous lire notre histoire dans la perspective de la Bible et à quelles

conditions”¹⁶. Mais c’est André Néher qui fut la figure majeure de cette évolution, en instituant dans les “Colloques...” sa fameuse “lecture” biblique qui devint un rite autant que la lecture talmudique lévinassienne: “Je voudrais que vous sentiez que cette lecture biblique, comme elle veut l’être, et comme veut l’être la lecture talmudique que fait Emmanuel Lévinas dans nos colloques habituels n’est pas une évasion, un alibi, un moment où nous sortons du sujet pour voir les choses du dehors. C’est au dedans que nous sommes plus encore; c’est vers le dedans que nous allons plus profondément”¹⁷. En somme revenant au texte biblique, on revenait au texte fondateur en sautant (mais sans la négliger) par dessus la médiation de la littérature rabbinique redevenue secondaire par rapport au texte qui est en fait sa raison d’être et la source intarissable de sa créativité. Le pôle de sa centralité se trouvait renversée: c’est désormais dans la lumière de la Tora que le judaïsme rabbinique se voyait abordé. On comprend, dès lors, encore mieux la friction ressentie avec le christianisme: on ré-investissait les mêmes terres judaïques abandonnées au christianisme par le rabbinisme, qui avait trouvé dans le Talmud la spécificité (et l’opacité infranchissable) que lui avait laissé le christianisme en s’accaparant le texte biblique...

Ce bouleversement des cadres même de l’exercice de la pensée se remarque aussi dans le type d’herméneutique privilégié par l’Ecole. Lévinas en est le cas le plus typique. Si Néher s’investissait dans la Bible et Askénazi dans la Cabale, lui, s’investissait dans le Talmud sans pour autant s’inscrire dans la droite ligne du rabbinisme car ses lectures talmudiques étaient très iconoclastes du point de vue de l’herméneutique classique du Talmud. Alors que l’étude talmudique privilégie le registre juridique (halakhique), Lévinas privilégiait le registre narratif-spéculatif (la “aggada”)... Or ces trois démarches vis à vis des trois livres saints du judaïsme (Bible, Zohar et Talmud) relèvent d’une même méthode: le midrach.

Ici nous avons une autre caractéristique très importante de la pensée de l’Ecole de Paris. La méthode midrachique se distingue de la méthode halakhique dans la mesure où elle tente de faire apparaître la portée spéculative de la Tora plutôt que sa portée juridique orientée vers le concret et l’action. C’est là un signe supplémentaire du recul du rabbinisme, notamment de sa version pré-moderne (depuis la crise sabbatianiste) qui avait vu dans les Yechivot d’Europe centrale le triomphe du “pilpoul”, une exégèse casuistique relevant plus du jeu de l’esprit et de la rhétorique que de la recherche de la vérité... Le choix de la méthode midrachique témoigne en effet d’une volonté de résurgence de l’imagination et de la spéculation, conditions de toute créativité intellectuelle. Cette méthode rend possible l’“actualisation” du texte par le lecteur inscrit forcément dans une condition spécifique. Le midrach “rajoute” de l’événementiel au texte lapidaire et nous fait habituellement pénétrer dans le monologue intérieur des personnages qui y évoluent. Cette dimension subjective rapproche le lecteur de quelque époque que ce soit d’un texte qui conte la pérégrination de personnes subjectives... La modalité majeure du retour au biblique fut ainsi celle du midrach. “Pouvons-nous lire

notre histoire dans la perspective de la Bible et à quelles conditions” s’interroge Léon Askénazi¹⁸ et Lévinas affirme que “cette lecture du Talmud ne saurait se faire sans recours à un langage moderne, c’est à dire sans toucher aux problèmes d’aujourd’hui”¹⁹. Le midrach devient ainsi paradoxalement la voie d’accès au retour de l’Israël éternel dans l’histoire contemporaine, une façon de lire le présent à la lumière de l’histoire de l’Israël éternel.... On comprend que ses acteurs aient dû se démarquer du “mythe” trop proche: “Il ne faut pas confondre mythe et midrach”. Le midrach est “le seul moyen de parler sans ménager personne. Le seul langage véritablement non chiffré est le langage qui se fait midrach. Tous les autres langages qui prétendent nommer les réalités directement sont déjà chiffrés, déjà conventionnels. Déjà on a ménagé quelqu’un, déjà on n’a pas voulu s’engager tout en jouant à l’engagé. Dans le langage midrachique nous parlons en clair... dans l’exégèse... le Juif s’identifie intérieurement: dès qu’il a rompu avec l’exégèse, il est perdu dans la politique” (Lévinas)²⁰.

En privilégiant le sens et la contemporanéité et l’universalité, il va sans dire que l’Ecole de Paris ne délaisse pas seulement le rabbinisme. Elle se distancie également de l’entreprise scientifico-intellectuelle qui l’avait précédée tout au long du XIXe siècle: la “science du judaïsme”. Celle-ci était née dans la foulée de l’émancipation des Juifs. Soucieux de respectabilité intellectuelle, les savants judéo-allemands avaient entrepris de constituer le judaïsme en discipline universitaire et cette démarche se fondait sur l’idée que le temps était venu de l’étudier positivement puisque sa force créatrice allait s’éteindre: l’émancipation et la réalisation de son message par l’Europe des Lumières vouaient le peuple juif à la déshérence... Dans l’optique de la *Wissenschaft des Judentums* le judaïsme devenait plutôt un objet “archéologique”, dénué de présent et, bien sûr, d’avenir, relevant plus de la philologie historique que de de la philosophie ou de l’éthique, c’est à dire des disciplines du sens ... Or, en affirmant que le judaïsme parle au présent à la fois aux Juifs et au monde et que le vieux peuple d’Israël n’est plus passé en pertes et profits de la modernisation, l’Ecole de Paris ébranle dans ses fondements idéologiques ces projets épistémologiques. “Elever 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 XIXe siècle s’est épuisé en philologie du judaïsme. Cinquante siècles furent mis en fichiers. Personne n’osera contester la valeur propédeutique de cette science, ni la conscience qu’elle exige... On s’est placé en face des textes juifs comme s’ils étaient périmés - immense épigraphie hébraïque, recueil d’épithames... Quel cimetière!... Le philologue... demeure comme un archéologue qui découvre un outil néolithique mais se garde bien de s’en servir...”²¹

Toutes ces caractéristiques nous montrent que la Shoà a aussi ébranlé le judaïsme et pas seulement la modernité si bien que le (mal nommé) “retour” au judaïsme, aux textes du judaïsme n’est aucunement à comprendre comme un repli frileux sur soi, une compensation de l’effondrement de la modernité juive

dans la "foi" et le dogme religieux. Le retour au biblique constitue une des stratégies de dépassement du judaïsme rabbinique classique, touché en plein coeur par la Shoah et la création d'un Etat. En inscrivant la condition juive dans la perspective de la narration biblique, plus que de la "loi" halakhique, l'Ecole de Paris démontre que la mobilité, la narration d'un peuple d'Israël en marche et qui dans sa marche se confronte au monde, à lui même, à Dieu trouvent davantage leur énergie dans le midrach que dans une stratégie halakhiste triomphante depuis le XVIII^e siècle... Le réinvestissement du biblique éclaire avec la lumière de la source toujours vivante l'édifice rabbinique desséché et ébranlé par les coups de boutoir d'une ère inéluctablement nouvelle. Ce sont les événements de l'histoire qui acculent la conscience juive à sonder ses tréfonds pour se relever, comme si la vie n'avait pu continuer que dans cet ultime sursaut convoquant toutes les forces vives du judaïsme pour les confronter totalement dans son dialogue avec le monde. En revenant au biblique, l'Ecole de Paris renoue ainsi avec l'ambition d'universel du judaïsme tel qu'il a pu se manifester pour la première à l'époque de Philon d'Alexandrie en ouvrant le judaïsme au dialogue avec les nations... Avec pour seule et majeure différence de ne plus lui sacrifier le particulier, l'existence juive dans l'histoire.

La question de l'histoire

On le voit, l'intention primordiale de l'Ecole juive de Paris fut de défendre et illustrer (sous réserve de démontrer) la pertinence et l'actualité du message d'Israël dans l'histoire et le monde contemporains, aux lendemains de la Shoah et de la création d'un Etat d'Israël. C'est justement à cette aune que l'on peut apprécier la présence en son sein d'une logique différente: celle des intellectuels se recommandant plus de la "judéité" que du judaïsme... Albert Memmi invente même ce mot en langue française pour désigner ce qui dans la condition juive ne relève pas directement de la religion. C'est par ce biais de la confrontation avec l'histoire que des intellectuels sans attaches spécifiques avec la religion ont en effet pu prendre part aux "colloques"... Tout un courant spinoziste, para-marxiste, bundiste, et en tout cas critique a pu ainsi contribuer à l'Ecole juive de Paris alors que tout le séparait du noyau fondateur explicite qui comprenait des hommes comme Lévinas, Néher ou Léon Askénazi mais qui estimait que "notre colloque va du monologue au dialogue, doit nous mener aux conditions du dialogue. Il faut retrouver un logos qui ait assez de force pour que celui qui l'entend ne puisse pas se refuser au dialogue, ce logos qui mène au dialogue, c'est peut-être la définition de la Tora"²²... Une philosophe comme Eliane Amado Lévy-Valensi, sensible à la fois au sens de la Tora et à la critique contemporaine a peut-être aidé à fédérer ces deux dimensions. La volonté de faire face à l'ébranlement de la modernité et à la destruction des Juifs était sans aucun doute partagée par tous sans aucune distinction idéologique. Il ne faut pas oublier qu'au même moment un grand nombre d'intellectuels juifs s'identifient au

marxisme, et dans sa version stalinienne, parce qu'ils y trouvent la seule voie possible d'une résurgence politico-idéologique après une telle guerre... Le miracle, c'est justement une telle convergence. Le "colloque" a peut-être bien été un des seuls lieux en France où des inspirations et des chemins intellectuels si différents se croisaient.

On peut néanmoins se demander si le dialogue a jamais vraiment pris entre les deux ailes de l'École juive de Paris. C'est face à Israël surtout plus que face à la crise de la modernité que les divergences se manifestaient... C'est souvent Albert Memmi qui remet en question le non dit du colloque. Son sionisme affirmé le distingue en effet de ses pairs et remet en débat le choix de la diaspora en ciblant l'interrogation sur les conditions de possibilité même d'une résurgence de l'identité juive en France : "La vérité est que j'ai aspiré de toutes mes forces à l'intégration, à devenir un citoyen comme les autres... Je n'ai rien refusé, c'est la nation qui m'a refusé, qui me laisse hors d'elle... Que je le veuille ou non, l'histoire du pays où je vis m'apparaît comme une histoire d'emprunt." "C'est au moment où le sort social s'unifie le plus dans la communauté retrouvée dans le souvenir des drames et des victoires communes que le Juif mesure le mieux sa non coïncidence, sa distance d'avec la communauté [politique française]"²³. "En vérité, il m'est impossible de coïncider avec le passé de la nation"²⁴ s'écrie-t-il. En posant dans sa signification politique la validité après la Shoah d'une continuité juive en Europe sous la forme d'une communauté et d'un sentiment d'appartenance collective, il s'expose à une incompréhension radicale de la part de ses collègues. "Puisque vous vous sentez si mal en pays catholique, à Paris, à l'ombre de Notre Dame, pour vous le remède c'est Israël... où vous vous sentirez chez vous totalement" s'exclame Jean Halperin tandis que Arnold Mandel s'étonne de la "quête de confort moral" de Memmi... Même tonalité chez Liliane Atlan que chez Memmi lorsqu'elle souligne combien la réalité juive quotidienne tranche sur le judaïsme utopique de l'École de Paris: "c'est très joli, seulement depuis ce matin nous avons entendu dire que cette journée serait une journée messianique que le juif était l'homme du Livre... Je veux bien... mais quand je me promène dans la rue, il me semble que je vois des personnages vaniteux, médiocres, que je me vois moi même vaniteuse et médiocre. Il me semble qu'il faudrait dénoncer nos tares et la plus importante c'est que la pensée manque chez la plupart. C'est que les penseurs manquent"²⁵.

Nous touchons ici à une des questions les plus importantes que nous sommes en droit de nous poser sur l'École de Paris et qui permettrait d'évaluer ses accomplissements au regard de sa propre intention que nous avons définie comme une volonté de réaffirmation de la pertinence du message de la pensée et de l'existence des Juifs à la fin du XX^{ème} siècle. Je ne doute pas que dans le monde juif le judaïsme français a relevé de façon presque exclusive le défi que la Shoah avait fait peser sur la pertinence métaphysique, intellectuelle et spirituelle de l'Israël éternel et réussi le tour de force de faire entendre la voix d'une tradition reléguée au passé par les plus entreprenants de ses fils et le verdict d'une modernité inéluctable. Sur le plan de l'après guerre cet exploit est en effet incontestable mais finalement il n'avait été pos-

sible que parce qu'il s'adossait à la muraille symbolique qu'élevait l'Etat des Juifs pour le monde juif. C'est parce qu'il y avait un Etat juif, faisant du peuple tragique des camps un peuple positif de constructeurs, qu'une telle audace et une telle force au sortir de la mort des camps étaient possibles. Sans lui le judaïsme européen n'aurait plus eu qu'à sombrer dans le néant. Le judaïsme européen et moderne était nu... "Le patrimoine du judaïsme est à côté de l'Etat d'Israël la garantie la plus sûre de la persistance du peuple juif qui est préposé à ce patrimoine et dont l'humanité toute entière a besoin" (Lévinas)²⁶. Cette force fondatrice que procurait l'existence d'un Etat juif - mais que l'on ne ralliait pas - restait cachée et impensée. Seul peut-être Rabi, dans sa conscience tourmentée, l'a-t-il perçu: "Si Israël est englouti, toute la diaspora sera engloutie. C'est vraiment pour nous une question de vie ou de mort"²⁷. André Néher parle, dès 1963, de ce "qui demain sera le centre même et le seul centre encore et le seul reste sans doute du peuple juif dans le monde"²⁸. Léon Askénazi semble le reconnaître également quoi que de façon détournée: "nous nous sommes aperçu qu'il y avait un seul livre qui soit exempt de mythologie: c'est la Bible. Sauf peut-être pour un personnage: Israël... lorsque l'Etat d'Israël s'est concrétisé, pour nous tous cela a été un miracle, une irruption dans la réalité, dans l'histoire du seul personnage de la Bible qui provisoirement est fantomatique"²⁹. Léon Askénazi écrit néanmoins plus tard, dans la revue *Targoum*, un article ("Juda et Israël") opposant la légitimité de la diaspora à celle de l'Etat d'Israël....

Cette difficulté à penser le sionisme et l'Etat d'Israël a pu se vérifier avec la guerre des Six jours qui a marqué le début de la fin de l'Ecole de Paris. L'expérience a submergé en effet le groupe d'intellectuels fondateurs qui ont fini par rejoindre Israël et pour certains à s'inscrire sans critique derrière des positions nationales et nationalistes qui souvent démentaient crûment leurs positions adoptées dans les années précédentes et se convertissaient à un particularisme sans plus grand souci de l'universel... C'est comme si, du fait d'une impréparation à penser le politique et l'historique, l'Ecole de Paris avait été emportée par la vague d'une histoire irrépressible. Soudain l'évidence du fondement sioniste de leur aventure se dévoilait et les trouvait impréparés à s'y confronter avec les armes de l'éthique et de l'intelligence qui étaient les leurs.

Lévinas resta seul d'entre les fondateurs en France mais on ne peut pas dire qu'à lui seul il perpétua l'Ecole de Paris car les années 70 finissantes et les années 80 virent apparaître deux phénomènes significatifs. On assista durant ces années à la naissance de deux excroissances de l'Ecole. Tout une mouvance littéraire se développa autour du "signe juif", exalté et célébré mais sans souci pour les Juifs vivants et sans responsabilité éthique sur leur destin... Le message d'Israël devenu "signe" et "lettre", devint l'occasion d'un miroitement purement symbolique et non plus éthique de la figure juive. On peut identifier le deuxième phénomène dans l'apparition d'une pensée fondant sa légitimité dans l'invocation de l'anti-totalitarisme et des droits-de-l'homme: l'Israël éternel y était exalté comme l'antithèse parfaite du mal

totalitaire mais il n'était plus qu'une catégorie purement abstraite et vide, se recommandant d'un universalisme passant la singularité d'Israël en "pertes et profits" de son message. La Shoah devint durant ces années l'objet d'une invocation et non plus d'un effort se confrontant à l'histoire. On tient ici le ressort absolu de la "nouvelle philosophie" qui commença à envahir les scènes autrefois intellectuelles et désormais médiatiques.

Durant cette même période, l'École d'Orsay disparaît (elle a existé de 1946 à 1970) et le "colloque" -pourtant sous la caution de Lévinas- prend un tournant très différent. Il perd son universalité pratique en écartant de ses rangs nombre d'intellectuels tandis que le judaïsme y devient progressivement une figure qui tient plus au "décor" qu'à la rationalité, à la répétition qu'au projet créatif.

La fin de l'École de Paris voit ainsi la désarticulation du signe juif et de son sens universel. Le signe vit désormais de sa propre vie, purement esthétique, l'éthique elle-même deviendra purement esthétique. La base historique disparaît (Juifs et judaïsme réels). L'idéalisme se fait idéologie, écran à la réalité des années 1980, celle de la vie juive et celle de la société française. Le projet de l'École juive de Paris éclate et se disloque dans ces deux mouvements d'idées qui proviennent directement (mais personne ne le sait plus) du laboratoire d'idées qu'elle avait ouvert, sans la générosité, la responsabilité, l'assomption de l'histoire et de la condition juives, sans la mise en chantier du judaïsme à l'écart de catégories idéologiques prêtes à servir toutes les finalités... La décomposition en termes franco-français -et pas seulement sionistes (autour de la guerre des six jours)- du projet de l'École de Paris montre à nouveau combien elle s'est retrouvée intellectuellement et moralement fort dépourvue face aux problèmes de l'existence historique des Juifs. Son évolution en forme d'effacement a accompagné à l'unisson la crise morale et intellectuelle de la société française des années 80.

C'est ainsi, sur le plan de l'historicité et du politique que l'entreprise de l'École de Paris a marqué le pas alors qu'elle avait réussi sur le plan de l'actualité et de la reprise de l'intelligence juive... Une explication plus différenciée, sur le plan chronologique, pourrait distinguer entre la période d'après-guerre (jusqu'au début des années 70) et la période qui s'ouvre ensuite où les stratégies d'après guerre deviennent caduques. Les années 80 ont manifestement marqué le début d'une nouvelle période. Tant que l'hypothèque de la guerre pèse, l'École de Paris est au mieux de son projet. Dès qu'elle s'efface (trois crises la précipitent: 1962 (arrivée du judaïsme algérien), 1967 (guerre des Six jours), 1968 (révolte étudiante motivée notamment par une réaction contre la génération de la guerre), l'École se décompose et les éléments qu'elle tenait ensemble se séparent jusqu'à la caricature.

Peut-être trouvera-t-on un moyen terme à ce jugement en estimant que la plus grande gloire et la valeur irremplaçable de l'École est d'avoir assumé le destin du judaïsme dans une adversité radicale sans assumer totalement (n'oublions pas cependant son engagement communautaire) l'histoire des Juifs (dont le noyau le plus fort était l'expérience israélienne), au moment

même où les Israéliens et les sionistes politiques assumaient l'histoire des Juifs sans assumer nécessairement le destin du judaïsme... Mais peut-être a-t-elle esquissé, de façon intempestive et loin de Sion, ce que pourrait être l'accomplissement intellectuel et spirituel du retour des Juifs à Sion, une fois le souci de la survie et de la fondation disparu? Un avant goût du XXI^e siècle... "L'intellectuel c'est l'homme qui la plupart du temps vise à côté du but mais qui du moins vise très loin. Le ridicule de la situation n'en annule pas la grandeur ni la nécessité. Il faut défendre... ce droit de viser très loin, même si on passe à côté du but" (Lévinas)³⁰.

NOTES

¹ "Rencontre entre intellectuels juifs de France et intellectuels juifs rapatriés d'Algérie", le 17 février 1963, in *La conscience juive. Face à l'histoire: le pardon*, P.U.F. 1965, p. 227

² Discours de clôture du colloque "Rencontre entre intellectuels juifs de France et intellectuels juifs rapatriés d'Algérie" op. cit., p. 239

³ *L'information juive*, Été 1975

⁴ cf notre article: "Le concept de communauté comme catégorie de définition du judaïsme français" in *Archives Européennes de sociologie*, XXXV, 1994

⁵ cf. E. Lévinas, in *La conscience juive...* op. cit. p.245

⁶ E. Lévinas in *Confluences* 1947, n°15-17, p. 260

⁷ *La conscience juive*, op. cit., p. 238

⁸ André Néher: "Nous avons organisé ces colloques... pour que les intellectuels juifs de France puissent prendre conscience du fait que le judaïsme est une valeur, qu'il est même la valeur fondamentale et centrale, et que c'est à partir de cette valeur juive seulement -lorsqu'elle est elle même incorporée à notre personne- que peut être engagé fructueusement le dialogue avec les valeurs non juives, avec les valeurs occidentales. Pour éviter qu'ainsi il y ait encore et de nouveau, en France, des Bergson ou des Simone Weil, des ignorants de la culture juive et des valeurs juives qui, comme Simone Weil, haïssent le judaïsme pour ne pas l'avoir connu". in *La conscience juive*, op. cit., p. 153

⁹ *La conscience juive*, op. cit. p. 239

¹⁰ idem, p. 243

¹¹ ibid. p. 238

¹² ibid. p.165

¹³ Lévinas "Pour un humanisme hébraïque" in *Cahiers de l'A.I.U.* n° 103 (1957), p. 34

¹⁴ *La conscience juive*, op. cit., p. 178

¹⁵ idem, p.405

¹⁶ ibidem p. 167

¹⁷ André Neher, ibid. p. 224

¹⁸ *La conscience juive*, op. cit. p. 168

¹⁹ *L'au delà du verset, lectures talmudiques*, Minuit 1982, p. 126

²⁰ *La conscience juive*, op. cit., p. 237

²¹ "Réflexions sur l'éducation juive" in *Les Cahiers de l'AIU* n°74, 1953

²² Lévinas in *La conscience juive*, op. cit. p.240

²³ III^e colloque des intellectuels juifs, "Morale et politique", 25 septembre 1960 p. 385

²⁴ idem p.387

²⁵ *La conscience juive*, op. cit. p. 209

²⁶ idem p. 245

²⁷ Ibid. p. 219

²⁸ ibid. p. 227

²⁹ ibid. p. 195

³⁰ ibid. p. 236

LES PRÉCURSEURS

André Spire
ou la renaissance de l'identité juive

Marie-Brunette Spire

[...]
Israël,
Tu as connu la misère,
Tu as connu la douleur,
Et pendant dix-huit siècles
Fidèle à ton vieux sol
Tu acceptas le feu, la prison, la torture
Et pis encore le mépris,
Préféras les coups à l'oubli,
L'ignominie à la réconciliation.

Allons, Israël, Israël,
Reprends-toi, Israël !
Et, malgré les richesses des uns,
La pauvreté des autres,
Montre aux peuples qui t'éprouvent
Que tu es encore Israël :

Le Peuple fier, le Peuple juste,
Qui a toujours laissé tomber,
Qui a arraché de lui-même
Ceux de ses membres gangrénés
Par les trop grosses réussites.

N'as-tu pas assez de bras courageux
Pour changer les plus brûlants sables
En fertiles jardins ?
N'as-tu pas assez de cerveaux
Pour conduire tes nouveaux exodes,
Pour te r'apprendre ta vieille langue,

Pour repétrir tes idéals,
Pour refaire de toi un Peuple ?

Un Peuple saint, un Peuple pur,
Aux flancs féconds,
Aux pensées chastes, au droit austère,
Mais qui a tant appris sur les routes du monde
Qu'il n'aura plus peur de son vieux péché,
Et qu'il laissera ses yeux indulgents
Jouir des mouvements, des lignes, des formes
Que jadis il nommait une abomination.
Un Peuple où il y aura des pères et des mères,
Mais aussi des garçons amoureux
Et des jeunes filles dansantes,
Des fronts tenaces, des mains vaillantes,
Mais des mains caressantes aussi,
Qui sauront disposer les soies et les laines,
Qui broieront les couleurs, pétriront la glaise,
Et glorifieront, dans le marbre,
Ta beauté, Israël !¹

Les premiers *Poèmes juifs* d'André Spire datent du début du siècle, avec cette intention de provocation, et de mobilisation que l'on décèle ici. Ce poème, daté de juin 1918, écrit un an après la Déclaration Balfour, fut ajouté aux éditions ultérieures des *Poèmes juifs*², dont la première édition était de 1908. Ils étaient dédiés "A Israël Zangwill, au Dr Herzl, à Max Nordau, à Bernard Lazare, à Herzenstein, à Yollos, au capitaine Mayer, à Crémieu-Foa, à tous ceux qui vivent, combattent, moururent pour le relèvement de la dignité juive". Ces poèmes inscrivait Spire dans cette noble lignée et inauguraient toute une vie qu'on pourrait caractériser de reconquête d'identité.

Comment et par quels méandres un Juif, français depuis des générations, nourri de culture française, poète et écrivain français, amoureux de sa langue, juriste, membre du Conseil d'Etat et grand serviteur de l'Etat, devint-il un précurseur du sursaut d'identité juive en France n'est pas le sujet de cet exposé. Nous tentons de comprendre en quoi il fut un précurseur. À notre époque où les différences culturelles, ethniques, religieuses, sexuelles, réclament le droit à l'existence et au respect, où l'on voit certains se lever pour faire reconnaître la dignité, la spécificité du groupe auxquels ils appartiennent, où un Juif n'a pas honte de porter publiquement une *kippa* ou d'afficher d'autres signes distinctifs si cela a une importance pour lui, il faut faire un gros effort d'imagination pour tâcher de se représenter les Juifs français d'il y a seulement un siècle, dans la France de la Troisième République. On était à cinquante ans de la création de l'Etat d'Israël, à l'aube du Sionisme politique et des revendications nationales et territoriales juives. Même si l'on assistait à de grandes

vagues d'émigration de Juifs persécutés d'Europe de l'est vers l'Europe de l'ouest on était encore loin de la catastrophe de la Shoah et de l'engloutissement des juiveries d'Europe de l'est. Egalement loin de l'arrivée massive des Juifs du Maghreb. Il nous faut donc tenter d'imaginer cette époque où la notion d'être juif se vivait, dans les milieux israélites français, de façon feutrée et intime, individuelle plus que collective, confessionnelle plus qu'identitaire.

Cent ans après la Révolution les Juifs étaient en pleine euphorie de fusion avec l'Etat qui leur avait accordé la dignité de la citoyenneté à part entière, avec ses droits et ses devoirs. D'hôtes tolérés, ils étaient des égaux de plein droit. En 1789 le Comte de Clermont Tonnerre avait déclaré : "Il faut [que les Juifs] ne fassent dans l'Etat ni un corps politique ni un ordre; il faut qu'ils soient individuellement citoyens". L'idée maîtresse : tout pour le citoyen, rien pour la nation. Ainsi la Révolution sonna le glas des communautés juives séparées, avec des tribunaux, des instances communautaires régissant leur droit privé. Une nouvelle identité franco-juive se forgea dans les mentalités. Et se développa une appartenance, ou une quête d'appartenance à la francité avidement développée et favorisée par les Juifs eux-mêmes, qui demeuraient néanmoins profondément de confession juive. Parallèlement leur ascension sociale se fait tout aussi ardemment. Une bourgeoisie juive apparaît qui se targue d'être cultivée et bien française, calquée sur la bourgeoisie environnante, avec une soif d'honneurs et de reconnaissance sociale. On est désormais français de confession israélite ou mosaïque, assimilé et patriote. Beaucoup deviennent ce que Pierre Birnbaum appelle les "fous de la République"³, grands serviteurs de l'Etat, dans l'armée, l'enseignement, la haute administration.

C'est dans ce contexte général d'une famille juive française, implantée de longue date en Lorraine, attachée au terroir et au pays, et à son régime démocratique et républicain, qu'André Spire naît en 1868. Avec un père industriel, mais également engagé dans la cité, conseiller municipal tout comme son grand-père, sans doute tous deux libres penseurs, Spire subit d'une part les influences complémentaires de l'école laïque et républicaine où l'on apprend à croire à la Science, au Progrès et à l'Evolution, à la Raison et au positivisme, à l'émancipation des pauvres et des persécutés, d'autre part l'atmosphère familiale où l'on est fidèle à un judaïsme non-orthodoxe certes, mais très conscient de lui-même. On est français, on vit les bonheurs et les malheurs du pays et de sa société - ascension sociale et guerre de 1870 - le judaïsme se vit à la fois comme une appartenance sociale et confessionnelle.

André Spire, étudiant à Paris dans les années 1890 puis jeune auditeur au Conseil d'Etat a déjà eu maille à partir dans sa jeunesse avec des antisémites au lycée de Nancy où Maurice Barrès, de quelques années son aîné, affichait déjà sa haine du Juif. Jusque dans les toutes premières années du siècle Spire se lance de toute sa fougue dans les oeuvres sociales et ouvrières, et les Universités populaires, donc sans grand rapport apparent avec un quelconque engagement juif. Mais comme beaucoup de sa génération, Juifs et gens de gauche, l'Affaire Dreyfus fut une amère et puissante initiation aux signes

avant-coureurs d'une sombre époque. La mutation se fit graduellement, sans heurt, sans qu'il y ait eu chez lui renversement de personnalité et d'engagements comme chez Bernard Lazare. Il vécut l'Affaire au jour le jour, s'y battit en duel, se mêla aux intellectuels socialistes de sa génération, fut proche de tous ceux qui gravitaient autour de Charles Péguy, la "conscience" de sa génération, et des collaborateurs de revues comme *Le mouvement socialiste*, *Les cahiers de la quinzaine*, *Pages libres*.

L'analyse des événements que sa génération venait de traverser pendant l'Affaire l'amène à prendre de sérieuses distances avec ses contemporains, ses "coreligionnaires" comme on disait alors, et le rendra solidaire d'un peuple, d'une nation juive. Chez bien des Israélites de son temps, devenus agnostiques voire incroyants, le sens de l'appartenance à un groupe juif, le sentiment d'une quelconque différence s'était érodé, au profit de la perspective d'un avenir d'intégration et de prospérité sociale et économique, ou tout simplement la jouissance des droits promis par la Révolution. Spire dénonce le tenace antiju-daïsme chrétien, le profond conservatisme et l'antisémitisme larvé qui se mobilisèrent au temps de l'Affaire et faillirent faire sombrer la République, il voit les contrecoups des pogromes d'Europe de l'est, il en côtoie bien des victimes. Et il sent l'allergie de certains concitoyens non-juifs hostiles à voir s'infiltrer dans la société française, dans la francité vécue comme une aristocratie héritée du fond des âges, ces éléments ressentis comme allogènes. Quant aux Juifs bourgeois, il les abhorre, comme il déteste tant d'aspects de la bourgeoisie dans son ensemble pour ses compromissions et son hypocrisie. Surtout il découvre à Paris, et essentiellement à partir de 1902 lors de voyages à Londres, dans l'East End si bien décrit par Zangwill, un prolétariat juif, doué d'une extraordinaire puissance de vie, et dont le quotidien révèle l'authenticité. L'espoir dans le peuple un peu perdu au fil de ses activités ouvrières lui revient au contact du petit peuple juif. "Vous me demandez pourquoi je les aime, ces parias, écrit-il en tête de ses tout premiers poèmes juifs, le seul prolétariat en qui je puisse encore espérer." Il a retrouvé son peuple, et la grandeur du message biblique.

Dès lors, André Spire se voit comme Juif "avec un grand J", et français⁴, et ouvertement sioniste - ou plutôt territorialiste jusqu'à la Déclaration Balfour -, il va multiplier oeuvres, livres, articles, poèmes, dénonçant tout autant l'antisémitisme que l'assimilation, appelant à l'unité du peuple juif, à la dignité du Juif. Il scandalisa, irrita. Il fut solitaire, résolument marginal, combattu, contrecarré, dans ce qu'il appelait son militantisme juif, par les instances officielles du judaïsme de l'époque largement hostiles au sionisme, et par la plupart des Juifs de son calibre intellectuel, intellectuels juifs français, hauts fonctionnaires, politiciens. Pas étonnant que ses compagnons de route sionistes furent essentiellement des Juifs émigrés ou étrangers.

Il fallait de l'audace pour se lever quasiment seul face à ses contemporains, et bien de l'indépendance d'esprit pour s'interroger sur les effets de

l'émancipation, et la promesse d'une intégration dans la nation, ces deux clés de voûte de la religion civile des Israélites français, pour déceler derrière l'apparente adéquation des idéaux juifs et républicains un danger, une illusion, un leurre. Et pour oser affirmer la dualité profonde de l'être juif. Oui, il est vrai, les Juifs de France devaient tout au combat d'hommes comme l'Abbé Grégoire qui avaient oeuvré, avant la Révolution, pour la *Régénération physique, morale et politique des Juifs* (1789), pour qu'ils ne soient plus des parias. C'est grâce à eux que les Juifs - et Spire - comme tous les autres français, purent aimer leur pays, et lui exprimer leur reconnaissance, leur bonheur d'en faire partie. Oui, des hommes tels que lui, André Spire, devaient leur formation culturelle et politique, leur ossature morale aux idéaux de Liberté, d'Égalité, de Fraternité. D'honneur, de dignité, de grandeur morale. Oui, l'émancipation, après les philosophes des Lumières, avait donné aux Juifs une seconde naissance.

Oui, mais. Mais dans cette grande paix de l'âme et des coeurs qui avait bercé et assoupi les Juifs de France tout au long du XIXe siècle, Spire se rend compte qu'un Juif ne peut, ne doit jamais baisser sa garde, croire au miracle de l'absorption. Si le Juif lui-même est jamais tenté de croire qu'il n'a plus d'identité spécifique, les autres se chargeront de le lui rappeler. Témoin, la grande vague antisémite inaugurée par Drumont, auteur de *La France juive* en 1886, qui créa le journal *La libre parole* en 1892, puis l'Affaire. Les premiers "Poèmes juifs" de Spire sont une belle provocation dans ce contexte de conformisme social du côté juif, d'antisémitisme plus ou moins ouvert de l'autre. Quelques titres en donnent le ton : "Rêves juifs", "Écoute Israël", "Exode", "Pogromes", "Assimilation"⁵. Ces poèmes ne sont pas l'expression d'un moment dans la vie de Spire, d'une crise passagère ou d'un mouvement d'humeur. Ils furent repris, retravaillés, augmentés, jusqu'à leur dernière édition en 1959. Ils furent les poèmes de toute une vie au service d'un militantisme juif qui commença au tournant du siècle. Non seulement le sentiment d'une faille dans l'assimilation était né, mais aussi le sens d'une solidarité de peuple, de responsabilité envers une immense frange du peuple juif persécuté. De plus, André Spire homme d'honneur, qui, j'y ai fait allusion, au nom de la dignité juive offensée s'était battu en duel en 1895 au début de l'Affaire, souffre de voir les contorsions que les Israélites s'imposent dans la bourgeoisie pour se hisser socialement et se faire admettre, tels des caméléons qui se fondent dans le paysage, en se faisant oublier comme Juifs, ou selon la formule de Zangwill, "en marchant la main devant leur nez".

Assimilation

Tu es content, tu es content !
 Ton nez est presque droit ma foi !
 Et puis tant de chrétiens ont le nez un peu courbe !

Tu es content, tu es content !

Tes cheveux frisent à peine, ma foi !
Et puis tous les chrétiens n'ont pas les cheveux raides !

Tu es content, tu es content !
Tu n'es presque plus dolichocéphale !
Et puis quelques chrétiens n'ont pas la tête ronde !

Tu es content, tu es content !
Tu tiens ton visage presque impassible !
Et puis bien des chrétiens ont la face mobile !

Tu es content, tu es content !
Tes épaules, tes bras gesticulent à peine !
Eh ! parfois des chrétiens parlent avec leurs mains !

Tu es content, tu es content !
Les chrétiens te prient à toutes leurs fêtes !
Tu sais t'y tenir presque aussi mal qu'eux !

En habit, en tennis, en smoking, en jaquette
Tu y sais bien glousser : "délicieux", "admirable"
Avec le même chic que le dernier d'entre eux.
Tu es content, tu es content !
Ils t'emmènent avec eux finir la soirée
Là où tous leurs plaisirs vont se terminer !

A pleines mains, à pleines bouches,
Ils s'amuse. Ils vont leur train,
Mais, toi, que fais-tu dans ton coin ?

Que fais-tu dans ton coin, gauche et triste,
Plein de pitié, plein de mépris ?
Juif ! tu manques d'estomac !

Tant de souplesse, de contrainte,
Tant de fuites, pour en rester là !

Tiens-toi bien; fais comme les autres;
Ou l'on va rire de ton nez !

Et chasse donc ta brave vieille âme
Qui jusqu'ici vient te chercher.⁶

Pourquoi donc singer le lustre, la grandeur des autres, quand l'histoire juive elle-même, l'histoire du peuple juif, nous enseigne la grandeur, nous les

héritiers de Massada, qui, si souvent, trop souvent, au cours de l'histoire, avons su préférer la mort à l'humiliation.

Vous aussi, vous avez couru cette étrange aventure de sortir du ghetto, Juifs français. Et vous avez été pris si fort par la musique des villes, la beauté des Eglises, et par l'air parfumé qu'on respire sous le soleil des champs, qu'un soir, et les premiers en Europe, vous n'avez plus voulu rentrer dans vos sombres quartiers.

D'abord vous avez reçu plus d'une rebuffade, car vous oubliiez parfois d'enlever vos chapeaux. Mais vous supportiez tout, tant votre joie d'être des "citoyens" vous enivrait. Et les esprits les plus grands de votre temps prenaient votre défense. Vous avez, vous disaient-ils, une patrie. Vous êtes libres. Vous pouvez aller et venir. Mais il faut être sages. Il ne faut pas choquer. Le monde est exigeant et n'aime pas les hommes qui sont trop différents des autres hommes.

Vous avez cru au pacte et vous avez écouté le bon conseil. Vous avez fait couper vos barbes, raccourcir vos cheveux, et retenu vos gestes. Vous avez négligé les vieux jargons qui vous liaient aux autres Juifs, et parfois même, vous avez pris des leçons de diction pour effacer l'accent de votre voix un peu rauque.

Mais vous n'oubliez pas vos antiques prières, ni le saint repos du samedi, ni le son du schofar, ni la fête des tentes, ni le pain sans levain de la Pâque, ni que partout où est un père là est le prêtre; et vous restiez les amis de vos rabbins.

Tout le monde dansait. Votre fidélité lui parut un scandale. Il se moqua de vous, vieux peuple usé, peuple inassimilable, toujours les yeux tournés vers le passé : c'est pour que tu regardes avec nous vers l'avenir que nous t'avons fait libre. Avec nous en avant, ou disparais !⁷

[...]

"Vos grands-pères étaient seuls comme vous, Juifs français.

Mais eux ils acceptaient leur solitude glorieuse. Ils ne disaient pas à tout le monde : je suis pareil à toi.⁸

Et dans une vision historique du peuple juif, Spire laisse entendre que la grandeur consiste quelquefois à savoir dire non. Spire dont une des devises étaient qu'il ne s'agit pas de vivre heureux, mais de vivre grands. Quelle belle leçon de grandeur nous donnèrent ces Juifs des temps anciens - et pas seulement à Massada - qui se suicidèrent, non pas par mal-vivre comme le Juif qui ne peut s'adapter au monde nouveau, mais par protestation, par résistance au renoncement de soi :

Alors eux, bravement, dressaient des barricades, couraient chercher des armes cachées au fond de leurs maisons, tuaient tout ce qui s'approchait trop près des murs, et le soir, épuisés, entendant enfin céder les portes, retournaient leurs épées contre leurs enfants, leurs vieillards et leurs femmes, allumaient l'incendie en chantant des cantiques, et se jetaient eux-mêmes au milieu du brasier.⁹

La Révolution, certes, nous a rendu l'honneur de vivre au grand jour. Est-ce une renaissance ? Voire. Elle nous a donné l'égalité, nous a laissé la religion, mais en sonnant la dissolution des communautés nous a retiré l'identité. Pas à pas, nous avons appris la honte de notre différence, jusqu'à vouloir l'effacer totalement.

Pour les Juifs, provinciaux sans province, sans terre, devenir français comme les autres, cela voulait dire se mêler à la vie française, si différente de la vie juive qu'ils avaient menée depuis dix-huit siècles, c'était accepter de renoncer aux habitudes, aux moeurs, à la plupart des traditions de leurs ancêtres, c'était entrer dans l'histoire d'un autre peuple, en tournant le dos à leur histoire particulière; c'était en quelque sorte s'engager à cesser d'être des Juifs.

C'est pourquoi la Révolution française ne fut pas, pour les Juifs de France, seulement une libération, une émancipation, un rayon de lumière qui chassait les cauchemars de la vie instable, précaire des siècles révolus. Ce fut un bouleversement, une rupture, une épreuve sévère. Après le corps meurtri, ce fut l'âme qui fut déchirée.

Crise de conscience, de foi, renversement de toutes les valeurs éthiques, religieuses. Doute de soi, de tout ce en quoi on avait cru, on avait aimé, dont on avait vécu jusqu'alors.¹⁰

Ce doute peut aller jusqu'à l'autodestruction. Dans une série d'études rassemblées sous le titre *Quelques Juifs et demi-Juifs*¹¹, Spire analyse ce qu'il appelle "l'âme juive", le sentiment juif ou le refoulement de ce sentiment chez un certain nombre d'écrivains de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, dont le jeune philosophe allemand Otto Weininger qui se suicide tout jeune, signant ainsi l'échec d'une vie où prévaut la haine de soi. Spire avait mis en exergue à son essai sur Weininger cette phrase de Nietzsche : "Je voudrais que l'on commençât par s'estimer soi-même : tout le reste découle de là." Et en exergue à ce livre ces lignes extraites du *Psaume* 129 : "Ils m'ont assez opprimé dans ma jeunesse... Mais ils ne m'ont pas vaincu."

On l'aura compris, lorsqu'André Spire évoque la vie et le milieu affectif et intellectuel de ces auteurs, c'est à ses contemporains qu'il parle, c'est eux qu'il apostrophe. Ainsi son oeuvre de critique littéraire est aussi oeuvre de combat :

...Vraiment, dit-il, le peuple juif est un peuple de dupes. On nous demande partout de prendre part aux bagarres. Et puis, quand l'affaire est finie, on voudrait bien que nous nous en allions. Et si nous restons là, maladroits que nous sommes, nous sentons bien que c'est pour d'autres et non pour nous-mêmes que nous nous sommes battus.¹²

Mais aujourd'hui, écrit-il à la fin des années 1920, le sentiment d'identité juive a enfin commencé à s'affermir, des écrivains, des artistes, commentent à oser affirmer leur spécificité :

Est-ce à dire que ce Renouveau, cette Renaissance, satisfasse tous les Juifs, réjouisse cette bourgeoisie juive qui se croit une élite parce qu'elle a réussi à faire son trou dans la bourgeoisie française, et comme elle possède des hôtels dans les quartiers chics, et des limousines, et l'hiver descend vers le soleil par le Sud-Express et le Train-Bleu ?

Elle s'étonne, s'agace, se choque. Elle trouve que nous sommes trop voyants, pas discrets. Car, n'est-ce pas, dans un pays de vieille civilisation comme le nôtre, la bonne éducation c'est de ne pas se faire remarquer.

On ne les remarquait pas eux, leurs pères, ni leurs grands-pères. Ils étaient très bien élevés : bien timides, bien sages. Ils avaient réussi à ressembler aux autres, à tout le monde. Et quand leurs fils étaient les premiers de leur classe, mon Dieu ! je ne dis pas qu'ils les grondaient, mais cela ne leur faisait pas tout à fait plaisir, parce que cela aussi c'est se distinguer.

Ni à droite, ni à gauche, ni en bas, ni en haut, voilà leur judaïsme; quelque chose de tranquille, de paisible, de plat, de terre à terre; [...], très juste milieu. Mais cela est-ce être vivant, ou être mort ?

Aux morts on laisse la paix; et d'ailleurs pas toujours très glorieuse.

Aux vivants le travail, les oeuvres, le combat, les critiques des amis, les attaques passionnées des adversaires. Mais aussi leur respect.

Car nous, ce n'est pas sur des parchemins prescrits, des services oubliés, un mieux hypothétique, que nous appuyons notre droit d'agir, nos raisons d'être. C'est sur un apport neuf : notre travail, nos oeuvres d'aujourd'hui.¹³

Ainsi le Juif est un être d'avenir, pas seulement un homme du passé. Il serait intéressant de noter la récurrence de l'idée de renaissance chez Spire, de renouveau, de reviviscence. Ressusciter, résister. Se donner le droit de vivre, non plus le dos courbé mais le dos droit. Avec tous les sens de cette image. Au "tout pour le citoyen, rien pour la nation", Spire répond par un appel "A la Nation juive", le poème qui ouvre cet exposé, un appel au peuple, au sursaut de l'identité, au sens de l'histoire et du devenir du peuple juif. Et si l'assimilation, à laquelle tous ont cru, s'avère impossible, si le sentiment que les sociétés d'accueil ne seront peut-être jamais que des sociétés de tolérance ou d'intolérance, le peuple sans terre peut en réinventer une. Spire, dès les toutes premières années de ce siècle, croit à la renaissance d'une patrie juive. Ce poème, "Exode", paraît en 1908, exactement quarante ans avant la création de l'Etat d'Israël :

Israël, Israël, peuple entêté de vivre,
 Il faut fuir, Israël, toutes ces fausses patries.
 Tu aimes ces pays où tu es entassé,
 L'air, le soleil, les vents, les neiges et les plaines;
 Les fleuves où tes filles prirent leur premier bain,
 Les bois où tu erras traqué comme une louve,
 Les maisons d'où tes fils furent défenestrés.
 Arrache de ton coeur ces sols de servitude,
 Prends le pain sans levain et les herbes amères,

Ceins tes reins, prends ton bâton, chausse tes pieds.
 Marche vers Odessa, vers Hambourg ou vers Brême,
 L'océan se fendra de nouveau devant toi.
 Les chefs de tes tribus ont parcouru le monde,
 Ont reconnu pour toi de nouveaux Cannans.
 Prends ta hache, Israël; abats tous ces vieux arbres;
 Prends ton pic, prends ta bêche, défonce ces sols vierges;
 Elève des abris, des fermes, des hameaux;
 Fais paître tes troupeaux, plante, greffe, ensemence
 Et moissonne. Et parmi le miel de tes abeilles,
 Le lait de tes brebis, le raisin de tes vignes,
 Tu verras se dresser, convalescente et jeune,
 Ta fierté, Israël.¹⁴

Une patrie juive redonnera aux Juifs fierté, dignité, délivrera de la honte de soi. L'existence d'une telle patrie libèrera enfin les persécutés de leurs persécuteurs, et permettra aux Juifs heureux dans la diaspora d'y rester sans heurts et sans quiproquos. En tous cas, sans les quiproquos, les imbroglios, les humiliations que subissent ceux qui cherchent tant à passer pour Français de souche. Sans cette insupportable mascarade.

On le voit, la lutte de Spire, face aux Juifs, face aux antisémites, en des tons multiples, a plus d'une facette. Dénoncer, satiriser, mobiliser. Se battre contre les séides de Drumont, de Maurras, de Barrès, de Léon Daudet, de *La libre parole* à *L'Action française* et plus tard le nazisme naissant, réveiller chez les Juifs français le sens de leur appartenance à un passé dont les valeurs sont dignes qu'on veuille encore vivre pour et par elles, ridiculiser ceux qui, amollis par le confort, sombrent dans l'inconscience de soi. Le respect se commandera par la dignité, la volonté d'être soi-même.

Ainsi, toute sa vie André Spire, qui vivra presque centenaire, se livrera à une longue réflexion sur l'identité juive. Etre juif n'est pas comme pour Henri Heine, pourtant l'un de ses écrivains préférés, un malheur. Ce n'est pas non plus un thème poétique. Etre juif, c'est un combat pour l'affirmation de soi. Et de la richesse dont nous sommes porteurs. Des écrivains tels qu'Armand Lunel, ou Albert Cohen reconnaissent la profonde empreinte de Spire. Plus proches des préoccupations de ce colloque, des intellectuels tels qu'André Néher ou Wladimir Rabi rendent hommage à son rôle précurseur :

En 1959 André Néher lui adresse un essai avec cette dédicace : "A André Spire dont l'expérience prophétique fut décisive pour notre siècle, en témoignage d'admiration." Après la parution de la nouvelle édition des *Poèmes juifs* en 1959, André Néher lui envoie un extrait d'une chronique à paraître dans la NRF :

Si l'on me demandait en quoi les Poèmes Juifs d'André Spire sont juifs, je dirais : par leur vouloir-être juifs. Car les vers les plus dénudés de ce recueil,

ceux dans lesquels l'observateur le plus méticuleux ne trouvera nulle trace d'une source livresque juive, d'un vocabulaire juif, d'un climat juif, sont comme électrisés par une volonté tendue vers l'être-juif. Avec André Spire, pour la première fois dans l'histoire de la poésie française, un poète juif retrouvait autre chose qu'un humanisme de surface inspiré par les valeurs éthiques du judaïsme, autre chose qu'un prophétisme social de justice et de révolte : un sursaut de conscience à partir duquel l'optique du monde était définitivement bouleversée. Du bas en haut, d'un extrême à l'autre de ses splendeurs et de ses misères, de ses événements uniques et de ses banalités quotidiennes, l'univers devenait soudain juif. [...] ¹⁵

Rabi décèle la même originalité, le même sens à l'oeuvre juive de Spire : Ainsi nous apparaît André Spire, porteur d'un message toujours actuel, [...]. La littérature juive en France, depuis 50 années, est marquée par un triple caractère : elle est occasionnelle, elle est délivrance, elle est conciliatrice. D'une part elle permet au jeune écrivain juif de se libérer, en sa première oeuvre, de tout ce qui l'obsède encore. D'autre part, elle suit l'évènement, comme l'écume apparaît sur la vague. Enfin axée perpétuellement sur le thème France-Israël, elle prône l'accord entre les deux disciplines. Spire rompt cette tendance, et brise la tradition admise, en donnant naissance à une littérature de prise de conscience. ¹⁶

Rabi et Spire se voyaient depuis les années 30 - un même tempérament bouillonnant rapprochait les deux hommes. A la mort de Spire, il écrit à sa famille : "Tout ce qu'il représentait pour notre génération, de courage, de fierté et d'honneur, je crois l'avoir dit de son vivant, mais je ne le dirai jamais assez fort." ¹⁷

Ainsi Spire, rebelle, traçait en France une voie nouvelle, acceptant, conciliant, réconciliant durement et joyeusement une identité double, tendue mais non déchirée. Spire n'est pas un penseur du Judaïsme, il inaugure une façon nouvelle de lire l'histoire juive, de penser l'être juif. Penseur de la conscience juive, militant de la conscience juive. D'une conscience juive fière tournée vers l'avenir.

NOTES

¹ *Poèmes juifs*, Genève, Kundig, 1919; p. 61-63 de l'édition définitive des *Poèmes juifs*, Albin Michel, 1959. Les références des autres poèmes cités ici sont celles de cette édition.

² In *Versets*, Mercure de France, 1908.

³ Pierre Birbaum, *Les fous de la République, histoire politique des Juifs d'Etat, de Gambetta à Vichy*, Fayard, 1992.

⁴ Cf. Préface de 1959 aux *Poèmes juifs*, p. 14 : "J'étais redevenu un Juif avec un grand J. Et poète français, poète Juif aussi."

⁵ Ce poème est intitulé "Tu es content" dans les éditions précédentes.

⁶ *Poèmes juifs*, p. 41-42.

⁷ *Quelques Juifs*, Mercure de France, 1913, repris dans *Quelques Juifs et demi-Juifs*, 2 tomes, Grasset, 1928, tome I, p. 262-263.

⁸ Id. Ibid, p.264-265.

⁹ Id. Ibid, p.266.

¹⁰ "Les problèmes juifs dans la littérature" in *La renaissance religieuse*, sous la direction de Georges Guy-Grand, Librairie Félix Alcan, 1928, p.104.

¹¹ Grasset, 2 tomes, 1928.

¹² *Quelques Juifs et demi-Juifs*, tome I, p. 176.

¹³ "Les problèmes juifs dans la littérature" op. cit., p.115-116.

¹⁴ *Poèmes juifs*, p. 56-57.

¹⁵ Décision de l'auteur ou décision éditoriale, le texte publié - "Expériences juives", in *La Nouvelle Revue Française*, 1er mars 1961, p.501-502 - comporte certaines différences, moins de jugement que de ton.

¹⁶ "André Spire", in *Revue de la pensée juive*, octobre 1950, p.41.

¹⁷ Lettre inédite à Thérèse et Marie-Brunette Spire, 6 août 1966.

Edmond Fleg, témoin engagé de son temps (1874-1963)

Emmanuel Bulz

Permettez-moi de commencer par un souvenir personnel. Lorsque, vers la fin des années trente, je poursuivais mes études à l'École rabbinique de France, à Paris, le directeur de l'École avait l'habitude d'inviter de temps à autre, surtout lors des occasions solennelles, Edmond Fleg à lire et à commenter devant les élèves des extraits de ses œuvres. Le grand rabbin Liber, directeur à l'époque, considérait, sans doute, que c'était d'un enrichissement spirituel pour les futurs rabbins que de faire connaissance de l'œuvre et des idées de Fleg et de s'en imprégner. Des considérations de forme et de style n'étaient pas, non plus, étrangères à ces invitations. Edmond Fleg était devenu, bien avant l'époque en question, un des porte-parole de la judaïcité française. Sa notoriété était établie aussi bien comme écrivain que comme homme public, notamment comme président des Eclaireurs israélites de France. Il était un orateur recherché dans les cercles où l'on s'occupait de l'étude du judaïsme, associations qui portaient le nom "Chema Israël" d'après le titre que Fleg avait choisi pour son premier recueil de poésie biblico-historique et qui allait devenir son "magnum opus" poétique. Dans ses relations personnelles Fleg était un homme doux, prévenant, d'une politesse exquise.

Dans son ouvrage autobiographique intitulé : *Pourquoi je suis Juif*, paru en 1927, qu'Edmond Fleg, a dédié à son petit-fils qui n'est pas encore né, il résume en une sorte de Décalogue le sens de sa mission d'écrivain juif. Il y dit dans sa première proposition : "Je suis Juif, parce que né d'Israël, et l'ayant perdu, je l'ai senti revivre en moi plus vivant que moi-même". Mais il ne lui suffit pas d'avoir retrouvé le judaïsme pour lui-même, il poursuit : "Je suis Juif, parce que né d'Israël, et l'ayant retrouvé, je veux qu'il vive après moi plus vivant qu'en moi".

Son itinéraire est donc clairement tracé : recevoir et transmettre, ce qui est le propre du Juif ; mettre en marche la succession des générations porteuses du message et de l'espérance juifs. S'inspirant précisément d'un des derniers titres de Fleg : *Nous de l'espérance*, un autre maître à penser du judaïsme fran-

çais a pu écrire, dans une oraison funèbre (Bulletin de nos communautés, 13 octobre 1963), "Nous d'Edmond Fleg" : "Il n'est de Juif français au XXe siècle qui n'ait grandi, mûri, acquis son identité, ses raisons d'être et de s'affirmer, qui n'ait cueilli la fierté et la joie de son espérance avec Edmond Fleg, grâce à son message direct ou à travers tous ceux dont il était l'inspirateur. Tous, nous sommes, à un titre ou à un autre, enfants d'Edmond Fleg, ses orphelins maintenant". Ces paroles sont d'André Néher et elles prennent une signification quasi surnaturelle quand on sait que les deux fils de Fleg sont morts pour la France et que "le petit-fils qui n'est pas encore né", auquel Edmond Fleg avait dédié son ouvrage "Pourquoi je suis Juif" a dû, lors de sa naissance, céder sa vie devant celle de sa mère, les deux se trouvant dans un danger mortel, et ne jamais voir le jour. Le dernier livre de Fleg *Nous de l'espérance* sera dédié à "mon petit-fils inconnu".

"Mon petit-fils qui n'est pas encore né", qui n'a pas voulu naître, qui ne naîtra jamais ...
 Tout ce que je t'avais d'avance raconté de ma vie !... Paris, l'école, l'Affaire ...
 Comment j'étais redevenu juif. Pour qui ... Pour toi !...
 Et ensuite ... Ma première guerre ... Ma première paix ... Et ensuite, ma Palestine, et mon retour de Palestine ... Hitler, et mes pressentiments, et mes tremblements ... Pour toi, toujours pour toi!

Oui, cette vie où tu n'étais pas encore, c'est toi qui la guidais. Cet homme juif et français, que je voulais être, je voulais l'être en toi, en tes fils après toi, en leurs fils après eux, et en leurs petits-fils, et en les petits-fils de leurs petits-fils."

Faisons donc un retour en arrière et rendons-nous à la première étape nommée, rendons-nous à Genève de l'an 1874, année de naissance de notre auteur au sein d'une famille alsacienne, qui porte le nom de Flegenheimer et qui, après la défaite de 1870, avait quitté l'Alsace pour s'établir en Suisse.

Dans *Pourquoi je suis Juif*, Fleg nous raconte sa jeunesse dans l'ambiance feutrée d'une famille juive unie, tendre et affectueuse. "Mon père, écrit-il, était un juste selon les Ecritures et ma mère dans son foyer une prêtresse souriante". C'est une famille juive traditionnelle ; le père met les téphillines, on mange cachère et célèbre les fêtes, mais la façon de le faire semble au jeune homme, avide de lecture et curieux, formelle sinon formaliste et routinière. Un jour, ébranlé par la lecture du Nouveau Testament, il écrit dans son journal : "je ne suis pas croyant ; c'est ma vieille religion qui en est la cause, ma pauvre religion, ruine d'un bâtiment pas achevé ... Ce n'est pas que je sois athée, oh non ! Toutes les nuits je prie, mais je prie un Dieu qui est en moi, qui n'est pas un Maître. Je ne peux pas être Juif, je ne peux être Chrétien ..." Il est vrai que cet étudiant genevois installé à Paris depuis 1892 a des préoccupations plus pressantes. En 1895, il prépare le concours d'entrée à l'École normale supérieure et termine sa licence de philosophie. Mais en même temps, un fait déterminant se produit ; il se lie, notamment, d'amitié avec Lucien Moreau, fils

d'Emile Moreau, directeur de la Maison Larousse. Or cette amitié ne fera qu'accentuer, dans un premier temps au moins, chez Fleg, un détachement et une indépendance d'esprit provoquant même une sorte de narcissisme. Il relate dans *Pourquoi je suis Juif* cet état d'esprit :

"Feignant de subir ce que j'intitulais volontiers mon charme, quelques-uns de mes camarades s'amusaient à former autour de moi une petite cour, dont la fidélité se tempérait de raillerie. On nous appelait les esthètes, et j'ai comme l'idée qu'on n'avait pas tort. Je m'étais penché sur Anatole France et sur Renan, et j'avais puisé à la pure source de ces deux maîtres l'eau sophistiquée de mon dilettantisme. Car nous étions des dilettantes ! On ne devait pas prendre le monde au sérieux : on ne savait pas s'il existait, car on laissait aux gens vulgaires les grosses certitudes. La société ne valait pas la peine qu'on s'y mêlât : qu'importaient à des esprits subtils les éternels principes, les Droits de l'homme et du citoyen, les luttes des partis ou la forme des Etats ? La morale aussi semblait bien lourde : le Mal et le Bien étaient des haltères qu'on ne maniait pas. Ma fonction principale fut donc de m'admirer."

Oui, l'amitié avec Lucien Moreau, qui durera jusqu'à la mort de celui-ci en 1932, et à laquelle nous devons une correspondance intéressante l'éloignera pour un temps du judaïsme et de la communauté juive. Mais lorsque son ami devient anti-dreyfusard et admirateur de Maurras, Fleg se ressaisit, s'éveille et réagit, lentement il est vrai, car lui aussi partage dans un premier temps l'indifférence, feinte ou réelle, de la communauté juive française à l'égard de l'Affaire Dreyfus, éclatée entre temps en 1897. Il est temps, pensa-t-il, de se libérer de son dilettantisme et de "prendre le monde au sérieux : le monde et le monde juif" (*lettre à sa mère*).

L'occasion lui en est justement donnée, lorsqu'en 1898 paraît le pamphlet "J'accuse" de Zola et que Jean Jaurès, Charles Péguy, Anatole France et plusieurs de ses professeurs de Normale Supérieure signent le "Manifeste des intellectuels" en faveur de la révision du procès Dreyfus. C'est à cette occasion qu'"il descend de son empyrée" en se joignant à ces intellectuels. Dans une lettre à sa mère, écrite de Leipzig, où il passe deux années pour améliorer ses connaissances de la langue et de la littérature allemandes (26-11-1897) : "Plus j'avance et plus je vois le monde, écrit-il, plus je comprends les sages paroles de mon cher père quand il disait ; chacun doit rester à sa place ; nous sommes juifs, restons juifs". Et un peu plus tard il dira (lettre du 16-11-1898) "Pour moi je regrette, plus que jamais de n'être pas attaché davantage à notre religion et à notre race -surtout qu'il pressent que la race juive (comme on disait à l'époque) est exposée à tous les dangers- ...l'avenir du judaïsme en France et en Europe est effrayant. C'est le moment pour les gens de cœur de ne pas renier la race dont ils font partie".

Edmond Fleg fait sien le fier défi d'André Spire, son contemporain et ami, que l'on retrouvera souvent dans les mêmes combats. André Spire l'a

formulé dans l'écrit "Les problèmes juifs dans la littérature" : "Puisque malgré tous les efforts que nous avons faits pour devenir Français, loyaux, absolus, sans réserves, on allait rechercher en nous ces lointaines origines que nous étions en train d'oublier, puisque du nom de cette race royale à qui l'humanité doit quelques-unes de ses hautes aspirations, on veut faire une injure, eh bien soit ! ramassons l'injure et faisons de l'injure un drapeau".

Dans un premier temps, Fleg prend contact avec Bernard Lazare, le premier Juif qui a osé écrire un livre affirmant l'innocence de Dreyfus, pour lui proposer ses services, "car il vient de trouver dans le rêve sioniste un idéal qui satisfaisait (ses) tendances intellectuelles et morales".

Et à son ami Lucien Moreau il écrit : "Depuis que j'ai lu cette phrase de Bernard Lazare : "Le judaïsme est une nation" (Cf. Th. Herzl), je comprends mieux mon passé ..., et je me sens enfin, comme toi sorti définitivement de l'individualisme". Fleg tente de convertir ses parents au "sionisme", projette un roman autobiographique intitulé : "Nationalisme Juif", veut écrire une thèse sur "l'Antisémitisme en Allemagne du XIXe siècle". Pourtant lorsqu'en 1899, il assiste au IIIème Congrès Sioniste, il se sent devant la diversité des délégués venus de quatre coins du globe très proche de tous ces Juifs étrangers, mais en même temps très différent, "très français". Fleg croit plus que jamais à l'avenir du sionisme, tout en sentant que toute sa vie, il sera "juif aux deux cœurs". Le cœur juif et le cœur français, et pour le moment afin d'assouvir sa passion juive il se met à apprendre l'hébreu, à étudier l'histoire et la littérature juives.

Une courte pause intervient dans cette quête de l'identité juive après le procès de Rennes et la grâce de Dreyfus. Les passions provoquées par l'Affaire s'apaisent. Fleg, qui vient de réussir brillamment son agrégation d'allemand, prend ses distances par rapport à la question et se consacre au théâtre "unique intérêt de sa pâle existence". Il connaît ses premiers succès et s'en satisfait.

Pourtant le destin frappe de nouveau à sa porte. La parution de l'*Action Française* du 21-3-1908 dont il est lecteur provoque pas mal de doutes et de troubles dans son esprit, le fait derechef réfléchir à son identité. Mais c'est surtout son mariage (en 1907) et la naissance de son premier fils Maurice (6-10-1908) qui sont décisifs. Le même jour il cesse de lire l'*Action Française* et décide de consacrer sa vie au judaïsme afin de pouvoir le transmettre à son fils et d'être, comme son père le fut, un maillon dans la longue chaîne des générations constructives qui ont transmis l'enseignement depuis Moïse. Un autre fait sera également déterminant à savoir, la découverte de l'œuvre d'Israël Zangwill, auteur juif de nationalité anglaise, et la rencontre de Charles Péguy ce catholique quelque peu anarchisant, mais en même temps découvreur et révélateur de tant d'écrivains juifs.

Les "Rêveurs du ghetto" de Zangwill, publiés dans les Nouveaux

Cahiers de Péguy (30-10-1904) l'avait déjà profondément impressionné, l'avait poussé à "retourner à cette race proscrite et belle malgré toutes ses misères" (lettre à sa mère). Mais c'est surtout l'ouvrage *Chad Gadyo*, dont le héros ressemble tellement au Juif assimilé que Fleg était alors, qui va l'amener à renoncer définitivement à une assimilation illusoire pour renouer avec ses racines juives.

A ce retour il va donner une expression éloquente par la profession de foi juive : "Ecoute Israël" ... "L'Eternel est notre Dieu" ... "L'Eternel est Un" ... "Et tu aimeras L'Eternel", quatre titres de quatre ouvrages poétiques qu'il va élaborer sa vie durant et dont le premier "Ecoute Israël" sera publié, en 1913, dans les Cahiers de la Quinzaine de Charles Péguy, qui annonça : "Cette œuvre sera immortelle". Véritable légende juive des siècles allant de la Bible aux temps modernes, un des premiers poèmes pose d'emblée la question qui tourmente Fleg : "Israël, Israël ... faut-il abjurer, pour devenir humain, le sang de tes martyrs et l'espoir de tes prêtres?" Et il répond dans *Pourquoi je suis Juif* : "Non, il ne fallait pas "opposer l'humanité et sa race ; Juif, je devais confondre la mienne et l'humanité".

C'est dans cet état d'esprit que nous retrouvons également le sens de son engagement militaire en 1914. Edmond Fleg a quarante ans, il est citoyen suisse, mais il s'engage néanmoins comme simple soldat dans la Légion étrangère, par amour de la France et pour "l'honneur d'Israël". Car il ne sépare pas de son œuvre tous les aspects d'Israël et d'"en réfléchir l'âme dans l'âme française". Cette œuvre se confond en effet avec sa vie. J'ai déjà signalé son rôle de porte-parole de la communauté juive française, mais c'est un porte-parole qui prévoit l'avenir, qui sait donner les directives. Dès 1917, il adhère à la Ligue des Amis du Sionisme qui vient d'être fondée par André Spire. Il intervient auprès de Sylvain Lévy, président de l'Alliance israélite universelle pour qu'il cesse de combattre les thèses sionistes pendant la Conférence de Paix. Une phrase de sa lettre vaut la peine d'être citée : "Mais vous reconnaissez vous-même qu'on est allé trop loin dans la voie de l'assimilation. Personne ne nous demande cela au sein des nations. Au contraire, l'estime générale et totale ne va réellement qu'aux juifs qui affirment leur attachement aux traditions juives".

En ce qui concerne Fleg comme homme de théâtre, là aussi nous retrouvons un caractère général qui le distingue ; à savoir qu'une idée généreuse, une aspiration idéale, une foi apparaît dans chacune de ses pièces. En 1920 avec *La maison du Bon Dieu*, par exemple, Fleg commence de porter à la scène le grand et noble rêve qu'il ne cessera d'illustrer dans tous ses écrits : la fraternité judéo-chrétienne, le dialogue, les tâches communes des deux religions. Faut-il donc s'étonner que c'est lui, en collaboration avec Jacques Madaule qui fut le fondateur de l'Amitié Judéo-chrétienne en France, que c'est encore lui qui, après la guerre, fut un des initiateurs de la Conférence de Seeligsberg (1947), premier pas vers le nouveau regard de l'Eglise sur le Judaïsme. En

1923, Edmond Fleg publie *l'Anthologie Juive*, véritable *somme* de textes juifs de tous les âges et de toutes les tendances allant de la Bible, les textes rabbiniques, les philosophes et jusqu'à la littérature moderne ; outil indispensable pour tous ceux qui veulent, à son exemple, s'initier au judaïsme.

En suivant les années de sa vie, nous découvrons la suite de son œuvre : ce sera en 1926 *l'Enfant prophète* dans lequel Fleg met en scène un jeune juif assimilé, Claude Lévy, balançant entre mariage endogamique et exogamique, hésitant entre judaïsme et christianisme, entre fidélité et abandon et qui finalement retrouve le "chemin qui mène de l'authenticité du passé à l'authenticité de l'avenir", (L. Askénazi, "Hommage à Fleg", *La vie juive*, déc.1963). Authenticité de l'avenir, vers laquelle s'efforcera aussi de conduire la route des Eclaireurs israélites de France dont "Chef Fleg" devint le guide spirituel, puis le président à partir de 1934. Mouvement de jeunes juifs qui selon, le vœu de Fleg, devait regrouper toutes les tendances de la jeunesse juive de France et qui *avec lui* suivront les sentiers clandestins et héroïques de la Résistance aussi bien matérielle que spirituelle et deviendront ses nombreux fils et petits-fils.

Mais poursuivons notre chronologie : en 1928, Fleg publie son *Pourquoi je suis Juif* où il raconte sous forme de triptique son évolution spirituelle : Israël perdu-Israël retrouvé-Israël perpétué. Il termine cette autobiographie par un crédo universaliste affirmant sa foi dans la pérennité d'Israël et l'unité de l'homme. "Je suis juif, parce qu'au dessus des nations et Israël, Israël place l'homme et son Unité". La marche de l'homme vers l'unité, vers l'harmonie, vers la paix, conformément à la vision des prophètes, Fleg la proclamera même dans les moments les plus sombres de la Shoah, où à ses malheurs personnels s'ajoutait la tragédie de la destruction du peuple juif en Europe. Les cours de judaïsme, que pendant toute l'occupation il dispensait aux chefs des Eclaireurs israélites, dans les camps scouts et fermes clandestines, seront regroupés sous le titre significatif : "Le chant nouveau". Car fidèle à sa vocation, Edmond Fleg restera jusqu'à "la dernière minute et son dernier souffle" le poète du chant nouveau, ce chant qu'il avait déjà entonné lors de son premier voyage en Palestine (en 1931), dans son livre *Ma Palestine* à la gloire des 'haloustsim-pionniers, constructeurs et défenseurs du Pays, livre qui sera repris à la fin de sa vie sous le titre *La terre que Dieu habite*, terre dont jaillira un jour "une spiritualité, pour l'instruction et la bénédiction des Juifs, des Chrétiens, des Musulmans et de toutes les familles de la terre". L'espérance inaltérable traverse toute l'œuvre de Fleg, même lorsqu'il se tourne vers le passé dans ses livres historico-légendaires, comme *Moïse raconté par les sages*, *Salomon raconté par les peuples* et même *Jésus raconté par le Juif errant* c'est pour puiser dans le passé et pour tresser ce fil solide qui conduit du passé prophétique vers le messianisme universel, cette "dimension providentielle de l'histoire juive". Son dernier titre sera *Nous de l'espérance* et c'est sans doute le document le plus bouleversant qu'un juif français ait rédigé sur son expérience de la persécution. Il termine ce livre par ces mots :

“Je rêvais. Et toi aussi, tu étais là mon petit-fils inconnu. J’entendais, dans mon cœur, ton cœur. Tu le rêvais avec moi, le rêve, -mandé par Dieu à Israël- du Royaume des Cieux descendant sur la terre. C’est pourquoi tu seras juif, mon enfant. Sois plus que moi, digne de l’être”.

Je ne saurais être complet, mais il me faut quand même mentionner, en plus de ses traductions, et comme anthologiste et comme traducteur de la Bible, son activité en tant que président de la Section française du Congrès Juif Mondial, dans le cadre des colloques annuels des intellectuels de langue française. Il présidait ces colloques, jusqu’avant sa mort, en 1963, et y prenait une part active comme conférencier. Sa dernière conférence portait le titre “Sens de l’histoire Juive” et il concluait par le titre d’un de ses ouvrages : *Le monde qui vient*. Le monde qui vient, pour Edmond Fleg, c’est un avènement, c’est le temps dynamique qui progresse vers des lendemains meilleurs, lendemains de fraternité et de justice sociale, c’est l’Espérance même du judaïsme qui a toujours animé Edmond Fleg. Il était, nous l’avons vu, un juif assimilé, bien intégré dans la société mais conscient de la spécificité du judaïsme et de son message. C’est ce que lui a permis aussi bien d’enter le message d’Israël dans la littérature française que de développer et magnifier la conscience juive au sein de la communauté juive et bien au-delà de ses limites.

Prémices au XIXe siècle de l'Ecole de Paris

Jacques Eladan

La genèse de cette communication remonte à une longue conversation sur les interférences entre l'Ecole de Paris et les penseurs juifs français du XIXe siècle, que j'ai eue avec mon maître et ami de trente huit ans Emmanuel Lévinas, à la fin de février 1989. Je lui avais envoyé un plan très détaillé de mon livre : *Penseurs juifs de langue française*, sorti seulement en novembre 1995, ainsi que le brouillon du chapitre le concernant. Il m'invita alors à venir le voir et il me dit qu'il approuvait mon analyse de son œuvre et qu'il appréciait surtout le fil conducteur de mon ouvrage, qui consistait à suivre le cheminement d'un thème du début du XIXe siècle à nos jours. Il était surtout ravi de me voir réhabiliter les rationalistes du siècle dernier car il était plus qu'agacé, par l'irrationalisme de la plupart des intellectuels juifs d'aujourd'hui. Trois ans après, au début de 1992, après avoir lu tout le manuscrit du livre, il me téléphona pour me confirmer son approbation. Il s'excusa de ne pas pouvoir préfacier mon livre, par pudeur, car il lui était dédié et contenait un chapitre sur lui. Effectivement, on trouve dans les essais de Lévinas sur le judaïsme, quelques références aux penseurs juifs français du XIXe siècle. Ainsi, dans son étude : *Le cas Spinoza*, publiée dans la revue *Trait d'Union* de décembre 1955 (et reprise dans *Difficile liberté*, comme la plupart des articles que je cite dans cet exposé), Lévinas, parlant des penseurs juifs religieux qui au lendemain de l'Emancipation, conçurent un Occident sans christianisme, cite nommément Joseph Salvador¹. Dans son article : *Ethique et esprit*, publié dans la revue *Evidences* en septembre 1952, Lévinas, après avoir ironisé sur les penseurs juifs qui ne conçoivent pas de vie spirituelle en dehors de l'irrationnel et qui voudraient avoir une Sainte Thérèse et un Kierkegaard juifs, écrit : "Ah ! combien le moralisme du XIXe siècle, malgré toutes ses naïvetés, commence à briller à nos yeux 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 exangue."²

Une autre piste qui éclaire les interférences entre Salvador et l'Ecole de Paris, m'a été indiquée par l'étude de Jacob Gordin : *Maïmonide, Aristote ou le sens de l'histoire*, publiée par Lévinas dans le n°31 des *Nouveaux Cahiers* de l'hiver 1972. Dans cet article, Gordin qui a exercé une forte influence sur Lévinas et Manitou, reconnaît avoir emprunté à Salvador, sa théorie du "peuple prince". Mais peut-être, avant de dévoiler toutes les interférences entre Salvador, Darmesteter et l'Ecole de Paris, faut-il présenter Salvador, un penseur injustement oublié alors qu'il est le fondateur de la pensée juive moderne d'expression française.

Joseph Salvador est né le 17 janvier 1796 à Montpellier, d'un père juif croyant et d'une mère catholique libérale. En 1816, après avoir passé sa thèse de Doctorat de médecine, il se tourna vers l'étude de l'histoire des religions. Un jour, il lut dans un journal, le récit d'un pogrom au cours duquel, les assaillants criaient : HEP HEP. Il découvrit que ce mot était formé des initiales de la phrase romaine : "HIEROSOLYMA EST PERDITA : Jérusalem est anéantie". Il voulut vérifier la véracité de cette affirmation et lut tous les ouvrages sérieux, anciens et modernes, qu'il put trouver sur le judaïsme. Mais, il ne se contenta pas de discours sur les juifs et voulut étudier directement les textes. Il apprit l'hébreu avec le rabbin Colonna et eut accès ainsi aux textes bibliques et leurs commentaires. Dans ses livres sur le Mosaïsme, il cite entre autres Maïmonide, Joseph Albo, Gersonide, Abravanel, Bartinora et Léon de Modène. Salvador aborda ces textes comme un ressourcement intellectuel et moral et non comme un prétexte à des études philologiques ou archéologiques comme ce sera le cas, plus tard, des tenants de la Science du judaïsme qu'introduisit en France en 1827, l'éminent médiéviste : Salomon Munk. C'est déjà là, un point commun important avec l'Ecole de Paris qui rejeta catégoriquement les méthodes et l'optique de la "Wissenschaft des judentums", à laquelle Lévinas, après Gordin, reprochait d'avoir mis cinquante siècles de vie juive en fichiers pour n'aboutir qu'à une "immense épigraphie hébraïque" et à des "recueils d'épithètes"³. Revenons à Salvador qui, après six années d'études et de réflexion, découvrit qu'Israël n'avait été vaincu par la Rome païenne et ensuite par la Rome catholique, qu'en apparence et provisoirement. L'Empire romain a disparu sous l'assaut des Barbares et la Rome catholique, attaquée dès le XVI^e siècle par la Réforme, a pris la voie d'un déclin irréversible, depuis les attaques justifiées des philosophes du XVIII^e siècle, auxquelles elle a été incapable de répondre. Par contre, Israël a gardé son enseignement vivant, grâce au ritualisme et malgré toutes les persécutions, jusqu'à voir l'essentiel de son message se concrétiser dans les idéaux de la Révolution française. Salvador publia alors : *L'Essai sur la loi de Moïse* en 1822 et dans lequel, il montra que le mosaïsme est une "nomocratie" (du grec nomos qui signifie Loi) et non une théocratie comme on l'avait prétendu jusque-là. Ce livre qui constitue une étude philosophique et socio-politique de haut niveau (autre point commun avec l'Ecole de Paris) fut réédité en 1828 dans une version enrichie, sous le titre : *Histoires des institutions de Moïse*. En 1838, Salvador

fit paraître : *Jésus Christ et sa doctrine*, dans lequel il montra que le christianisme n'avait été que la solution provisoire du problème religieux au Ier siècle et qu'il était donc dépassé car il avait été incapable de transformer moralement, socialement et politiquement le monde. Cette idée d'un certain échec de la Chrétienté, est devenu un poncif chez les penseurs juifs après la Shoah. Dans son article : *Le lieu et l'utopie* paru dans le n°10 d'*Evidences* en 1950 et consacré aux relations du judaïsme et du christianisme, Lévinas écrit : "l'insuccès du christianisme sur le plan politique et social, ne peut être contesté"⁴.

En 1847, Salvador publia l'*Histoire de la domination romaine en Judée*, dans laquelle il développa sa théorie du "peuple prince" reprise par Gordin. Pour Salvador, il y a deux sortes d'universalisme dans l'histoire : l'universalisme romain et le catholicisme (rappelons que le mot catholique veut dire : universel) qui ont échoué parce que Rome a voulu imposer ses valeurs par le glaive et le catholicisme a visé la christianisation du monde, par la foi, les mystères et la coercition. Mais, il y a un autre universalisme, celui de Moïse et des prophètes, qui ne veut rien imposer par la force, mais vise plutôt, à attirer les hommes vers son enseignement, par l'adhésion volontaire et rationnelle suscitée par l'exemplarité morale de la société juive. La théorie du "peuple prince" annonce la notion de "nation prêtre" énoncée par Elie Benamozegh, autre précurseur de l'école de Paris, dans *Israël et l'humanité*. Par contre, Gordin a infléchi vers un sens plus métaphysique l'idée de Salvador car il voyait en Israël un peuple souffrant pour la purification de l'humanité.

Quoiqu'il en soit au milieu de ce XIXe siècle très mouvementé, Salvador a jugé que le moment était venu de voir comment Israël allait retrouver son rôle actif dans l'histoire. Il se livra alors à une analyse philosophique, sociale, politique et religieuse de l'évolution de l'Europe et de l'Orient, depuis le premier Empire jusqu'à 1850 et il y décela des signes annonciateurs de la restauration de Jérusalem. En 1859, il publia son monumental ouvrage de plus de mille pages, écrit sous forme de lettres à un destinataire anonyme : *Paris, Rome et Jérusalem*. Rome symbole du catholicisme, représente le passé, Paris, incarnation de la Révolution française, c'est le présent et Jérusalem c'est l'avenir. Salvador présente sa vision d'une Jérusalem renaissant comme centre de la religion rationnelle universelle. Cette Jérusalem nouvelle devrait être éclairée jour et nuit, pour bien montrer que les mystères et les dogmes avaient été chassés par l'humanité et aurait aussi plusieurs portes qui auraient chacune le nom d'un fondateur de religion ou d'un philosophe : Moïse, Bouddah, Jésus, Mahomet, sans oublier bien sûr Voltaire et Rousseau. Salvador a même imaginé la construction d'un troisième Temple, sans sacrifices et voué à réconcilier tous les hommes alors que tous les temples n'avaient été jusque-là, que des facteurs de division. Il faut noter que cette renaissance de Jérusalem a été envisagée par Salvador, en dehors de toute structure étatique. La plupart des thèses salvadoriennes (l'utopie du troisième temple en moins) se retrouvent chez l'éminent indianiste, James Darmesteter qui a publié en 1892 son recueil

d'essais : *Les prophètes d'Israël*. Ce qui frappe le plus chez Darmesteter, c'est qu'on trouve chez lui des formules qui auraient pu être signées par Lévinas. Darmesteter écrit : "La religion est l'expression la plus haute de la conscience"⁵ et Lévinas lui répond en écho : "le judaïsme est une extrême conscience"⁶. Darmesteter considérait Dieu comme un "instrument moral"⁷ et pour Lévinas : "L'infini n'est donné qu'au regard moral"⁸.

Enfin, le dernier point commun à Salvador, Darmesteter et l'Ecole de Paris est un profond amour de la France et l'exigence d'une symbiose judéo-française. Salvador et Darmesteter comme tous les penseurs juifs de France du XIXe siècle, considéraient la Révolution française comme un éblouissement et comme la réalisation de l'enseignement des prophètes bibliques. D'une manière plus emphatique, les deux plus grands périodiques israélites de France de l'époque : *l'Univers Israélite* et les *Archives Israélites* ont exprimé la même idée en 1889, en écrivant que 1789 avait été une seconde sortie d'Egypte, une véritable *Gueoulah*. L'emphase en moins, cette ferveur pour la France se retrouve chez Lévinas qui parle de sa découverte de la France en 1923, en ces termes : "vision ... 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 ses racines"⁹. De son côté, Manitou a raconté dans une série d'émissions qu'il a faites en 1993, à Radio-Communauté sur l'école d'Orsay, que la Direction de l'école avait engagé un professeur d'art de vivre français, pour apprendre aux futurs cadres du judaïsme comment arranger une table et confectionner un bouquet à la française...

Il y a cependant un point important sur lequel l'Ecole de Paris diffère profondément des penseurs du XIXe siècle, c'est le rapport à l'histoire. Pour Salvador, même la renaissance de Jérusalem était la conséquence d'une évolution historique rationnelle. Par contre, l'Ecole de Paris a adopté dans son analyse de la condition juive, une position anhistorique, héritée notamment de l'anti-étatisme de Rosenzweig et Gordin, qui situaient la singularité juive hors de l'histoire dans laquelle ils ne voyaient que fureur et chaos insensés. On peut alors se demander si cette vision anhistorique n'a pas mené l'Ecole de Paris à l'incapacité de saisir l'aspect révolutionnaire, au niveau historique, de la création de l'Etat d'Israël. En juillet 1954, la revue *Targoum*, expression d'Orsay, a consacré un important dossier à l'Etat d'Israël dans son n°4 et parmi les articles, tous très réservés à l'égard d'Israël, il y avait celui de Carlo Suarès : *Mais où est Israël ?* Ecrivain juif égyptien, installé en France, Suarès qui a révélé la Kabbale à Joë Bousquet et à René Daumal y montrait, sur le ton de la diatribe véhémement, que les mots "Etat d'Israël" n'avaient aucun sens. Dans *En guise de conclusion* qui clôturait ce dossier et signée par toute l'équipe de la revue, on pouvait lire ces lignes : "L'essentiel de l'apport du judaïsme n'est pas plus réalisé par un Etat d'Israël qu'il n'a pu l'être par le christianisme et l'Islam"¹⁰.

On peut aussi se demander si cette incompréhension des aspects laïques et politiques du sionisme, n'est pas partiellement à l'origine, de l'interprétation

messianique et providentialiste de la guerre des six jours et des dérives que ce messianisme a entraînées chez certains religieux d'Israël et de la Diaspora - proches de l'École d'Orsay- avec comme grave conséquence, une opposition farouche au processus de paix avec les palestiniens entamé par Rabin en septembre 1993 ?

Un autre effet de l'absence d'historicité est l'absolutisation des textes pratiquée surtout par l'École d'Orsay et qui pouvait laisser entendre que tout a déjà été pensé par la Bible et ses interprètes talmudistes et Kabbalistes. Ce textualisme sacralisé n'a-t-il pas en partie préparé la voie aux intégristes juifs actuels qui prônent le culte des textes anciens en les considérant comme des absolus indépassables ? Cette responsabilité a été reconnue par Henri Atlan, dans le compte rendu du livre : *La revanche de Dieu* de Gilles Kepel, qu'il a publié dans le n°104 des *Nouveaux Cahiers* au printemps 1991 : "Ce livre nous fait prendre conscience, à quel point nous avons contribué -parmi d'autres- dans les années 50-60, à partir des expériences de l'École d'Orsay et de ce que Emmanuel Lévinas appelait alors l'École juive de Paris, à baliser sans que nous l'ayons voulu, le chemin des intégrismes juifs"¹¹.

C'est sûrement parce qu'il a pressenti ces graves dérives, que Lévinas n'a cessé depuis la Libération, de rappeler que l'irrationnel et le mysticisme, ne mènent qu'à une religion infantile et à la violence contre l'esprit, à cause des éléments primitifs et du pathos qu'ils maintiennent dans les consciences possédées par le sacré.

NOTES

¹ E. Lévinas, *Difficile Liberté*. Biblio-essais 1984, p.156.

² *ibid* p.17

³ *ibid* p.372

⁴ *ibid* p.144

⁵ J. Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, éd. Rieder, Paris 1931, p.20

⁶ E. Lévinas, *op. cit.*, p.17

⁷ J. Darmesteter, *op. cit.*, p.61

⁸ E. Lévinas, *op. cit.*, p.23

⁹ *ibid* p.405

¹⁰ *Targoum*, n°4, juillet 1954, p.375

¹¹ H. Atlan, *Les Nouveaux Cahiers*, n°104, p.59.

Philosophie et révélation biblique La démarche de Jacob Gordin

Léon Askénazi*

De Monsieur Gordin, depuis cinquante déjà, nous avons hérité des enseignements irréversibles et fondamentaux pour énormément d'enseignants et d'élèves de plusieurs générations concernant la réflexion sur le judaïsme dans le contexte de la culture générale.

Je continue à l'appeler Monsieur Gordin. Je sais bien qu'en français on ne dit pas Monsieur pour quelqu'un de décédé, mais c'était notre habitude à nous, ses élèves, de l'appeler Monsieur Gordin, parce qu'il était inclassable du point de vue d'une catégorisation quelconque. "Monsieur", ça voulait dire (un peu dans le sens qu'aurait eu cette langue au Moyen-âge): "quelqu'un". En yiddish, on dit je crois un "Mensch".

Monsieur Gordin nous a fait comprendre - et pas seulement appris - la différence de nature qu'il y a entre la pensée des Juifs et la pensée juive. Derrière la pensée des Juifs, il y a toujours une idéologie, alors que derrière la pensée juive, il y a une sagesse. D'un côté, il y a une lecture subjective de la grammaire du monde, si j'ose dire ; de l'autre côté, un patrimoine collectif d'exégèse de la prophétie hébraïque. Il y a là deux mondes et deux univers radicalement différents. Il peut y avoir des passerelles entre eux, j'essaierai d'en parler un peu, mais à condition d'avoir la lucidité de savoir que dans le principe même, il s'agit de deux sagesse de nature différente. La pensée des Juifs est un phénomène culturel très important. Il me suffira de citer deux noms que Jacob Gordin cite dans ses écrits. Spinoza et Bergson sont d'origine juive tous les deux, mais on ne peut pas dire qu'ils représentent la pensée juive. Leur pensée peut être définie comme la pensée de grands Juifs et vous savez que lorsqu'un homme du génie, du calibre de Spinoza ou Bergson, s'exprime, alors inévitablement quelque chose du génie de l'identité hébraïque s'exprime à travers eux, même s'ils sont en porte

* Intervention (arrangée par nos soins pour la publication) de Léon Askénazi à la table ronde autour du livre de Jacob Gordin (*Ecrits*, Albin Michel, 1995) tenue à l'Alliance israélite universelle, le 8 juin 1995.

à faux avec la tradition hébraïque. Mais ça ne signifie pas du tout - je prends surtout l'exemple de Bergson, puisqu'on ne va pas parler de Spinoza - que Bergson soit un penseur de la pensée juive. C'est un penseur de la pensée universelle très spécifique, d'origine juive. Il y a une différence de nature avec des penseurs comme Maïmonide, Juda Halevi ou d'autres. Cette différence, nous l'avons d'emblée perçue, grâce à Monsieur Gordin, ce qui nous a économisé énormément de faux problèmes, de fausses études, de fausses notes, si j'ose dire...

Il y a des passerelles entre la pensée juive et la pensée des Juifs et c'est le rôle des érudits, des professeurs, de mettre cela en évidence. La pensée des Juifs recèle une richesse culturelle indéniable mais elle relève de la culture et non pas de la sagesse. La pensée juive est une exégèse, pour ne pas dire un commentaire, de la prophétie hébraïque et c'est cela le fond du sujet. Il y a eu une époque où Gordin était essentiellement historien des philosophes juifs (surtout judéo-allemands, mais pas uniquement) et une période où il était maître enseignant de la Torah, pour dire les choses en clair. Je vais essayer de faire comprendre comment ça peut être le même homme. Il a suivi un double itinéraire qui ne concerne pas seulement la philosophie et la tradition, mais aussi le cosmopolitisme diasporique réel. Il n'y pas de raison, si nous suivons le premier itinéraire de ne pas comprendre le deuxième. J'éprouve quant à moi une difficulté à m'exprimer dans une soirée de ce type : c'est que j'ai été l'élève de Jacob Gordin et je suis israélien, et certains disent que je suis rabbin et pas seulement philosophe...

Ces deux sagesse sont de nature différente. Et ceux qui ont eu le privilège - je le dis très modestement, grâce à mes maîtres - d'avoir accès à ces deux sagesse le savent profondément. La philosophie, c'est la sagesse des questions, alors que la prophétie, c'est la sagesse des réponses. Et il n'est pas du tout évident que les réponses de la sagesse des réponses correspondent aux questions de la sagesse des questions. C'est le débat talmudique qui nous permet de faire le pont - sinon le lien - et c'est un débat ouvert. Je dirai pourquoi. En prenant les choses à bras le corps, la philosophie, quand elle est sérieuse, est athée. Spinoza représente un problème très compliqué. Il n'est pas athée - c'est peut-être pire - parce qu'il est acosmique. C'est sa noblesse, sa grandeur.

Il y a au moins deux principes qui font le philosophe : le refus du principe d'autorité et le refus - c'est un blasphème pour le philosophe - de l'idée de la révélation. Ce n'est pas sérieux pour un philosophe de feindre de croire à la révélation. Lorsque le philosophe est croyant, c'est parce que par ailleurs il est croyant. On a demandé à Descartes en quel Dieu il croyait, il a répondu, et ce n'est pas une boutade chez Descartes : " Je crois dans le Dieu de ma nourrice. " Cela veut dire que le philosophe peut être croyant. Je connais des philosophes pieux, ça existe. Je connais même des philosophes pratiquants. C'est un peu difficile, mais ça existe. C'est parce que la personne humaine est une synthèse extrêmement riche et extrêmement paradoxale. Ça ne signifie pas que la philosophie ne soit pas athée. Je vous parle, si j'ose dire, en tant que rabbin, mais

comme philosophe. Ce n'est pas sérieux pour un philosophe de feindre de croire que Dieu lui a parlé. En tant qu'éducateur, j'ai une expérience que j'ai eue grâce à mes maîtres : très souvent j'ai été confronté à des étudiants et même des professeurs de bonne foi se déclarant athées. En milieu juif en tout cas, ce qu'ils voulaient dire, c'est qu'ils n'étaient pas prophètes, alors ils disaient qu'ils étaient athées...

Il y a un danger dans l'amalgame des contenus de la sagesse rabbinique et de la problématique philosophique ou bien dans l'annexion de la problématique philosophique au discours rabbinique. Monsieur Gordin nous a mis en garde contre cet amalgame-là et je crois qu'il y a réussi. Il y a dans le temps contemporain très peu d'hommes à la fois authentiquement universitaires et authentiquement rabbins qui ne font pas dans cet amalgame et je crois qu'il est nécessaire de le dénoncer. En cela Jacob Gordin est encore actuel. Chaque fois qu'une question de pensée met en question l'homme, c'est une question philosophique. On dit "question de philosophie", mais il n'y a que des questions philosophiques. Alain disait que les réponses en philosophie, c'est toujours plat. Le génie de la philosophie, c'est de faire jaillir d'une réponse apparente une autre question. C'est son rôle et sa dignité. Alors qu'avec l'exégèse de la prophétie hébraïque, il s'agit de l'exégèse d'une sagesse qui se donne en réponse. Mais il faut savoir quelle était la question : c'est le rôle de la tradition de restituer les questions.

Je souhaite faire quelques remarques. La première, c'est qu'on a oublié que la révélation avait eu lieu, parce qu'on a oublié qu'elle a cessé. Il y a un événement historique massif qui s'est passé et qui a été scotomisé : la fin de la révélation, la clôture du canon biblique. Il y a 2600 ans la prophétie hébraïque s'est tue. Ce qu'il y a d'important à comprendre, c'est la concomitance entre l'apparition de la philosophie en Occident et l'apparition de la mystique en Orient au moment où la prophétie a cessé. Je n'ai pas dit la prophétie hébraïque, parce qu'à l'époque de la prophétie hébraïque, la prophétie était universelle. Le problème, c'est comment comprendre - et c'est cela l'enseignement de Gordin à travers Juda Halevi - que ce soit en particulier la prophétie d'Israël qui soit restée. Je n'en dirai que quelques phrases. Le témoignage de la Bible est très clair. Lorsque Dieu parle aux prophètes des nations, Il leur parle à l'échelle universelle, si j'ose dire "en direct". Quand Il parle à travers Israël, Il parle en différé pour les nations, pour employer une image télévisée. Les non-Juifs disent qu'il y a un mystère à ce niveau. Les Juifs ne sont même pas capables de savoir qu'il y a un mystère, parce que c'est un phénomène très mystérieux, que cette toute petite minorité à travers l'universel humain à laquelle Dieu choisit de s'adresser. Quand Il lui parle, Il parle hébreu et en traduction, Il parle aussi aux autres. Mais ici la traduction, c'est l'hébreu qui la fait. Il y a un commentaire de Rachi que je voudrais citer sur ce principe, qui est dans le verset 5 du premier chapitre du Deutéronome. Le verset dit : " Moïse a commencé à expliquer, à traduire cette Torah " et Rachi dit : " en soixante-dix langues ", quand c'est Moïse qui traduit en soixante-dix langues, la traduction est *cachère* ; mais si c'était un Egyptien qui traduisait Moïse, ce ne serait plus la Torah. Vous avez compris pourquoi lorsque

les Ptolémée ont exigé la traduction des Septante en grec, les rabbins ont décrété trois journées de jeûne, ou plutôt de deuil.

Une petite anecdote pour plaisanter : le Talmud raconte que le roi Ptolémée, pour être sûr que les rabbins ne le trompent pas, les a isolés. L'esprit saint les a éclairés, si bien qu'ils ont traduit de la même manière. Moralité : pour mettre les rabbins d'accord, il faut les isoler...

Quand c'est Moïse qui traduit, il y a des chances que la traduction soit fidèle, dans le sens étymologique. Mais imaginons, je donne un exemple limite, que ce soit le prêtre égyptien qui traduise Moïse, le résultat est clair, il est faux. Je reviens à mon propos : on a oublié que la prophétie avait eu lieu, parce qu'on a oublié qu'elle s'est arrêtée et Juda Halevi explique pourquoi la prophétie s'est arrêtée à l'échelle universelle. J'aimerais faire un séminaire sur le fait que la réaction de l'Occident à cette nouvelle donne a été la philosophie. Et le slogan de la philosophie, c'est : les dieux n'ont pas parlé, n'ont jamais parlé. La mythologie n'est qu'enfantillages... Telle fut la réaction des post-socratiques. Pourquoi ? Parce qu'il y a eu une perte de mémoire du contenu de la sagesse antérieure à la philosophie. Le philosophe est celui qui interroge la sagesse, mais ce n'est plus la sagesse qui répond, c'est lui qui répond. C'est pourquoi le vrai philosophe est tragique. Un philosophe bon vivant, ce n'est pas sérieux. J'ai surtout à l'esprit Pascal. Pascal a exprimé le tragique du philosophe, il était d'autre part croyant, ça lui faisait deux problèmes : comment être tragique en tant que Grec et optimiste en tant que chrétien ? C'est très difficile d'être un philosophe chrétien...

On a surtout oublié que la révélation était en hébreu et que l'hébreu biblique n'est pas une langue d'exercice d'oulpan. Ça, Monsieur Gordin nous l'a restitué. Je ferai une remarque d'ordre historique à ce sujet. Concernant les schismes dans le monde chrétien, c'est un problème qui nous a beaucoup préoccupés en tant que théologiens juifs d'essayer de comprendre pourquoi il y a eu ces schismes. Bien sûr, il y a des raisons théologiques et le théologien juif peut arriver à comprendre que ce sont des problèmes graves au niveau théologique. Mais malgré tout, il y a quelque chose derrière. Je vais schématiser l'analyse que je tiens de Jacob Gordin. En général, les latins sont catholiques ; en général, les slaves et les grecs sont orthodoxes et en général, les anglo-saxons et les scandinaves sont protestants, avec énormément de nuances dans les différents ensembles. Il nous a appris que dans la tradition juive, nous ne disons pas "les écritures", nous disons "la lecture" ; que ce livre, la Bible, où a été consignée la prophétie hébraïque oubliée en tant que prophétie, ne dit que ce que le lecteur lit. Ça dépend du lecteur. C'est une lecture, l'étude de la Bible, ça n'est pas une écriture. Effectivement, lorsque c'est un latin qui lit la Bible, c'est le catholicisme, avec ses implications théologiques, parce qu'il y a un phénomène culturel plus profond encore que la pensée théologique. Quand c'est un slave, il en sort l'orthodoxie, et quand c'est un anglo-saxon, il en sort le protestantisme. Il faut réfléchir à ça. Quand c'est un juif et qu'il lit en hébreu biblique, c'est peut-être la Torah. C'est cela que nous avons recueilli de lui et il nous a dévoilé le fait que

c'est à notre portée, que c'est le midrach qui donne le sens hébreu de l'hébreu biblique. Il qualifiait la "traduction de dictionnaire" de "bouillie sucrée". Il disait cela avec beaucoup de ferveur : le judaïsme ce n'est pas un réulsif pour des âmes qui ont pris froid et auxquelles on servirait de la bouillie sucrée...

Il me faut aussi ajouter un mot concernant la différence entre le sadducéisme et le pharisaïsme, car Monsieur Gordin nous a enseigné cela aussi en clair. C'est à cette époque de l'apparition de la philosophie que le sadducéisme est apparu chez les lecteurs de la Bible en Judée. Il y a une certaine concomitance : l'apparition de la philosophie en Occident, du bouddhisme en Extrême-Orient (le bouddhisme n'est pas une religion, c'est une philosophie mystique) et de la religion de fidélité à ce qu'était la prophétie hébraïque, avec Ezra et Néhémie, le Talmud. C'est à peu près à la même époque que tout cela se passe. La réaction de l'Occident a été de penser que les dieux n'ont jamais parlé parce qu'il suffit de lire leurs mythes pour savoir que ce sont des bêtises (et bien sûr nous sommes anti-ce mythe...). Mais il a fallu attendre les modernes et en particulier les structuralistes, pour savoir, comme disait Ricoeur, que le mythe donne à penser. C'est très moderne de savoir qu'il y avait une sagesse dans la mythologie : sagesse impure, mais sagesse. La réaction de l'Orient, c'est la mystique, parce qu'il y a une mémoire colossale de la sagesse dans les mythes orientaux, mémoire qui s'est perdue en Occident. Je n'en dirai pas plus sur ce sujet et le phénomène de la religion, c'est-à-dire de la fidélité à ce qu'avait été la prophétie : ça c'est le judaïsme et par la suite, chacun à sa manière, la chrétienté ou l'islam.

Comprendre la différence de méthode entre le sadducéisme et le pharisaïsme est important pour comprendre l'itinéraire de Jacob Gordin : il faut lire les textes de sa période philosophique à la lumière de sa période rabbinique postérieure. Celle-ci était orale, mais c'est à nous les successeurs, je veux dire les privilégiés, de la restituer.

Les sadducéens savaient qu'ils avaient un phénomène culturel colossal entre les mains, la Bible. Peu important les raisons historiques qu'ils se donnaient, la révélation avait cessé et les sadducéens ne parlent pas de la Torah comme révélée, mais c'est un phénomène culturel colossal, massif, la Bible, le Livre des Livres. Ils étudiaient pour comprendre ce qu'il y avait dans Le livre et ils croyaient dans ce qu'ils comprenaient. Tel est le sadducéisme. Alors que, pour les pharisiens, c'est exactement l'inverse. Il y avait des raisons traditionnelles de savoir que c'était une vérité révélée, et ils étudiaient pour savoir en quoi il fallait croire et ils essayaient de comprendre en quoi ils croyaient. Le résultat est radicalement différent...

Le tournant pour Jacob Gordin, ce fut la Shoa. Ce qui l'a fait passer de l'univers de l'exégèse philosophique à l'univers de l'exégèse midrachique, c'est la Shoa avec comme levier l'historiosophie de Juda Halevi. La véritable preuve de l'existence de Dieu se trouve dans l'histoire d'Israël avant d'être dans un raisonne-

ment cosmologique. Je suis persuadé, l'ayant connu personnellement, qu'il a été tellement impressionné par les événements de la Shoa qu'il a vécue à trois vitesses, de Russie en Allemagne, d'Allemagne en France et de France en clandestinité, qu'il a été renvoyé à l'histoire d'Israël. C'est cela qui l'a fait passer de la sagesse grecque au Talmud. Or, Monsieur Gordin est mort, il nous a quittés à peu près au moment de l'apparition de l'Etat d'Israël. Il n'a pas connu le temps israélien... Or - je crois que ça fait partie de sa sagesse - l'événement dans sa massivité bouscule toutes les idéologies. L'événement du rassemblement de tous les exilés a autant d'impact que l'événement de la Shoa. Il y a concomitance sans qu'il y ait de relation de cause à effet. C'est blasphématoire de dire qu'il y a une relation de cause à effet entre la Shoa et l'Etat d'Israël. Si la Shoa était le prix à payer pour l'Etat d'Israël, j'ai entendu un rabbin dire cela, on aurait pu attendre six millions d'années... Il y a eu concomitance et ça doit s'étudier cette concomitance et se décrire sans essayer d'expliquer, ce qui serait blasphématoire. C'est un événement tellement massif qu'il ne peut pas, ne peut avoir autant d'impact que l'événement de la Shoa pour qui comprend.

Je vous donnerai un exemple d'une anecdote vécue, et puis après j'ajouterai juste une demi-remarque parce que ça me paraît important. Pendant la guerre du Golfe, j'ai dû faire un voyage en Afrique. Nous étions très embêtés, ma femme et moi. Il fallait expliquer au chauffeur de taxi qu'on allait revenir. On avait honte de partir pendant la guerre du Golfe. On lui a même montré le masque à gaz qu'on rapporterait avec nous. Je suis revenu d'Afrique un peu plus tard en pleine guerre et je vous décris la scène que j'ai vue : trois avions sont arrivés en même temps, un avion arrivait de Paris (on y était) ; un avion arrivait de Russie et un avion arrivait d'Ethiopie. Et les trois groupes se sont rencontrés dans la même salle d'attente. C'était stupéfiant de voir cette rencontre entre les Juifs russes et les Juifs éthiopiens, nous Israéliens d'origine française parce qu'Algériens, assistant à cette rencontre, c'était stupéfiant. La massivité de l'événement, ça bouscule toutes les idéologies. Il y a un phénomène de rassemblement des exilés. Personne n'a le droit d'interpréter à la place de Monsieur Gordin*. Je dis simplement mon sentiment : Monsieur Gordin va rester le maître de la "Galout", le maître de la diaspora, le maître de l'exil. Je ne sais pas si tout le monde sait parmi ses anciens élèves qu'il préparait les derniers mois de sa vie le deuxième volet de la "Galout" : la "Gueoula", puisque c'est un couple de notions "Galout/Gueoula". Il le préparait sur des textes du Talmud qu'il m'avait indiqués d'ailleurs. Alors, les vraies sources de Jacob Gordin n'étaient pas tellement les commentateurs, c'étaient les sources originelles : c'était Rachi, c'était Tossafot sur la Guemara, c'étaient les grands : Nahmanide plus que Maïmonide, Juda Halevi surtout et Rabbenou Behayé par exemple - je parle des grands sépharadim - et parmi les grands ashkenazim qui ont suivi le Shla, le Peri Tsadik, le Maharal bien sûr. Tels étaient les maîtres de Jacob Gordin dans sa période rabbinique et sans doute déjà dans sa période philosophique. Ils lui ont

* et d'arrêter sa pensée à son diasporisme ou son a-sionisme (n.d. l.r)

permis cette acuité du regard, de l'ouïe, comme disait Lévinas. Lorsqu'il écoutait, lisait Hermann Cohen ou d'autres, il avait derrière lui la lecture talmudique et la lecture midrachique.

Vous me permettrez de passer du coq à l'âne, mais j'y tiens. Nous avons bénéficié dans nos études d'une réflexion sur la sagesse grecque. Il ne s'agit pas à vrai dire de "sagesse", c'est mal traduit mais de la dialectique grecque, de la rhétorique. C'est cela que les rabbins ont condamné, pas la sagesse. Il y a toute une problématique que nous étudions dans le Talmud : la pensée grecque, c'est de la philosophie. Mais voilà que les talmudistes ont enseigné que la seule langue dans laquelle il a été d'abord autorisé de traduire la Bible, c'était le grec, parce que c'est l'héritage de la beauté. Tout cela doit être étudié. Je vous signale une source en tout cas que Monsieur Gordin m'avait citée, c'est le Maguen Avot de Rabbi Tsemah Douran d'Alger...

Voilà ce que je voudrais dire au nom des élèves de Monsieur Gordin. Il nous a enseigné le scrupule de la citation exacte, à la lettre, parce qu'il nous a enseigné une homogénéité totale entre l'esprit et la lettre : il faut que l'esprit soit pris à la lettre, s'il y a approximation, on parle d'autre chose. Nous avons reçu de lui une véritable richesse. Nous tous, ses élèves, n'avons eu le privilège de l'entendre que quelques mois ou quelques fois et ça nous a suffi pour nous ouvrir à une révolution intérieure.

L'ÉCOLE D'ORSAY

L'aventure d'Orsay : une mutation d'identité*

Léon Askénazi

Il faut se rappeler quel était l'arrière plan historique du rassemblement des débuts autour de Castor-Robert Gamzon, fondateur du mouvement des Eclaireurs et fondateur de l'École à partir d'un projet de Gilbert Bloch. Nous sortions d'une époque dont on n'a pas fini d'exprimer le caractère inexprimable mais qui nous avait interpellés dans le profond même de notre être, nous, les rescapés, les survivants de cette époque, et nous avons besoin de manière urgente, d'une réhabilitation d'identité, tout simplement. Nous nous sommes rassemblés, quelques-uns, autour de Castor, obsédés par cette exigence : il fallait que nous réhabilitions notre identité d'hommes violée par l'époque de la Shoa. Bien évidemment, nous étions des Juifs et notre identité juive avait été mise en question. Le monde juif, à cette époque là, avant la victoire des Alliés, désignait la pire des identités humaines dégradées. Il incarnait la pire des humiliations. Aujourd'hui le mot "Israël" a une toute autre connotation, une toute autre dimension... Il faut donc mesurer le contraste entre le "juif" de cette époque et l'"Israël" d'aujourd'hui pour s'apercevoir à quel point nous avons traversé une histoire exceptionnelle de mutation d'identité. Je voudrais insister sur cet aspect, mais il faudrait des heures pour en disserter.

Il y avait un souci de réhabilitation de cette identité à trois niveaux. Réhabilitation purement et simplement humaine tout d'abord. C'est grâce à la mentalité et l'esprit du scoutisme que cela nous a été permis et facilité, aidés par nos chefs de l'époque, et principalement Castor. Nous, nous avons "ressuscité" - mettez cela entre guillemets car c'est un mot chrétien-. Nous avons fait l'expérience d'une renaissance (au sens étymologique de ce terme) de notre identité humaine et juive. Nous voulions également réhabiliter notre identité française parce que cette époque l'avait mise en question. Ce sont ces

* Avec l'accord de l'auteur, de son vivant, ce texte (qu'il n'a pu revoir) est une version retranscrite d'une communication orale. Nous ne nous en sommes tenus qu'à des modifications formelles qui s'imposaient pour passer de l'oral à l'écrit.

trois perspectives simultanées qui expliquent un peu l'arrière plan de ce qui s'est passé à Orsay. Avec des dimensions annexes mais qui ne sont pas négligeables.

C'était la première fois que, quelque part, à l'échelle collective, ashkénazes et séfarades se rencontraient : les ashkénazes : "ces israélites français" de la métropole, comme on disait à l'époque, et les Nord-africains qui ne sont arrivés qu'en 1962. Mais à travers le rassemblement des Eclaireurs, et à Orsay déjà, les premiers Nord-africains (tunisiens, algériens, marocains) avaient rencontré les Parisiens, les Alsaciens, les Lorrains et ceux que l'on a appelé les Juifs immigrés d'Europe centrale qui étaient à nos yeux de Nord-africains, tout aussi français que les "israélites", totalement inscrits à l'intérieur de la sociologie française. Tant les métropolitains que les Nord-africains avaient ce souci refoulé -mais très profond- d'une réhabilitation d'identité humaine, juive, française. La qualité de "Français" avait été mise en question par Vichy, également pour les Algériens et d'une manière, peut-être plus atténuée, pour les Tunisiens et les Marocains qui, bien que non-citoyens, étaient peut-être plus "français" que nous. Nous avions à la tête de notre groupe Castor qui était très profondément "israélite français". A chaque fois qu'il nous donnait matière à cette réhabilitation humaine et juive, il y ajoutait la réhabilitation de l'identité judéo-française : c'est elle qui était en question dans l'atmosphère de la maison. Si les murs de la maison pouvaient le raconter, ils diraient d'abord cela : Orsay rassemblait des Juifs qui cherchaient à se réhabiliter au niveau humain pour se sortir de la Shoa. Cela est vrai pour les rescapés des camps mais aussi pour les rescapés de la guerre et de l'occupation. Cette sorte d'exigence (que cela redevienne naturel d'être homme, juif, français) était aussi celle de tous les autres acteurs de l'Ecole de Paris.

Nous vivions très intensément une vie de phalanstère ou plutôt une vie de famille avec Castor-Robert Gamzon et sa femme, Pivert. Celle-ci doit être évoquée à ce propos parce qu'elle représentait le pôle sioniste qui était, dans les premières années de l'histoire de l'école d'Orsay, vraiment marginal parce que nous étions occupés essentiellement à cette réhabilitation diasporique, même si nous savions ce qui se passait. Castor avait en effet un projet triangulaire, (il l'appelait "le triangle") : Paris, Jérusalem, Casablanca, Casablanca pour toute l'Afrique du Nord, Paris pour toute la France et Jérusalem pour tout Israël. Il y avait un triangle parce qu'il y avait une identité juive nord-africaine qui venait d'être découverte, une identité hébraïque d'origine juive qui se restaurait en Israël et puis il y avait une identité des Juifs de diaspora qui cherchaient leur avenir. La rencontre entre ashkénazes et séfarades est extrêmement importante : elle s'est faite, je crois, à l'époque de manière exemplaire, dans une expérience positive. Il n'y avait dans cette rencontre aucun des problèmes qu'il y a actuellement encore dans la communauté en France, ni questions de prestige, ni problèmes de paternalisme... Au niveau de la micro-sociologie, des communautés juives s'étaient rassemblées, ashkénazes et séfarades. Deux lignées juives qui s'étaient séparées il y a des siècles se rencontraient et se retrouvaient avec émerveillement. Les Juifs ash-

kénazes découvraient un monde séfarade, un autre Israël et les Juifs séfarades découvraient les Juifs ashkénazes, un autre Israël. Je dois dire que c'est l'esprit scout qui a permis l'existence de cette perspective d'identité et j'ai été très heureux d'écouter les orateurs précédents, en particulier Jean-Louis Tiar, le dire avec beaucoup de pertinence : la rencontre entre Gordin et les E.I.* fournit la clef de cette aventure. Mais il y avait là -je l'ai signalé dans la préface que j'ai écrite pour le livre des *Ecrits* de Gordin- quelque chose dont on ne parlait pas, parce que cela allait de soi mais qui était une expérience très profonde au point qu'un des premiers mariages mixtes (tous les mariages sont "mixtes" il y a un homme et une femme...) entre ashkénazes et séfarades qui avaient eu lieu cette année là, fut le nôtre, celui de Bambi et de moi-même.

L'expérience était extrêmement profonde parce que se retrouvaient deux identités juives qui se sont élaborées dans deux diasporas radicalement différentes : l'identité ashkénaze en monde chrétien et l'identité séfarade en monde musulman. La relation à l'autre était de nature radicalement différente. Ce que les chrétiens disputent aux Juifs ashkénazes n'a rien à voir avec ce que les musulmans disputent aux Juifs séfarades. Les chrétiens ont disputé aux Juifs leur identité d'Israël (d'une certaine manière, je dirai que les chrétiens disputent à Israël le ciel) tandis que les musulmans disputent à Israël la terre, de sorte qu'aux Juifs, il ne reste plus que l'horizon, la diaspora... On nous a horizontalisés. Nous vivons aujourd'hui dans un temps où les Juifs retrouvent le ciel de leur terre et la terre de leur ciel et cela fait mal au monde entier. C'est cela que nous avons vécu d'abord, nous, dans cette rencontre de deux judéités, -pour parler comme Memmi- très différentes dans leur insertion dans le monde extérieur non juif. Je ne sais si j'ai été suffisamment clair pour indiquer qu'il n'y a pas simplement des différences folkloriques entre ashkénazes profonds et séfarades profonds. Leur parcours est différent, radicalement différent et cette expérience nous l'avons vécue très intensément, en famille si j'ose dire. Des problèmes, il y en avait, car dans une famille il y a toujours des tensions. Cependant il y avait un postulat : nous étions avant tout une famille. J'ai beaucoup employé le mot de réhabilitation, c'est ce premier terme qui me paraît important, et nous étions en quête de cette réhabilitation profonde. Nous avons eu la chance d'avoir à notre tête des hommes et des femmes (j'ai cité Castor et Pivert mais ils n'étaient pas seuls) de l'âge de tous les FFI de l'époque, rescapés de l'occupation et de la guerre qui étaient, je ne voudrais pas dire des pédagogues -ce serait un mot un peu trop technique et fonctionnel-, mais des hommes et des femmes de cœur qui nous ont permis de nous retrouver très rapidement dans cette réhabilitation d'identité purement et simplement anthropologique. L'arrière plan intellectuel de cette époque était constitué bien sûr de tous les grands mouvements de pensée de cette époque. Je voudrais les nommer - je ne sais pas si Memmi est là car cela le concerne essentiellement - : c'était les "Réflexions sur la question juive"

* E.I. : Eclaireurs israélites (de France).

de Jean-Paul Sartre, c'était le fait qu'on définissait le Juif comme une espèce de statue vide d'identité, sans rien dedans. Le premier qui s'était insurgé contre cela, c'était Memmi, c'est pourquoi je voulais le citer. Nous avons répondu à ce défi. Je vous le dirais avec beaucoup de naïveté : si nous avions su à l'avance à quoi on se colletait je ne sais pas si nous aurions eu le courage ou l'outrecuidance de le faire. Nous avons finalement ouvert les trésors cachés des sources de l'identité juive qui sont hébraïques à l'origine. Nous avons pu aborder grâce au Midrach et à la tradition orale la prophétie hébraïque qui nous permettait une *akhiza*, une "prise" sur le caractère hermétique absolu du texte hébraïque de la Bible parce qu'on le lisait, même dans les traductions du rabbinat, à travers une langue chrétienne. Cela nous a fait plonger dans un ressourcement extrêmement profond et nous étions des balbutiants, je ne dirai pas des analphabètes, quoique c'était vrai pour certains d'entre nous qui ne connaissaient même pas l'alphabet hébreu (mais au bout de quinze jours c'était arrangé!). Nous étions, si vous voulez, des apprentis : deux mille ans après la fin de la prophétie, nous essayions de comprendre de quoi parlaient les prophètes. Si nous n'avions pas eu ces hommes, dont je vais parler, qui nous ont guidé, eh bien, nous n'aurions pas du tout continué après la première année de l'école.

Voilà les personnes dont je voudrais parler. D'abord Castor et avec lui Pivert, Robert et Denise Gamzon. Ce que nous a donné ce couple est immense, à travers Castor essentiellement, parce que c'était lui le directeur, mais aussi à travers la directrice qui était la mère de famille qui, dans la triste époque où nous nous trouvons nous a redonné la joie de vivre et l'optimisme. Quand on est la génération rescapée de la Shoa, de la guerre et du Front, vivre une vie de famille absorbée par la recherche que j'indiquais tout à l'heure et dans une atmosphère de joie de vivre et d'optimisme est une chance extraordinaire. C'est la personnalité de nos guides qui a permis cela. Et qui nous a redonné cette extraordinaire fierté d'être à la fois juif et français qui est peut-être préhistorique pour nous aujourd'hui, qui peut paraître naïve... La dénomination d'"israélite français" aujourd'hui est un peu négative, mais cette identité a existé. Le dernier des grands rabbins de cette identité là fut le grand rabbin Kaplan, peut-être le dernier des grands rabbins de France car après lui il y a des grands rabbins des Juifs de France, ce qui n'est pas exactement la même chose... Castor, lui, a représenté cette identité, il était à la fois totalement juif et totalement français. Il nous a communiqué cette identité en nous permettant d'apprécier le privilège que nous avons eu d'avoir reçu en cadeau de la France, la culture française. Il n'y a pas là du chauvinisme, car l'âme juive n'est pas seulement séduite. Elle a une affinité avec le visage français de la culture universelle. Il s'agit bien là de la culture universelle mais dans son visage français. Ce fut un privilège d'avoir connu ce visage là. J'ouvre une parenthèse à ce propos, car je suis moi-même inséré dans une toute autre culture diasporique, celle du judéo-arabe d'Afrique du Nord qui n'a rien à voir avec le judéo-français. Dans la culture française, nous avons rencontré la culture universelle gréco-romaine en contestation d'iden-

tité avec l'hébraïsme et le judaïsme. Si vous permettez, je vais rappeler une boutade que j'ai lancée lors d'un colloque de *l'Alliance israélite universelle*. Il me semble qu'il y a une affinité secrète, entre Israël qui est le fils aîné de Dieu et la France qui est la fille aînée de l'Eglise. Quelque chose se passe là, des fiançailles tumultueuses et très turbulentes. J'ai remarqué que les couleurs de la bannière de Jeanne d'Arc sont exactement du même bleu et du même blanc que les couleurs du drapeau israélien. Et puis les Israéliens ont quelque chose de commun avec Jeanne d'Arc ... nous avons mis les anglais dehors ! Pour revenir au sujet, c'était cet optimisme que nous avons reçu de Castor.

Et puis il y a eu le rabbin Schilli, je devrais dire le grand rabbin Schilli, mais à l'époque il était encore le rabbin Schilli, l'aumonier de la maison ; nous avons rencontré un homme extraordinaire, en sa personne. Cet homme témoignait, il était la bonté et la gentillesse et c'est ce qu'il nous a appris. La bonté et la gentillesse ce n'est pas toujours la même chose. La bonté se donne et peu importe à qui elle se donne. La gentillesse, c'est une bonté qui se donne à chacun en particulier, ça concerne untel et untel, vraiment dans son équation personnelle propre. C'était un homme à côté de qui les questions métaphysiques, philosophiques, ontologiques s'évanouissaient parce qu'il était là. Si un homme comme le rabbin Schilli existait, alors ça voulait dire que Dieu existe. Nous avons eu le privilège de le connaître, c'est très rare de connaître des justes de cette qualité, de cette identité.

Et puis il y a eu Jacob Gordin, mon maître, on l'appelait "Monsieur Gordin" avec beaucoup d'affection, beaucoup de respect. Ce qu'il nous a appris, lui, c'est que les mots ont un sens vrai. La sagesse cela existe, la preuve : ouvrons les livres et on verra bien, et on étudie. Il nous a réappris la vérité du sens des mots clés, que la prophétie c'est Dieu qui parle à l'homme et non pas l'homme qui parle de Dieu, que la révélation a eu lieu et qu'elle s'est arrêtée ... Il nous a redonné la possibilité de penser dans un va-et-vient entre l'histoire et les textes. Il nous a révélé le sérieux des sources de la prophétie hébraïque.

Et puis il y a eu Fleg. Avec Fleg, il y avait la possibilité, la découverte de la possibilité de dire le judaïsme en un bon français, ("bon français" c'est autant un pléonisme que "bon juif"). Car dans les milieux juifs que nous connaissions, le français que l'on employait pour dire les choses, c'était du patois. Le "patois de Canaan" comme disent les protestants, en l'occurrence du patois de *Yeshiva*, du patois de synagogue. Même l'excellent français d'Israël Lévy ou de Jacob Kaplan, c'était du para-langage chrétien pour faire juif. Tandis qu'avec Fleg, eh bien c'était du français, du beau français qui disait des choses juives profondes et touchait l'âme juive de tout un chacun, quelle que soit son expérience culturelle.

Et puis, nous avons connu un homme -et là je retourne au point de départ de mon évocation-, un homme qui nous a appris les valeurs humaines de l'honnêteté et de la générosité. L'honnêteté sans aucune concession, et la générosité sans aucune réticence : c'était Elie Cohen, grâce à qui, matérielle-

ment, cette école d'Orsay a pu exister, je vous passerais les péripéties de l'histoire de vingt deux ans de la trésorerie de l'école d'Orsay. Si l'école a pu exister c'était grâce à l'amitié de Castor, Schilli et Elie Cohen qui a été un des principaux donateurs de la communauté juive de cette époque et le garant de l'existence de cette famille dont je parle.

Le projet de l'école d'Orsay fut d'abord le projet d'une école de cadres au service de la communauté à refaire. Au fond, la grande question qui se pose à nous c'est de savoir s'il y a eu vraiment identification entre le projet d'une pensée judéo-française et le projet d'une communauté judéo-française. Si cette pensée judéo-française a pu oser s'articuler c'est parce qu'elle se voulait la pensée d'une communauté. Est-ce qu'il existe une communauté judéo-française ? Je ne sais pas, c'est une des raisons pour lesquelles un certain nombre d'entre nous sommes partis en Israël, redevenir hébreux en devenant Israéliens après la guerre des Six jours. Je voudrais citer de mémoire ce qu'a dit Jacques Eladan dans la conclusion de son livre, lorsqu'il a parlé des intellectuels de cette mouvance judéo-française qui ont fait leur *alya* après la guerre des Six jours en disant : « qu'ils avaient abandonné la diaspora française ». Pour ma part, c'est faux, depuis mon *alya*, je reviens suffisamment souvent, pour savoir que je fais partie de cette diaspora, par mon origine juive. Je vais vous étonner en parlant ainsi, mais il est évident que ce qui se passe en Israël, c'est une mutation d'identité très profonde : les Juifs redeviennent hébreux avec tout le maelstrom de problèmes que cela pose car nous sommes des Juifs de cent vingt origines différentes. J'ai conscience de faire partie de cette diaspora judéo-française, mais uniquement par mon origine. Je ne crois pas qu'il y a une communauté judéo-française. C'était notre espoir, c'était notre projet. Du point de vue de la réalisation, il est évident que nous avons participé à la réussite de cette tentative de réhabilitation : la pensée judéo-française existe. Mais est-elle la pensée d'une communauté ? Je ne sais pas. Il y a une population juive en France, il y a des institutions juives en France. Il y a de vrais mystères, autour, par exemple, du *Collège de l'Alliance*, autour d'autres points de cristallisation idéologique, intellectuelle et spirituelle, mais je crois qu'il y aurait une épuration du langage à faire car le vocabulaire est piégé. Il y a une tendance à l'assimilation ou bien à la ghettoïsation ... Peut-être le miracle se produira-t-il et existera-t-il un jour une communauté judéo-française ? Aujourd'hui, il y a surtout je ne sais pas comment dire ça, des ghettos plus ou moins fermés, plus ou moins transparents, plus ou moins lucides, plus ou moins dévoilés, plus ou moins conscients et une pensée judéo-française.

Je voudrais terminer en disant que ce qui a caractérisé le projet d'Orsay, c'était précisément ce projet d'école de cadres, d'une école qui formerait des cadres au service de la communauté et c'est là que l'insertion dans le mouvement des E. I. fut important car cet esprit de service venait du scoutisme. Le bilan, cinquante ans après, doit être fait. Il y a eu des échecs et des ruptures. Cela a concerné six cents personnes, à peu près, à travers vingt-deux promotions et puis les deux pôles extérieurs à notre projet ont pris le dessus dans la marche : beaucoup d'entre nous ont rejoint purement et simplement

les sciences universitaires du judaïsme, d'autres ont rejoint les *Yeshivot*. Et, rejoignant ces deux pôles extérieurs (si j'ose dire car ils constituent l'essentiel, apparemment, officiellement de la vie juive), eh bien, ils ont changé de langage ! Ils ont repris le vocabulaire un peu archéologique des sciences du judaïsme, en prenant pour modèle les sciences du judaïsme allemand du siècle dernier ou bien ils ont adopté le vocabulaire purement piétiste, disons, du pôle de type *Yeshiva*. Les universités ou les *Yeshivot* étant très différenciées, quelles sont les causes de cette évolution ? Je crois tout simplement que ce sont des causes humaines, en fin de compte très banales, le carriérisme, l'individualisme. Et puis une équation personnelle, qui a gardé certainement enfoui ce qui a été notre expérience mais qui, finalement, a laissé le monde extérieur prendre le dessus. On abordera cette question à l'occasion d'autres séances consacrées à l'influence d'Orsay dans le monde des *Yeshivot*, des sciences juives universitaires, etc. Ceci dit, je dois dire par expérience, dans un cas comme dans l'autre, que ceux qui sont passés par Orsay ont reçu une influence indélébile. Un enseignant de sciences juives à l'université, qui a fait Orsay est quand même différent des autres, et les yeshivistes qui sont passés par Orsay sont quand même différents des autres. Je crois que c'est le plus grand hommage que je pourrai donner à cette expérience.

Au sujet du problème général, voici ce à quoi nous étions confrontés, pas tous de manière aussi consciente et lucide, mais tous ensemble certainement. Le christianisme avait été en Occident, pendant deux mille ans, un para-judaïsme. Il prétendait être le véritable Israël, or, ce que nous voulions essayer de faire exister, c'était un judaïsme qui ne soit pas un para-christianisme... Je crois qu'actuellement le grand défi de la communauté juive en France, au regard du problème de la pensée judéo-française (je me demande dans quelle mesure, les responsables, à différents titres, sont conscients de cela) est le suivant : on est peut-être en train de risquer de formuler un parachristianisme d'origine juive en donnant au monde chrétien ce cadeau inestimable de la disponibilité des sources juives, comme si on préparait un relais. Parce qu'il ne faut pas oublier, -on n'a pas le temps d'en parler maintenant - qu'il y a, d'autre part, Israël et la restauration de l'identité nationale hébraïque, et qu'entre temps le défi de la diaspora, est bien celui-là, (à des degrés moindres en Amérique ou en Angleterre, parce que la vie intellectuelle est beaucoup plus forte chez les Juifs français) : est-ce que nous ne sommes pas en train de commencer une aventure qui n'aboutira qu'à la formulation d'un pâle christianisme ? De cela, il faut évidemment se méfier ...

Je suis très heureux d'être là : nous devons à *l'Alliance* et à Shmuel Trigano pour le *Collège*, cette idée extraordinaire de faire le point sur cinquante ans d'histoire. Il fallait le faire.

La naissance de l'École d'Orsay au cœur de la vie juive européenne (1945-1948)

Alexandre Derczanski

Quand Rabi a cru devoir employer pour la première fois les termes d'École de Paris pour désigner le monde de la pensée juive, il a repris une expression déjà en usage, qui s'appliquait au monde de la peinture. C'est que, de 1945 à 1948, Paris a été le centre de la vie juive en Europe. Les bureaux européens de l'*American Jewish Joint Distribution Committee* s'y trouvaient, ceux de l'*Agence Juive*, et même le quartier-général de la Brikha ("fuite"), c'est-à-dire les organismes de l'immigration illégale en Israël.

A cette époque, Paris a été le lieu d'une véritable renaissance de la vie juive en français, en yiddish et en hébreu. Les plus grands noms de la littérature yiddish séjournèrent jusqu'en 1951 dans l'actuel foyer des étudiants de la rue Guy Patin : Abraham Sutzkever, Haïm Grade, Leib Rochman et bien d'autres. Jacob Fink sortit une revue en hébreu, *Makhbarot* ("Cahiers"), où parmi des contributions considérables, on peut mentionner un article d'Emmanuel Lévinas critiquant le romantisme désuet du poème *Al Ha Tsipor* de Bialik, au nom des exigences de la poésie moderne.

Quant au Franco-judaïsme, il héritait d'un profond enracinement national. Ni l'Anglo-Jewry, ni le Deutsche Judentum, ni aucune communauté juive autre que celle de France, n'ont fait au même point acte d'allégeance à la Nation, à l'Etat et au Peuple parmi lesquels elles vivaient. Jusqu'en 1940, la devise du Consistoire central a été "Patrie et Religion". Et au lieu de la simple prière *Noten Teshoua*, celle qui évoque *Artsenou* (la République française), et *Amenou* (le peuple français), a été introduite dans le culte dès 1875. En 1940, Castor, à la tête des Éclaireurs israélites, lançait le *Haloutsisme* (pionnérisme) français ! Parmi la foule d'institutions scolaires juives créées à Paris au lendemain de la Libération, trois allaient au-delà du secondaire. L'*American Jewish Joint Distribution Committee* créa à Versailles l'*Ecole Paul Baerwald de service social*, aujourd'hui *Faculté du service social de l'Université hébraïque de Jérusalem*. La *Fédération des sociétés juives de France* institua le *Yiddish Only Seminar*, et l'*Ecole de Gilbert Bloch*, c'est-à-dire l'*Ecole d'Orsay* enseignait en français. La culture juive, comme le dit Dov Sadane, est en effet

trilingue : hébreu, yiddish (ou langue juive), et langue du territoire. *L'École d'Orsay* était une école de cadres, pensée par une équipe de jeunes pendant l'occupation en zone libre, à la manière de l'*École des cadres* d'Uriage dirigée par Dunoyer de Segonzac. Ils prirent le maquis ensemble dans le Tarn et Castor, où Robert Gamzon, devint le capitaine Saniessse, commandant de la Compagnie Marc Hagueneau dans le maquis de la Montagne Noire. On voit donc que l'esprit d'Orsay visait à susciter un judaïsme français de qualité aussi bien juive que française. Ce souci de la France et de la culture juive est une originalité des E.I. qu'il faut souligner. On ne trouve rien de comparable dans aucun des nombreux mouvements scouts juifs des autres pays.

Jacob Gordin, lié aux E.I. dès 1940 par son épouse, directrice de maison d'enfants, s'est trouvé avec eux à Beaulieu en Corrèze, puis à Moissac. Son rayonnement a été extraordinaire, et il a pu notamment influencer Georges Lévitte et Emmanuel Raïs, qu'il a encouragés à jouer leur rôle dans la vie juive. Jacob Gordin a grandi à Saint-Petersbourg dans une famille lithuanienne, comme le rabbin Osi Wallach, qui a su inspirer Edmond Fleg. Il a étudié la philosophie à l'Université de Saint-Petersbourg comme Georges Gurvitch, l'un des maîtres de la sociologie française ; il a eu comme condisciple Aaron Steinberg, traducteur des dix volumes de *l'Histoire du peuple juif* de Simon Doubnov du russe en allemand, et de son *Histoire du Hassidisme* de l'hébreu en allemand, éditeur aussi de *l'Encyclopédie yiddish* et de ses quatre volumes supplémentaires sur les Juifs ; et enfin directeur du département culturel du *Congrès Juif Mondial*, initiateur avec Armand Kaplan et Léon Algazi du *Colloque des intellectuels juifs de langue française*, à la manière de la *Semaine des intellectuels catholiques*. Jacob Gordin lui-même a été à Berlin de 1920 à 1933, un collaborateur de *l'Académie de la Science du Judaïsme*, en même temps que Léo Strauss, qui a joué un rôle très important dans l'histoire de la philosophie contemporaine. Ils ont été des amis très proches. Jacob Gordin, après une thèse sur Kant, a écrit des articles de philosophie juive dans *l'Encyclopédie Judaïca* de Berlin, qui a paru jusqu'en 1933, et un article, qu'il avait traduit en hébreu, parut dans l'unique volume d'une encyclopédie publiée en hébreu à Berlin appelée *Echkol*, sur "Dieu dans la philosophie religieuse juive", reproduit dans *l'Entsiklopedia Ha ivrit* qui est en usage en Israël.

A la suite de tout cela, cette vie juive de Paris a été riche et diverse, avec autant de différence entre Emmanuel Lévinas et André Néher, par exemple, qu'entre les peintres Soutine et Chagall. Et c'est André Néher qui, étant au Colloque, a mis Lévinas en relation avec l'École d'Orsay et Manitou, Léon Askénazi. Je souhaite terminer en rappelant l'importance de l'œuvre du Maharal pour ces derniers, et pour l'ensemble de l'école juive moderne, qu'elle soit laïque ou religieuse. Car c'est sa pédagogie, son recours vigoureux à la systématisation dans la didactique, qui l'a rendue possible. C'est ce même élan, au fond, qu'après d'autres, l'École d'Orsay a repris et continué. Noyau de l'École de Paris, elle a contribué à enrichir l'expérience du judaïsme français, et même celle de la société israélienne, justification de l'État d'Israël.

Les origines de l'École d'Orsay

Phyllis Cohen Albert

I

"...Je doute qu'aucun historien n'arrive à reconstituer... ce qu'a été l'aventure des vingt-deux promotions d'Orsay. Et cela, étant donné la dispersion des archives et la dilution des mémoires."¹

L'auteur de ces lignes, Léon Askénazi, n'a pas tort, du moins pour le moment. En effet, l'histoire de l'École des Cadres Gilbert Bloch (située à Orsay, près de Paris) pose bien des problèmes de documentation à l'historien. Étant donné qu'Orsay a davantage été une expérience du vécu plus que de l'écrit, les archives sont rares. A part la revue *Targoum*, qui indique les courants de pensée des anciens de l'école au milieu des années 1950, la plupart des écrits qui touchent à l'école sont des mémoires, des expériences personnelles. Ces documents démontrent qu'Orsay a été plusieurs choses, et non pas une seule, autrement dit, que chacun avait son Orsay à lui. Les avis des participants restent partagés sur ce qu'Orsay voulait être, sur ce qu'elle aurait du être, et sur ce qu'elle a été.

Cette documentation contradictoire et toujours fascinante a, bien sûr, un certain intérêt historique, mais elle nous laisse dans la grande difficulté d'être obligés d'entrer dans les détails de la vie de personnes toujours vivantes. Un tel projet conviendrait mieux à l'ethnologue ou au psychanalyste. L'historien y perdrait son chemin, à moins qu'il ne se considère "post-moderniste." En revanche, il existe une importante documentation qui se prête à des explications des diverses racines de l'école. L'historien est donc appelé à chercher les sources intellectuelles et idéologiques de l'École d'Orsay.

II

“Je voudrais que tu sois un bâtisseur
Non pas un discuteur..
Depuis trop longtemps Israël discute et gémit, ergote et marchande
Assez de ces parlottes...
“Bâtissons ensemble une vie nouvelle et un monde nouveau.”²

Robert Gamzon (connu également sous son nom de scout, Castor), avait fondé les Éclaireurs Israélites de France en 1923. Dans ce texte, destiné aux EI, il se base sur des valeurs souvent revendiquées en France pendant les années trente (la création d'un homme nouveau et d'un monde nouveau) pour proposer des changements à l'intérieur de la communauté juive. Gamzon ne cessera de réfléchir au chemin à emprunter pour y aboutir, et de multiples expériences pendant la guerre le conduiront à préciser son projet.

Ainsi, à l'issue de la guerre en 1945, Castor publie *Tivliout-Harmonie*, où il exprime sa foi, sa philosophie politique, sa philosophie sociale et ses notions de pédagogie. Il est maintenant capable de préciser ce qu'il veut construire :

“...nous voulons créer une sorte de congrégation religieuse active et vivante qui recherche en France, et en Palestine, des formules nouvelles de vie, plus conformes à notre idéal.”³

Donc, le voici, Robert Gamzon, bâtisseur, lui-même, comme dit le titre de la biographie écrite par Isaac Pougatch⁴. C'est un homme d'action qui veut former d'autres hommes d'action pour améliorer le monde, par l'injection d'idéaux. Et il veut le faire par l'intermédiaire de ce qu'il appelle “une sorte de congrégation religieuse.” Sa congrégation sera, bien entendu, l'École d'Orsay, qu'il ne tardera pas à fonder, et pour laquelle le texte *Tivliout-Harmonie* servira de projet.

La “congrégation” de Gamzon, nous l'avons vu, servira à la fois la France et la Palestine. Cela nous amène à l'examen de ses idées sur le sionisme et la place de la patrie française dans la vie des Juifs. Il est d'usage parmi les anciens de dire que dans les premières années de l'École, avant son aliya en 1949, Castor ne s'était pas associé au sionisme de sa femme, Denise. Mais cette perception est contredite par les écrits même de Robert Gamzon. Déjà en 1945, Castor se révèle grand défenseur du sionisme dans *Tivliout* :

“Aussi ne voyons-nous pas du tout pourquoi certains Juifs français ont une telle peur du sionisme...ou plutôt, nous voyons là... comme le signe d'un pauvre sentiment d'infériorité.”⁵

“En ce qui nous concerne, nous, jeunes Juifs français militants, nous voulons approfondir nos deux qualités de Juifs et de français, en nous sentant étroitement solidaires à la fois de nos deux grandes communautés.”⁶

Castor s'était déjà légèrement rapproché du sionisme dans les années trente, sous la double influence des jeunes sionistes qui se sont affiliés aux EI, et de sa femme Denise. C'est la guerre et la découverte de la vulnérabilité des Juifs en Europe qui provoquent chez lui une surenchère sioniste. Il sort en effet de la résistance avec un sionisme renforcé par les discussions avec certains camarades dont la perte lui était très pénible, tels que Léo Cohn et Gilbert Bloch.

Castor est donc sioniste en 1945, mais son sionisme n'a pas comme but sa propre installation en Palestine. Il voit une telle installation comme un bon choix pour d'autres auxquels il veut apporter son aide par la création d'institutions de formation. Chez lui, le sionisme est étroitement lié à son patriotisme français dans la revendication d'une double appartenance. Le fait de devenir plus franchement sioniste et de rester en même temps très dévoué à la France l'amènera à fonder son discours sur la double loyauté et la contribution spécifique que les Juifs ont à offrir à la France en tant que communauté :

“Pour que notre appartenance à la communauté française soit féconde et enrichissante, nous devons faire entendre, dans le concert spirituel français, notre timbre particulier.”⁷

Le sionisme va dans le sens de l'intérêt même de la France. Il fait mieux connaître la culture française :

“La culture française doit son rayonnement également au fait qu'elle est universelle, et c'est la servir aussi que de la répandre dans le monde.”⁸

Ce qui nous intéresse en lisant ces propos, c'est de constater qu'il trouve dès les années quarante un langage qui ne deviendra courant qu'à la fin des années soixante et durant les années soixante-dix. Ceci dit, il n'est pas moins vrai qu'il y avait tout un courant de pensée qui allait dans le même sens et qui remontait déjà à la Révolution, mais qui n'avait pas développé jusqu'alors de vocabulaire approprié.⁹

Il faut noter l'usage dans *Tivliout* du mot “Juif” (avec majuscule), plutôt qu’“israélite.” Avant la guerre, Castor avait refusé cette appellation. Il en discuta longuement avec les “Éclaireurs Juifs de Strasbourg,” avant d'accepter qu'ils s'affilient à ses “Éclaireurs Israélites de France.”¹⁰ Si la guerre a fait de Gamzon un sioniste, elle a également élargi son identification avec le peuple juif. Il a perdu dans la résistance, parmi les hommes sous son commandement, non pas uniquement l'israélite français Gilbert Bloch, mais aussi le juif allemand, Léo Cohn.

Léo, comme tout le monde l'appelait, réfugié d'Allemagne, sort d'une famille aisée de Hambourg, "qui allie la culture juive et une culture générale très étendue à une foi très profonde."¹¹ Il avait commencé à travailler déjà dans les années trente aux côtés de Castor, aux Eclaireurs. Il a su inspirer aux jeunes un amour du judaïsme par le chant, le folklore et la joie, au point qu'on avait l'habitude aux EI de parler de "Léo-Hassidisme." C'est lui qui a changé la vie et les aspirations du jeune capitaine d'armée, Gilbert Bloch.

Bloch, sorti de l'Ecole polytechnique, et entré dans l'armée, est dirigé vers les Chantiers de jeunesse après la défaite. Très assimilé, il reçoit un grand choc quand il est exclu en tant que Juif, et son exclusion le transforme en Juif à la recherche du judaïsme.

Personne ne sait comment Gilbert Bloch trouva Gamzon, mais cela se fit en 1942. Il devient responsable du Chantier rural des EI, et lui, aussi, subit l'influence de Léo Cohn. Bloch penche alors vers un sionisme assez mystique, avec des éléments de messianisme, valeurs qu'il cherche à communiquer aux jeunes. Nous en avons un témoignage dans un article qu'il a publié dans le journal mural du Chantier rural :

"...c'est au-delà du service haloutsique que doit sourdre la source du sionisme des Français, c'est au coeur même du Messianisme. Pour que les Juifs de la dispersion deviennent ces ouvriers de la propagande et de l'action messianique..."¹²

Gilbert Bloch croit que ce sionisme messianique amènera le salut du monde. Mais cette croyance n'exclue pas le patriotisme français. Bloch enseigne aux jeunes qu'ils ont la possibilité de choisir librement entre la France et la terre d'Israël. Ce qui compte, ce n'est nullement la terre choisie, mais la façon dont le choix est fait. Tout dépend de l'état de leurs âmes.

Les paroles de Bloch commencent, donc, à sembler plus "Léo-Hassidiques" que polytechniques, mais il essaie toujours de reconcilier ses deux identités. En dépit d'un mysticisme croissant, il n'abandonne pas sa clarté scientifique et mathématique. Son projet ressemble beaucoup à celui adopté peu de temps après par Castor dans *Tivliout*. L'influence mutuelle de ces trois hommes, Robert Gamzon, Léo Cohn et Gilbert Bloch, est évidente. Quand l'Ecole d'Orsay s'ouvrira deux ans après la mort de Cohn et de Bloch, elle portera le nom de l'un et reflètera l'influence des idéaux des deux autres.

On peut se demander pourquoi l'École prit le nom de Gilbert Bloch plutôt que de celui qui avait travaillé plus longtemps aux EI et qui avait été le premier à y introduire un élan de judaïsme vivant, émotionnel et créateur. Est-il vrai que Bloch aurait préconisé l'École déjà pendant la guerre ? Plusieurs de ses membres l'affirment, ainsi que quelques écrivains. Mais la veuve de Castor, Denise Gamzon, refuse cette idée, prétendant que pendant la guerre on aurait bien parlé du besoin de former des cadres, sans

parler précisément de la fondation d'une école des cadres pour l'après guerre.¹³

Si l'école n'était pas l'idée de Bloch, pourquoi porterait-elle son nom plutôt que le nom de celui qui a su inspirer Bloch et Castor lui-même? Il n'est peut-être pas insignifiant que le nom du juif allemand, Léo Cohn, soit retenu plus tard pour le *garin* des EI qui partait fonder un kibbutz en Israël, tandis que Gamzon choisissait le nom de celui qui correspondait mieux au type de jeunes gens qu'il voulait former pour son École en France : une élite qui devrait allier une très sérieuse formation professionnelle à des études juives de même niveau. Tout en étant profondément juifs, ils seraient également profondément français, et, donc, bien intégrés aux plus prestigieuses institutions du pays, telle que l'École polytechnique. Castor n'a d'ailleurs pas laissé de doute sur sa grande admiration pour l'École polytechnique, car il disait souvent qu'il la prenait comme modèle pour Orsay.¹⁴

III

L'ironie voulait que l'école créée par un bâtisseur, par un homme qui s'est donné pour tâche de remplacer le parler par l'action, soit devenue célèbre pour ses penseurs qui n'ont jamais cessé de discuter et de débattre leurs idées. Mais Castor avait déjà, pendant la guerre, compris l'importance de la réflexion. Le programme pédagogique développé dans *Tivliout* insiste sur l'harmonie à chercher dans la vie humaine.

D'après lui, tout système éducatif doit amener l'harmonie entre les travaux techniques, les sports, les travaux sociaux, les arts, et les études et réflexions. Ses expériences pendant la guerre avaient convaincu Gamzon de la grande importance à donner dans son programme aux études juives. Il choisit pour le poste d'enseignant des matières juives, Jacob Gordin, dont il connaissait personnellement l'érudition et le sérieux.

En effet, les leçons de philosophie juive données par Gordin avaient déjà eu une grande influence sur les cadres des EI, tant pendant la guerre qu'après, dans les camps de formation qui précédaient la fondation de l'École.¹⁵ Parmi les personnes influencées par Gordin, il y avait en particulier Gamzon lui-même. Cet homme de science et de technologie connaissait bien la philosophie juive chère à Gordin. Le pédagogue qui se vouait à la formation des bâtisseurs ajoute ainsi à son programme une formation de discuteurs.

Et, devenu discuteur lui-même, Castor cherche une explication philosophique à la continuité de son peuple juif. Il veut expliquer la capacité des

Juifs à résister à l'annihilation. Il proclame que l'histoire du peuple juif est "providentielle," tellement elle est "extraordinaire."¹⁶

C'est la voix de Jacob Gordin qui résonne dans ces propos de Castor. Dans ses articles d'avant la guerre, Gordin avançait des thèses sur l'éternité de l'histoire juive, en s'appuyant sur les philosophes Yehouda Halevy et Nahman Krochmal. Pour Gordin, l'histoire des Juifs est l'histoire cyclique et toujours renouvelée d'un peuple élu par son Dieu.¹⁷

Gordin adhère tellement à ce principe d'éternité du peuple juif qu'il se montre très indulgent à l'égard de Simon Doubnov, malgré son opposition à la laïcité de l'historien. L'histoire du peuple juif, telle qu'elle est racontée par Doubnov, comprend l'idée de la succession des centres de vie juive. Quand un centre disparaît, un autre le remplace¹⁸. Gordin trouve chez Doubnov une analyse historique qui semble donner raison à la philosophie de Krochmal et à ses propres idées.

Castor se laisse influencer par d'autres philosophies, mais il revient à sa propre tradition pour les valider. Il admire surtout la philosophie dite "personnaliste," liée à l'entreprise qu'était l'Ecole des Cadres d'Uriage, réunissant des intellectuels autour d'Emmanuel Mounier, Beuve St-Méry et Jean-Marie Domenach, tous dégoûtés par la société bourgeoise, capitaliste, et, il faut le dire, démocrate, de la III^e république. Constitués en équipe autour du journal *Esprit* et de l'Ecole des Cadres d'Uriage, ils recherchaient des modèles pour reconstruire la société en réintroduisant des valeurs spirituelles. Ils parlent d'"hommes nouveaux" pour un "monde nouveau". Nous avons vu que les formules de Gamzon sont à peu près semblables : "Bâtissons ensemble une vie nouvelle et un monde nouveau."¹⁹

Les personnalistes ne rejettent pas la modernité, car ils aspirent à apporter des améliorations à la vie humaine grâce à la technologie. Les valeurs de Castor coïncident sur plusieurs points avec celles des hommes d'Uriage et il cherche à traduire le personnalisme en théologie juive. Il s'agit de justifier l'inclusion du spirituel dans une communauté moderne. Gamzon trouve la base philosophique de cette traduction dans la pensée de Jacob Gordin, ce qui lui permet de dire que "le judaïsme représente une des conceptions les plus modernes qui soient. Il ne s'oppose en rien à la science ni à la raison, mais il est plus que la science et plus que la raison."²⁰

Rien d'étonnant à ce que Castor ait appris cela chez Jacob Gordin. Déjà, dans les quelques années entre son arrivée en France en 1933 et le début de la guerre, Gordin avait publié plusieurs articles consacrés aux philosophes juifs du moyen âge, ainsi qu'un compte rendu d'un livre sur la philosophie juive au XIX^e siècle, où il discerne un travail continu de confrontation et de dialogue entre la philosophie grecque et la philosophie hébraïque. Les grands penseurs juifs avaient tous démontré l'accord entre la raison et la révélation.²¹

Orsay comportera un internat. Les raisons sont peut-être multiples. L'expérience de la vie communautaire pendant la guerre aurait convaincu Castor de sa valeur. L'École polytechnique avait son internat. Mais la raison principale, à mon avis, découle de l'admiration qu'avait Gamzon pour les personalistes. Non seulement l'internat était essentiel à l'école des cadres d'Uriage, mais les dirigeants prévoient deux moyens de prolonger la communauté personaliste après la fermeture d'Uriage : pendant la guerre, ils ont créé ce qu'ils appelaient un "ordre," une élite des élites, où d'anciens dirigeants et d'anciens stagiaires pourraient continuer leurs réflexions sur la nouvelle vie à créer après la guerre. A la sortie de la guerre, quelques personalistes établissent une vie communale d'adultes pour y vivre avec leurs familles. A Orsay, Gamzon empruntera à Uriage l'idée d'"ordre," et la transformera en l'hébraisant, en "misdar."²²

Pour que l'école soit une communauté spirituelle, valeur principale de Gamzon qui avait apprécié l'influence positive des leçons de Gordin sur la morale des résistants, ce dernier est invité à continuer sa collaboration avec les EI à l'École. Il y donnerait des cours au plus haut niveau, qui devraient être aussi attirants que les cours des facultés pour des étudiants qui viendraient passer une année à Orsay.

Mais l'enseignement essentiel que dispense Gordin pendant son année à l'École ne se résume pas facilement à la liste des cours sur les textes juifs. Les participants signalent l'utilisation par Gordin du midrach et de la tradition mystique dans son enseignement oral, ce qui marque une différence entre cette dernière période de sa vie et celle d'avant guerre, vue à travers ses articles. Il y a peut-être dans ce trait plus une question d'approche que de fond, qui se révélera très importante dans le rapport qu'il établit avec ses élèves, ainsi que pour l'avenir de l'école. En effet, un mysticisme fondé sur une base philosophique deviendra une caractéristique importante d'Orsay.

Deux autres aspects de la contribution de Gordin seront efficaces pour atteindre les buts envisagés par Robert Gamzon : la certitude qu'il exprimait que la religion ne disparaîtra jamais du monde²³ et le désir de faire entendre une voix juive authentique dans les grands débats du monde.

Ayant passé dix ans à Berlin sur le chemin de la Russie à Paris, Gordin avait collaboré aux grands projets de la "Wissenschaft des Judentums," la science du judaïsme. Il en avait conclu, néanmoins, qu'il fallait aller au-delà de la Wissenschaft et de l'étude scientifique des textes juifs. Le vrai travail devait comporter aussi l'examen des textes de la civilisation "universelle" en fonction des critères juifs. Cela donnera aux Juifs la possibilité de reprendre leur dialogue interrompu avec le monde.

"Dans la grande discussion mondiale sur les grands problèmes du monde, problèmes métaphysiques, politiques, sociaux, la voix du judaïsme ne se fait pas entendre."²⁴

D'après lui, dans le dialogue la pensée juive a enrichi la philosophie européenne. Gordin note que les philosophes Fichte, Hegel, et Schelling ont tous subi l'influence de la cabbale par l'intermédiaire de Herrera, cabbaliste hollandais du XVII^e siècle²⁵. Il regrette que de tels échanges ne se fassent plus. Il tâchera de recommencer le processus à Orsay, et, pour aller encore plus loin, il suggère la création d'un "Institut pour la théorie du judaïsme."

Pour que le dialogue se fasse, il faut bien que les Juifs sachent étudier correctement leurs textes et en dégager les principes. Gordin s'indigne de quelques interprétations de savants liés au mouvement de la *Wissenschaft*. D'après lui, une lecture de l'extérieur, qui impose les catégories de la philosophie occidentale, finit par déformer les textes juifs. Gordin critique, par exemple, une traduction de Maïmonide par Salomon Munk. A l'opposé de Munk, il voit dans la philosophie de Maïmonide un Dieu personnel et une communauté juive historique.²⁶

Pour mettre en valeur le judaïsme dans son contact avec la philosophie, il faut établir les justes rapports entre la religion et la philosophie. Emmanuel Lévinas l'a très bien compris quand il a écrit de Gordin :

"Son effort tendait à comprendre le réel, non pas dans les catégories cosmologiques de la pensée païenne, mais par référence au drame théologique et historique d'un Dieu personnel allié à un peuple."²⁷

En effet, Gordin insiste sur le fait que le point de départ de la philosophie doit toujours être la religion. Les Juifs de notre temps qui oublient cette tradition se tiennent du côté de Spinoza, et en dehors de la communauté juive.

"le judaïsme n'est pas une philosophie "scientifique" (professée dans les universités), mais une religion divinement révélée dont la voie est la synagogue. C'est par la maison de prières que les penseurs médiévaux juifs venaient à la philosophie..."²⁸

Spinoza est pour Gordin l'exemple du mauvais juif, qui n'a pas su rester juif tout en étant philosophe. En rejetant sa religion, Spinoza a trahi son peuple et l'a rendu méprisable. Dans le contexte d'une étude scientifique de Spinoza, Gordin fait indirectement la leçon aux Juifs de nos jours de ne pas suivre le même chemin. La philosophie est importante, mais il faut y arriver par la religion et savoir la quitter pour retourner à la religion.

Encore faut-il savoir lire les philosophes juifs de l'intérieur, avec un amour de la religion et du peuple. Dans une étude sur Maïmonide, Gordin s'oppose à la tendance courante au XIX^e siècle de réduire tout à l'élément éthique, sans pénétrer ce qu'il appelle "le fond pathétique, l'éros philosophique..."²⁹

Si Gamzon, bâtisseur, était devenu discuteur sous l'influence de Jacob Gordin, c'est peut-être l'inverse qu'il faut voir dans le manifeste de Gordin qui appelle à la création d'un "Institut pour la théorie du judaïsme". Bien que sa mort empêchera la réalisation du projet, il n'en est pas moins vrai que le philosophe était en train d'ajouter à ses préoccupations le rôle de bâtisseur.

L'intérêt du projet de l'Institut découle du fait que Gordin ne se limite pas à envisager une école pour l'étude du judaïsme, mais qu'il la place dans un contexte philosophico-politique. Il trouve que les Juifs n'ont jamais su

"élaborer une stratégie aux vues larges et mener une politique de longue haleine, basée sur des prévisions lointaines...[Ils] sont toujours surpris par les événements et acculés aux improvisations hâtives." ³⁰

C'est pour combler cette lacune, que l'institut comportera "un grand centre spirituel mondial et ...un réseau de centres spirituels régionaux dont le travail sera coordonné par le centre mondial."³¹ Le travail consistera à établir des inventaires de toutes les ressources à la disposition du judaïsme, y compris les livres, les personnalités, les institutions. L'Institut aura pour tâche d'élaborer et de diffuser la doctrine juive afin de pouvoir faire concurrence au christianisme, et même aux religions orientales, qui menacent le judaïsme en recrutant parmi les Juifs.

Mais son projet ne s'arrête pas là. L'Institut cherchera à effectuer l'entente entre juifs et chrétiens, à amener la paix en Palestine et à éviter la guerre entre la Russie et les pays de l'Ouest³². Telle est la vision du monde et du rôle ambitieux que Jacob Gordin intime aux Juifs et lègue aux élèves d'Orsay.

NOTES

¹ *Nouveaux Cahiers*, 111, hiver 1992-1993, p. 18

² Issac Pougatch, *Un Bâtisseur, Robert Gamzon*, Service Technique pour l'Éducation, F.S.J.U., Paris 1971, p. 33.

³ Robert Gamzon, *Tivliout Harmonie*, Éclaireurs Israélites de France, Paris, 1945, p. 89.

⁴ Voir, ci-dessus, la note 2.

⁵ Gamzon, *Tivliout*, p. 89.

⁶ Ibid

⁷ Ibid

⁸ Ibid

⁹ Pour un développement historique de ce discours sur l'appartenance juive et sur le droit à la différence, voir mon article "Le droit à la différence: une interprétation des promesses faites aux Juifs par la révolution française" in Mireille Hadas-Label et Evelyne Oliel-Grausz, *Les juifs et la révolution française: histoire et mentalités*, E. Peeters, Louvain-Paris, 1992, p. 343-355.

¹⁰ Frédéric Chimon Hammel ("Chameau"), *Souviens-toi d'Amalek: témoignage sur la lutte des Juifs en France (1938-1944)*, C.L.K.H., Paris, 1982, p. 325.

¹¹ Hammel, *Souviens-toi*, p. 278. Des deux côtés la famille comprenait des rabbins, des universitaires, des hommes de lettres et des musiciens.

¹² Journal mural du chantier rural, 1943, cité par Hammel, *Souviens-toi*, p273.

¹³ Denise Gamzon, communication personnelle, mai 1985.

¹⁴ Bloch était tout ce que Gamzon était, plus ce qu'il aurait voulu être. Tandis que Gamzon sort d'un milieu modeste, et pour des raisons financières doit se contenter du diplôme de l'École supérieure d'électricité, le jeune polytechnicien appartient à une famille bourgeoise. Bloch représentait donc pour Castor l'israélite français idéal.

¹⁵ Après la guerre et avant l'ouverture de l'École, il y eut deux camps d'été EIF, l'un à Chambon-sur-Lignon en 1945, et l'autre à Saint-Jean, près de Moissac en 1946.

¹⁶ Gamzon, *Tivliout*, p. 88.

¹⁷ Dans ses deux articles sur Halévy (de 1931 et de 1951, repris dans *Ecrits de Jacob Gordin*, Albin Michel, 1995 p70-104), Gordin approuve la philosophie de l'histoire de Halévy.

¹⁸ Dans son indulgence enthousiaste pour l'historiographie de Doubnov, Jacob Gordin fait plus que lui pardonner sa laïcité. Gordin trouve que Doubnov est en effet moins laïque qu'il ne le croit lui-même. Gordin a une deuxième raison d'approuver Doubnov: ce dernier est diasporiste et s'oppose à l'établissement d'un État juif. "Simon Doubnov et la philosophie de l'histoire", *Cahiers Juifs* : 11-12, 1934, p. 116-127, réunis dans *Écrits*, p. 273-287.

¹⁹ Cette formule citée plus haut date d'avant la guerre, mais il la reprend dans *Tivliout* (p. 89) où il parle des "formules nouvelles de vie".

²⁰ Gamzon, *Tivliout*, p9.

²¹ "La pensée juive au XIX^e siècle" *Revue des Etudes Juives*, tome 100bis, n°199 et 200, 1936 p. 74-86.

Cet enseignement de Gordin sur la réconciliation entre la raison et la révélation servira plus tard à Manitou qui y trouvera un principe unificateur pour joindre à son tour la révélation et la raison.

²² Malgré l'échec du *Misdar* l'influence collective des anciens d'Orsay est légendaire.

²³ Gordin, "L'actualité de Maïmonide" *Cahiers Juifs*, 10, Alexandrie-Paris, 1934, p. 6-18. Dans cet article, le premier publié en France, Gordin insiste sur le fait que la religion ne disparaît jamais tout à fait chez les philosophes et les écrivains, même quand elle est très réduite. Il cite en exemple la philosophie d'Auguste Comte pour en déduire que la religion survivra et renaîtra.

²⁴ Gordin, "Créons l'Institut pour la théorie du Judaïsme" in *Pardès*, 1991; 14:105.

²⁵ Gordin, "La pensée Juive au XIX^e siècle" p. 74-86.

²⁶ Dans ses deux articles sur Maïmonide, Gordin s'attaque plusieurs fois à la lecture de Maïmonide faite par les *maskilim*, ainsi qu'à la traduction faite par Munk. Gordin "L'Actualité" in *Ecrits*, p.125. Cf Gordin "Maïmonide dans la pensée du XIX^e siècle", in *Écrits*, p. 105-122, *passim*.

²⁷ Emmanuel Levinas, "Introduction à l'article de Jacob Gordin sur Jehouda Halevy" in *Evidences*, 1951; 21.

²⁸ Gordin "Compagnons Eternels: benedictus ou maledictus, le cas Spinoza" *Cahiers Juifs*, 1935; 14: 104-115, repris dans *Ecrits*, 145-164.

²⁹ "Actualité de Maïmonide" In *Ecrits*, p.125.

³⁰ Jacob Gordin, "Créons" p.106.

³¹ Ibid

³² Ibid, p.106-107.

TÉMOIGNAGES

Une expérience vécue de l'École d'Orsay

Liliane Atlan

1. En guise de commencement

A l'époque où nous vivions l'aventure de l'École Gilbert Bloch d'Orsay, l'expression "L'École Juive de Paris", n'existait pas.

Elle n'existait ni pour nous, ni pour ceux d'Auteuil, ni pour ceux de Strasbourg. Chacun se remettait de la guerre comme il le pouvait, là où il se trouvait.

Nous sortions de la guerre, nous étions dans la nécessité vitale de nous reconstruire, comme êtres humains, et comme juifs. C'est de ce travail de résurrection, improvisé au jour le jour, que, peu à peu, une façon nouvelle d'être juif est née.

L'essentiel de cette aventure, de cette expérience, passait par des personnes, par ce qu'elles vivaient.

C'est pourquoi, pour la raconter, il faut passer par l'anecdote.

En Grec, ce mot, "Anecdote", désignait les choses inédites, terribles. Ce que l'on redoute d'entendre. Ce que l'on fait sombrer dans l'anecdotique, pour pouvoir le raconter, et pour pouvoir l'entendre.

Comment raconter l'essentiel de l'École d'Orsay sans risquer de révéler les secrets des uns, des autres, comment ne pas les révéler quand l'essentiel passait par eux ?

Nous mettrons des masques.

Ces masques, ce seront nos totems.

Nous étions presque tous affublés de noms d'animaux, car nous étions, presque tous, des scouts. "Cigogne", "Perruche", "Cèdre", etc., désignent des personnes devenues célèbres, mais qui, à part nous, sait lesquelles ?

2. Castor, vu par Poney

Poney a quinze ans, elle est sur le point de mourir, elle ne sait pourquoi ses parents ont invité Castor à déjeuner. Elle le reconnaît, il y avait son portrait dans le local des Eclaireurs Israélites de Montpellier. Il parle de l'École qu'il a

créée, à Orsay, dès la fin de la guerre, il raconte comment, chaque année, il choisit une vingtaine de garçons et de filles parmi l'élite des chefs de son Mouvement, ils acceptent de donner une année de leur vie pour réfléchir ensemble, pour trouver comment redonner vie à ce qu'il reste des juifs de France. Il insiste sur le fait qu'il s'agit d'une élite, de garçons et de filles qui viennent à l'École pour inventer ensemble un avenir. Il se sert de mots très simples pour parler d'un grand rêve. Son sourire l'éclaire. Elle n'a jamais vu quelqu'un sourire de cette façon-là. Il émane de lui une telle volonté d'être optimiste, d'agir sur la réalité pour la forcer à lui donner raison. A la fin du repas, il demande à Poney et à sa soeur, Panthère, si elles veulent venir visiter l'école ? Poney s'entend répondre :

— Visiter ? Non. Mais... venir...

Après la fin de la guerre, avant même que son père n'ait pris l'habitude d'inviter à la maison des personnes rescapées des camps d'extermination, elle regardait ce qui l'entourait comme si elle-même revenait de là-bas, rien de ce que les personnes épargnées, même les meilleures d'entre elles, disaient, faisaient, ne convenait. Rien n'était à la mesure de ce qui venait de se passer. Elle ne fait partie d'aucune élite, mais elle voudrait participer à ce travail qui consiste à grandir la vie. Elle n'a pas la force de l'exprimer. Peu importe. Castor est venu la chercher, pour aider son père, Elie Cohen, qui, sans le connaître, lui donnait de l'argent pendant la guerre pour l'aider dans son travail de résistance.

3. La vie dans la maison vue à travers le squelette Poney

Le soir où Poney arrive à l'École, il n'y a presque personne à la maison. Une jeune fille énorme, qui n'a pas de totem, qui ne cesse de rire, a l'air de trouver normal qu'un tel squelette fasse partie de l'élite qui séjourne ici. Elle l'installe dans un dortoir :

— Excuse-moi de ne pas allumer la lumière, Nylon dort déjà.

Poney s'installe comme elle le peut, sans rien voir d'autre que la lune à travers la fenêtre et l'ombre des grands arbres du parc.

— Je m'appelle Nylon, et toi ?

— Poney.

— Je viens de Lyon, et toi ?

— Moi !

Poney n'avouera d'où elle vient qu'une quarantaine d'années plus tard. Nylon raconte que son père a été déporté, qu'elle aidait sa mère à gagner de l'argent, et c'est pourtant sa mère qui lui a dit : Va à Orsay. Ce que tu apprendras là-bas m'aidera à élever tes frères. Le lendemain matin, elles sont réveillées très tôt par de la musique, lorsque Nylon voit Poney, elle est horrifiée, elle se domine, elle lui donne un balai :

— Nous devons mettre la chambre en ordre avant d'aller prier. Balayer ! Prier !

— Dépêche-toi, c'est notre tour d'aller à la douche.

La douche ! Ces énormes jeunes filles trouvent normal de se mettre nues les unes devant les autres, l'une d'elles, horrifiée, s'écrie :

— Tu as été déportée ?

Poney, honteuse, ne répond pas.

Dans la petite salle à manger dont les fenêtres immenses donnent sur les arbres séculaires du parc, l'élite de la jeunesse juive et scoute de France, joyeuse, bruyante, affamée, prend place. Poney, terrorisée, s'assoit, là où il y a encore de la place. Un jeune homme la dévisage, il éclate de rire :

— Tu es venue nous enseigner l'art de claquer des os ?

Elle éclate de rire.

— Je m'appelle Lionceau.

— Et moi, Dromadaire.

— Comme tu le sais sans doute, nous sommes l'élite du judaïsme français, pour ne pas dire mondial. Mais, hélas, hélas, nous avons fauté. Nous avons fait des petits sans nous marier. Castor nous a pris à l'École pour nous régénérer. Ils sont là, disséminés dans le village. Dès que nous avons une minute, nous allons leur faire des guiliguilis. Tu ne prends pas de porridge ?

Poney regarde, effarée, ces jeunes gens plus gais les uns que les autres engloutir des quantités énormes de cette matière gluante.

— Vous avez vraiment des enfants ? demande-t-elle.

— Et comment ! répond Dromadaire, la bouche pleine. 10 ou 12 chacun !

Elle éclate de rire, elle avale, sans y prendre garde, un immense morceau de pain. Pivert, la femme de Castor, et Elan, le sous-directeur, assis tout au bout de la table, qui savent d'où vient Poney, sont un peu rassurés.

Manitou Romantique

Dans la petite salle de cours qui donne, elle aussi, sur les arbres du parc, les élèves attendent leur professeur. Le voici. Visage maigre, les yeux plus noirs qu'il n'est possible, jetant des flammes. Poney le reconnaît. C'est Manitou. Manitou Romantique. Un jour, à Montpellier, lorsqu'elle avait treize ans, son père était revenu de la synagogue, enthousiasmé :

— Un jeune homme vient de parler d'une manière extraordinaire, c'était encore plus beau que les sermons du Rabbin Henri Schilli ! Il l'avait invité à la maison. Manitou revenait de guerre, il avait le bras droit en écharpe, l'épaule cassée, il avait demandé à Poney s'ils avaient de la musique andalouse, il avait besoin d'écouter de la musique andalouse.

— Nous n'en avons pas, mais si vous allez sur le balcon, vous verrez la mer.

Il l'avait contemplée longuement, puis il était revenu dans le salon, il avait raconté à Poney, comme un secret à ne pas trahir, qu'il écrivait des poèmes.

Le premier cours auquel elle assiste, elle n'y comprend rien. Il emploie des mots barbares, que tout le monde ici a l'air de connaître, "Tora", "Shabbat", "Paracha", "Talmud", etc. Elle n'en demande pas la signification. Elle en écoute la musique. Même s'il emploie des mots barbares, Manitou a vraiment le sens de la poésie. Elle pressent qu'un jour ou l'autre cette parole, de sagesse et de poésie, la sauvera.

La fiancée Shabbat

On prépare la maison comme une fiancée qui s'apprête à recevoir son bien-aimé, on la cire, on la fait briller, on va cueillir des fleurs dans le verger, les garçons vont chercher des lits de camp dans le grenier, ils les installent dans les dortoirs pour les anciens qui vont venir, des filles que Poney n'a jamais vues se retrouvent dans la petite salle d'eau du deuxième étage, elles s'embrasent, elles se pomponnent, elles se racontent leur semaine, ce sont les anciennes, Louve, qui voit le squelette pour la première fois, éclate de rire :

— Ne fais pas cette tête! C'est Shabbat! C'est fête!

Poney descend dans la salle à manger, ces jeunes gens sauvages, dans leurs chemisiers blancs, ont l'air de rois, de reines, ils chantent, debout, autour de la table mise, des prières gaies. L'office est fini, les filles et les garçons s'embrasent, on danse les danses traditionnelles du Shabbat, puis des danses françaises. A quoi bon gigoter de la sorte. Le squelette s'en va pleurer dans une chambre. Une ancienne, venue chercher dans sa valise du chocolat, lui en offre, elle la prend par la main, la force à redescendre. Elle est assise, à table, en face de Lionceau. Il ne parle à personne. Il est encore plus triste qu'elle. Son père a été déporté. Ici, il fait partie d'une famille artificielle, dont la gaîté, ce soir, lui fait mal.

Tard dans la nuit, Poney voit par hasard un ancien, Pélican, se balancer, dans tous les sens, avec une ferveur passionnée, il se raconte à Dieu, dans une prière muette.

Gilbert Bloch, Lautrec, Les Semeurs

Shabbat a pris fin dans les chants, les anciens sont partis, Castor réunit les élèves de la nouvelle promotion pour leur raconter la préhistoire de l'Ecole. Il leur parle de Gilbert Bloch dont la photo se trouve sur l'un des murs de la grande salle. Gilbert venait d'une famille assimilée, il était un polytechnicien brillant, il avait rejoint les E.I. à Lautrec, cette ferme où Castor et Pivert, utilisant l'idéologie du retour aux champs prônée par Vichy, s'étaient réfugiés avec le plus grand nombre possible de leurs éclaireurs. Ils travaillaient la terre, ils organisaient leur réseau de résistance pour sauver des enfants juifs à travers toute la France, en même temps, ils faisaient l'expérience d'une vie juive nouvelle, dont l'âme passait par les chants et les histoires de Léo Cohn. Gilbert Bloch, qui souffrait de vivre en communauté, avait demandé à Castor de lui donner un lieu à lui, même minuscule, pour qu'il puisse écrire. C'est dans son journal qu'il formula pour la première fois sa grande idée, qui fut à l'origine de l'Ecole d'Orsay. Il rêvait d'une école polytechnique juive, où l'on étudierait la pensée moderne et la pensée juive au niveau le plus haut. Il était persuadé que la résurrection du peuple juif passerait par la résurrection de sa pensée. Il a été fusillé pendant l'attaque du train organisée par le maquis juif de Castres. Castor, blessé à la colonne vertébrale, resta couché pendant six mois. C'est dans son lit de l'hôpital de Castres qu'il a pris la décision de créer, dès qu'il pourrait se lever, cette école dont Gilbert avait conçu l'idée, une Ecole dans

laquelle on redonnerait vie à la pensée d'un peuple, pensée occultée, pour ne pas dire perdue, avant même qu'on ne l'ait, en si grande partie, exterminé. Il parla ensuite du Clan des Semeurs qu'il a créé avec les Anciens, le Misdar, une organisation dont le but est de répandre, en France, en Afrique, en Israël, cette pensée retrouvée, régénérée. Mais la pensée n'est pas tout, il y a le corps, il faut du pain, une vie saine dans une société saine. D'où la nécessité d'un travail social. Les Semeurs seront des travailleurs sociaux, porteurs d'une pensée créatrice, d'un idéal de générosité.

L'arrivée d'un deuxième squelette

Poney se trouve dans la petite salle d'eau du deuxième étage, elle se prépare pour Shabbat, soudain, elle se trouve nez à nez avec un squelette, revêtu du même pull jaune que le sien, de la même jupe marron, les deux squelettes éclatent de rire, elles demandent à Pivert de les mettre dans la même chambre, Pivert le leur accorde, immédiatement.

La nouvelle venue n'a pas de totem, elle n'a pas le privilège de faire partie de l'élite des Eclaireurs Israélites de France, elle n'est qu'une orpheline de Rabat, élevée par sa marâtre, dans la tradition juive, réduite à des contraintes dépourvues de signification. Je lui donne pour prénom ces mots qu'elle prononcera bientôt, sans savoir qu'ils seront son destin, *S'il ne m'aime pas, j'en mourrai*. La suite de son nom, elle la prononcera, toujours sans le savoir, quarante ans plus tard : *Un jour, je me suis mise à rire*. Bref, les deux squelettes, dont Castor prend soin comme une mère, se sentent privilégiées de vivre dans cette maison, d'être amies, de découvrir la pensée de leur peuple, de la vivre pour la comprendre, de l'étudier pour mieux la vivre, de naître, une deuxième fois.

— Un jour ou l'autre, il nous faudra, à notre tour, aider, dit *J'en mourrai*.

Le charme des africains

J'en mourrai est tombée sous le charme de l'un des africains, Perruche, il est notre professeur de philosophie, il habite dans la chambre voisine. Dès qu'il parle, c'est-à-dire souvent, *J'en mourrai* cesse de respirer. C'est vrai qu'il a du charme. Pour Poney, Lionceau en a bien davantage. Mais, s'il ne l'aime pas, elle n'en mourra pas. Comment peut-on mourir d'amour alors que tant des nôtres sont morts dans les ghettos et dans les camps. Une sans totem, nous l'appellerons d'une phrase qui sortira d'elle un matin, lorsqu'elle se regardera dans la glace, *Ma bouche s'est tordue*, a traversé la guerre en tenant la main de sa mère devenue folle. Michèle, Raton, Donald, ne racontent rien, mais leur angoisse est flagrante. L'idée de génie de Castor a été de mêler des juifs d'Europe avec des juifs d'Afrique. A part Manitou qui a vu les camps lorsqu'il faisait la guerre en Allemagne, ils n'ont souffert que d'être exclus de leurs lycées. Ils sont restés doués pour le bonheur.

Les visiteurs

André Néher vint passer un Shabbat avec nous. Il nous raconta l'histoire des quatre Sages qui entrèrent dans le Jardin de la Connaissance. Il parlait simplement. Ce qu'il disait s'est incrusté dans nos mémoires.

Un autre jour, les plus âgés d'une maison d'enfants de l'O.S.E. de Versailles vinrent visiter notre école. Nous savions qu'ils avaient survécu au camp de Buchenwald. Je vois encore Liezer et Bineïm, leurs yeux, immenses. Ils ne parlaient pas. Soudain, ils chantèrent. Binheïm avait survécu aux égouts de Varsovie, Liezer n'avait pas encore écrit "La Nuit", ils chantaient, d'une voix douce, inoubliable.

Une nuit passée à refaire le monde

Un soir, dans le couloir du deuxième étage, l'un d'entre nous commença à refaire le monde. Ceux que nous empêchions de dormir sortaient de leur chambre, prenaient le rêve en marche. Lionceau bâtissait le théâtre idéal, Poney décrivait l'hôpital idéal, Cigogne et Roitelet concevaient la science idéale, nous passâmes la nuit entière à jeter les bases, précises, inspirées, d'un monde vivable, nous nous disputions sauvagement, chacun attaquait, dans le détail, les visions de l'autre, pour les améliorer, quelqu'un finit par se plaindre que nous l'empêchions de dormir, nous descendîmes dans la salle à manger, le jour se levait, nous nous regardâmes avec tendresse, nous étions fiers de nous, car nous avions rêvé!

Alors, une sans totem - nous lui donnerons pour nom cette phrase qu'elle a prononcée si souvent, avec une triste fierté : *Moi, je ne me marie pas pour avoir quelqu'un auprès de qui m'asseoir à table!* - suggéra qu'en attendant de faire mieux, nous montions une pièce de théâtre. *Ma bouche s'est tordue* nous parla de Pirandello, de Lorca, de Giraudoux, nous étions stupéfaits de voir cette grande jeune fille silencieuse faire montre soudain d'une telle culture. *Moi je ne me marie pas*, elle aussi, connaissait bien le théâtre. Nous les écoutions, pleins de respect, nous proposer telle ou telle pièce, distribuer les rôles, conclure, sans avoir fait aucun essai, que non, nous ne pourrions pas les jouer. Finalement, Lionceau nous proposa de choisir un thème dans son manuel d'improvisations théâtrales pour scouts. Nous choisîmes, à l'unanimité : "Les hommes abandonnés."

Les hommes abandonnés

Nous répétons, dans la grande salle. Lionceau devient un boulanger qui travaille sa pâte, il ne peut plus en détacher sa main, ni son bras, ni son corps, son visage se fige dans la douleur, *Ma bouche s'est tordue* marche mais une moitié d'elle ne répond plus, *Moi, je ne me marie pas* parle seule de façon frénétique et incompréhensible, Michèle, privée d'agir, se laisse voir telle qu'elle est, affolée, Poney observe ses camarades comme elle observait les grands malades de la clinique de luxe dont elle a réussi à s'arracher, Cigogne

improvisé, au piano, une sorte de marche qui rythme la déambulation de plus en plus chaotique des hommes abandonnés.

Nous avons joué notre spectacle, le soir de Pourim, devant les anciens. Même Pivert, tellement exigeante, était fière de nous.

La gazette des escaliers

Cigogne prit l'habitude de poursuivre Poney dans toute la maison pour la persuader que le but de la vie, c'est le bonheur. Elle lui répondait, sur tous les tons, qu'il déraillait. Mais il avait, tout en ayant tort, des arguments irrévocables. A force de le regarder pour les réfuter, elle s'aperçut qu'il était beau.

Boulotte - ce n'est pas un prénom mais la description de notre économiste - et Nicole, la jeune fille qui s'occupait des enfants de Castor et Pivert, avaient l'habitude de papoter sur les paliers. Dès qu'elles voyaient un garçon parler à une fille plus de deux fois, elles publiaient leurs fiançailles, à tue-tête, par la voie des escaliers, dans toute la maison. Ceux qui s'aimaient de véritable amour, sans pouvoir l'exprimer, comme Michèle et Raton, ne furent pas mentionnés dans la gazette des escaliers et ne se marièrent pas. Ceux qui s'aimaient et ne le cachaient pas, comme Pinson et Nylon, Poulain et Donald, gazette ou pas, se marièrent. La tragédie commençait pour ceux qui aimaient se parler, tout en mourant d'amour en secret pour quelqu'un d'autre. Boulotte et Nicole quittèrent la maison, mais la manie de marier les élèves de toute urgence dès qu'on les voyait trop souvent faire ensemble des tours de parc fut à l'origine de beaucoup de nos mauvais mariages. Il faut dire que notre Ecole - mixte - hérissait les intégristes de l'époque. Et nous-mêmes, nous étions intoxiqués par la morale scout, que renforçait la rigueur judaïque. L'un d'entre nous alla jusqu'à épouser sa femme pour faire sa B.A. Désastre qui dure encore.

Il vaudrait la peine d'écrire un jour l'histoire d'Orsay sous l'angle des Mariages.

4. Le cours sur le Zerher

Peu avant Pessah, Manitou nous fit un cours inoubliable sur le Zerher.

Il nous montra comment le temps cosmique s'articule avec les événements majeurs de notre Histoire, comment la pensée majeure d'un peuple est contenue dans le déroulement de ses fêtes, comment, lors du Seder, nous revivons, au présent, par un acte de mémoire, l'évènement fondateur de notre peuple, comment nous le rendons, grâce au rituel, créateur d'avenir.

(C'est grâce à ce cours qu'une quarantaine d'années plus tard, j'inventerai "*La Rencontre en Étoile*").

5. Le Garin

Un soir, après Shabbat, Castor, nous réunit dans le parc, autour d'un feu de camp, il nous annonce, d'une voix émue, qu'ils ont décidé, Pivert et lui, de former

un Garin, un noyau d'anciens qui vont partir en Israël. Ils vivront d'abord à Sde-Eliahou, pour faire l'apprentissage de la vie dans un Kibboutz, puis ils créeront le leur. Ils deviendront un pont vivant entre les religieux et les non-religieux, ils seront la preuve vivante que l'on peut respecter la Tora sans être fanatiques, que la Tora, vécue sainement, est vitale, pour créer, en Israël même, l'avenir.

6. *Le nouvel Orsay*

Après une année de flottement, Manitou devint le directeur d'Orsay. Cinq ans plus tôt, il était venu comme élève, il donnait déjà des cours mais c'est la mort de son Maître, M. Gordin, qui l'avait forcé à devenir lui-même un Maître. Et voici que maintenant tout reposait sur lui, alors qu'il était si jeune, il n'avait même pas fini ses études de philosophie, il avait besoin d'étudier encore et encore la Tora, le Talmud, la Kabbalah, pour pouvoir enseigner.

Castor revenait nous voir mais, chaque fois, le fossé se creusait davantage. Pour le Garin, ce qui comptait, c'était l'action, pour nous, l'essentiel, c'était l'enseignement de Manitou, les fêtes à la maison où nous revenions le plus souvent possible, les nuits d'étude, les nouveaux élèves dressaient dans la grande salle une table immense, Manitou, dans sa gandoura blanche, la présidait. A la fin des repas nous récitons le "Bench", une clameur extraordinaire montait de la centaine de nos voix, lors de l'une de nos nuits d'étude, alors que nous lisions le Chir hachirim, Manitou nous enseigna ce qu'il venait de comprendre à l'instant : Le Chant des Chants, c'est le chant qui naît, à notre insu, de tous les chants que nous chantons, dispersés sur la terre.

7. *Targoum*

Nous rêvions de créer une revue. Elie Cohen nous en donna les moyens.

Il était né sur un escalier de Salonique, il avait quatre ans lorsque sa famille arriva en France, son père et ses oncles vendaient des cravates dans des parapluies, ces camelots étaient des princes, ils descendaient des Juifs d'Espagne, des Kabbalistes de l'Age d'Or. Elie doit quitter, très jeune, le lycée pour gagner de l'argent, il souffrira toute sa vie de n'avoir pas fait d'études, il donnera de l'argent, toute sa vie, à des jeunes gens, pour qu'eux, au moins, ne perdent pas leur vie.

"Et si la voix s'est tue, l'écho n'est point tari" : cette phrase, sur la couverture, encadre le logo de *Targoum*. C'est la fin du poème de Jocelyne Askénazi-Gerson, signé "Targoum", qui ouvrait le premier numéro.

"Targoum, mot hébreu qui signifie "Traduction"..."

Nous voulions traduire les concepts-clef d'une civilisation dans la langue d'une autre, traduire la pensée juive dans la pensée occidentale, les accorder, comme on accorde des instruments.

Cette aventure, enthousiasmante, a duré près de trois ans. Nous avons réussi à faire paraître huit numéros. Il y avait, dans chacun, un article d'enseignement écrit par Manitou, des textes de réflexion, des poèmes, parfois des

contes, des critiques de livres, des compte-rendus de manifestations importantes à l'époque, nous étions presque tous étudiants en philosophie, "La déréliction de l'Être", tel a été le titre aguicheur de l'un de nos articles, les mauvaises langues prétendaient qu'il fallait se munir d'un tube d'aspirine avant de nous lire, il est vrai que nous écrivions mal, nos textes étaient toujours trop longs, mais, style ou pas, nous avons été traversés par quelque chose de plus grand que nous, et quelque chose de plus grand que nous passait dans la plupart de nos articles.

Dans le numéro 8, consacré au problème de l'assimilation, nous avons fait appel à nos camarades de l'UEJF, Oliven Sten, qui signe aujourd'hui ses livres de poésie du nom d'Armand Olivennes, Richard Marienstrass, qui signait Maruel, André Schwartz-Bart, qui n'avait pas encore écrit *Le dernier des justes*. Abracha Zems, qui n'écrivait pas, était leur maître, leur frère. Ils ne voulaient pas de la Torah mais Manitou les fascinait, nous nous fascinions les uns les autres, nous avions en commun notre deuil, notre révolte, notre volonté de changer l'écriture, à défaut de pouvoir changer le monde.

"*Les Nouveaux Cahiers*" ont consacré à *Targoum* leur numéro 111.

8. *La Kabbalah*

En 1956, Manitou enseigna pour la première fois la Kabbalah à celui qu'il considérait comme son dauphin.

Puis à d'autres.

Il éclairait le Talmud à la lumière de la Kabbalah. Les orthodoxes le haïssaient, à cause de l'audace et de la nouveauté de son enseignement.

Certains d'entre nous, qui avaient découvert, grâce à lui, la vérité de la Torah, s'en allèrent la vivre avec ses ennemis.

9. *Nos longues années amères, notre Sitrah Arha*

L'idée contenue dans la Kabbalah que toute chose a sa Sitrah Arha, son Côté Autre, Maléfique, est fascinante, tant qu'elle reste liée au seul cosmos.

Elle est en nous, elle est nous-mêmes.

Nous l'avons découvert, vécu, pendant de longues années amères.

Surtout ceux d'entre nous qui avons rejeté Manitou.

J'étais la femme de celui qui l'a le plus blessé.

Permettez-moi de ne pas en parler.

Je n'ai pas encore trouvé les mots qui permettraient de dire, en toute pudeur, toute la vérité.

Quoiqu'il en soit, ce dont nous avons tant rêvé, nous ne l'avons pas fait.

Tout de même, çà et là, à travers nous, quelque chose, parfois, s'accomplissait, comme échappe au semeur le destin de la graine qu'il a semée.

Le Garin a échoué, mais c'est Marsouin, de la première promotion, qui a rendu possible la venue des Juifs d'Éthiopie en Israël.

Cette façon de vivre la pensée juive, qui s'est forgée à l'École d'Orsay,

beaucoup d'entre nous la continuent, comme ils le peuvent, dans la famille qu'ils ont créée.

Manitou écrit, en hébreu et en français, des textes qui continuent et renouvellent la Kabbalah. Ce sont des textes dans lesquels la poésie donne à la sagesse la résonance du vécu. Ceux que j'ai eu le privilège de lire font vivre l'indicible des commencements, l'indicible de la souffrance des commencements.

Ce travail, Manitou l'aurait fait plus encore, s'il n'avait pas été conduit, par les circonstances, à rester en France, pour donner tout son temps, toute sa substance, à l'École d'Orsay.

10. *En guise de fin*

Pour finir ce récit qu'en réalité je commence à peine, voici un portrait.

Elle est une éclairceuse de quatorze ans, elle vit seule, à Paris, pendant la guerre. Son père, sa mère, son frère ont été déportés. Une amie lui propose d'habiter chez elle, elle ne le veut pas, elle n'a pas peur pendant les bombardements, sauf le jour où les bombes tombent sur sa maison, elle descend à la cave, là, son amie lui propose d'aller dans l'un des foyers de l'U.G.I.F., elle accepte, c'est dangereux, il faut partir à la campagne, une cheftaine E.I. la conduit chez des paysans, elle est bien nourrie, les EI les payent, la guerre prend fin, elle rentre à Paris, sa famille ne revient pas, elle devient, à 16 ans, assistante sociale, elle travaille à Ségur, Castor la remarque, il voudrait qu'elle vienne à Orsay. Elle y va, elle fait partie de la première promotion, de l'héroïque première promotion. Elle assiste, comme les autres, aux cours de Manitou, ils se marient, les filles ne comprennent pas pourquoi, elles la trouvent insignifiante, elles n'admettent pas qu'elle ait pris leur place.

Pendant des années, elle supportera de vivre au milieu d'élèves avides d'écouter son mari, de l'accaparer, Couguar montait la garde devant leur porte pour être le premier à recevoir l'enseignement du Maître, pour veiller sur lui comme une mère poule, *Moi, je ne me marie pas* veillait à ne jamais le laisser manquer de cigarettes, ce qui lui permettait d'être toujours là, des dames venaient tous les Shabbat pour le contempler, aucun de nous ne le laissait tranquille, car nous ne pouvions nous passer de l'écouter.

Elle supporte, avec le sourire, de n'avoir pas de vie privée. Imaginez ce que cela veut dire : vous devez traverser le couloir pour aller dans la salle de bains, aux toilettes, vous ne pouvez le faire sans être harponnée par des filles cinglées, amoureuses de votre mari, vous êtes obligée de leur faire un brin de causette, elles viennent jusque dans votre cuisine, votre refuge, pour vous parler, d'un air condescendant, vous n'êtes pas, comme elles, douées pour pérorer sur l'Être et le Néant, en fait, elles attendent, en supportant votre présence, que leur idole vienne boire un verre d'eau.

Elle l'a supporté, elle a supporté des épreuves terribles, discrètement, à quel prix, elle seule le sait.

Plus les choses sont dures pour ceux qu'elle aime, plus elle est gaie. Pour les aider. C'est peut-être pourquoi elle garde, à son âge, son air de jeune fille.

— Sans elle, je n'aurais pas tenu, dit son mari, quelle que soit l'époque de sa vie dont il parle.

— Le plus extraordinaire, dit-il, c'est qu'elle a su créer une famille, alors qu'elle-même n'en a pas eu, elle a su faire en sorte que ses enfants s'aiment.

Elle l'a épousé deux fois, la première, à Orsay, lorsqu'ils étaient jeunes, la seconde, récemment, ils avaient perdu leur Ketouba, ils se sont mariés devant leurs enfants et leurs petits-enfants.

Sans Bambi, sans sa force, sans sa lumière, comment Manitou pourrait-il affronter l'abîme d'où naissent ses plus beaux textes?

Orsay : l'enseignement de l'audace

Gérard Israël

Aussi paradoxal que cela puisse sembler, la préhistoire de l'école d'Orsay se situe en partie dans la bonne ville d'Oran, *capitale* de l'ouest algérien.

Durant toute la guerre, disons à partir du débarquement américain de novembre 1942, les adolescents juifs regroupés au sein des Eclaireurs Israélites de France étaient portés par un idéal, un idéal au sens banal du terme. Ils aspiraient à un monde meilleur, sans fascisme ni antisémitisme; leur culture était limitée : un vacuum total des connaissances juives. Les pratiques n'étaient que rarement respectées mais une sorte de fidélité ancestrale et une pudique croyance en Dieu suffisaient à constituer une communauté. Cette communauté était inévitable, on y appartenait par la naissance et en raison des structures de la société des Pieds-Noirs d'Algérie. Les tensions *intercommunautaires* étaient très vives. Elles résultaient d'une histoire compliquée remontant pratiquement à la promulgation du décret Crémieux, en octobre 1870, décret aux termes duquel, par une mesure collective (sans adhésion individuelle), les juifs d'Algérie se voyaient octroyer la citoyenneté française.

Nous étions donc, nous, juifs scouts, relativement préparés à rencontrer une idée nouvelle susceptible de donner un sens à notre vie. Pour nous, Léon Askénazi représentait par sa jeunesse, par sa personnalité, par son verbe et par sa conviction, le type d'homme capable de nous enflammer. Il était un peu nous-mêmes mais extrêmement différent. A vrai dire nous le voyons comme un héros romantique dont le sens de l'humour aurait entamé la singularité. Aumônier militaire, il avait combattu sur le front d'Alsace. A l'occasion de rares permissions, il nous réunissait pour nous parler de ce qu'il conviendrait de faire après la guerre.

A peine Paris avait-il été libéré qu'un événement de première grandeur se produisit dans la ville d'Oran : Robert Gamzon, l'un des acteurs les plus éminents de la Résistance et qui avait fondé vingt ans plus tôt les Eclaireurs Israélites, effectuait un voyage dans notre ville.

D'emblée Robert Gamzon nous avait parlé comme si nous étions destinés à devenir les apôtres de sa parole. Tenant un discours prophétique grave, il

disait que l'élite du judaïsme français avait disparu et que nous seuls pouvions prendre la relève; nous avions été préservés de l'horreur, il fallait en tirer la conséquence, conformément à notre idéal scout. Il nous avait vaguement parlé d'un projet de créer une école de cadres et nous avait déclaré que rien ne sera plus comme avant, qu'il fallait inventer une nouvelle façon d'être juif, que ce serait notre façon à nous de faire la révolution.

Ce discours répondait très bien aux sentiments ambivalents que notre jeunesse entretenait à l'égard du judaïsme traditionnel. Grâce à lui nous avons compris qu'il fallait se présenter non comme gémissants mais comme présents au monde, porteurs d'une idée nouvelle des relations entre les juifs et les autres. Il y avait bien quelque chose d'artificiel dans cette référence au scoutisme qui avait été fortement influencé par l'idéologie de Vichy, par la prétendue révolution nationale, et qui subissait toujours l'influence des idéalistes chrétiens. Mais le discours de Robert Gamzon était clair : Si vous n'intervenez pas, Hitler aura gagné la guerre, il aura vidé l'Europe de toute présence juive significative.

Robert Gamzon décrivait avec émotion la personnalité d'un jeune polytechnicien, Gilbert Bloch, venu se mettre à sa disposition dans la Résistance et qui avait trouvé la mort au combat.

Le discours de Robert Gamzon et la vie de ce héros martyr tel qu'apparaissait Gilbert Bloch généraient suffisamment d'enthousiasme pour qu'en un sens l'intervention de Léon Askénazi pût paraître superflue. Et pourtant Manitou, c'était son totem, allait plus loin. Il disait que notre formation dans le scoutisme permettrait de générer le type d'hommes et de femmes qui pourraient être admis à l'école de cadres. Il disait qu'il ne s'agissait pas de former des rabbins mais des éducateurs; il décrivait une idée nouvelle, une image nouvelle du judaïsme, du judaïsme traditionnel.

Nous avons été littéralement électrisés par la voie qui s'ouvrait devant nous, plus rien ne comptait. Passer le baccalauréat, en finir avec l'enfance et l'adolescence, renoncer à la quiétude méditerranéenne, tel était désormais notre objectif exclusif. Nous avions vécu la grande émotion de notre vie.

On imagine mal ce que pouvait être Paris en octobre 1947, au lendemain de la guerre, pour de jeunes bacheliers habitués à la douceur de vivre. L'inquiétude était générale, on venait de créer les compagnies de CRS pour briser les grèves, il y avait encore des cartes d'alimentation et le peuple était communiste. Orsay était alors un petit village de l'Ile de France et la "maison" où l'année précédente avait été installée l'école se trouvait au milieu d'un grand parc marqué par un automne précoce, le premier que nous vivions vraiment.

Les élèves qu'avait rassemblés Robert Gamzon venaient d'horizons différents, ils n'étaient pas tous formés au scoutisme et la plupart ignoraient tout du judaïsme. Il y avait un extraordinaire mélange de culture, de mentalité mais la grande césure était constituée par ceux qui avaient connu la persécution en France et les autres qui, préservés de ces maux, avaient vécu de l'autre côté de la Méditerranée, dans une relative tranquillité.

Dès l'abord Robert Gamzon (Castor) et son épouse Denise (Pivert) ont

réussi à créer durant les veillées, les réunions interminables et les échanges quotidiens, de véritables rapports harmonieux entre tous les élèves, garçons et filles, *scoutement* réunis. Les principes généraux de l'enseignement d'Orsay étaient constitués par la double dimension, à la fois citoyenne et juive. De l'idéal français, les deux directeurs retenaient essentiellement la courtoisie et la politesse... la distinction en somme qui nous différençait quelque peu de l'éducation mixte en faveur dans les mouvements *haloutzik*.

De même, désireux de ne pas contraindre les élèves à un enfermement exagéré, la direction organisait des échappées au Quartier Latin et, plus généralement, dans ce Paris à peine guéri de ses plaies : visite du Louvre, du Musée d'art moderne, de Notre Dame, de la Sainte Chapelle, etc... Certains d'entre nous étaient parallèlement inscrits à la Sorbonne et ils croisaient boulevard Saint-Michel des étudiants et des étudiantes qui leur paraissaient insouciantes, bien que nombre d'entre eux s'affirmaient marxistes, chrétiens ou existentialistes.

Il y avait le judaïsme d'après-guerre, les synagogues parisiennes dont le rituel ne surprenait pas les élèves d'Orsay, encore que la prononciation ashkénaze alors en faveur semblait bien étrange à certains d'entre eux. Mais surtout il y avait le foyer juif de la rue Claude Bernard où se regroupaient quantité de rescapés de l'Europe de l'Est et où nombre d'entre les élèves d'Orsay entendirent pour la première fois parler yiddish.

L'optimisme méditerranéen, la clarté française se mariaient mal avec la mentalité de ceux qui avaient échappé à la grande catastrophe. Dans un tel contexte l'enseignement prodigué à l'école d'Orsay constituait un véritable défi. Comment former, au service d'un judaïsme meurtri, des chefs engagés et responsables ? Telle était la question.

Malgré tout, malgré la dramatique victoire de la haine, il fallait, disaient Denise et Robert Gamzon (c'était leur grandeur) pratiquer l'ouverture au monde. Il fallait être dévoués et généreux et, pour cela, être multidimensionnels. On enseignait à Orsay les travaux manuels, on attachait une importance considérable à la gymnastique et on prenait des douches froides à six heures du matin. L'enseignement de l'expression orale et celui de la psychologie avaient également une certaine importance. Il y avait aussi ce qu'on appelait *l'expérience sociale* : pendant une semaine les étudiants d'Orsay étaient lâchés dans la nature, sans argent, et devaient trouver un emploi en usine ou ailleurs; (certains étaient partis biner les betteraves en Seine et Marne, d'autres, dont le signataire de ces lignes, étaient partis en Alsace pour y travailler dans une scierie). Nombre d'entre nous suivaient parallèlement à la Sorbonne des cours d'éloquence française d'un maître des lieux, M. Jacques Moreau.

Au sein de l'école, la mixité en elle-même constituait une ouverture au monde; garçons et filles vivant ensemble au quotidien, s'enrichissaient mutuellement. Dans le village d'Orsay on qualifiait l'école de *couvent mixte*. Les offices religieux n'étaient pas obligatoires mais chaque samedi se produisait une véritable révolution shabbatique. Il y avait les élèves, il y avait les invités, on poussait les murs pour loger tout le monde.

Léon Askénazi donnait au septième jour une dimension d'éternité. Il le

faisait par son enseignement, par ses chants liturgiques, par sa ferveur et sa joie de vivre. L'enthousiasme religieux gagnait même le personnel non juif de la maison, la cuisinière, les femmes de ménage, le jardinier.

Robert Gamzon n'avait alors qu'un seul souci : se méfier du fanatisme et de l'égoïsme. Il ne s'agissait pas de gagner son salut individuel, il ne fallait pas laisser les élèves se détourner de leur mission de service.

La grande originalité de ce qui s'enseignait à Orsay était liée à la personnalité de Léon Askénazi. Malgré la force de sa conviction, il avait le courage d'enseigner la remise en question. Il se plaisait dans la problématique de l'ignorance et acceptait de parler de l'essentiel à ceux qui ne savaient rien. Il avait instauré une sorte de légitimation de l'ignorance, du *non-savoir*. Ses cours consistaient en de vrais débats d'élucidation.

Il enseignait en premier les prières, non pas leur récitation, mais leur signification. Or, dans cette étude-là, peu répandue dans les milieux traditionnels, se trouvait contenue la vision du monde telle que l'illustraient la Cabbale, le Zohar, les professions de foi essentielles, la Bible. Chaque mot de la liturgie avait une signification sous ce rapport. Mettre en évidence ce sens métaphysique des prières dépassait de loin la question de leur efficacité spirituelle. Mais, indirectement, Léon Askénazi recréait le lien d'intimité qui devait exister, dans son esprit, entre la prière et tout juif.

Léon Askénazi n'hésitait pas dans son enseignement à aborder les thèmes les plus ignorés de la tradition juive. Il le faisait même devant ceux qui ignoraient presque complètement le *ba ba* de la tradition. Ainsi se répandait, parmi les intellectuels juifs parisiens, une rumeur selon laquelle le directeur d'Orsay enseignait la science des nombres qui consistait à affecter une valeur numérique aux lettres hébraïques et à rapprocher entre eux les mots totalisant la même valeur. C'est un méthode en faveur dans la Cabbale à laquelle les débutants d'Orsay avaient ainsi accès.

Il y avait aussi la technique des inversions de lettres qui tendait à montrer la relativité des mondes et à souligner cette idée étrange que l'ordre modifié des lettres pouvait permettre de concevoir fugacement un nouvel univers. On imagine l'effet produit par ce type d'enseignement auprès du Grand Rabbin Liber, directeur du Séminaire israélite de la rue Vauquelin ! Les *rationalistes* tels que Marcus Cohn, directeur de l'école Maïmonide, ou même Emmanuel Levinas, directeur de l'ENIO, restaient éberlués par tant d'audace. Pourtant, parmi les élèves de l'école et tous ceux gravitant autour de l'école, la méthode d'Orsay prenait.

Quelques-uns cependant tournaient le dos à une telle imprudence et préféraient s'enfermer dans des *yechivot*, bien à l'abri de toute prise de risques. Il y avait justement à Aix-les-Bains un maître, le rav Haïkin, qui formait des disciples conformément à la méthode qui, depuis des lustres, était la règle dans les communautés juives. Une vraie divergence apparaissait entre les purs, fidèles à la tradition classique, et les hésitants, poseurs de questions irrésolues.

Certains, laissés pour compte de l'enseignement traditionnel, cherchaient un complément d'information à la Sorbonne auprès de professeurs tels

que Bachelard, Guérout, Hyppolite, Le Senne, Lagache, Merlau-Ponty, de sociologues tels que Raymond Aron, Georges Gurvitch, Pierre Bourdieu, auprès de grands maîtres de la médecine ou de juristes spécialistes des libertés publiques.

Cette différence d'approche n'aurait pas été dramatique si les intellectuels d'Orsay ne s'étaient senti quelque peu disqualifiés par le rigorisme de l'enseignement des *yechivot*. Mais, fort heureusement, contre vents et marées, Léon Askénazi maintenait le principe de la comparaison des cultures et c'est ainsi qu'Orsay devint véritablement une école de pensée dont la caractéristique consistait en une approche dialectique du judaïsme.

Il y eut donc une réussite qui s'est très vite traduite par le fait que les nombreux disciples de Léon Askénazi commençaient eux-mêmes à enseigner. Ils le faisaient modestement mais leur intervention, précisément en raison de l'accent qu'ils mettaient sur la méthode inventée par leur maître, revêtait toujours un caractère d'extrême originalité. D'autres, plus nombreux, étaient restés sur le registre de la question non résolue, de l'interrogation permanente, du doute hyperbolique. Ces derniers étaient également tentés par la vie dans la Cité.

La création de l'Etat d'Israël qui n'avait produit sur le moment aucun bouleversement d'envergure dans le judaïsme français, avait bien entendu trouvé un écho particulier parmi les élèves d'Orsay mais il n'y eut que de très rares vocations, deux ou trois élèves seulement avaient fait leurs bagages pour rejoindre le nouvel Etat juif. Dans les années qui suivirent, le poids politique se fit grandissant; la guerre froide, le communisme, la persécution des juifs en URSS, le danger qu'ils couraient dans certains pays arabes, toutes ces questions mobilisaient la plupart d'entre eux.

Il y avait aussi un certain souci de normalité, une envie d'être comme les autres et de vibrer avec les affaires du monde. Entre ceux-là et les autres il n'y eut pas non plus de barrière infranchissable. Malgré la critique que ce décalage pouvait provoquer à l'extérieur, la grandeur d'Orsay consistait à maintenir une relation égalitaire entre ceux qui savaient et ceux qui interrogeaient; entre ceux qui pensaient et ceux qui agissaient.

L'Etat d'Israël cependant, à mesure qu'il se renforçait, commençait à exercer une grande puissance d'attraction sur quelques-uns et en particulier sur le couple Gamzon. Les deux directeurs de l'école prirent un jour le chemin de Jérusalem, entraînant avec eux de nombreux anciens élèves. Mais il y avait un bémol : Gamzon avait inventé l'idée dite du *circuit* qui consistait à établir une sorte de mouvement permanent entre les anciens d'Orsay vivant en Israël et ceux restés en diaspora : un ou deux ans dans la pays de la Bible et un ou deux ans dans le pays des droits de l'homme, alternativement.

Une autre idée, plus approfondie, se fit jour : Robert Gamzon réunit un soir l'ensemble de ses disciples et leur annonça qu'il comptait créer avec eux un *ordre religieux juif*, un véritable ordre comme les ordres catholiques, avec son idéal, ses règles de discipline, sa méthode d'enseignement et sa capacité d'intervention dans le monde. Il s'agissait de fonder un *misdar*, nom hébreu signifiant *ordre*.

Parallèlement, grâce à un bienfaiteur de l'école, le très généreux Elie Cohen, certains élèves créèrent une revue d'étude et de recherche juives, *Targoum* (mot araméen signifiant *traduction*). C'est dans cette revue (sept numéros parus) que les Orsayens tentèrent de formuler, pour un public universitaire, les grands thèmes de la tradition juive qu'ils commençaient à connaître. Concurrément apparaissaient les premières difficultés liées précisément aux tentatives d'expression universelle d'une pensée qui ne l'était peut-être pas.

Progressivement un double devoir était défini : celui de connaître, de comprendre le judaïsme et celui de transmettre les connaissances. En un sens, il s'agissait de faire que le judaïsme sorte de sa gangue scolastique.

Il est aujourd'hui possible de procéder au bilan critique de l'aventure orsayenne. En premier, il faut remarquer l'absence totale d'enseignement de l'histoire. Ni Robert Gamzon ni Léon Askénazi n'ont jamais trouvé l'historien capable de donner aux élèves d'Orsay une idée des conditions temporelles de la formation du judaïsme, du passage si hasardeux du judaïsme national au judaïsme rabbinique, des circonstances politiques et théologiques de la naissance du christianisme. En somme, l'histoire juive depuis le Sinaï jusqu'à la destruction du Temple de Jérusalem, c'est-à-dire de -1200 à +70, était ignorée. Il en était de même de toute réflexion sur le judaïsme alexandrin ou babylonien, sans parler des circonstances de la naissance de la Cabbale (en Provence).

On peut aujourd'hui se demander pourquoi il en était ainsi. Traditionnellement, le refus de l'histoire demeure une constante pour le judaïsme comme peut-être pour la pensée religieuse en général et, en ce sens, Orsay était bien restée traditionnelle. L'histoire oblige en effet à se poser la question des influences extérieures telles que celles qui ont joué au moment de l'exil babylonien. On répugnait à reprendre l'enseignement d'Ezéchiel selon lequel Dieu, comme le prouve l'apparition du char céleste sur la route de l'Exil, n'avait pas abandonné les siens qui, contre leur gré, s'étaient éloignés du Temple. A Babylone Dieu était avec les exilés qui avaient rencontré l'universel. Cela ne fut pas sans influence et pourtant, lors du retour de Babel (retour que le Perse Cyrus recommanda), les Hébreux se sont empressés d'effacer les traces de tout universalisme et ont reconstitué le judaïsme sur une base nationale.

Alors que pas très loin d'Orsay un maître tel que Georges Vajda enseignait l'histoire de la philosophie juive du Moyen Age, ceux d'Orsay restaient en dehors de toute réflexion de caractère historique quant à leur propre conviction.

Le bilan critique peut aller plus loin. En redonnant vie aux concepts anciens du judaïsme, en les accommodant aux exigences de la philosophie, les anciens d'Orsay (tel est du moins l'avis d'Henri Atlan) ont balisé la voie qui pouvait conduire à l'intégrisme. Certes, il n'y eut que peu d'anciens élèves atteints par ce virus et cela précisément parce que l'attention était maintenue sur ce que Robert Gamzon avait appelé *l'ouverture au monde*.

Malgré le travail de déminage rendu nécessaire par les risques encourus, toutes les embûches n'ont pas été évitées. De plus, le retour du religieux dans l'univers chrétien ne facilitait pas les choses... Tout cela était intellectuellement

dominé par Léon Askénazi qui assumait avec confiance certaines dérives dans la pratique et de nombreuses insolences doctrinales.

Malgré les critiques de ceux qui n'envisageaient qu'une seule forme d'adhésion au judaïsme, le maître d'Orsay, grâce à sa pensée généreuse et rigoureuse, arrivait à faire front.

Peut-être l'école d'Orsay a-t-elle permis la constitution d'une élite du judaïsme, non pas certes au regard de la connaissance juive (il y a plus savant qu'eux), non pas au regard du registre politique, non pas au regard de l'intelligentsia française, mais peut-être face à une responsabilité nouvelle, courageusement assumée, à l'égard des non-connaissants... du jamais vu dans l'histoire du judaïsme.

Orsay : une école, un maître

Marcel Goldmann

Orsay est né de la conjonction d'une double série de phénomènes :

- les uns, d'ordre conjoncturel : la guerre et ses conséquences,
- les autres, d'ordre structurel, en liaison avec la situation du judaïsme en Europe depuis l'émancipation et celle du judaïsme français, plus particulièrement.

Avec la guerre, en effet, avaient disparu les grandes masses juives européennes, une vie juive authentique vécue en tant que telle ainsi que les sources vives du judaïsme et de sa tradition. La voix s'était tue, le fil semblait coupé et ce que l'extermination physique n'avait pu réussir à achever, l'étouffement spirituel allait l'accomplir.

La jeunesse juive, dans ce contexte, faute de guides, manquait de repères. Le judaïsme n'avait, semble-t-il, pas de réponses à apporter aux questions que l'on se pose naturellement à cet âge. L'enseignement juif que les plus favorisés avaient pu recevoir restait à un niveau primaire et ne pouvait guère satisfaire des esprits curieux, exigeants, rompus aux disciplines des enseignements secondaire et supérieur.

Le défi à relever était immense. Nombreux sont ceux qui s'y employèrent. Il fallait au plus vite redonner à la communauté juive de France en général et aux jeunes Juifs en particulier ces guides qui leur manquaient. Robert Gamzon fut l'un des premiers à faire ce diagnostic et à y apporter un remède en reprenant à son compte, dès 1946, le projet d'école des cadres esquissé par Gilbert Bloch dès les années de la guerre.

Cette école, ce fut donc "l'école des cadres Gilbert Bloch", installée dès l'origine dans la banlieue de Paris, à Orsay, 32 avenue Saint Laurent, dans une maison bourgeoise du début du siècle, au milieu d'un grand parc, appelée par on ne sait quel hasard "La Source", la bien nommée, où pendant vingt-trois ans, de 1946 à 1969, quelques centaines de jeunes Juifs viendront s'abreuver.

Là, en effet, ils pouvaient trouver, au niveau souhaité, des réponses à leurs interrogations : c'est ce que l'on a pu globalement appeler "la réponse

d'Orsay" qui, née pour satisfaire les besoins d'un moment donné, demeure, semble-t-il, encore valable aujourd'hui.

Je suis venu à Orsay, non pas pour y devenir un cadre, mais pour y trouver des réponses aux questions que je me posais ; j'y suis arrivé, à la fois parce que je l'avais voulu et un peu par hasard. Pour moi, Orsay, ce fut un compagnonnage, compagnonnage avec une école, mais aussi avec un enseignement, une tradition, un maître ; commencé en 1955, il n'a pas cessé depuis : soit quarante années de "midbar", lieu par excellence de la parole, quarante années de "devarim", de remise en place progressive des "mots et des choses".

Tout a commencé par un enfant qui, avant d'être un enfant de la guerre, avait été un enfant comme les autres. Je ne raconterai pas comment cet enfant vécut la guerre, histoire banale d'un enfant juif dans ces années-là qui ne dut de survivre avec les siens qu'à une suite d'improbables miracles.

Ce furent successivement l'étoile jaune, les rafles, la déportation du père, la clandestinité sous un nom d'emprunt.

De retour à Paris, à la fin de 1944, nous reprenons notre nom, Goldmann : bouffée d'air frais. Puis c'est le lycée, la cinquième, onze ans. Un camarade de classe m'entraîne aux éclaireurs. Les "E.I." Deux troupes aux noms magiques : Joseph de Naxos, Jonathan. Un local qui se déplace de la rue Copernic à la rue Dufrénoy. Les sorties, les camps d'été. Le premier apprentissage du judaïsme.

À quinze ans, je quitte les E.I. ; d'autres curiosités m'appellent : la musique, la philosophie. Mes éveilleurs d'alors, ce sont, pour n'en citer que quelques-uns : Gilbert Spire, mon professeur de philosophie au lycée, Jankélévitch en Sorbonne, bien d'autres encore.

Je suis un adolescent plein de passions et de perplexités. Beaucoup de questions et peu de réponses. Les publications juives sont rares. Je découvre dans la bibliothèque paternelle - parmi bien d'autres ouvrages, certains m'ont laissé un souvenir vivace - le Pentateuque dans la traduction du grand rabbin Wogue, *L'anthologie juive* et *L'enfant prophète* d'Edmond Fleg, *Le juif aux psaumes* de Shalom Asch, *L'introduction aux devoirs des coeurs* de Bahya ibn Paquda, quelques numéros de la revue *Evidences* et puis surtout, en 1950, parcourant un livre intitulé *Aspects du génie d'Israël*, je tombe sur un texte d'un certain Jacob Gordin : "La galout". Dès les premières phrases, c'est le saisissement.

Ce cheminement, bien que personnel, n'a certainement rien d'original ni d'exemplaire. La plupart des jeunes qui, venus d'Afrique du nord, de France ou de quelque autre pays d'Europe, se sont retrouvés en ces années-là à Orsay, ont suivi dans leur diversité des itinéraires comparables.

En 1955, avec Nicole qui n'est pas encore ma femme, ensemble, nous suivons nos premiers cours de Manitou. Pendant les cinq premières années passées aux E.I., de 1945 à 1949, le petit éclaireur que j'étais ne l'avait aperçu que de loin, lors des grands rassemblements du mouvement. Je ne l'avais donc jamais entendu et c'est par hasard que, sur un bateau nous emmenant Nicole et moi vers le pays où nos pères respectifs étaient nés et avaient grandi, s'agis-

sait-il du Jérusalem ou du Negba, nous nous sommes trouvés réunis à un groupe de jeunes d'Orsay que Manitou emmenait à Jérusalem entendre l'enseignement du rav Tsvi Yehouda Kook.

Dès la rentrée, nous commençâmes à suivre rue Vauquelin, les cours qu'il donnait le lundi soir sur des thèmes généraux. Le premier, il m'en souvient, portait sur la "création". Le samedi, à la fin de "shabat", avec quelques autres venus comme nous spécialement de Paris, nous allions à Orsay entendre le commentaire de la "sidra" de la semaine jusqu'à une heure avancée dans la nuit et il nous arrivait souvent de manquer le dernier train. Comme nous avions tout à apprendre, nous complétions notre formation par l'étude des textes, avec un jeune étudiant du séminaire.

L'année suivante (1956-1957), année de notre mariage, en dépit du règlement de l'école qui ne prévoyait que l'internat, nous avons obtenu de Manitou l'autorisation exceptionnelle de nous inscrire en tant qu'externes ; tous deux, étudiants déjà depuis quelques années, nous n'avions certes plus besoin de suivre les cours de préparation au baccalauréat ; nous ne venions que pour les matières juives. Notre expérience de l'école est donc partielle. Nous n'avons pas vraiment vécu la vie de pensionnaire avec les dortoirs, les offices, les repas pris quotidiennement en commun, les complicités entre élèves construites jour après jour ; nous étions plus âgés - trois à quatre années de différence, à cet âge, cela compte - ; mais si nous avons ainsi échappé à "l'esprit promo", les "promos", elles, faut-il le reconnaître, n'ont pas toujours échappé à "l'esprit de chapelle", risque inhérent à tout groupement de ce genre.

En réfléchissant à mon expérience d'Orsay, j'ai repris mes cahiers de notes de l'époque et j'y ai retrouvé, dès les premières lignes, l'écho de l'enseignement si original qu'y dispensait Manitou.

Ce qui frappe d'abord, c'est son caractère synthétique : à la différence de l'enseignement traditionnel où l'étudiant est plongé directement dans les textes et où chacun doit construire, à la mesure de ses moyens, si tant est qu'il en soit capable, une synthèse personnelle, et cela donne parfois des résultats surprenants. Là, la tradition était abordée par grands thèmes : la "berakha", la "kedouscha", la "avoda", la "mitsva", la "beria", la "te'va", le "shabat", le monothéisme d'Israël, la "kabala", la philosophie et le midrash.

Que le même homme, Manitou, ait enseigné, à la fois, les matières juives et la philosophie, permettait des va-et-vient constants entre les données de la culture générale prise à son meilleur niveau et les données de la culture traditionnelle ; non pas, pour aboutir à une synthèse artificielle, tout en surface, comme au XIX^{ème} siècle, quand étaient évoquées les grandes valeurs du judaïsme et de la civilisation judéo-chrétienne, mais au contraire, pour en marquer les différences et en souligner les originalités respectives.

Ainsi avons-nous découvert, nous qui étions habitués au cloisonnement des disciplines et des concepts, que l'Histoire n'est pas seulement l'histoire des guerres et des empires, mais qu'Histoire et Morale sont inséparables et que l'Histoire est, avant tout, l'histoire de la morale.

De même, avons-nous appris, contrairement à une idée fort répandue, proche du dualisme, qu'il n'y a pas d'un côté, le monde de la révélation et de l'autre, le monde de la connaissance ; les deux sont un seul et même monde.

Tous les postulats implicites des systèmes de pensée dans lesquels nous avons évolué jusqu'alors, étaient inversés. Nous vivions un véritable renversement des perspectives.

Avec les cours sur la "sidra", nous découvrions que notre histoire de Juifs n'était pas qu'histoire de ghettos ou de mellahs, qu'elle avait des racines plus anciennes ; l'histoire des Hébreux, relatée par le Pentateuque, n'était pas simplement une collection d'événements rejetés dans un passé très lointain, dont nous serions à jamais détachés ; elle était déjà notre histoire, en préfiguration en quelque sorte.

Pour que ces textes anciens répondent à nos questions, il avait suffi qu'un maître sût leur faire parler un langage qui nous soit accessible.

Paraphrasant les "Pirké Avot", quatre styles d'étude peuvent être, semble-t-il, distingués :

- l'un qui se place du seul point de vue des évidences propres au judaïsme tel qu'il est pratiqué dans les yeshivot,

- un autre, pratiqué à l'université, qui se place du seul point de vue des évidences universitaires,

- un troisième, qui s'efforce de formuler le judaïsme dans le meilleur langage de son temps,

- un dernier enfin, qui s'efforce en retour, d'étudier les matières de la culture générale du point de vue des évidences juives.

Ce sont ces deux derniers partis qui ont été pris à Orsay et qui ont constitué l'originalité essentielle de l'enseignement qui y était prodigué.

Ses fondements sont devenus, depuis lors, des évidences si répandues, qu'on a oublié d'où elles venaient ; mais peut-être pas tout à fait, ce colloque en témoigne.

Après 1969, Orsay s'est poursuivi à travers l'enseignement de Manitou, inlassablement, imprégnant des milliers d'étudiants, génération après génération :

- en France, avec le CUEJ, sorte d'Orsay "hors les murs", installé successivement rue Vauquelin, rue de l'Eperon puis au centre Rachi,

- en Israël où, à partir de 1968 Manitou s'était installé, avec la "Metivta", "Mayanot" (les "sources", allusion à la maison où était installée l'école d'Orsay) puis "Yair".

Parallèlement, le même souci de correspondance entre la culture juive et la culture générale animait des hommes aussi divers, chacun à sa manière, qu'André Néher, Emmanuel Lévinas - pour s'en tenir aux grands disparus - cela a fini par constituer ce qui a été appelé "l'Ecole juive de Paris".

Vivant maintenant en Israël, j'y retrouve les problèmes auxquels Orsay avait apporté une réponse en son temps.

Il y a, certes, en Israël aujourd'hui, une concentration de connaissances juives comme il n'y en a jamais eu, mais cela ne touche qu'une fraction de la population ; du fait du cloisonnement des réseaux d'enseignement, beaucoup trop de jeunes y restent encore étrangers.

L'enseignement juif prodigué est, soit de type traditionnel, soit de type universitaire, dans ses composantes germanique ou anglo-saxonne, mais sans communication entre eux.

Après l'époque du sionisme, certains pensent que l'époque du judaïsme est venu. La problématique d'Orsay reste encore vivante et peut apporter sa pierre. Il y a là un grand chantier auxquels les intellectuels juifs de France devraient pouvoir s'associer.

On a pu également faire observer qu'il avait manqué à Orsay un prolongement pour ceux des "Orsayens" qui auraient souhaité poursuivre et approfondir leur recherche. Le projet d'"Institut pour la théorie du judaïsme" esquissé par Jacob Gordin, quelques mois avant sa mort, aurait pu répondre à ce besoin. Partant du constat que le judaïsme ne se connaît pas lui-même, il écrivait que " le judaïsme a besoin d'un grand centre spirituel mondial où s'élaborerait la doctrine du judaïsme perçue comme une doctrine universelle englobant toutes les branches du savoir humain et pouvant orienter l'activité des Juifs dans tous les domaines de la vie. "

Il pensait le créer à Paris - c'était en 1947, avant la création de l'Etat d'Israël - mais maintenant, il est clair que c'est à Jérusalem qu'il devrait l'être et, il y manquerait certainement une dimension importante si l'approche de l'école d'Orsay ne pouvait y faire entendre sa voix, comme avaient su, en leur temps, depuis cette terre de France, la faire entendre Rashi, les Tossafistes et les cabbalistes de Provence.

Nous étions à la recherche du "tahash", cet animal mystérieux dont il est question dans l'"Exode", à propos de la construction du sanctuaire et dont Rashi dit qu'il n'a existé qu'à ce moment-là. J'ai appris depuis qu'il s'agit, comme le traduit Onkelos en araméen, du "sassgona" qui se réjouissait de ses couleurs variées. La réjouissance ne serait pas complète sans la couleur française.

Mais attention, l'effort doit être poursuivi sans relâche ; le risque évoqué par Leibniz menace toujours, en effet : "Je me croyais arrivé au port et me retrouvais rejeté en pleine mer."

De la yechiva à Orsay

Georges Weiss

Récemment, un jeune journaliste m'a demandé quel était le secret de Manitou. Il venait de l'interviewer et paraissait extrêmement perturbé : pensez donc, il venait de réaliser pour la première fois de sa vie que le judaïsme ne se réduisait pas à un folklore...

La question de ce journaliste m'a pris au dépourvu, car j'ai réalisé que mon rapport avec l'enseignement de Manitou était devenu "naturel", et l'on ne se demande pas à chaque instant comment l'on doit respirer. Je me suis dit alors que ce jeune journaliste, quintessence de la société israélienne laïque, et moi-même, issu d'une famille de savants de la Torah et survivant de la Shoah, avions cependant, à travers Manitou, expérimenté la même réalité, et c'est cette réalité que je vais brièvement tenter d'expliquer.

Ceci me ramène de nombreuses années en arrière, à l'époque de ma première rencontre avec Manitou, à l'Ecole Gilbert Bloch dans la banlieue parisienne. Contrairement aux promotionnaires de la Maison, dont beaucoup arrivaient en ignorant "Taleph beth", j'avais quelques années de Yechiva derrière moi. Le message que j'en avais retenu, était que je devais, si j'ose dire, faire mon salut en accomplissant le maximum de mitsvot et de pages de Talmud.

En vérité, je ressentais confusément que, dans cette vision comptable du judaïsme, l'essentiel était absent. Cet essentiel est ce que le *racha* (le "méchant") de la Haggada ne veut pas reconnaître : " Et par le fait qu'il s'est exclu de la collectivité, il est renégat dans l'essentiel." En effet, l'essentiel, c'est la reconnaissance de l'être collectif que les Sages ont appelé le *Klal Israël*, la collectivité d'Israël, et dont même les Juifs les plus assimilés pressentent l'existence.

Pour un Juif, l'étude de ce moi collectif, de son histoire dans la signification que lui donne la prophétie hébraïque, est finalement plus passionnante que celle de son moi particulier et, dans mon cas, c'était la possibilité de me situer par rapport à mon père, mort à Auschwitz. Pourtant, jusqu'à ma rencontre avec Manitou, ma relation avec ce moi collectif n'était que subjective, et l'idée même que l'étude de la Torah permettrait de formuler, c'est-à-dire d'objectiver cette relation, m'apparaissait comme une mauvaise plaisanterie.

A cette époque, mon rapport à l'étude était celui qui existe entre un disque 78 tours et le microsillon : vous vous rappelez cette époque où l'écoute d'une sonate de Beethoven exigeait une dizaine de disques 78 tours, et quel a été notre émerveillement à l'écoute continue de l'oeuvre, permise par le microsillon ! Dans mon cas, ma relation avec l'étude était encore plus douloureuse : non seulement je ne possédais que des 78 tours, mais encore mon tourne-disque ne tournait pas à la bonne vitesse. Ainsi mon étude était morcelée, mais grinçante également.

C'est à ce moment que se situe cette première rencontre avec Manitou, un soir d'hiver où notre étude, commencée à 18 heures s'est prolongée jusqu'à 3 heures du matin. Cette nuit-là, j'ai enfin retrouvé ou reconnu ce que, selon les Sages, un ange enseigne à chaque Juif avant sa naissance, et que j'avais oublié... J'ai compris à ce moment une des significations de cette règle de méthodologie talmudique définie par Rabbi Ishmaël : " Toute réalité qui se trouvait incluse dans une généralité et en est sortie pour mettre en évidence une information particulière, n'en est pas sortie que pour elle-même, mais pour la généralité tout entière. " Ce qui mène à dire : le particulier, que ce soit au niveau de la Halakha ou de l'existence, n'a de justification que s'il est organiquement relié à la réalité générale qu'est le *Klal Israël*. En d'autres termes, pour un Juif, le Cogito de Descartes pourrait se formuler ainsi : " Je suis juif, donc j'existe. "

Ainsi il avait suffi de quelques heures pour me sortir d'une schizophrénie intellectuelle menaçante : une occupation ritualiste obsessionnelle et une pensée juive désincarnée, déracinée de sa Terre et de son Peuple.

Quelques années plus tard, arrivé en Israël, j'étais ainsi immunisé contre cette division aberrante entre "dati et hiloni", religieux et laïque. Je savais que le judaïsme ne figurait pas sur les étagères d'un supermarché des religions. Le secret de Manitou, que ce journaliste cherchait à savoir, est sans doute cette prodigieuse capacité à établir la relation entre le particulier et l'universel et, ce faisant, faire prendre conscience à son interlocuteur de sa relation personnelle et spécifique avec la Torah, ce que nous exprimons dans la prière : " Et mets notre part dans ta Torah". La résonance de l'enseignement de Manitou est la vérification de ce que la relation avec l'étude persiste chez le Juif le plus assimilé et c'est ainsi que Rabbi Haïm Betsalel, le frère aîné du Maharal de Prague, explique la formule paradoxale de la bénédiction sur la Torah dans la prière du matin, "s'occuper de Torah", *laasok* avec le sens de *mit'assek*, activité machinale, inconsciente, niveau minimaliste validant l'étude au niveau le plus inconscient, alors que, à propos du culte, il est enseigné : "Celui qui s'occupe machinalement des choses saintes, voit son service disqualifié."

J'ai cité précédemment l'enseignement de Rabbi Ishmaël. Il m'est venu à l'idée que cet enseignement s'applique également à la personne de Manitou. Le texte nous dit en effet : " Il n'est pas "sorti" pour enseigner pour lui-même, mais pour l'ensemble de la collectivité." Manitou, comme personne particulière, s'est entièrement engagé et dévoué pour la collectivité. Il est "sorti" enseigner pour le *Klal Israël*.

Il est clair que l'état actuel du judaïsme en France n'est pas compréhensible sans la référence directe ou indirecte à son enseignement commencé en

France. Cet enseignement se poursuit maintenant en Israël, à Jérusalem, de telle sorte que Manitou accomplit et unifie la Terre, le Peuple et la Torah.

LA MÉTHODE DE LÉON ASKÉNAZI :
TROIS COURS EXEMPLAIRES

Les trois cours exemplaires dont la transcription est publiée ici ont été prononcés (et enregistrés intégralement audio-visuellement) dans le cadre du Collège des Etudes juives les 12-13-14 mars 1996.

Le style oral a été conservé autant que faire se pouvait mais nous avons adapté pour l'écrit certains passages. Léon Askénazi pratiquait l'humour comme une méthode maïeutique (il s'en explique d'ailleurs dans un de ces cours). Nous avons conservé ces digressions humoristiques ainsi que de longues digressions sur des problèmes adjacents à ceux qui étaient au centre de son enseignement dans chacun de ces cours car ces "a parte" sont une mine de renseignements sur sa pensée. Et d'un cours à l'autre, ils se complètent. On remarquera notamment toute une réflexion sur le christianisme et le rapport du judaïsme au christianisme...

Le cours de Talmud a été le plus difficile à transcrire car Léon Askénazi citait le texte araméen qui n'était pas traduit en français. Jean-Jacques Wahl en a traduit les passages les plus importants. Sa traduction ne correspond pas toujours à celle de Léon Askénazi. Nous l'avons introduite en lieu et place de l'hébreu mais comme le conférencier faisait suivre la traduction de sa paraphrase, le sens et la cohérences sont saufs.

Léon Askénazi m'a donné son accord verbal m'autorisant à une telle édition de ses interventions accompagnée de la mention précisant que l'auteur n'a pas revu et corrigé la version proposée. L'original est consultable à la Bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle.

S.T.

La rencontre entre Jacob et les bergers de Haran

Cours de Bible et de Midrach

1 Jacob se mit en chemin, et alla vers la terre des enfants de l'Orient. *2* Il vit un puits dans les champs ; et là, trois troupeaux de menu bétail étaient couchés à l'entour, car ce puits servait à abreuver les troupeaux. Or la pierre, sur la margelle du puits, était grosse. *3* Quand tous les troupeaux y étaient réunis, on faisait glisser la pierre de dessus la margelle du puits et l'on abreuvait le bétail, puis on replaçait la pierre sur la margelle du puits. *4* Jacob leur dit : "Mes frères, d'où êtes-vous ?" Ils répondirent : "Nous sommes de Harân." *5* Il leur dit : "Connaissez-vous Laban, fils de Nacor ?" Ils répondirent : "Nous le connaissons." *6* Il leur dit : "Est-il en paix ?" Et ils répondirent : "En paix, et voici Rachel, sa fille, qui vient avec son troupeau." *7* "Mais, reprit-il, le jour est encore long, il n'est pas l'heure de faire rentrer le bétail : abreuvez les brebis et menez-les paître." *8* Ils répondirent : "Nous ne pouvons pas, tant que tous les troupeaux n'ont pas été rassemblés ; c'est alors que nous déplacerons la pierre qui couvre l'orifice du puits, et que nous abreuverons le bétail." *9* Comme il s'entretenait avec eux, Rachel vint avec le troupeau de son père (car elle est bergère). *10* Lorsque Jacob vit Rachel, fille de Laban, frère de sa mère, et les brebis de ce dernier, il s'avança, fit glisser la pierre de dessus la margelle du puits, et fit boire les brebis de Laban, frère de sa mère.

Genèse chapitre 29 verset 1 à 10

J'ai choisi ce texte, en hommage à Jacob Gordin qui fut un très grand maître et à sa femme Rachel Gordin, qui était une grande éducatrice. Etudier ce récit biblique de la rencontre entre Jacob et Rachel est très émouvant pour nous, qui avons connu ce couple exceptionnel.

Qu'est-ce que le Midrach ?

En guise de très brève introduction je voudrais élucider deux notions de l'exégèse biblique selon le Midrach en prenant deux exemples dans le Pentateuque. Première notion : le *drach*. Le Midrach c'est l'application d'une méthode qui s'appelle le *drach*, c'est-à-dire la recherche de ce que le texte veut

nous communiquer à nous, indépendamment de ce qu'il disait pour la génération pour laquelle il a été révélé. A travers le *drach*, à chaque époque, nous sommes les contemporains de la révélation et nous devons nous rendre disponibles pour l'écouter. Il existe d'autres niveaux de lecture : le *pshat*, le *remetz* et le *sod*. Les quatre niveaux donnent le "Pardès".

Tout ce travail énorme de reformulation de la lecture de nos sources depuis cinquante ans en France est un travail de *drach*, comme l'a bien dit Armand Abécassis. Soit dit en passant, je me demande à ce propos, si le judaïsme français (en Amérique c'est moins important et en Angleterre encore moins) n'est pas en train de préparer un relais avec le christianisme, en formulant à son avantage et en rendant disponibles des sources qui étaient absolument inatteignables pour les chrétiens. Les livres qui sont conçus à partir de cette méthode sont en effet beaucoup plus utilisables par les chrétiens qui christianisent que par les Juifs qui souvent ne les achètent pas... Le Midrach nous restitue une dimension d'insertion de ce que la Bible dit dans notre existence et notre histoire. La Bible a son message, c'est le *pshat*, mais pour bien comprendre le *pshat* il faut bien connaître les autres niveaux de lecture... Que signifie la Bible pour nous, ses lecteurs, ses auditeurs (car à chaque shabbat on doit réciter le Pentateuque), inscrits dans une époque qui n'est plus biblique ?

Voilà un *drach* de la Guemara (Talmud *Hulin* 139b), à propos d'un verset de la *Méguila* d'Esther. On commente une expression de Dt 31. 18, lorsque dans la *paracha* de *Vayelekh* à la fin du dernier discours de Moïse, avant qu'il ne quitte l'histoire d'Israël, est annoncé un temps où la révélation cessera. Il y a différents types de Midrachim et celui-ci historicise l'enseignement... Moïse dans son discours est chargé de dire à Israël : lorsque vous arriverez à un stade d'inauthenticité critique "et moi cacher je cacherai ma face en ce jour là". La Guemara a posé la question apparemment baroque - c'est toujours comme cela que commence un Midrach (Lévinas disait à propos de ces questions : "Histoires de fous!") - : "où y a-t-il dans la Torah une allusion à la Reine Esther ?".

Cela m'a toujours frappé : est-ce que les rabbins du Talmud sont en train de dire des blagues de Pourim ou bien s'agit-il d'autre chose ? Je vais essayer très rapidement de restituer le sérieux de la question et de la réponse. Le *drach* va historiciser le contenu du verset. Il faut savoir que la révélation biblique a cessé au moment de ces événements. Avant Esther, Assuérus, Mardochée, Haman, il y a eu le temps des prophètes d'Israël. Nous étions dans un monde dans lequel pour nous, nos ancêtres les Hébreux, la révélation était expérience immédiate. Aucun des personnages de la Bible ne discute la parole du prophète, ne discute qu'il s'agit bien d'une révélation prophétique. On est pour ou contre, mais jamais dans la Bible il n'y a de théologie qui aurait pour objet de démontrer l'existence de Dieu. Ce n'est pas là un problème pour le judaïsme en tant qu'il est l'héritier de l'hébraïsme. Mais cela a cessé. Les modernes ont oublié qu'il y a eu révélation parce qu'ils ont oublié que cela a

cessé. La grande importance de Pourim c'est qu'il inaugure la fin de l'hébraïsme et le commencement du judaïsme, le judaïsme étant l'histoire d'Israël dans un monde où il n'y a plus de révélation.

C'est pourquoi, à cette époque, il y a 2600 ans à peu près, au commencement du deuxième Temple, vont se séparer deux lignées : la lignée des Cabalistes qui lisent encore l'hébreu dans le sens de l'hébreu des prophètes et la lignée des croyants de la Bible qui s'y attachent avec une adhésion de foi mais qui, au fond, vous m'excuserez d'aller très vite, ne comprennent pas ce qu'ils lisent. Il y a alors simplement une répétition. On répète ce que l'on a entendu mais on ne le comprend pas : on y croit parce qu'on sait qu'il y a des raisons historiques qui en fondent la vérité. Tandis que dans la lignée des Cabalistes, on comprend de quoi on parle ... Nous vivons encore sur ce schisme. Ce n'était pas à proprement parler un schisme, mais cette différence d'options mène à des schismes perpétuels. Nous sommes en un temps semblable de crise où le judaïsme risque d'éclater en deux morceaux, entre ceux qui continuent à répéter sans comprendre et ceux qui comprennent ... Et on ne sait pas de quel côté se trouvent les Juifs ...

Pour revenir au sujet, c'était le temps de la fin de la révélation et la question des rabbins n'était pas du tout une boutade de Pourim : où y-a-t-il déjà allusion à ce temps de la Reine Esther dans la Torah ? D'autant plus qu'ils savent qu'Esther est un mot persan alors qu'*haster astir*, "cacher je cacherai" c'est de l'hébreu ...

C'est comme, par exemple, les rabbins qui nous enseignent - et c'est une grande lignée de commentateurs - que c'est le "premier de Tichri" que le monde a été créé parce qu'ils lisent le mot *Berechit*, en changeant un peu l'ordre des lettres : *aleph be-Tichri*. Mais ils savent très bien que Tichri c'est un mot araméen, chaldaïque, phénicien et que *Berechit* c'est un mot hébreu. Ce ne sont pas des gamins... Cela me rappelle un professeur de judaïsme me disant un jour à propos d'un verset : "Rachi ne connaissait pas la grammaire" ou l'un de mes professeurs de philosophie, qui disait "Socrate a dit que, et puis Kant a dit que, et moi je vous dis que"... ce n'est pas sérieux !

En tout cas pour revenir au texte, voilà ce qui se passe : depuis le temps de la Création d'après le récit biblique, Dieu se cache - c'est son *shabbat* - pour que l'histoire de l'homme commence. C'est là un premier *Hester panim*, le fait que la face de Dieu soit cachée. Mais il y a des moments où il y a *hastara betokh hastara**. Le fait que ce soit caché, ce fait même est caché, et ça c'est un moment de fin de révélation. Parce que, depuis le premier homme jusqu'à la Reine Esther, Dieu caché se révélait et les initiés de ce temps là étaient les prophètes, bien que tout le peuple en avait la capacité. Et puis il y avait différents niveaux de

* cachement au sein du cachement (ndlr)

cette perception, du dévoilement de ce qui est caché, du fait qu' "il y a quelque chose" ... Nos mères, nos grands-mères nous parlaient de ces hommes, des grands justes qu'elles connaissaient, dont elles nous disaient qu'ils avaient la "*chekhina*" (présence divine) sur la figure. Il y a des hommes, à côté desquels, on sait que ce qui est caché, se révèle. Mais que ce fait-là s'arrête un jour, et c'est la fin du temps de la prophétie hébraïque, c'est-à-dire pas seulement *Astir* mais *Haster astir*, "cacher, je cacherais". C'est alors que commence le temps du judaïsme : avec le temps de la Reine Esther qui clôt le canon biblique et c'est pourquoi, le Nom de Dieu n'apparaît pas en clair dans le livre d'Esther comme si, je vais vous faire sourire -mais c'est ce que Jacob Gordin nous avait dit-, comme si "le livre d'Esther avait été écrit par l'*hashomer hatsair*."

Pour revenir au sujet, voilà un exemple de *drach*. Comment appuyer sur l'enseignement du verset la *Hastara betokh Hastara* ? Il y a un problème d'histoire fantastique de mutation entre le temps hébreu et le temps juif : le judaïsme commence à partir de la reine Esther, surtout de Mardochee. C'est en effet la première fois que le mot de *yehoudi* dans le sens de juif et pas seulement de judéen apparaît dans le livre d'Esther. Un enseignement du rabbin Nahman de Breslav est extraordinairement profond à ce sujet : il y a deux formes d'athéisme. Il y a tout d'abord l'athéisme de celui qui perçoit le *hester panim*, le fait que Dieu est caché : c'est un athéisme rageur, un athéisme qui perçoit le manque : on y retrouve les Juifs militants de l'athéisme. Vous connaissez la plaisanterie juive : il y a une grande différence entre l'athéisme juif et l'athéisme *goy* : un *goy* athée c'est quelqu'un qui ne croit pas que Dieu existe, un juif athée, c'est quelqu'un qui croit que Dieu n'existe pas. Mais ça n'a rien à voir car les Juifs athées sont obsédés par Dieu parce qu'ils perçoivent le *hester panim* ... Mais si même ce fait que Dieu est caché, ce fait là leur est caché, alors là, il n'y a plus d'espoir. C'est ce que les psychiatres nous apprennent : on ne peut soigner un malade de ce genre que s'il sait qu'il est malade. S'il ne le sait pas, il n'y a plus d'espoir. Suis-je clair ? Tout cela est dans les textes de nos rabbins. Voilà un exemple donc, pour le *drach*.

Sur le même sujet, je voudrais vous donner un exemple du *hiddouch*. Un *hiddouch*, c'est un renouvellement de sens et ce renouvellement de sens n'est authentique que s'il vient à être compatible avec tous les enseignements de la tradition. S'il y a un seul enseignement de la tradition avec lequel cela ne "colle" pas, le *hiddouch* est approximatif, donc faux. Vous savez que dans ce qui est approximatif, il y a une dimension positive : c'est "proche". Mais il y a aussi une dimension négative : ce n'est que proche ... L'approximatif a la valeur de la proximité mais aussi la non-valeur de l'approximation, qui est la pire des catastrophes. Quand ça ressemble et ça se borne à ressembler, c'est pire que si c'était autre. Suis-je toujours clair ? Je peux vous donner une citation de la Guemara de *Ketouvo* (page 110b). Elle dit ceci "ça ne se ressemble pas quelqu'un qui étudie tout seul et quelqu'un qui apprend de son maître." La question qu'on se pose à la Yeshiva, c'est : "Qu'est-ce que cela veut dire ?". Cela veut dire "que ça se ressemble seulement." Pourquoi dit-il que ça ne se

ressemble pas ? ... Vous l'avez compris : même ressemblant, ça ne se ressemble pas. C'est cela le danger de la proximité.

Voilà le problème : lorsqu'il y a eu la faute du veau d'or, Dieu a décidé de ne plus se révéler publiquement à Israël, mais de réserver sa révélation, la révélation de sa parole, à Moïse, dans la Tente d'assignation : le Tabernacle. Il faut citer à ce propos le verset 11 du chapitre 33 de l'Exode. Je vais essayer de l'explicitier en français "et parlait celui dont on dit qu'il est Dieu, face à face comme parlerait, ou comme parle, un homme à son ami". Nous avons énormément de *hiddouchim* sur ce verset. Je vais vous donner un exemple. Dans la révélation en hébreu, -dans la révélation du Dieu des Hébreux à son peuple, il n'y a rien qui ressemble à un oracle, alors que chez les prophètes païens, plus on est en transe, plus on est exalté plus on est inspiré et plus on est par terre. Cela me remémore encore un enseignement de Lévinas, la différence entre Bilaam et Moïse. Il y a un verset concernant Bilaam " il tombait à terre et ouvrait les yeux, et il voyait ". Rachi explique : " il tombait à terre, à plat ventre, pour cacher le fait qu'il n'était pas circoncis", cela veut dire qu'il pouvait voir, mais il ne pouvait pas être vu. Vous voyez, l'oracle !

J'ai suivi les cours en Sorbonne, d'un très grand philosophe, le philosophe des valeurs, Le Senne qui disait avec une grande noblesse " ne me demandez pas de vivre, d'après ce que je vous dis. Moi je suis un poteau indicateur, et un poteau indicateur, ça ne va pas où ça indique." C'est cela Bilaam : il peut voir mais ne peut pas être vu, il ne peut être jugé. Lévinas avait une très profonde analyse là-dessus, mais il n'osait pas dire, qu'il y a ici toute la différence, peut-être, entre le prophète et le philosophe. En tout cas, Le Senne l'a dit.

Pour revenir au sujet, je vais vous formuler un de ces *hiddouchim*. Dans la *Halakha* on a deux *mitsvot* très importantes. Pour Pourim on doit s'adresser d'amis à amis des cadeaux, des repas complets, et ensuite donner énormément de *tsedaka* aux pauvres. Ainsi on reconstruit l'amitié dans la communauté car Dieu ne se révèle qu'à un peuple uni. La *Halakha* dit " qu'on peut considérer un *hiddouch* comme un *michloakh manot*, un "envoi de cadeaux" de Pourim." Si vous n'avez pas le temps d'acheter la bouteille de vin et la cuisse de poulet, vous faites un *hiddouch* et vous l'envoyez à votre ami. Je dis cela pour les *Talmidei hakhamim** ... Pourquoi ? Quand on lit le verset : "comme (*caachère*) un homme parle à son prochain", comme "*caachère*" veut dire aussi "quand". Quand est-ce que Dieu parle à Moïse ? Quand un homme parle à son ami ... Et là tout de suite, le verset prend de la profondeur pour le temps des Juifs : c'est que la révélation dépend de l'éthique, comme dirait Lévinas. On n'a donc rien changé au verset ! Cela s'appelle un *hiddouch*. Donc je reprends la traduction : "Et Dieu parlait à Moïse, face à face, comme parle un homme à son ami." Les amis se disent la vérité. Quand est-ce que Dieu parla à Moïse ? Bien que la révé-

* Les disciples des sages (ndlr)

lation ait cessé, Il parle quand un homme parle à son ami. S'il arrive ce miracle qu'un homme parle à son ami, alors Dieu parle à Moïse et il y a un *hiddouch*.

Jacob et les bergers de l'universel

Abordons notre texte. Nous y trouvons la rencontre entre Jacob et les bergers de Haran qui vont dans ce récit être très précisément définis par le texte, comme étant les bergers de l'universel. Voilà le berger hébreu qui va rencontrer les bergers de l'universel. Je vous indique tout de suite le thème principal dont je voudrais parler. La lecture de la Bible d'après le Midrach demande l'hébreu. [...]

“Et Jacob leva ses pieds et alla en direction du pays des enfants de l'“Orient”, *bne qedem*, (mais en hébreu cela veut dire aussi “antérieur”, ce qu'il y avait avant). Il quitte le pays de Canaan à cause de la colère-frustration d'Esau, son frère, et va s'enfuir chez Laban pour se mettre à l'abri, dans la famille de sa mère, suivant la consigne de sa mère. Voilà comment commence le récit : “Jacob est parti léger comme l'air”, “il a levé les pieds comme si c'étaient des ailes”, dira un commentateur, parce qu'il y avait la promesse de la protection de la providence dans l'exil. Il y a un grand problème dans ce que je viens de dire là. Il fallait une promesse de protection dans l'exil pour partir. Edmond Fleg a écrit un poème sur le midrach que je vais vous citer ... Isaac s'adresse à Dieu et lui dit “ fais-moi voir l'avenir de ma descendance ”. Pourquoi Isaac ? parce que c'est le patriarche du “sacrifice” d'Isaac, sacrifice qui n'a pas eu lieu, sacrifice entre guillemets. Et Dieu lui montre jusqu'à la Shoa comprise, (la suite, le reste on ne nous l'a pas encore raconté). Isaac est épouvanté : “ Quoi ? C'est ça l'histoire de ma descendance ? ” et Dieu lui dit : “veux-tu que je change de peuple ?”, Isaac lui répond “ non, non, ne change pas de peuple ” et Isaac monte sur l'autel ... Cela veut dire que l'exil est tellement périlleux qu'il faut une promesse particulière de protection. Parfois elle ne joue pas ... Tout cela s'étudie, lisez les textes précédents. Un midrach explique que Dieu a proposé à Isaac “ choisis, l'exil ou l'enfer ”. Isaac a réfléchi, comme s'il y avait une différence et il dit “ l'exil ”. Que veut dire l'enfer ? Eh bien, si on ne s'occupe pas des païens, on va être obligé d'aller dans l'enfer s'occuper d'eux, alors il vaut mieux l'exil ... Mais à part cela il n'y a pas de différence !

Je reviens au sujet, “et voici qu'il y avait un puits dans le champ”. On a alors une scène pastorale d'une profondeur poétique extraordinaire, en tout cas en hébreu, “voici que là-bas, il y avait trois troupeaux, qui étaient accroupis sur le puits, et la pierre était grande sur la bouche du puits”. Tout de suite on pense -et c'est un premier niveau de lecture, le *pshat*-, à une allégorie, ou mieux, à une explication de sens. Il s'agit du puits de la vérité. Mais le puits de la vérité est bouché : il y a une pierre sur la margelle du puits et les troupeaux ne peuvent pas s'abreuver. A quelles conditions vont-ils s'abreuver ? On va l'apprendre : “ et se rassemblaient là-bas *tous* les troupeaux ”. Ces trois troupeaux préfigurent l'universel. C'est un thème pour lui-même, dans le Midrach : il

faut qu'il ait trois rythmes pour que la mélodie commence. C'est très riche comme enseignement : il faut frapper trois coups pour que la porte s'ouvre. Il y a une sorte de rythme naturel : un, deux, trois et c'est là que ça commence ... Cela se rattache à la question très mystérieuse de savoir pourquoi nous avons trois patriarches ... L'histoire d'Israël commence, au quatrième top, si j'ose dire. Abraham, Isaac, Jacob, cela va très vite et puis le quatrième, qui doit être le Messie, eh bien on l'attend ... Vous voyez ce qui se passe dans ces trois, qui représentent l'universel. Il faut que tous les troupeaux, les bergers derrière leurs troupeaux soient là, pour qu'on ait la force d'enlever la pierre du puits. C'est l'utopie de l'universel. La vérité ne se dévoilera que s'il y a l'universel. Retenons déjà cette première indication. "Ils abreuveront les troupeaux et ramèneront la pierre sur la bouche du puits à son endroit". Et Jacob leur dit "mes frères, d'où êtes-vous ?". Ça commence à être très beau cette scène pastorale. Jacob est berger, il rencontre des bergers et il dit "mes frères". Ils ne répondent pas de l'"Orient", de l'"antérieur". Dans la tradition humaine universelle, les bergers originels étaient toujours de l'antérieur ou de l'Orient, mais ils répondent "de Haran", et Haran, c'est la ville où la famille d'Abraham s'était arrêtée dans une étape entre Our Kasdim et le pays de Canaan. Abraham avait achevé la sortie d'exil, mais eux étaient restés, si j'ose dire, dans le "désert" de Haran. A chaque sortie d'Egypte, il y a ainsi une partie du peuple qui reste dans une étape du voyage et seul Abraham achève cette sortie d'exil. Haran, c'est l'endroit où habite le reste de la famille d'Abraham, là où Jacob pourra prendre femme parce qu'il ne fallait pas, avant que l'identité d'Israël ne soit réalisée, avant que Jacob ne s'appelle Israël, épouser des filles de Canaan. Il y aurait eu en effet mélange des lignées. Tant qu'Israël n'est pas là, il y a interdiction pour le fils du patriarche d'épouser une femme étrangère. Dès qu'Israël est là, c'est possible. Par exemple Moïse ne pouvait se marier, dit Abravanel, qu'avec une Tsipora qui n'était pas d'Israël, parce que Moïse équivaut à tout Israël. Il ne peut pas trouver dans Israël une femme pour lui. Il faut qu'il trouve la fille du prophète des nations de ce temps là, qui était Jéthro. Mais cela n'arrive, qu'après qu'Israël est devenu Israël. Tant qu'il n'y a pas d'adresse à laquelle s'adresser, il ne faut pas faire de mélange. Mais dès qu'il y a une adresse, alors, il y a une seule adresse. Mais ils disent : "nous sommes de Haran"... La suite est très belle, il leur dit : "connaissez-vous là-bas le fils de Nakhor ?" Nakhor est le frère d'Abraham, Laban est son fils. "Ça existe encore leurs proches ?" Jacob qui est exilé de son pays arrive à Haran, -je vais employer un langage moderne-, et demande "Y-a-t-il encore des Juifs de diaspora ?". Laban, fils de Nakhor, était resté président de la Fédération Sioniste de Marseille ... "Ils dirent : "nous le connaissons" il leur dit "*Hashalom lo* ? , y a-t-il la paix chez lui ? a-t-il la paix ?"

Je me rappelle un enseignement du Rav Kook. La manière de se saluer dans la famille d'Abraham, c'est de dire *Shalom*. S'il y a la paix c'est de dire *Salam*. Tant qu'il n'y a pas la paix on dit *Shalom*. Là ça devient important Pourquoi ? parce qu'on ne peut pas oublier que Jacob est le résultat d'une

histoire où on cherche la paix, alors qu'il n'y a pas de paix. Caïn et Abel, deux frères jumeaux, l'un tue l'autre, et le mot de frère disparaît du récit jusqu'à Abraham ! Là, je vous donne un thème de réflexion sur le Midrach : la chose-frère, a disparu, l'être-frère, l'être de fraternité a disparu quand Caïn a tué Abel, et le mot frère ne revient que quand Abraham entre dans l'histoire, et pas seulement le mot frère mais aussi sœur. Dès qu'Abraham entre dans le monde, alors il y a des frères, il y a des sœurs, il faut réussir cela. Ensuite, en première génération, Isaac et Ismaël, ça ne marche pas : échec, ils se séparent. Deuxième génération, Jacob et Esaü : échec. Jacob est le résultat d'une expérience d'échecs et qu'est-ce qu'il commence par dire : "mes frères, la paix". C'est ici l'hébreu incoercible, l'utopie hébraïque ... On va parler de l'utopie universelle mais ça c'est de l'utopie hébraïque. Jacob vient d'être meurtri par l'échec absolu et que dit-il ? : "Mes frères, la paix ". Vous voyez, c'est étrange et c'est d'une grandeur extraordinaire. Alors, ils dirent "Shalom", il y a la paix. Et lorsque les bergers ont dit le mot de paix, "voilà que Rachel, la fille de Laban vient avec le troupeau". Là, il y a une grandeur extraordinaire dans le texte et donc dans la réalité. Dès que l'on commence à parler de paix Rachel apparaît, entre les bergers. Il dit (verset 7) " mais le jour est encore grand, ce n'est pas le temps de rassembler les troupeaux, abreuvez le troupeau et allez le faire paître". Ils dirent (verset 8) " on ne peut pas, jusqu'à que se rassemblent tous les troupeaux." Vous voyez, on a deux types de bergers, les bergers qui ne peuvent jouer leur rôle de bergers que s'il y a l'universel, que si tout le monde est là. Jacob leur dit "Cela ne va pas ! Chez nous les Hébreux, chacun est berger". Les bergers disent : "quand tous les troupeaux sont là, alors on peut lever la pierre de dessus le puits et nous abreuons le troupeau" (verset 9). Ils étaient encore en train de parler de l'universel, et Rachel vient avec le troupeau qui appartenait à son père, car elle était bergère." C'est extraordinaire cette note du verset : quand la bergère vient à la rencontre du berger hébreu, il va se passer quelque chose. Verset 10 "Lorsque Jacob vit Rachel, fille de Laban, le frère de sa mère" -on voit la famille- "et le troupeau de Laban, frère de sa mère, Jacob s'approcha, il découvrit la pierre de dessus la bouche du puits, et abreuva le troupeau de Laban, frère de sa mère". Ce qui veut dire : quand Jacob a vu Rachel il a, tout seul, la force de lever la pierre, alors que pour les autres bergers il faut l'universel, l'utopie de l'universel, qui ne se réalisera jamais (on en est averti par le contexte, depuis le temps de l'"Orient antérieur"). Voilà le mystère de la rencontre entre Jacob et Rachel. S'il n'y avait pas l'amour entre Jacob et Rachel, la pierre resterait sur le puits. C'est quand il a vu Rachel qu'il a eu la force d'équivaloir à tous les bergers à la fois.

Haran : la colère du monde

Là, va intervenir le Midrach qui nous dit une chose apparemment baroque. Nous sommes déjà préparés à entendre ce Midrach, par la première lecture. Que dit le Midrach ? "Qu'est ce que c'est que ce nom de Haran ?" qui est la ville où se sont arrêtés les frères d'Abraham, la famille d'Abraham qui

n'est pas revenue jusqu'à Jérusalem, au pays des Hébreux. Il y a une légende des historiens, quel que soit le respect qu'on doit avoir pour eux. Le Midrach avance : "Haran, c'est la colère (*Haron aph*) du monde". Pourquoi les rabbins du Midrach tiennent-ils à nous donner une explication pareille ? Est-ce qu'il ne suffirait pas de dire, c'est une ville qui s'appelle comme ça ? Non, les noms dans la Bible ont toujours un sens. Quel sens y a-t-il pour le Midrach à la ville de Haran ? La "colère du monde." Reprenons le verset 4 : "Jacob dit mes frères d'où (*me-ayin*) êtes-vous ?". *Ayin*, en hébreu ça veut dire "où" et aussi le "néant". Ce n'est pas une question, c'est une proclamation. Il leur dit "mes frères" -et c'est toute la théologie des Hébreux - "mes frères, vous venez du néant." Le problème que l'on a à résoudre, c'est le problème de la fraternité et pourquoi ? Parce qu'il y a un Créateur qui nous a créé du néant et nous a donné à chacun tout pour être, sauf une chose que nous devons reconstruire : la fraternité des créatures. Armand Abécassis a parlé du triangle à propos du verset "tu aimeras ton prochain comme toi même". Il y a en effet le même créateur. Regardez bien ce triangle, en bas du triangle il y a toutes les créatures, la multiplicité des créatures. Le Créateur unique donne tout à chacun, mais il les crée tous rivaux. Par définition les créatures sont rivales : parce qu'elles ont un Créateur dont elles reçoivent tout l'être. La seule chose que le Créateur leur réclame : c'est l'amour du prochain. Ce n'est pas clair ? Les créatures sont par définition rivales, je pensais que c'était une évidence de la culture moderne qui a découvert la polémologie, la science de l'agressivité, de la rivalité. Plus on est proche et plus on est rival, c'est pourquoi le verset dit : "tu aimeras ton prochain". Il ne parle pas du lointain : le lointain ça n'engage à rien, mais c'est avec le prochain que ça ne va pas. Le Midrach dit, à propos de Jacob et d'Esau, que ceux qui s'allaitent au même sein maternel sont jaloux l'un de l'autre, parce qu'ils ont le même abreuvoir, si j'ose dire. Voilà ce que dit cet enseignement : du fait que nous avons été créés, nous recevons l'être de quelqu'un qui nous donne l'être. Par ce fait là même, nous sommes rivaux. Le Créateur donne tout, à chacun, sauf une seule chose qu'Il réclame de la créature : "tu aimeras ton prochain comme toi-même." C'est à cela qu'il faut réfléchir. Dans un condensé de trois mots, le Midrach nous fait lire ceci : nous sommes frères et c'est notre problème. Nous avons à résoudre la fraternité parce que nous venons du néant, parce que nous sommes créés ... Je reprends le même étonnement ; comment ce Jacob qui vient d'avoir l'expérience qu'il n'y a pas de frère, est obsédé par le problème de la révélation biblique qu'il faut restaurer la relation de fraternité ? Voilà son message : le berger d'Israël, rencontre les bergers de l'universel, qu'est ce qu'il a à dire ? La question de la fraternité. Rappelez-vous ce qu'ils répondent : "nous venons de la colère du monde". Quel est le problème du monde ? A l'origine il y a une grande colère, et il faut amadouer la colère. Il faut - c'est une phrase du Petit Prince - apprivoiser celui qui s'est mis en colère, c'est-à-dire le Dieu du péché originel. Vous voyez la cristallisation de deux fonctions de la bergerie des deux bergers. Les bergers de l'universel ont fini par rencontrer la théologie chrétienne. A l'origine il y a une grande colère, il faut amadouer la colère. C'est cela le problème de la chrétienté : le problème du

péché originel qui nous rend incapables de résoudre le problème de la fraternité, le problème de la Loi. Jacob les rencontre et leur dit : “mes frères, vous venez du néant”. Qu’est ce qu’ils répondent : “non, nous venons du pays de la colère.” Vous voyez comment le Midrach va nous transfigurer le récit. Ce récit qui s’est passé comme il s’est passé dans son historicité propre, qu’est ce qu’il veut dire pour nous ? Il est formulé sous l’aspect de l’éternité (je ne veux pas le dire en latin parce que je ne cite pas Spinoza), au niveau du problème éternel de l’humanité. En fin de compte ne se cristallisent que deux positions : ou bien il faut résoudre le problème moral de la fraternité ou bien c’est la magie impliquée par le mythe du péché originel. [...] Ce mythe du péché originel est la contradiction absolue de tout l’enseignement des prophètes bibliques. Le premier homme aurait mangé une pomme et le monde est ce qu’il est ? Qui peut croire pareilles sonnettes ? Toutes ces générations de lecteurs de la Bible ne se sont pas rendu compte de ce qu’elles disaient ! Voici la théologie, la mythologie, la philosophie des bergers de l’universel ... A l’origine il y a une grande colère, “la pomme”, alors il faut, pour résoudre cette grande colère, pour amadouer le Dieu de la colère, il faut réaliser l’universel des bergers. Alors seulement on enlèvera la pierre de la bouche du puits ... Je comprends l’angoisse des croyants du mythe du péché originel : Dieu a créé le monde mais comment se fait-il qu’il soit dans cet état ? Jacob vient et dit “de quoi parlez-vous, vous ne connaissez pas la famille d’Abraham, vous n’avez jamais entendu parler de paix ?” Ils lui répondent “oui, on connaît, ça existe”. Rachel vient, et parce qu’il y a amour entre Rachel et Jacob, on enlève la pierre du puits ... Vous voyez comment le Midrach nous enlève la pierre du puits ! Les chrétiens ont projeté sur le récit de la Torah dont le problème est celui de la fraternité, un récit magique de la colère du monde qui explique l’état des choses. Or, il suffit de réfléchir de manière élémentaire. L’humanité est dans l’état où elle est depuis que Caïn a tué Abel, parce que, tout simplement, perpétuellement Caïn a tué Abel et non parce que Dieu s’est mis en colère à cause d’une pomme ... Vous voyez la différence. Ainsi, on est de Haran ou de Canaan, on est Jacob le berger hébreu, ou bien les bergers de l’universel. Qu’est ce qu’il y a entre ces deux identités ? Un mot du Midrach, “Haran”, l’endroit de la colère du monde.

Voilà à quoi se sont occupés les rabbins du Midrach... Il faut d’abord savoir lire ce que les maîtres du Midrach ont dit, savoir que c’étaient des maîtres et que ce qu’ils avaient en tête c’était la sagesse du monde. Ce n’est pas pour rien que ces quelques notes que sont les Midrachim ont été formulées de telle sorte que seulement ceux qui sont capables de comprendre comprennent. Les autres, ça n’est pas pour eux. La connaissance de la sagesse universelle était si grande chez Gordin qu’il savait nous dire à quoi les textes bibliques correspondaient ! Haran c’est le péché originel. Ce n’est que dans la culture générale qu’on comprend l’état des nations. C’est dans le langage des Sages des nations qu’on comprend l’état du monde et c’est là que peut se mener le dialogue.

Le “cercle” et la “droite” : transcendance et immanence

Cours de Cabale

Dans la tradition juive, on n’aborde en général les études de Cabale qu’après quarante ans d’études, disons, scripturaires : Bible, Talmud, commentaires ... Mais, je vous rassure tout de suite, il s’agit d’un âge mental. On peut avoir quarante ans de sagesse, tout en étant plus jeune. Ce qu’il y a de difficile, c’est de parler des contenus de la Cabale à des débutants en études juives. Je prends comme postulat simultanément que vous savez tout et que vous ne savez rien, étant donné que je ne sais pas ce que vous savez ! Je dois donc faire l’effort, en français en plus, de parler compte tenu de ce que rien ne va de soi. J’ai choisi un certain nombre de catégories du vocabulaire de la Cabale, je ne voudrais pas dire des “concepts”, car ce sont plus que des concepts et je vais essayer de les élucider en prenant le moins de temps possible à l’exposé. Je vous demanderais surtout de suivre l’articulation du plan. Je pense qu’après m’avoir entendu, il y aura autant de plans différents que d’assistants différents, mais ce n’est pas grave. Chacun va structurer les notions qui seront organisées dans ce discours. Et s’il y a des notions qui vous apparaissent comme incompréhensibles, laissez-vous traverser, ne faites pas attention, prenez la suite ... S’il y a des questions, je réserverais du temps à la fin, mais il ne faut pas s’interrompre pour des parenthèses induites par des questions qui se poseront dès les premiers mots, laissez cela de côté.

Vous avez dû voir, en lisant l’intitulé de l’exposé d’aujourd’hui, que j’ai employé des termes incompréhensibles : le “cercle”, la “droite”, “transcendance” et “immanence”. Transcendance et immanence sont des catégories philosophiques, le cercle et la droite relèvent des arts plastiques. Quel rapport avec la Cabale ? On va rentrer dans le sujet immédiatement. Je voudrais exposer mon propos patiemment, parce que nous allons assister à des renversements d’habitudes mentales, d’attitudes spirituelles.

Comment se fait-il qu'un monde existe ?

Je vais commencer par une analyse critique de la notion de création *ex nihilo*, qui est la définition classique du concept de création lorsque la création est prise au sérieux : à partir du néant. J'ai dit *ex nihilo* en latin, en hébreu cela se dit : *yech me- aïn* : "il y a, à partir de "il n'y a pas". Il y a là un concept rebelle à la pensée humaine et à la raison. Comme il est incompréhensible, il est reçu comme un objet de foi : c'est la Bible qui nous a dit que le monde est créé ... On est tellement familier avec ce qui est censé être la vérité de ce concept que l'on ne se rend pas compte que la familiarité ne peut pas tenir lieu de vraisemblance. Il y a, premièrement dans ce concept une contradiction absolue avec le principe d'identité. Les philosophes ont répondu en latin : "*ex nihilo, nihil*", "du rien, il ne vient rien". Par ailleurs la raison n'est à l'aise que dans des concepts qui renvoient à ce que l'on peut expérimenter, c'est-à-dire à une réalité qui se répète. Toute la pensée scientifique n'est qu'une réflexion sur des expériences qui se répètent afin d'en dégager, d'en induire, d'en déduire des lois. Or, par définition, la création, constitue un apax, si j'ose dire, ontologique. C'est une fois pour toutes qu'à partir du néant le monde apparaît. Cette idée semble au premier abord relever de la pensée magique, et non de la pensée scientifique.

Nous allons voir comment les cabalistes renversent radicalement la perspective en se posant la question : «comment expliquer la naissance du monde ?» La perplexité de la Torah ne porte pas du tout sur l'homme ou sur Dieu mais sur l'existence du monde. Comment se fait-il qu'un monde existe ? C'est sur cette question que commence la Torah, [je recours aux traductions habituelles des versets que je cite, parce que mon propos n'est pas de faire de l'exégèse mais de faire appel à des notions qui vous sont familières]. On a l'habitude de traduire le premier verset de la Genèse : "Au commencement Dieu créa les cieux et la terre". Quel est l'objet de ce récit ? C'est d'expliquer l'existence du monde que le texte biblique appelle : "les cieux et la terre". Il n'y pas de notion de "monde" en hébreu. Le mot de *olam* au masculin, pluriel *olamim*, désigne le temps d'un monde. Le mot de *olam*, au féminin *olamoth*, bien plus tardif, emprunte d'ailleurs à la conceptualisation grecque, désigne les mondes dans le sens spatial et culturel, comme lorsque l'on dit, par exemple, le "monde de la peinture", le "monde de la pensée" ou bien le "cosmos". Ce sens de "*olam*" comme "cosmos" ne fait pas partie du vocabulaire hébreu de la Bible, c'est une projection du grec. (Je redis cela uniquement pour les hébraïsants : *olam*, *olamim* avec pluriel au masculin désigne le temps d'un monde, *me olam vead olam*).

Trois notions sont apparues dans cette première approche : Dieu, l'Homme, le Monde. Or si la conscience biblique n'a aucune perplexité sur l'Homme et sur Dieu, elle est perplexe sur la possibilité de l'existence du monde et c'est là que s'accroche le discours de la Cabale. On reprend ce

verset : "Au commencement Dieu créa les Cieux et la Terre". La Torah nous parle tranquillement de Dieu alors que personne ne comprend de quoi il s'agit. C'est clair, cette conscience hébraïque est une conscience dont une des données immédiates, c'est que Dieu, cela va de soi et que l'Homme, cela va de soi. Je vais situer le problème de la Cabale, dans le discours biblique, de la manière suivante : la philosophie c'est le discours sur la perplexité : l'Homme. Le problème de la philosophie, c'est de savoir à quelles conditions l'Homme existe ? Je m'en réfère à Jankélévitch, l'Homme est une réalité contradictoire. Jankélévitch disait : "C'est un impossible nécessaire". Quelque chose d'impossible mais qui pourtant existe nécessairement. Toute la philosophie est là pour élucider ce mystère : comment se fait-il que l'Homme existe ? La philosophie c'est ainsi la science de l'Homme. Elle se confronte au problème de l'Homme. La théologie se confronte au problème de Dieu : dans quelles conditions Dieu existe ? La Torah ne s'occupe pas de ces deux questions. Elle s'occupe de "cosmogonie" : comment se fait-il et comment est-il possible qu'un monde existe ? La Cabale se pose la question d'une façon spécifique. Je ne prendrais que ce pan du problème sans faire d'analyse corollaire, s'il en existe, qui relèverait de la philosophie idéaliste (si l'homme existe il est tout, et le monde n'est qu'une représentation de la pensée de l'homme, de sorte qu'il n'y a pas de place pour le monde puisque l'homme c'est le tout de l'être. Il y a dans la philosophie contemporaine beaucoup des tentations de ce solipsisme propre à la perspective idéaliste). Si Dieu existe donc, et que c'est sérieux, il n'y a pas de place pour le monde, parce que si Dieu est l'Être absolu, il n'y a pas de place, de *makom* pour le monde. Comment comprendre qu'il y ait un monde qui soit distinct de Dieu ? c'est-à-dire existant tout court, parce que exister cela veut dire exister comme distinct de Dieu, puisque Dieu est nommé, défini par ce récit de la Bible comme le Créateur. Où est la place du monde, si Dieu est ? Cette question est incontournable. Les cabalistes vont introduire un renversement de la problématique théologique et philosophique en disant que ce n'est pas le néant qui a précédé l'être, parce qu'on ne comprendra jamais comment l'être procède du néant. C'est l'inverse. Il y a d'abord l'être absolu et à la création, *yech me-aïn*, a précédé une «création» (mettez dans cette phrase le mot entre guillemets, car il veut dire l'inverse), *aïn meyech*. Il y a d'abord une néantisation d'un point de l'être absolu qui fait exister la place du monde, et c'est dans ce néant apparu à l'origine (sans oublier qu'il y avait un être antérieur dans ce néant), que le monde est émané, créé, façonné. Le renversement de la problématique est très simple. Effectivement, j'ai dit tout à l'heure que nous n'avions pas l'expérience de quelque chose qui naitrait du néant : rappelez-vous Pasteur et sa critique de la génération spontanée : même si son jugement n'est pas au même niveau, il lui ressemble (j'y reviendrai tout à l'heure pour modifier un peu cette affirmation). Par contre nous avons l'expérience d'un être qui se néantise, c'est pourquoi cette notion de création, *aïn meyech*, peut être familière à la raison humaine confrontée à l'expérience de la mort, lors-

qu'un être a disparu. Je corrige tout de suite : au moment de la naissance aussi, un être est apparu, mais comme nous sommes dans un univers culturel très matérialiste, dans le sens noble du matérialisme grec, on ne s'en rend pas compte, on croit que l'enfant est uniquement fils du père et de la mère alors qu'il n'y a que le corps de l'enfant qui est fils du père et de la mère. Cet enfant, sa présence (c'est le mot hébreu le plus précis), son être n'a rien à voir avec celui de ses parents. Les parents qui ont eu des enfants savent ça. C'est un monde entier qui apparaît là, et qui n'a rien à voir ni avec celui du père ni avec celui de la mère, sinon par le véhicule organique corporel. Le corps, lui, est en hérédité très étroite et très précise, psychisme y compris, avec le corps du père et de la mère. Mais sa présence, tout à l'heure on a parlé de l'âme, sa présence, son être, son monde est radicalement nouveau. Il vient du néant, en tout cas il vient du néant de notre monde. Je tenais à me référer à cette expérience de la naissance pour expliquer la création du monde, et la manière dont la Torah en parle. C'est une naissance, c'est une présence à partir du néant : la naissance en est un exemple, oui, mais, dans la naissance, il y a le corps qui est déjà à l'intérieur du monde, déjà une pièce de l'ordre si j'ose dire. Je recours à cette analogie pour vous faire comprendre de quoi il s'agit : la pensée humaine est beaucoup plus proche de la notion cabalistique du *tsimtsum*, la néantisation d'un point de l'être, que de la notion théologique de création *ex nihilo*. Je voudrai dire du point de vue de la méthode de pensée -cela a été notre découverte, nous les étudiants de la Cabale- que lorsque les cabalistes enseignent, c'est toujours très simple, alors que lorsque les philosophes enseignent c'est plus compliqué ...

Je voudrai ici rendre hommage à Shmuel Trigano. J'ai trouvé dans l'un de ses écrits, d'il y a au moins quinze ans, dans un article de *l'Arche*, je crois, une allusion à ce que je vais dire. Ce qui caractérise la pensée juive et ce qui la différencie de la pensée grecque : c'est qu'elle a d'emblée un souci de moralité, du sens moral des concepts. La Cabale ne va pas se préoccuper du sens métaphysique de la notion du créé. Elle va l'expliquer, le rendre rationnel, intelligible, crédible ! Mais elle fait cela en passant, et ce n'est pas vraiment pour elle un objet de perplexité. C'est le sens moral qui lui est important. Je vous donne un exemple. Dans la *Guemara (Sota)* on pose la question suivante : "Pourquoi le petit doigt est-il plus petit que les autres ?" La réponse grecque serait d'emblée au niveau de l'esthétique : la main avec cinq doigts égaux, ça serait un peu trop simiesque, c'est le petit doigt qui ferait la beauté de la main ... On pourrait se lancer dans une fresque esthétique. Savez-vous ce que la *Guemara* répond : "C'est pour qu'on puisse se boucher les oreilles quand quelqu'un dit une calomnie". D'emblée, le souci moral ...

La contradiction de Dieu et sa toute puissance

Je voudrai analyser une *Michna* du *Pirké Avot* qui va nous faire comprendre cette question qui préoccupe tellement les théologiens : qu'est ce que cela veut dire la "toute puissance" de Dieu ? Vous savez, qu'il y a une grande discussion chez les maîtres du Moyen Age : est-ce que les attributs de Dieu sont positifs ou négatifs ? Vous connaissez la thèse qui fait dire à Maïmonide : "Il n'y a que des attributs négatifs". Est-ce que c'est vraiment une louange de dire que Dieu est fort, tout puissant ? Quand je loue un gladiateur en disant qu'il est fort, cela veut dire qu'il est plus fort que d'autres plus faibles. Est-ce que c'est une louange ? ce sont les autres qui sont plus faibles. Mais par rapport à Dieu, *Kol Yakhol** qu'est-ce que cela veut dire que Dieu est fort ? Est-ce que cela implique qu'il pourrait en être autrement ? Alors est-ce une louange de lui dire qu'il est fort ? Maïmonide aurait, suivant ses commentateurs universitaires indiqué la réponse, en avançant lorsqu'on dit que Dieu est fort on veut dire qu'il n'est pas le contraire. Ça s'appelle les attributs négatifs. Non, la Torah dit que "Dieu est fort" et "fort" en hébreu, c'est *guibor*. Qu'est ce que cela veut dire quand on dit à Dieu qu'il est *guibor* ? est-ce que cela impliquerait qu'il pourrait ne pas l'être ? Nous sommes fiers de le louer en disant qu'il est *guibor*. Où est la préoccupation des théologiens du Moyen Age ? C'est un vrai problème. La *Michna* dit "De qui peut-on donc dire qu'il est fort ? de quelqu'un qui est plus fort que lui-même". S'il est plus fort que quelqu'un d'autre, cela veut dire que le quelqu'un d'autre est plus faible. Etre plus fort que plus fort, on ne peut pas. Etre plus fort que plus faible, ce n'est pas être fort. Mais être plus fort que soi, c'est cela la vraie force. Voici ce que dit la *Michna*. Qu'est-ce que la vraie vaillance ? c'est être plus fort que soi même ... Quel rapport avec notre problème ? Il faut que Dieu arrive à surmonter son *yetser*, c'est-à-dire, la tendance de l'absolu à occuper tout l'être, pour laisser une place pour le monde, c'est cela le *tsimtsoum* des cabalistes. Il y a une force qui fait qu'un point de l'absolu se vide et qu'apparaît la place du monde. L'être a donc précédé le néant et l'être a néantisé un point d'être pour que la place du monde apparaisse. Dans cette place du monde, que l'on va appeler le *hallal*, le vide -déjà on apprend pourquoi la configuration du monde est sphérique-, sera émanée - nous allons voir comment - la lumière retirée qui va revenir pour construire les mondes : à l'intérieur donc de cette place du monde apparue au niveau de la création, néant à partir de l'être. Et se met en place là une perspective d'ordre moral : la création est un acte moral alors que pour les philosophes elle est un processus métaphysique, impersonnel. Impersonnel, c'est le mot contre lequel les penseurs juifs auront toujours à lutter : dépister l'impersonnel comme étant la monstruosité. Par exemple, chez Platon l'esprit mécaniquement devient matière, c'est comme ça que le monde apparaît, impersonnel.

* Tout puissant (ndlr)

Il y a une involution de l'esprit, qui fait que la matière apparaît. Ce n'est pas du tout l'atmosphère du récit de la Bible. Ce que les cabalistes appelleront le *aïn sof*, l'infini, n'a rien à voir avec l'infini de Descartes ni avec celui de Lévinas. Faites bien attention à cela, ne confondez pas avec la notion d'infini des philosophes et des métaphysiciens. Dans l'infini de la Cabale il y a une volonté, qui veut faire une place dans son être pour qu'un autre que soi puisse exister, de sorte que l'acte de la création a une motivation d'ordre moral. C'est ce que disent les théologiens, sans souvent le comprendre : c'est par un acte d'amour que Dieu a créé le monde. Les biologistes retrouveront cela. Si vous étudiez la Cabale, il ne faut pas vous étonner de ce que les schémas primordiaux d'apparition du monde à l'être soient des schémas primordiaux de la vie embryonnaire, comme s'il s'agissait effectivement du fait d'"engendrer" le monde comme "fils de Dieu". La grande erreur de la pensée magique qu'a développée le christianisme, c'est d'inverser l'hébreu en grec et de parler de "Dieu le Fils". L'expression "fils de Dieu" est une expression authentiquement biblique : c'est la créature, le fils de Dieu, et la créature réussie est appelée le fils aîné. Faire de cela "Dieu le Fils", c'est déjà de la pensée païenne. Tout le grand malentendu entre Juifs et Chrétiens vient du fait que les Chrétiens projettent la paganité grecque sur la révélation hébraïque. Je vous en donne un autre exemple : le *Ruah haqodesh* : l'"esprit de Sainteté" et le "Saint Esprit", cela n'a rien à voir. L'esprit de Sainteté fait des Livres, le Saint Esprit fait des enfants, c'est très différent comme monde ! Il faut être très prudent et cela nous explique, je tiens à le dire, pourquoi dans le monde ashkénaze on a occulté la Cabale beaucoup plus que dans le monde sépharade. Parce que dans le monde sépharade l'autre croyant avec qui on est en rivalité, c'est le musulman, et le musulman ne prétend en rien être Israël. Son problème avec Israël n'a rien à voir avec le problème du chrétien vis à vis d'Israël juif. Le chrétien dispute à Israël juif son identité. Le sépharade a ainsi une vie intérieure de timbre différent de celle des ashkénazes. La vie intérieure de l'ashkénaze est angoissée. Cela se traduit dans son chant, alors que la vie du séfarade est nostalgique et cela se traduit aussi dans son chant. D'où cela vient-il ? Cela vient de ce que l'autre du sépharade, c'est le musulman, alors que l'autre de l'ashkénaze, c'est le chrétien. Une fois formulé ce conflit de la manière suivante, c'est comme si l'Occident disait au peuple juif (et l'interlocuteur, c'est le juif ashkénaze qui a constitué son identité dans l'Empire Romain, dans l'Empire chrétien) "ton Dieu, mais pas toi, ta ville mais pas toi, ton livre mais pas toi, et d'abord tais-toi parce que toi c'est moi". Je ne sais pas si vous voyez dans quel genre de problèmes la conscience ashkénaze a été prise. Alors, quand on entend le chant yiddish, on comprend qu'à l'ombre des cathédrales, on ne pouvait chanter que comme cela. Alors qu'à l'ombre des mosquées le chant est totalement différent, et cela n'a rien à voir avec l'influence orientale ou occidentale de la musique parce que les spécialistes savent que la cantilation de la Torah et de la *Haftara*, suit les mêmes mélodies, en majeur chez les ashkénazes, en mineur chez les sépharades ...

Au point de vue philologique le terme qui désigne la création, en hébreu c'est : *baro*. Ce même mot existe en araméen il signifie : mettre en dehors et faire fils, alors qu'en hébreu il veut dire : créer à partir du néant. Si la Torah était donnée en araméen la théologie serait différente, ce serait une théologie du Père et du Fils. Mais il s'agit du Créateur et de la créature, et non pas de Dieu le Père et Dieu le Fils, mais du Créateur comme père (c'est le premier mot de l'alphabet hébraïque, *alef-beth* cela fait *av*, père), et du monde comme *béré dekoudcha barikh hou*, comme dit l'araméen, c'est à dire la "créature", c'est-à-dire le "fils du Créateur". Effectivement vous avez en araméen cette connotation de la racine *baro* qui signifie : mettre en dehors, faire exister ; en latin, *ex-sistere*. Vous l'avez dans une *zemira* du vendredi soir, *hevat bara veofe chmaya* en araméen, ce qui donne en hébreu : *hayot hassade veof chamaïm*. *Hevat bara*, en araméen, cela veut dire : *hayot hassade*, les bêtes du champ. *Bara*, en araméen c'est : le champ, ce qui est en dehors de la ville. Ceux qui connaissent l'arabe, c'est *berra*, *berané* : l'étranger. A travers cette notion de "faire fils", (*bar* en araméen c'est le fils), vous voyez que la relation entre le Créateur et la créature est une relation de filialité, d'engendrement. C'est la mentalité magique, païenne, grecque qui a inversé tout cela, en parlant de Dieu le Père et Dieu le Fils. J'ai même entendu une fois un cabaliste chrétien -ne vous étonnez pas, il y a même des rabbins chrétiens- expliquer cela : *bara* c'est *ben ruah av, betresh alef*. Bon. On peut assumer tout cela, ce sont des jeux midrachiques d'enfants de chœur mais à condition de leur donner un sens hébraïque : l'être de Dieu donne l'être au monde dans une relation de filialité. Dans d'autres perspectives, le problème que pose la Torah, dans son récit de l'histoire de l'humanité, c'est celui de la recherche de la fraternité. La relation de fraternité a été impossible à réussir : Caïn a tué Abel. Alors Dieu a suscité la relation du père au fils qui est plus accessible à une solution. La rivalité entre les frères, c'est une rivalité incontournable, elle n'est pas encore réglée, ce problème n'a pas encore trouvé de solution. Tout le récit biblique nous parle de tentatives de résolution entre des frères ou des demi-frères qui ne marchent jamais. Alors que le père vis à vis du fils, si l'autre c'est le fils vis à vis du père... Le fils de David s'appelait *Shlomo*, l'homme de la paix. J'ai une *guemara* en tête, qui nous dit que la relation du père au fils n'est pas dangereuse. C'est chez les grecs que la relation du fils au père est dangereuse comme nous le montre l'histoire d'Edipe ... Mais si l'autre c'est le fils, alors peut-être qu'à travers la relation au fils, on va sauver la relation au frère ! S'il y a des chrétiens dans la salle, vous entendez beaucoup de choses concernant les mystères chrétiens. Pour arriver à l'amour du prochain, il faut passer par l'amour du fils, mais dans des catégories étrangères à la mentalité biblique.

Voilà donc ce qui se passe. L'espace du monde a existé et il y a dans la Cabale toute une série d'études sur ce point d'être de l'origine qui a été néantisé pour que le monde puisse exister. A ce propos je vous cite en

passant une *guemara* concernant un verset pour les hébraïsants : *adam kiyaamod baohel* (l'homme se tenant dans la tente) et c'est *adam kadmon*, l'homme primordial. C'est alors que le vide est apparu. Ce vide, beaucoup plus tard sera appelé *makom* : l'endroit, mais c'est la lumière qui entoure le vide qui est en réalité le *makom* de ce *makom*. Cela vous aide à comprendre pourquoi on appelle Dieu le *makom* du monde : parce que c'est au sein de Dieu que le monde est en gestation, d'où d'ailleurs cette figure de l'embryon dont je vous parlais tout à l'heure dans ma parenthèse philologique. Nous avons ici une première définition d'une catégorie -je ne veux pas dire concept-, de la Cabale : le *tsimtsoum*, c'est cet évidemment qui laisse place au monde. Nous avons là, un sens particulier, du verbe *letsamtsem*, en français "contracter". Ce sens est le sens talmudique du mot *tsimtsoum* : par exemple la *shekhina* se contracte pour résider entre les chérubins. Mais dans le *tsimtsoum* de la Cabale, il s'agit de l'inverse. C'est un mouvement qui va du centre à la périphérie, un mouvement d'évidement. A partir d'un point de l'absolu, -et ce n'est pas un point du *aïn sof*, mais du *or aïn sof*, de la lumière infinie (et peu importe où, parce que, en fin de compte, à partir de ce point, à travers une infinité de mondes, c'est le cœur de chaque homme. qui est le centre du monde), cette force d'évidement va rejeter à l'extérieur la lumière qui était dans ce point primordial, que les cabalistes appellent *Hanekouda haemtsait**. Mais cela s'avère impossible parce que la lumière extérieure est une substance simple, comme disent les philosophes. Elle ne supporte pas de complexité et par conséquent rejette immédiatement dans ce *hallal*** la lumière retirée. Le monde ne peut donc pas exister. Il faut que soit suscitée une force qui empêche la lumière de revenir dans le *hallal*. Cette force s'appelle en hébreu *Chaddai* et c'est ce que l'on traduit par "tout puissant", pour désigner cette *guevoura*, cette "vaillance" du Créateur qui se retient de laisser sa lumière envahir l'espace du monde. En français, on pourrait dire poétiquement que le premier nom de Dieu c'est le Dieu des limites, la limite entre Sa Divinité et Son ombre, une force gigantesque qui est là et qui est l'abri du monde. Si cette force ne jouait pas, le monde serait détruit, envahi par Dieu, par l'être absolu. Dans notre existence, le geste que cela représente, c'est de se retenir d'avalier l'autre. Tel est le danger de l'amour non contrôlé par la sagesse : "je t'aime tant que je t'avalerais, je te mangerai. Je t'aime tant que je ferai de toi mon repas sacré". C'est le paganisme dans toute sa violence. C'est cette force que l'on appelle la *guevoura*, la "vaillance" de Dieu : avoir mis une limite entre Sa Divinité et Son monde. Cette force qui joue à la périphérie de ce vide, cette vaillance qui consiste à être plus fort que soi pour qu'il y ait place pour le fils, c'est-à-dire le monde, s'appelle "Chaddai". Le Midrach donne trois explications du nom "Chaddai" et je ne retiendrai que celle qui nous concerne : "Celui qui a dit "jusque là, cela suffit" à Sa Divinité et "jusque

* Le point médian (ndlr)

* Vide (ndlr)

là, cela suffit" à son monde". Il y a une limite. Je vais faire un peu de folklore sépharade. Quand un malheur est sur le point d'arriver, par exemple, quand une voiture risque d'écraser un enfant, vous avez peut-être entendu la grand-mère dire tout de suite : «Chaddaï». Eh bien elle fait appel à cette force qui met une barrière entre l'absolu et l'être relatif du monde.

Ce qu'il y a d'extraordinaire, j'en parlerai tout à l'heure, c'est que les Grecs ont pressenti l'existence de ce mystère qui permet au monde d'exister, à l'abri duquel le monde existe. C'est le nombre π , et le mystère de la relation entre la droite et le cercle. Le nombre π exprime cette chose inexprimable qu'est la relation entre le rayon et la circonférence. On sait que cette relation existe, qu'elle est réelle, qu'elle est le secret des formes du monde, mais on ne peut pas la chiffrer, la nommer. C'est un innommable. Or la valeur numérique de *Chaddaï* : c'est 314, *chine* 300, *daleth* 4 et *youd* 10, mais cela est une coïncidence... *Chaddaï*, c'est ce nombre π . Il y a une allusion dans le texte biblique avec l'ange à l'épée tournoyante qui trace la circonférence avec un rayon et qui protège le paradis perdu du monde de l'existence. C'est cette barrière qui est le nombre π . Pour que le *hallal* ne soit pas détruit, -c'est la première fois qu'on emploie ce terme de *khurban* (*lekharev*, détruire, faire ruine)-, et avec lui l'espace du monde, pour empêcher l'absolu de faire irruption dans le monde, il faut qu'il y ait une force qui ait la vaillance de Dieu, qui retienne l'absolu de revenir dans le *hallal*. On entend aussi cette expression dans le Talmud, à savoir que les Hébreux ont entendu la Torah, *mipi haguevura* "de la bouche de la vaillance". Quelle est la racine de cette Torah qui nous est révélée ? C'est cette vaillance qui fait que pour Dieu le monde peut exister. Cette Torah là nous a été donnée à nous, à chacun, pour faire une place pour l'autre. Là, on rejoint Lévinas. Vous voyez comment des mots traditionnels, des expressions traditionnelles ont un sens simple. Qu'est-ce que cela voulait dire : "la Torah est révélée de la bouche de la vaillance" ? Eh bien que la Torah concerne notre monde, qu'elle réclame d'abord comme vertu d'être *guibor*, d'être plus fort que soi pour créer l'autre. La morale par excellence c'est s'occuper d'autrui. Alors il y a plus absolu que cela, c'est de faire exister autrui. Quand Dieu crée le monde, c'est un acte moral, ce n'est pas un acte métaphysique. Les Grecs vont disserter sur l'impossibilité de cet acte métaphysique. Ils vont donner congé à Dieu parce qu'ils ne trouvent pas de place pour Dieu dans le monde. Le vrai problème c'est la place du monde en Dieu, c'est-à-dire l'inverse...

Vous voyez pourquoi il faut recommencer à penser hébreu. Les Juifs étaient d'origine hébraïque et il y a eu assimilation quand ils ont oublié leur origine hébraïque. Le problème des Israéliens c'est qu'ils sont d'origine juive et le problème de la société israélienne c'est qu'elle risque d'oublier son origine juive. Vous voyez le drame de ce peuple ? C'est un peuple insensé, je ne sais pas trop comment le dire, c'est un peuple pas possible : quand il est juif, il oublie qu'il est hébreu et quand il est hébreu, il oublie qu'il est juif.

Voilà que l'espace du monde était désert et que le souffle de Dieu voletait à la surface des eaux. Il y avait obscurité sur la face de l'abîme. Il y a un "cri" qui alors apparaît «que la lumière soit ?». Qui est-ce qui crie ? c'est ce vide qui crie. Imaginez le cri qui procède de ce *hallal* et qui dit "qu'il y ait de la lumière !". Alors la lumière revient, mais elle ne revient pas comme elle était partie. Si elle faisait cela, elle détruirait le *hallal*. Il y a alors un deuxième *tsimtsoum* qui se fait dans le rayon de lumière, qui va pénétrer dans le *hallal* pour en fin de compte construire le monde. Ce *tsimtsoum*, il n'est pas, comme le premier *tsimtsoum*, *hitroqenu* un "évidement". C'est un *tsimtsoum* de *Hitmaatut*, "amoindrissement". En effet si la lumière revenait dans toute sa plénitude *toqef*, elle détruirait le *hallal*. Elle revient mais atténuée, en infini, un rayon. Ce rayon va pénétrer dans le *hallal*. Voilà comment l'impossibilité de l'existence du monde a été résolue, par le Créateur. La lumière est retirée d'un point de l'absolu, l'espace du monde apparaît. Elle revient mais elle revient avec une histoire de constitution d'un monde qui en fin de compte sera autre que Dieu. Pour le moment, nous sommes en stade embryonnaire de la constitution de cet autre que Dieu, qui est notre monde en cours d'histoire. Et cela, il faut bien le percevoir. Pour la pensée cabaliste le monde n'est pas encore, il existe en constitution d'être. En hébreu, pour dire l'histoire, on dit les "engendremets", quelque chose est en train de s'engendrer : nous sommes en cours de cet engendrement. Les cabalistes savent à quel stade. En 5756 (1996), nous sommes très proches de 6000 et après 6000, c'est 7000. Vous avez compris ce que je veux dire. A la fin des six jours, il y a le septième. Si vous ne comprenez pas, laissez-vous traverser ... Un jour, j'ai demandé à l'un de mes maîtres : "je n'ai pas compris ! Il me dit, "ce n'est pas grave, ton âme a compris. Elle va t'expliquer". Et alors la nuit votre âme vous expliquera ... Pour revenir à notre sujet, il y a un engendrement qui est en train de se faire, et c'est l'histoire du monde comme l'autre que Dieu engendre dans ce *hallal*. Si quelqu'un veut poser une question cela nous permettrait de souffler un peu.

Jean-Louis Tiar : *Si j'ai bien compris. La guevura divine doit surmonter sa force pour faire place à l'autre, mais n'y a-t-il pas une autre guevura ? Celui qui laisse une place à l'autre ne le fait-il pas souffrir aussi ? Quand on donne à quelqu'un, il arrive que le don qu'on lui a fait le fasse souffrir ...*

Léon Askénazi : Nous naissons d'Egypte. L'Egypte nous a mis au monde, un accouchement au forceps, "*beyad hazaka*" ("avec une main puissante"). Nous naissons du dedans de la matrice resserrée *Mitsrayim* (Egypte), *Metsarim* (détroits) ... Cet acte d'amour qui est le don de l'être de la part du Créateur, nous le recevons dans un enfer. Est-ce que c'est vraiment un don d'amour de nous faire exister dans la vie des hommes ? En lisant la littérature humaine, nous percevons cette grande plainte de l'existence humaine.

La question est la suivante : recevoir tant que l'on a pas mérité, c'est l'enfer. Le verset dit «le juste haït les cadeaux», savez-vous pourquoi ? il faut les rendre. Chez les nations, au contraire, ce don de l'être est une grâce reçue, mais le fait d'avoir reçu sans avoir mérité, c'est l'enfer. C'est ce qu'on appelle une union de répulsion, celui qui reçoit, renvoie, refuse, jusqu'à ce que le va-et-vient de la lumière fait que le véhicule de réception est suffisamment affiné pour être capable de recevoir. Je vais vous dire comment au niveau du Talmud ceci est enseigné : celui qui reçoit donne plus à celui qui donne que celui qui donne à celui qui reçoit. Je vous donne un exemple que nos maîtres nous ont enseigné. Dans ce qui se passe maintenant, je vous parle, je suis sujet, vous êtes objet, il faut qu'il se passe quelque chose de réciproque, de restauration de la dignité d'autrui comme dirait Kant. Vous devez recevoir d'une certaine manière qui restitue ma dignité de donneur, mais je dois donner d'une certaine manière qui restitue votre dignité de receveur. Sinon il y a refus. C'est pour cela que de temps en temps je vous fait rire ... Dans la pensée du judaïsme on réfléchit à partir de la "volonté de recevoir" (*ratson lekabel*) et la "volonté d'influencer" ou "donner" (*ratson lehachpaya*), en distinguant quatre situations : recevoir pour recevoir, recevoir pour influencer, influencer pour influencer, influencer pour recevoir ...

L'ordre de l'impersonnel et la personne

Après cette parenthèse, continuons. Voilà que la lumière revenue dans ce *hallal* va rencontrer des niveaux de vide parce que le vide n'est pas complètement vide. Lorsque la lumière s'est retirée, elle a laissé une trace (qui s'appelle le *rechimou* en araméen, en hébreu *rochem*), une trace des étapes du vide : entre le centre et la périphérie, on est plus ou moins loin de la lumière et donc les étapes du vide ne sont pas égales, ne sont pas neutres. Le vide n'est pas homogène, bien qu'il soit complètement vide. Il y a donc des niveaux du vide. Lorsque le rayon re-pénètre, il va s'irradier en sphère, dans ces niveaux du vide et c'est là qu'apparaissent les sphères, les *Sefirot*. Donc apparaissent des sphères de cette lumière diminuée qui vont constituer la première structure du monde, que l'on appelle en hébreu : les *Sefirot*. Plus ou moins la sphère est éloignée de la périphérie de lumière et plus ou moins elle est noble. Cette hiérarchie des dix *Sefirot* c'est la hiérarchie de proximité avec la lumière de l'absolu. Ces *Sefirot* sphériques sont la racine du monde de la nature, l'être impersonnel du monde. Ça ne veut pas dire que l'être personnel n'est pas enfoui dans cette lumière impersonnelle, mais c'est le côté impersonnel de la lumière qui est dans les *Sefirot* circulaires. Nous avons donc une première structure du monde, le cercle. La perfection du cercle, c'est la perfection de l'être impersonnel. La nature est circulaire, tandis que la droite c'est l'être de l'homme, et tout le problème c'est la relation entre l'homme et la nature, c'est-à-dire la droite et le cercle. C'est le mystère du nombre π . Dans l'existence de ce que seront les mondes, s'il y a polarisation sur le cercle : c'est le pôle féminin. S'il y a polarisation sur la droite : c'est le pôle

masculin. Je ne pousse pas le symbolisme plus loin, mais il est clair. Il y a donc une relation à différents niveaux entre la droite et le cercle, qui est la dialectique de l'existence de ce monde qui va apparaître. Je reviens sur ce mystère du nombre π . La forme de la vie est toujours un compromis entre le cercle et la droite. Le mystère du nombre π , c'est le mystère de la vie, c'est *El Chaddai*, qui correspond à la *sefira yessod**. Ce compromis entre le cercle et la droite qui est inchiffable, qui est innommable, c'est le vivant, lorsque l'homme et la nature ont résolu leur incompatibilité, parce qu'il y a incompatibilité entre l'impersonnel et le monde de la personne. Tout le problème de la philosophie juive est : est-ce que Dieu se perçoit à travers les cercles ou à travers la droite ? S'il se perçoit à travers les cercles c'est le Dieu de la nature, et l'homme est perdu dans cette nature. S'il se perçoit à travers la droite, c'est le Dieu d'Israël, c'est le Dieu de l'Homme, c'est le Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob. Tout ce conflit du Moyen Age autour de la philosophie juive, c'est le conflit entre la droite et le cercle. Les nations ont connu ce problème. Qui est plus parfait, le cercle ou la droite ?

Si le cercle est plus parfait que la droite, cela voudrait dire que la perfection de l'impersonnel est supérieure à celle de la personne... Le vrai drame d'un tel monde, c'est qu'il a besoin d'une demeure pour constituer son être. La nature est la demeure de l'homme, mais l'être du monde, c'est l'homme. La Torah est d'emblée d'option anthropocentrique. Dieu a voulu créer un homme et pour qu'il soit situé quelque part il lui a fait une maison, le monde, la nature, tandis que pour les philosophes de l'impersonnel, Dieu a créé un monde et personne n'arrivera à expliquer comment l'homme du monde est sorti du monde. Une moisissure est tombée des murs qui est devenue l'homme ! Quand on dit aux philosophes, vous n'êtes que des animaux perfectionnés, ils entrent en transe. On les a insultés, mais c'est ce qu'ils enseignent ! Ils disent que nous sommes des animaux perfectionnés, dissertant sur le sort du monde. Vous voyez cette espèce de folie ? D'où vient-elle ? Cela vient de ce que la philosophie n'arrive pas à trancher. Quel est l'être du monde ? L'impersonnel de la nature ? Le cercle ? Ou la personne de l'homme, la droite ? En réalité les deux, mais le monde est la demeure. Il y a un grand chapitre dans le Rav Nahman de Braslav qui parle de cela : ce que Dieu a voulu créer, c'est l'homme, mais pour qu'il ait une maison, Dieu lui a créé un monde d'abord. Tant qu'il ne s'agit que du monde, c'est la perfection sphérique de l'impersonnel. Encore une fois, et c'est la grande force des Hassidim (mais chez les non-juifs vous avez Leibniz, dans cette perspective), dans cet être de l'impersonnel est enfouie l'âme des choses, comme diraient les poètes. Il y a un quelqu'un dans le ça du monde comme diraient les Ça-rtiens... On rencontre la perfection dans l'impersonnel et là je voudrais citer le Rav Nahman de Braslav : "si l'essentiel du monde c'était l'être impersonnel, alors ce n'est pas un monde c'est

* La Sefira du "Fondement" (ndlr)

un enfer". Vous voyez que va se profiler le mystère de l'amour qui va remettre les choses au point ... La question est la suivante. L'enseignement du Nahman de Braslav disait : "On parle de *haolam haze* (ce monde-ci) et de *haolam haba* (ce monde qui vient). Le *olam haba*, on comprend ce que c'est, c'est un vrai monde, mais le *olam haze*, où c'est ? Ici (*haze*) c'est l'enfer". Je ne sais si vous comprenez cette perception des Hassidim. Si on est dans le monde de la nature, le monde du Dieu impersonnel, le monde de la civilisation occidentale, on est dans l'enfer parce que le quelqu'un de l'être du monde, l'homme, est mis entre parenthèses. Il est comme diraient les chrétiens, en croix, crucifié. Ce n'est pas cela qu'il faut adorer. Je voudrais arriver à cette première définition : le cercle, c'est la perfection de l'impersonnel, la nature. Derrière cette notion cabaliste, se profile la notion philosophique de la transcendance.

J'en arrive maintenant à la deuxième notion : lorsque le rayon, le *kav*, est rentré dans le *hallal* et qu'il a rencontré les niveaux de vie, les trois *sefirot* supérieures ont supporté la lumière qui leur avait été offerte par ce rayon. Mais les sept *sefirot* inférieures ne l'ont pas supportée. Elles ont éclaté. C'est ce que l'on appelle la *chevirat hakelim* : la brisure des vases. Pourquoi le monde est-il en état de chaos bien qu'on devine derrière le chaos du monde, l'harmonie des *sefirot*, les dix, les sept inférieures y compris ? Les cabalistes ont donné plusieurs explications pour ça. Les trois *sefirot* supérieures, sont tellement proches de la lumière-matrice que le véhicule de la *sefira* est suffisamment *zakh*, transparent : c'est de la matière mais d'une transparence telle qu'elle peut laisser le rayon traverser. Or à chaque *sefira*, c'est les dix lumières, les dix *sefirot*, qui sont proposées au véhicule de chaque *sefira*. Chaque *sefira* en principe ne retient que sa lumière, elle repousse les autres lumières. Je n'ai pas énuméré les dix *sefirot*, je ne veux pas le faire car c'est un autre sujet. Ces dix niveaux de valeur sont les valeurs du monde. Chaque existant reçoit la valeur qui le concerne, mais refuse les autres. A la première *sefira*, (*keter*) ce sont les dix rayons à la fois, les dix *sefirot* qui sont proposées. Comme le *keli* (l'instrument, le vase) de *keter* est suffisamment *zakh*, transparent, il retient sa lumière à lui, *keter*, et laisse passer le reste de la lumière pour plus bas, *hokhma*, *bina*, *hessed**. Tandis que dès que l'on arrive à *hessed*, *hessed* ne retient que *hessed* et, alors qu'on lui propose les autres lumières aussi, le *keli* éclate. Et la lumière remonte parce qu'elle n'a pas de *keli*. Donc l'état du monde à l'origine, c'est les trois *sefirot* supérieures. Parce qu'elles ne dépendent pas des actions des hommes, elles ne dépendent pas du mérite de la créature, elles sont intactes. Par exemple dans *bina*, il y a la mathématique, or que je sois bon ou mauvais, mon théorème est vrai. Cela ne dépend pas de moi que 2 et 2 fassent 4, cela ne dépend pas de ma valeur morale ... Cette valeur-là, intellectuelle, elle est dans les *sefirot* qui ne dépendent pas de ma valeur morale et qui donc ne sont pas susceptibles de *chevirat hakelim*.

* *Keter* : la couronne, *hokhma* : la sagesse, *bina* : l'intelligence, *hessed* : la grâce (ndlr)

Je vais vous dire : tout cela est vécu dans l'histoire juive, à travers les siècles et des milliers d'années, dans un folklore extraordinaire qui le préserve. Je vais vous raconter une blague israélienne : "quelle est la différence entre l'université de Jérusalem et l'université de Bar Ilan qui est une université terroriste mondialement connue...? C'est qu'à Jérusalem on dit "2 et 2 ça fait 4", tandis qu'à Bar-Ilan on dit "*Baroukh Hachem**, ça fait 4". Vous voyez ce que le folklore de la piété arrive à exprimer. C'est très important. Au fond les Juifs se divisent en deux catégories. Il y a ceux qui perçoivent la blague juive énorme, qu'il y a dans *Baroukh Hachem*, et ceux qui ne la perçoivent pas. Vous savez que la plus grande blague juive, c'est de dire *Baroukh Hachem*, tant qu'on est dans la vie embryonnaire. Qu'est ce que ça veut dire *Baroukh Hachem*? "Que Dieu soit loué!" Vous savez que l'on a pas le droit de dire cette bénédiction à voix haute tant que le monde est ce qu'il est. On ne dit jamais à voix haute dans la prière de la *Amida*, "*Bakhour Chem Kevod Malkhuto leolam vaed***", sauf le jour de Kippour. Qui aurait le toupet de dire "Que Dieu soit loué!" tant que le monde est comme il est? Il n'y a qu'à lire *Le Monde*... C'est pourquoi cette espèce de piété hypertrophiée, nous gêne, quand on rencontre tous ces juifs qui n'ont que cela à la bouche "*Bakhour Hachem, Bakhour Hachem!*" et puis ça commence à gesticuler...

Revenons à notre sujet. Les notions simples du texte de la Bible, mais incompréhensibles, commencent à prendre une cohérence et un sens clair. Cette lumière qui n'avait pas de véhicule est remontée et on a donc un monde en chaos, parce que les brisures des vases sont tombées au centre : la "terre était chaos". Qu'est-ce que ce chaos? C'est ce chaos des cieux qui se sont écrasés sur la terre. Les trois *sefirot* supérieures s'appellent *Cheme-Hachamayim*, "les cieux des cieux", les six *sefirot* de *hessed* à *yessod*, s'appellent les "cieux", *tiferet*, et *malkhout* s'appellent la terre. Alors les cieux sont tombés sur la terre parce que leur lumière n'avait plus de véhicule de réception. Cette lumière est la lumière sphérique impersonnelle, c'est-à-dire le résultat de ce que la lumière du *ain sof* avait retiré du rayon : dans ce *tsimtoum* de *hitmaatout*, Dieu avait retiré la lumière personnelle et n'avait laissé que la lumière impersonnelle. La sphère est ainsi apparue. Le rayon va revenir en lumière personnelle, privée de la lumière impersonnelle qui est celle du monde mais où le lien est le corps de l'homme, et cette droite c'est la présence de l'homme. Elle s'appelle en hébreu le *kav hayocher*, alors que les lumières sphériques sont les *sefirot* de *-igoulim*. Cette lumière, droite, va revenir et va restituer les *kelim* qui ont été brisés et elle va les restituer dans une synthèse avec la lumière sphérique. Apparaît le visage humain. Le visage humain, c'est le compromis entre le cercle et la droite. Tout ce dont Lévinas parle (dans la lignée de Rabbi Haïm de Volozyn) à travers l'idée de la trace du Créateur dans le visage humain, c'est de ce *partsouf* (visage) dont

* "Béni soit Dieu..." (ndlr)

** "Béni soit le Nom de la gloire de Son royaume pour toujours!"

parlent les cabalistes et qui est le résultat de la lumière personnelle traversant les mondes de la lumière impersonnelle : le visage humain apparaît. C'est le compromis entre la droite et le cercle, c'est le mystère du nombre π .

Ce n'est pas par hasard qu'on va pouvoir à ce niveau rejoindre les Grecs. Les Grecs ont perçu l'aspect esthétique de cette histoire, alors que les Hébreux en ont perçu la finalité morale. Je ne crois pas que dans l'état des choses, on puisse espérer une synthèse entre les deux. Parce que la religion de la sensibilité grecque, c'est le christianisme et la religion de la sensibilité hébraïque, c'est le judaïsme, et c'est incompatible. Le mystère des fondateurs du christianisme, c'est cette génération là des fondateurs. Depuis, pour la Halakhah juive, les chrétiens ne sont pas responsables de l'hérésie de leurs fondateurs. Tout ce qu'on leur demande c'est d'être des chrétiens authentiques et autant que possible pas anti-juifs ... Le problème de la rivalité autour de l'identité d'Israël, c'est avec les fondateurs que nous l'avons, pas du tout avec les chrétiens contemporains. Comme l'a dit Birman : "un chrétien, ce n'est pas un païen, ce n'est pas un juif, mais ce n'est quand même pas un païen". Notre conflit est éventuellement avec les évangélistes, surtout avec Saint Paul. Vous connaissez l'humour juif : lorsque les Juifs ont voulu s'installer à Paris, ils ont choisi un quartier qui s'appelle Saint Paul [...] Il y a là deux perceptions du monde qui, en dominantes, sont incompatibles. Ou bien le monde c'est l'impersonnel, il y a un mystère de l'homme et l'on est crucifié, ou bien le monde, c'est l'homme, et sa demeure c'est le monde, et alors il faut que la demeure soit belle et puis c'est l'homme qui existe : ça, c'est le judaïsme. De l'autre côté il y a l'angoisse gréco-romaine greffée sur l'espérance juive. Et peut être que le temps est arrivé où l'on va finir par s'expliquer entre Juifs et Chrétiens mais je crois qu'il faudrait inverser les données du dialogue qu'il y a eu pendant 2000 ans. Pendant 2000 ans les chrétiens nous ont dit : "on va vous aider à lire l'Ancien Testament". Je crois que le moment est venu où les Juifs doivent dire aux chrétiens : "on va vous aider à lire le Nouveau Testament".

Effectivement le Nouveau Testament a été pensé par des Juifs. Il faut la culture juive traditionnelle pour savoir lire les dominos de lecture incompréhensibles pour le lecteur chrétien des Evangiles. Nous les Hébreux, nous écrivons comme ça, les Grecs écrivent comme ça, lequel des deux est à l'envers ? Personne : chacun a son endroit. Peut-être qu'arrivera le temps où nous aurons des lectures communes, mais ce qu'il y a d'urgent c'est de lire le Nouveau Testament ensemble. Parce que, encore une fois, derrière ce texte il y a un judaïsme qui a décidé d'opter pour le modèle grec. Quand je lis Saint Paul, je me demande ce qu'il veut dire quand il parle de Dieu-le-père, Créateur. Son monde, c'est un enfer. C'est le diable qui a fait le monde pour le grec. Si on met l'homme en croix, le monde c'est un enfer. Derrière ces deux notions de "cercle" et de "droite" vous comprenez qu'il y a les notions de "transcendance" et "d'immanence". Si la médiation entre Dieu

et moi, c'est la nature, il y a une transcendance infinie au point que Spinoza finira par dire : "Dieu, c'est à dire la nature". Il y a énormément de Juifs qui ne voient plus qu'il y a un Créateur de la nature parce qu'ils ne voient que la nature ... Ils ne voient pas les *sefirot de igulim*. C'est la faute du veau d'or, *heth ha egel*, le mot *egel* (veau) est proche de *igulim* (les cercles) qui consiste à être aveugle à la droite. C'est un monde sans cœur. Et il y a Spinoza derrière cela. Cette apparition du visage de l'Homme, je dis bien de l'Homme, qui est le compromis entre la droite et le cercle, la forme de la matière vivante, c'est le *kav hayocher*, le "rayon droit" qui reprend en charge cette *shevirat hakelim* pour lui donner forme humaine. Tant qu'on est dans le monde de l'impersonnel, cela va de chaos en chaos et il faut que l'identité humaine sauve le monde en l'humanisant : telle est la Torah.

Abraham a restitué le *keli de hessed*. Alors la lumière de *hessed* est redescendue et le monde entier sait que *hessed*, c'est Abraham, la vertu de charité, la charité comme en parlent les chrétiens dans le sens français du terme. Avant Abraham, la charité n'existait pas, ou n'existait que sous forme d'étincelles, de brisures, d'éclats. Et à partir d'Abraham on sait ce que c'est qu'être charitable, le monde entier le sait. Ainsi, la *sefira de hessed* a pour patron Abraham, *guevoura* a pour patron Isaac, *tiferet* a pour patron Jacob, Moïse est le patron de *netsah*, Aaron de *hod*, Joseph de *yessod* et David de *malkhout*. Ils sont les sept piliers de l'humanité. Ils ont restitué les *sefirot* brisées. Le problème d'Israël, des tribus d'Israël, c'est d'unifier toutes les *sefirot* : le "mérite des pères", c'est que nous avons hérité de nos pères, les valeurs. Notre problème c'est de les unifier "Écoute Israël l'Éternel notre Dieu, l'Éternel est un...". Il faut faire l'unité de ces valeurs là parce que *hessed* n'a rien à voir avec *guevoura*, *netsah* n'a rien à voir avec *hod* Le génie du peuple hébreu c'est d'arriver à faire l'unité de ces sept valeurs : le chandelier à sept branches.

Je vais vous lire un verset "Dieu dit" "Qu'il y ait lumière" : c'est la lumière de *hessed*, et "il y eut lumière" : c'est la lumière de *guevoura*, "Dieu vit que la lumière était bonne" : c'est la lumière de *tiferet*, "et il sépara la lumière de l'obscurité" : cette "lumière", c'est *netsah*, l'"obscurité" : c'est *hod*, et "ce fut soir" : "*yessod*", "et ce fut le matin" : *malkhout*. Tout cela c'est *yom ehad* ("jour un"). Le problème d'Israël c'est d'en faire un *yom ehad*. On n'a pas à réinventer les valeurs, il faut les unifier. La seule notion-clé du judaïsme c'est "l'unité des valeurs". Tant que l'on n'est que *hessed*, il manque *guevoura*. Tant qu'on est que *guevoura*, il manque *hessed*. Vous avez remarqué que lorsque les Juifs s'accrochent à une doctrine non juive, ils sont toujours les marginaux de la doctrine en question. Un marxiste juif ne peut pas être stalinien, il sera trotskiste ... Pourquoi ? parce qu'il manque quelque chose dans la rigueur marxiste, il faut ramener un peu de charité ! De la même manière quand un Juif est chrétien, il ne peut pas être normal, il faut qu'il soit cardinal !... Les Juifs en monde chrétien insistent sur la justice, les Juifs en monde marxiste insistent sur la charité, c'est toujours la complémentarité de l'unité des valeurs.

“Les dommages”, première *suggia** du traité “Baba Kama” Cours de Talmud

MICHNA¹

Les catégories principales de dommages sont au nombre de quatre :

- le bœuf
- le puits
- le spoliateur (*mabaei*)
- le feu

(Ce qui concerne) le bœuf n'est pas comparable au spoliateur. Et ce qui concerne le spoliateur n'est pas comparable à ce qui concerne le bœuf. (Par ailleurs), ni celui-ci (le bœuf) ni celui-là (le spoliateur), qui sont tous deux des êtres vivants, ne sont semblables au feu qui n'est pas un être vivant et ceux-ci (bœuf, spoliateur et feu) dont la nature est de se mouvoir et de causer des dégâts ne sont semblables au puits dont la nature n'est pas de se mouvoir et de causer des dégâts. Ils ont (tous) en commun le fait qu'ils peuvent causer des dégâts et qu'il convient de les surveiller de façon à ce que, lorsqu'il y a dégâts, les indemnités à payer doivent être prises des meilleures terres.

GUEMARA

*Du fait qu'il est enseigné dans la Michna : “principal”, cela implique qu'il y a des catégories secondaires**. Celles-ci (principales et secondaires) sont-elles équivalentes ou non ?*

A propos du chabbat, il est enseigné que les catégories principales sont au nombre de quarante moins une. On parle de catégories principales, car il en existe de secondaires et celles-ci sont équivalentes à celles-là.

Il n'y a pas de différence entre le secondaire et le principal pour ce qui est de l'apport du sacrifice d'expiation (en cas de faute involontaire).

Il n'y a pas de différence entre le secondaire et le principal pour ce qui est de la punition par lapidation (en cas de faute volontaire).

Mais alors, pourquoi distingue-t-on la notion de principal et de secondaire ?

* chapitre

** L. Askénazi recourt, lui, à la notion de “cas de principes” (*avot*) et de “cas rattachés” (*toladot*)

Ce qu'on en déduit, c'est que celui qui transgresse deux interdits principaux ensemble ou deux interdits secondaires ensemble est punissable pour chacune des transgressions.

(Par contre), celui qui transgresse une interdiction principale et une interdiction secondaire qui lui est liée n'est passible que d'une punition.

Mais pourquoi Rabbi Eliezer, qui impose (dans ce cas aussi) deux punitions, distingue-t-il le principal et le secondaire ? (Pour lui), il y avait dans la construction du Tabernacle des travaux plus importants appelés principaux, tandis que ceux (les travaux) qui n'étaient pas essentiels (à la construction du Tabernacle) étaient appelés secondaires.

En ce qui concerne les impuretés, nous avons appris : les principes de l'impureté sont : le reptile (mort), la semence masculine, la personne qui a été en relation avec un mort.

Les principes secondaires ne sont pas équivalents, car les catégories principales rendent impurs êtres humains et ustensiles, tandis que les principes secondaires rendent impurs seulement les aliments et les boissons. Ils ne rendent pas impurs les êtres humains et les ustensiles.

Ici (en ce qui concerne les dommages) qu'en est-il ? Rav Papa dit : certains sont équivalents (entre catégories principales et secondaires) et il y en a qui ne sont pas équivalents.

Nos rabbins enseignent : il y a trois catégories principales (pour les dommages) à propos du bœuf : la corne, la dent et le pied. D'où déduisons-nous la corne ? Du fait que les rabbins ont enseigné : "Lorsqu'un bœuf donnera un coup de corne" (Exode 21,28). Il n'y a pas d'encornement sans corne, comme il est dit : "Sédécias, fils de Kanaana, s'était fait des cornes de métal" (I Rois 22, 11).

Et lorsque Rav Papa dit (qu'il y a une différence entre la catégorie principale et la catégorie secondaire), c'est à propos du pied. A propos du pied ? Il a (pourtant) déjà été expliqué que le principe secondaire à propos du pied était identique (à la catégorie principale) du pied.

Il s'agit du paiement de la moitié du dommage causé par un caillou (projeté par le pied de l'animal) qui est une règle enseignée par la tradition. Et pourquoi appelle-t-on cela une catégorie secondaire (dérivée de la catégorie principale) du pied ? Pour que le dégât soit payé à partir des meilleurs biens (du propriétaire de l'animal).

Mais Rabba ne s'est-il pas interrogé pour savoir si la moitié du dommage dû au caillou devait être payée à partir du corps de l'animal ou des meilleurs biens (du propriétaire) ?

Rabba s'est (en effet) interrogé, mais la chose était évidente pour Rav Papa.

Mais pour Rabba qui s'interrogeait quel était le sens de parler de (dérivée) secondaire du principe du pied ?

Pour qu'il soit exempt (si le dommage est provoqué) dans le domaine public.

(traduit par Jean-Jacques Wahl)

Voici une étude d'un tout autre genre que celle à laquelle vous avez pu assister avec le cours de Bible ou de Kabbala. Il s'agit aujourd'hui d'une *étude*. Ne vous contentez pas d'écouter, suivez sur le texte, pour ceux qui savent lire. S'il y a des notions ou des raisonnements qui ne sont pas clairs, arrêtez-moi tout de suite et pas comme dans un exposé où je préférerais que les questions soient à la fin : si on n'a pas compris une articulation du raisonnement, on ne peut pas suivre. Bien entendu, je vais schématiser l'étude. Ne croyez pas qu'à la fin de cette étude vous aurez compris ces quelques citations dans leur extension ! Je choisirai une ligne de lecture, une ligne d'étude, un thème à travers ce texte que je vais d'abord expliquer en introduction.

Après les Dix commandements, la première juridiction qui est donnée - sous forme de jurisprudence d'ailleurs - dans le Pentateuque est celle des lois d'application des grands principes de la morale émanant des Dix Commandements. Elle se trouve dans la section de *Michpatim* (Ex. 21 à 24). Cette paracha, on ne peut la comprendre qu'à travers trois gros traités du Talmud : *Baba Kama*, *Baba Metsia* et *Baba Batra*. (Je ne traduis pas ces notions car ça ferait des parenthèses. Je laisse de côté toute l'érudition philologique, biographique, bibliographique, sauf quand c'est nécessaire). On apprend (je ne vous donne pas de références, car ça nous prendrait trop de temps) qu'il y a quatre définitions, quatre principes de dommages qui risquent d'être causés par le propriétaire d'un bien quelconque dans l'échange économique ou l'échange tout court, dans la Cité. Dans quelle mesure et à quel niveau la responsabilité du propriétaire est-elle engagée ? Cette notion de dommage se dit, dans ce texte *nezi-kin*. A partir de la racine, les hébraïsants comprennent que cela renvoie aux dommages causés, alors que *mazikin* désigne ceux qui causent les dommages.

Il y a quatre "chefs", dans le sens technique du vocabulaire, *arbaa avot*, quatre principes de définition des dommages causés du fait des biens d'un propriétaire dont la responsabilité risque d'être engagée devant le tribunal s'il y a plainte :

1) *Hashor* : "le bœuf" : c'est-à-dire le dommage causé par un animal qui appartient à un propriétaire. On ajouterait aujourd'hui, par analogie, le dommage causé par une machine ou un objet quelconque qui risque, par sa nature, de causer un dommage. Quel est dans ce cas de la responsabilité du propriétaire ? D'autres questions se posent : pourquoi la Torah a-t-elle choisi le bœuf comme modèle de l'animal ? Ça dépasse infiniment le fait qu'il s'agit de l'animal le plus important dans une société agricole. Quoi qu'il en soit, nous nous en tiendrons ici au niveau du droit recherché dans ce texte.

2) *Habor* : "le puits". Un propriétaire d'un champ a creusé un puits, le puits n'est pas suffisamment protégé, il peut arriver que quelqu'un tombe dans ce puits et soit "endommagé".

3) *Mabaei** : lorsqu'un troupeau risque de causer des dégâts en allant paître dans un champ qui n'appartient pas à son propriétaire.

4) *Hevèr*** : lorsqu'on a allumé un feu et qu'il a causé des dégâts dans le champ voisin.

Apparemment nous avons là une étude de droit classique. Pour les cas types envisagés la *Torah* précise la sanction prévue. Auquel de ces cas va-t-on rattacher, par déduction ou induction, les situations qui se présentent ? Telle est la question.

Voici la terminologie adéquate : les cas de principe ce sont les "*avot*". Il y a ici un vocabulaire particulier à l'hébreu. "*Avot*" désigne aussi "les Pères" mais ici c'est dans le sens de principe qu'on emploie ce terme. Les cas rattachés aux cas types sont appelés les *Toladoth*. Littéralement cela veut dire la "progéniture", les "engendremens", mais ça signifie les "cas dérivés". "Dérivés" n'est pas le mot exact, ce sont plutôt les cas "rattachés", l'inverse des cas types.***

On va apprendre quelle est la sanction prévue par la *Torah* pour les cas types, les *avot*, et pour les cas rattachés, en cas de dommage.

Je lis donc la *Michna* :

"*Il y a quatre types de principes de dommages*" : le bœuf, le puits, le troupeau (en train de paître) et le feu".

"*Le bœuf n'est pas comparable au spoliateur*" : les considérants, la définition, les critères de ce qui relève du cas du bœuf ne sont pas les mêmes que ceux qui relève du cas du troupeau (*mabaei*).

"*Et le spoliateur n'est pas comparable au bœuf, ni celui-ci (le bœuf) ni celui-là (le spoliateur) qui sont tous deux des êtres vivants*", et dans ces deux cas, il y a *ruah haïm*, autonomie du vivant : dans le cas du bœuf et dans le cas du troupeau.

Les considérants d'un objet qui peut causer des dommages, parce qu'il a une autonomie de mouvement, ne sont pas les mêmes que le cas du feu "*qui n'est pas un être vivant*", qui n'a pas d'autonomie de mouvement. Décidé par sa volonté, il y a mouvement, comme nous allons le voir, mais pas d'autonomie résultant d'une tendance à agir.

"*Et ceux-ci dont la nature est de se mouvoir*" : Et dans tout ces cas qui viennent d'être cités, qui ont pour critère commun d'aller, de marcher et de causer un dommage, à la différence du puits dont ce n'est pas sa nature d'aller et de marcher, le risque du dommage s'attache à leur existence. "*Et qu'il convient de le surveiller*" : Et toi, le propriétaire, tu as la responsabilité de la garde, de la surveillance. Et lorsqu'il y a eu dommage *hav hamazik*, (ce n'est plus *nezikin* mais *mezikin*), le "causateur" du dommage - *mazik* - (directement la bête ou le puits) a une responsabilité, une obligation, *hav hamazik*, mais on va tout de suite reporter cette responsabilité sur le propriétaire dans la discus-

* "le spoliateur", dans notre traduction

** "le feu"

*** Dans notre traduction du texte du Talmud : catégories principales et secondaires.

sion de la *Guemara* sur le dédommagement au plus haut court du change ("*prise des meilleures terres*").

Voilà donc quelle est la règle : nous avons quatre occasions de dommages. Le risque de causer un dommage s'attache à l'objet dont on a parlé, et le propriétaire qui est responsable de cet objet doit savoir qu'il va être tenu pour responsable du dommage causé éventuellement et qu'il doit dédommager les plaignants au plus haut court du marché. Voilà la *Michna*.

Nous allons étudier une question de la *Guemara* sur cette *Michna* que je vais accrocher à une question de vocabulaire assez simple. A quel niveau de responsabilité ? N'y a-t-il pas des cas où, malgré tout, la responsabilité doit être atténuée ? Comme un peu dans la notion bien connue de responsabilité atténuée. Et on va se demander pourquoi la *Guemara* se pose cette question ? Quel est le problème métaphysique profond qu'il y a derrière cette discussion talmudique de droit pénal, apparemment purement juridique ?

Guemara : Je vais vous dire tout de suite quel est le mot de la *Michna* que nous devons avoir en tête : *hav hamazik*, celui qui a causé le dommage. Ce mot, vous ne le connaissez pas. La *Guemara* va se demander pourquoi il y a *hav* et pas *hayav*, et elle répondra plus loin que l'enseignant de la *Michna*, ici, "c'était un homme de Jérusalem". Ça a l'air très paradoxal comme réponse, apparemment. On va voir comment ça va s'éclairer. Nous sommes dans le cadre du Talmud de Babylone et on va se poser la question suivante : en Babylone, dans la diaspora de Babel, on a l'habitude de dire *hayav*. Pourquoi donc notre texte porte-t-il *hav* ? La *Guemara* avance donc : parce que c'est un homme de Jérusalem. Comme si dans dans les *yechivot* de la diaspora, on disait *hayav* alors que dans les *yechivot* d'Israël on disait *hav*. Quelle est donc la différence ?

Un peu de grammaire : *hayav* a deux sens en hébreu : coupable et responsable, soumis à obligation. Vous savez ce que veut dire "responsable" : celui qui peut répondre de ses actes, de ce qui va se passer après l'acte, des conséquences de ses actes. J'ouvre une petite parenthèse parce que dans beaucoup de textes récents, j'ai trouvé une erreur grammaticale : l'analyse philosophique est exacte mais la base grammaticale que l'on cite est fautive. En hébreu, la responsabilité se dit aussi *akharayout*. La racine de ce mot est *akhar* et pas *akher*. *Akhar* c'est-à-dire ce qui vient après, et c'est alors seulement qu'on est responsable de l'autre *akher* d'un point de vue philosophique. En hébreu, on a cette particularité de dire "soumis à obligation" et "coupable" avec le même mot. De la même manière, dans la dimension positive *zakay* signifie "méritant" ou "innocent". Dans la mentalité hébraïque, dans les catégories des façons de penser il y a quelque chose à élucider, qu'on ne perçoit pas en français. Je prends un exemple. *Hayav* veut dire "soumis à obligation" et "coupable". Coupable de quoi ? C'est une culpabilité "innocente" (c'est une expression que j'ai inventée !)*, c'est-à-dire qu'on est coupable sans avoir rien

* Voir déjà en 1961, lors du 4e colloque des intellectuels juifs "Les conceptions juives du Messie" in "La conscience juive face à l'Histoire : le pardon". PUF, 1965, p 37.

fait, seulement de ne pas avoir déjà accompli l'obligation. C'est une culpabilité innocente dont il faut être délivré par l'accomplissement de l'obligation. C'est pourquoi on dit "yatsa dei hovato", "il est sorti de l'emprise de l'obligation" et c'est une déculpabilisation. Mais c'est une déculpabilisation alors qu'il n'y a pas eu faute. Ce qu'il y a eu c'est qu'on n'a pas encore réalisé l'obligation. La conscience a une sorte de scrupule qui risque de se faire prendre pour de la culpabilité mais qui est en réalité de la responsabilité. Je suis responsable d'avoir à accomplir un devoir et je suis coupable, en hébreu *hayav*, de ne pas l'avoir encore accompli. Il s'agit là d'une catégorie que je n'ai pas trouvée dans la pensée occidentale : la culpabilité innocente. Il y a certainement des psychologues parmi vous et vous devinez l'importance de cette indication, surtout en pédagogie, parce que très souvent des enfants sont malades d'un sentiment d'une culpabilité dont ils ne sont pas coupables, parce que les parents ou éducateurs ont confondu dans leur éducation le sentiment de responsabilité et le sentiment de culpabilité. Vous voyez alors la différence entre Babel et Jérusalem...

Ce que je voudrais ajouter, ça m'a beaucoup frappé, c'est qu'il y a là une des névroses juives qui pousse les Juifs à se sentir coupables de quelque chose dont, à la limite, ils ne sont que responsables. Mais c'est très différent d'être coupable et être responsable... Il y a là quelque chose à approfondir pour les psychologues, les pédagogues et les philosophes. Pourquoi la conscience juive est-elle propice à une telle névrose qui porte à se considérer coupable alors qu'on est innocent, par incapacité de distinguer entre "responsabilité" et "culpabilité", dans le sens de faute ? Cela veut dire que dans les discussions de la *Guemara*, on va chercher les limites de la responsabilité du propriétaire et on ne va pas les trouver. En droit strict, tous les cas des *toladot* ont le même statut que les *avot*. Je traduis : tous les cas rattachés aux cas de principe, les cas dérivés (les *toladot*) donc, ont le même statut, en saine raison, que les *avot* puisqu'ils ont la même définition du *nezek*, du dommage. Cela veut dire que dans une mentalité du type du droit romain, il n'y aura pas d'exception, parce que le raisonnement est absolu, clair. Il n'y a aucune motivation qui peut fonder une circonstance atténuante sinon l'irresponsabilité. Mais si le propriétaire est responsable, alors il n'y a pas de circonstance atténuante, tandis que la *Guemara* va, à toute force, établir des limites de la responsabilité du propriétaire, et nous allons voir les sous-entendus métaphysiques de ce scrupule de la *Guemara*. On verra dans quels cas les *toladot* ne doivent pas avoir la même sanction que les *avot*.

"Du fait qu'il est enseigné dans la *Michna* : "principales" (*avot*), cela implique qu'il y a des "catégories" secondaires (*toladot*)" : "Par le fait d'enseigner le thème *avot*, de ce fait là, *miklal*, j'induis qu'il y a des *toladot*, des cas dérivés". Si, effectivement, je dis : "il y a quatre cas principes", je laisse entendre déjà qu'il y a des cas qui ne sont pas des "cas principes", mais des "cas rattachés". On aurait pu employer une autre catégorie : il y a quatre "dommages", *nezikin*. Pourquoi le texte dit-il "les principes de dommages" ? S'il y a *avot* c'est donc qu'il y a des *toladot*.

Nous allons maintenant rentrer dans le raisonnement. En fait la manière dont je viens de traduire est complètement fautive du point de vue de la logique : ce n'est pas parce qu'on a enseigné *avot* qu'il y a des *toladot*. La formule aurait dû être tout à fait autre : On a enseigné *avot*, "cela explique qu'il y a des catégories secondaires". Mais le texte porte "du fait qu'il est enseigné" et pas "il est enseigné".

On va donc essayer de sortir de cette difficulté.

Voyons ce que dit **Rashi**. Sur cette expression : "quatre cas de principe des *nezikim*", Rashi va dire : "il les appelle *avot* dans ces cas là, parce qu'ils sont cités dans les versets, de façon explicite". Et c'est dans la *Guemara*, seulement, qu'on va expliquer quels sont les cas de *toladot*. Ici, Rashi nous change radicalement la question, si vous l'avez senti. Il ne se préoccupe pas du tout de mon raisonnement de tout à l'heure. Il nous dit : "Vous savez pourquoi le texte dit *avot* ? Pas parce qu'il ne savait pas qu'il y avait des *toladot*, mais parce qu'il cite les cas du verset. Parce que ces quatre cas ont la dignité d'avoir été cités par le texte de la Torah, on les appelle *avot*, et après on va voir qu'il y a des *toladot*". Donc Rashi se met complètement en dehors de mon raisonnement. Cela veut dire qu'il a prévu ce raisonnement, et nous avons à comprendre l'importance de cela. On va donc avancer par étapes mais je voudrais vous annoncer à l'avance qu'on part d'un texte apparemment simple à traduire, et on va s'apercevoir qu'il y a des dimensions qui ne peuvent être perceptibles que par ceux qui ont la culture adéquate à la langue.

Voyons les *tossafot*. On ne fait pas de l'exégèse. Nous considérons l'hébreu rabbinique qui est à la fois de l'hébreu et de l'araméen. Je traduis directement, et c'est sur le raisonnement du texte que j'aurais traduit que l'on va travailler.

"Il y a des cas où l'enseignant n'enseigne pas le mot *hen*". C'est-à-dire que s'il avait enseigné le mot *hen*, nous aurions la formule suivante dans la *Michna* : "Il y a précisément quatre principes de cas de dommages." *Hen* : "ils sont", c'est à dire "ce sont ces quatre là et pas plus". Il y a des passages où on donne différentes catégories du sujet dont on parle et si la formule comprend le mot *hen* cela veut dire : "c'est cela et rien d'autre".

"Comme par exemple ici" où dans la *Guemara*, on a cité une *baraïta* d'une *Michna* un peu plus particulière qui enseigne qu'il y a trois cas de dommages. Là aussi on a trois cas de dommages sans qu'il y ait "*hen*".

"Les quatre cas où on est encore en manque d'avoir offert le sacrifice d'expiation". Quatre cas de fautes où on offrira un sacrifice d'expiation et tant qu'on ne l'a pas réalisé, on est appelé "en manque de sacrifice d'expiation".

Mais il y a des cas, où l'enseignant enseigne *hen* de façon précise, ce que l'on enseigne dans une autre *Guemara*, "*il y a quatre catégories de gardiens*", et là "*quatre catégories de gardiens sont*", et encore un autre cas "*il y a quatre jours de l'an*", et dans ces exemples, il y a le fait que l'enseignant de la *Michna* a précisé avec le mot *hen*. Les *tossafot* s'arrêtent là. La suite que vous avez c'est un des raisonnements des *tossafot* pour démontrer que ce n'est pas par hasard que dans un cas il y a *hen* et dans l'autre il n'y a pas *hen*. Et donc *tossafot* n'explique pas la raison pour laquelle dans un cas il y a *hen* et dans l'autre il n'y en a pas.

Revenons à la Guemara :

“Par le fait qu’il a enseigné *avot et pas avot hen*, je sais qu’il y a des *toladot*”. Par le fait qu’il a enseigné *avot* sans dire “cela et pas d’autres”, alors je sais qu’il y a d’autres cas. Au niveau du raisonnement, le texte des *tossafot* nous a aidé à comprendre notre difficulté logique.

On va voir dans quel cas il n’y a pas *hen*. Là, nous allons avoir un enseignement de méthode. Quand quelque chose d’important pour comprendre n’est pas dit dans le texte, cela veut dire surtout que si on ne connaît pas ce postulat qui va de soi, c’est qu’on n’a rien à faire avec le problème. Je vous donne un exemple. Il y a une grande discussion entre les sadducéens et les pharisiens, et ce fut une discussion entre les théologiens pendant des siècles : pourquoi la Bible ne parle pas du monde à venir ? Vous ne connaissez pas cette question ? Bien, le fait que vous ne la connaissiez pas me porte à vous donner un autre exemple. Il y a une grande discussion chez les Juifs religieux non sionistes : pourquoi dans le code de Maïmonide on ne trouve pas d’obligation d’habiter en *eretz Israël* ? Je vous donne ici un cas analogue, mais je crois que le problème est tout aussi important. L’explication est la suivante : pour Maïmonide, s’il fallait qu’il y ait dans le code l’obligation pour un Juif d’habiter *eretz Israël*, cela voudrait dire qu’il n’est pas concerné par ce pays. Est-ce qu’il faut une obligation pour aller chez soi ? Maïmonide juge que pour ce qui est une donnée de nature, il n’y a pas d’obligation. La Torah ne légifère que là où je suis libre, par exemple, il n’y a pas un commandement de la Torah de se marier, parce que l’accouplement est une donnée de nature. Mais il y a dans la Torah, quand on se marie, la façon dont il faut se marier. Il n’y a pas dans la Torah d’obligation de manger, mais la Torah prescrit comment on mange. Donc le raisonnement de Maïmonide est le suivant : il n’y a pas de base juridique au fait de dire à quelqu’un “tu habiteras chez toi”. Si on se pose la question : “J’ai besoin d’une obligation particulière du code pour rentrer chez moi”, c’est que ce n’est pas chez moi. Ça va jusque là chez Maïmonide !

Je vais vous raconter une anecdote que j’ai vécue. C’était il y a une dizaine d’années dans une salle d’études à Paris. Je faisais un cours qui n’avait rien à voir avec le sionisme, mais - je crois que ça s’attache à moi depuis longtemps -, toutes les questions portaient sur le sionisme. Alors un Juif au fond de la salle se lève, (j’ai tout de suite vu quel genre de Juif, avec une barbe - moi, aussi j’en ai une! -, des *Tsisit** au vent mais moi c’est dans le pantalon! Enfin il s’agit de rites différents). Il me dit : “mais je veux être sûr, je veux avoir des garanties que je peux être un bon Juif en Israël!”. Je le regarde et puis spontanément je lui dis : “Ecoute, si tu mets des conditions pour entrer chez ta mère, c’est que peut-être ce n’est pas ta mère!”. Et toute la salle de s’esclaffer. C’était un candidat à la conversion (ça s’est arrangé par la suite!). C’est à dire qu’il y a des choses qui vont de soi et si on ne les perçoit pas, alors c’est qu’“on n’est pas dans le coup” tout simplement ! Cela me rappelle que lorsque j’étais au Talmud-Torah, j’étais tout enfant, on étudiait un verset des Prophètes qui

* Sous vêtement garni de franges aux quatre coins, en signe de rappel des commandements de la Torah.

signifie : "aucun ne sera repoussé". Et le maître nous expliquait : "Ils reviendront jusqu'au dernier", c'est la fin de l'exil. Comme nous étions tous un peu intrigués, il avait répondu, avec un sourire, "jusqu'au dernier qui reviendra"...

Revenons au sujet : pourquoi on ne peut pas dire *hen* dans ce cas ? Parce que c'est une question de culture juive, de "Yiddishkeit" comme on dit en Yiddish ! Parce qu'on ne peut pas affirmer "il y a" lorsque l'on est du côté du mal. Ici on parle des cas de dommages. On ne peut pas dire qu'il y a une existence, une essence métaphysique, on ne peut pas dire "il y a", pour les dommages. C'est du côté du mal ! Il y a un problème de conception religieuse derrière la manière dont la jurisprudence, ici, s'exprime, et vous avez vu que tous les cas qu'ont cité les *tossafot* se catégorisent comme ça. Chaque fois qu'il s'agit du côté du mal, il y a *hen*. Chaque fois qu'il s'agit du côté du bien, il n'y a pas *hen*. Je vous donne un exemple : "il y a quatre catégories de gardiens", ça c'est du côté du bien, mais il y a "quatre catégories de ceux à qui il manque le sacrifice d'expiation", ça c'est du côté du mal. On est donc tout de suite averti que ces études là ne peuvent pas se borner en surface à être apparemment purement et simplement ce que le Rav Abitbol avait appelé l'autre soir le Talmud lituanien, c'est à dire du droit pur. Non, derrière, il y a une préoccupation spirituelle qui affleure pour celui qui sait lire. Qu'est-ce que ça veut dire savoir lire ? Ça veut dire posséder la langue et donc tout l'arrière plan de culture de la langue dont il s'agit. Alors, tout de suite on est averti que la Guemara a pour souci de définir les cas où la responsabilité du propriétaire est atténuée. Mais nous étions au début du raisonnement : puisqu'il a enseigné *avot* et pas *avot hen*... par là j'apprends qu'il y a des cas dérivés. Question : ces cas dérivés, ont-ils le même statut que les *avot* ou pas ? On ne sait pas. A priori, il y a une préoccupation dont on ne connaît pas la réponse. On va alors citer deux autres cas pour lesquels on connaît la réponse et on va se demander si, dans notre cas à nous, celui des dommages, on peut répondre par oui ou par non suivant la définition des cas déjà éclaircis.

Premier cas cité en modèle : "à propos des cas des travaux interdits le Chabbath". On enseigne : "*il y a quarante types de travaux interdits le Chabbath moins un*". En principe, on devrait dire trente neuf mais il y a des raisons (je ne rentre pas là dedans) pour lesquelles on dit quarante moins un, (vous voyez, on est en plein Talmud là !). A ce propos là, la Guemara dit : il y a *avot*, donc il y a des *toladot*. Et les *toladot* de Chabbath sont comme les *avot* de Chabbath, cela veut dire que la sanction, si j'ai violé une *toladot* du travail de Chabbath, est la même que pour un *av*. Et pourquoi ? La Guemara n'explique pas.

"Dans le cas de l'impureté", on enseigne les cas de principe des impuretés qui sont : les reptiles, le sperme et l'impureté du cadavre. Et dans ce cas des impuretés, les cas dérivés n'ont pas le même statut que les cas de principe, puisque les quatre principes rendent impurs l'homme et les objets alors que les cas dérivés rendent impure la nourriture et ne rendent pas impurs l'homme et

les objets. On a ici, cités en modèle, pour pouvoir comparer avec le cas des dommages, deux cas : pour les travaux interdits le Chabbath les *toladot* sont comme les *avot*, et pour l'impureté, les *toladot* ne sont pas comme les *avot*. Quelle est la différence ? Commencez à raisonner par vous-même. Quelle est la différence entre la situation d'avoir violé un travail interdit le Chabbath et la situation de l'impureté, le principe de l'impureté étant tout ce qui est du côté de la mort, et la pureté étant tout ce qui est du côté de la vie. Le principe de l'impureté c'est le cadavre.

En grec, "pur" c'est ce qui est passé par le feu, "impur", c'est ce qui n'est pas passé par le feu. C'est une tout autre catégorie, de la purification par le feu. Mais qu'est-ce que c'est qu'"impur" ou "pur" ? Ça on ne le sait pas en grec mais, en tout cas, on le sait en hébreu.

Voici la question que je vous pose - commencez à réagir ! - : Pourquoi dans le cas d'une violation des travaux interdits le Chabbath, les *toladot* sont comme les *avot* et pourquoi dans le cas des impuretés les *toladot* ne sont pas comme les *avot* ?

Je vais vous aider. Il y a deux cas dans les travaux interdits le Chabbath : le cas qu'on appelle *bemezid* : "je sais ce que je fais et je le fais, je sais que c'est Chabbath et je sais que c'est interdit et je le fais quand même", ça s'appelle *mezid*, intentionnellement, volontairement, mais en mauvaise volonté. Alors qu'il peut y avoir le cas de *chogueg* : "par inadvertance", soit : "je ne sais pas que c'est Chabbath, alors j'ai déchiré un papier, ou bien, je savais que c'était Chabbath, mais j'avais oublié que ça, c'est interdit". Donc deux grandes catégories *mezid* et *chogueg*, intentionnellement ou involontairement, dans le cas de la violation des travaux interdits le Chabbath. Et puis l'impureté, c'est plus ou moins de l'ordre de la mort. C'est à dire, cette situation d'un interdit violé dépend de ma volonté ou de mon inconscience, tandis que la réalité de l'impureté relève des lois de la nature. Nous sommes déjà averti que la *Guemara* établit qu'il faut qu'il y ait une atténuation de la responsabilité si le dommage dépend du fonctionnement de la nature. Lorsqu'il y a un cas de loi de la nature qui se mêle à la situation de dommage, le propriétaire va être exclu de sa culpabilité innocente, de sa responsabilité.

Voilà la grande différence entre le droit talmudique et le droit romain, c'est que la *Guemara*, le Talmud, a des principes qui dépassent le droit strict et qu'elle fait intervenir pour avoir une jurisprudence vraie et pas seulement légale. Elle cherche la morale vraie et pas seulement la légalité. La légalité, c'est la déduction par le raisonnement à partir de principes juridiques : tel est le droit romain et dans le droit romain, il n'y a pas d'exceptions, parce que le raisonnement établit que les *toladot*, en droit, sont de même nature que les *avot*. Tandis que la *Guemara* a des principes de Torah qui dépassent le raisonnement pur et simple. Par exemple nous avons un principe : "*guedola midat rahamim mimidat hadin*", "l'application du principe de miséricorde doit être plus courante que l'application du principe de rigueur". C'est à dire que dans chaque cas où le tribunal peut hésiter, il doit trancher du côté de la miséricorde et pas du côté de

la rigueur. Alors que si il y a doute, en droit romain, on analysera les attendus et les circonstances et on ne se préoccupe pas du tout de la morale qu’il y a derrière la légalité, sauf lorsque le juge est moral. Mais le droit, lui, est impitoyable. Le droit n’est pas moral, il est légal. C’est la raison pour laquelle j’ai choisi un exemple de ce genre. Quelle est la “philosophie” qu’il y a derrière cette manière de raisonner ?

Ce qu’on cherche, c’est dans quel cas on peut atténuer la responsabilité du propriétaire. Dans quel cas de *toladot* on peut décider que la sanction ne sera pas la même qu’au niveau des *avot*.

Tanou rabanan,* ma responsabilité, c’est ma volonté. Mais si on se trouve devant le Dieu créateur, on peut discuter, parce que ce n’est pas moi qui ai créé la nature. C’est la grande différence entre une morale spinoziste, par exemple, et la morale juive. Le créateur de l’homme ouvre une relation de personne à personne et c’est à ce niveau là qu’on peut plaider : j’ai fauté, mais il peut accepter le repentir. Mais le créateur du monde, là, je n’y peux rien, ma responsabilité est paralysée, et alors il faut connaître les niveaux de réalité du monde pour établir un véritable droit qui tienne compte de la morale. Vous voyez quel est l’arpent spirituel de ces préoccupations purement apparemment juridiques...

“*Rav Papa a dit : dans le cas des dommages il y a les toladot qui sont comme les avot, et il y a les toladot qui ne sont pas comme les avot*”. C’est un enseignement d’autorité : c’est à dire on n’a pas encore établi le pourquoi, mais nous savons par tradition qu’il faut qu’il y ait des cas où c’est comme les *avot* mais qu’il y ait aussi des cas où ce n’est pas comme les *avot*. Quels sont ces cas ? ce sont les cas de dommages où le dommage résulte aussi du fonctionnement des lois de la nature. Cela, je crois que beaucoup de juristes, même en dehors du Talmud, ont fini par le percevoir avec la catégorie des “circonstances atténuantes”, lorsqu’il y a empêchement de la responsabilité par dommage naturel.

Nous allons voir comment ça va être éclairé : “*Nos maîtres ont enseigné : déjà, dans le cas du bœuf, il y a trois avot et ce sont : la corne, la dent, et le pied*”. Cela veut dire : si le bœuf cause un dommage par la corne, c’est une sorte de dommage, si c’est par la dent, c’est une sorte de dommage, et si c’est par le pied, c’est une autre sorte, et on va chercher dans lequel de ces types de dommages la responsabilité du propriétaire sera diminuée.

Quelle est la différence d’un dommage par la corne, d’un dommage par la dent, et d’un dommage par le pied ? Regardons **Rashi** : “*La corne pour ruer, la dent pour manger et le pied pour piétiner et briser les objets*”. Par exemple, il y a une cruche sur le chemin, le bœuf marche et son pied piétine la cruche. Qu’est-ce qu’il y a derrière cette définition de Rashi ? La *Guemara* explique : le dommage par la corne c’est “*l’intention de faire du mal*”, le dommage par la dent, “*la jouissance de faire du mal*”, “*le dommage par le pied, ça fait partie de ce cas qu’on cherche*”, c’est-à-dire que le dommage est là, dans la nature du

* “Nos maîtres ont enseigné”, formule introduisant une *baraïta*.

pied. Le pied en marchant écrase, c'est-à-dire, qu'on ne veut pas écraser, ni qu'on jouit d'écraser, ça se passe tout simplement comme ça. Regardez le parallèle : il y avait deux cas dans Chabbath : violer l'interdit du travail intentionnellement, c'est au niveau de la corne, de l'intention de faire du mal et violer involontairement, c'est au niveau de la dent, c'est une jouissance de la vie. Je n'en ai pas l'intention. Ça se passe comme ça. C'est parce que je suis vivant que ça m'arrive de "broyer par mes dents" et ce n'est pas moi qui ai inventé les mécanismes de la vie, mais c'est moi qui l'ai fait. Il y a responsabilité de mon moi, qu'il soit le moi conscient ou le moi inconscient. Tandis que "le pied", c'est en marchant que ça se passe, en vertu des lois de la balistique. Et alors on va établir que ce qu'on cherche, que Rav Papa avait enseigné : "*il y a des cas où les toladot ne sont pas comme les avot*" se trouve dans "le pied" parce que le raisonnement pur du droit, comme j'ai dit tout à l'heure, fait que, que ce soit "la corne", "la dent" ou "le pied", la *tolada* a le même statut que le *av*, la même définition. Mais, étant donné notre règle talmudique, c'est à dire de Torah, à savoir qu'il y a une différence entre l'intention de faire du mal, la jouissance de faire du mal et le mal comme effet de la nature, on sait à l'avance, par tradition, que c'est dans le cas des dommages "par le pied" (le dernier cas) qu'on va atténuer la responsabilité. Par le raisonnement, on ne peut pas l'établir mais c'est l'enseignement de Rav Papa qui est un enseignement d'autorité et ça s'appelle : "*on va payer la moitié du dédommagement*", dans le cas où le pied, ou le sabot, a fait éclater un éclat de pierre et que cet éclat de pierre a cassé la cruche. Cela relève des lois de la balistique. Dans ce cas, ce n'est pas le propriétaire qui a fait une erreur de balistique! Chaque fois qu'on pourra déceler qu'une contrainte du monde est intervenue, et ça va très loin, on atténue la responsabilité.

Je vous donne un cas limite. Lorsque quelqu'un se suicide, en principe c'est très grave : non seulement il a tué, mais il a tué lui-même, et en principe on ne l'enterre pas de la même manière que les autres. C'est tout un problème. Mais le tribunal rabbinique a pour obligation d'interroger la famille et tous les témoins possibles pour déceler l'ombre d'une maladie mentale, afin de le déclarer irresponsable et de lui faire les honneurs dus à tout le monde, bien qu'il se soit suicidé... J'ai connu des rabbins qui inventaient des témoignages pour pouvoir décider de façon "cachère" parce qu'il est impossible que quelqu'un se suicide s'il n'y a pas eu un trouble quelconque, et par conséquent il est irresponsable, même si apparemment il est responsable.

Vous voyez la différence de sensibilité, lorsqu'on introduit le scrupule moral dans le droit. Le drame des tribunaux rabbiniques contemporains, je ne schématise pas, c'est que la plupart des juges des tribunaux rabbiniques ont été des professeurs de droit, et c'est très différent d'être un professeur de droit et un juge, parce qu'un professeur de droit est paralysé par sa connaissance du droit et il ne peut pas décider de manière aussi aisée que le juge qui décide par rapport à sa connaissance de la vie.

Je vais vous raconter ce qui m'est arrivé lorsque j'étais très jeune professeur, à Orsay d'ailleurs. A l'époque, il n'y avait pas de tribunal rabbinique à Paris. La règle est que, quand il n'y a pas de tribunal rabbinique, on demande l'avis de trois rabbins et on prend la majorité. Mais on demande l'avis de trois rabbins, sans dire à l'autre ce que son collègue vient de dire, bien-sûr ! J'ai été confronté à un cas où d'après ma connaissance de la Loi, du Talmud, des décisionnaires, il était évident qu'il fallait faire divorcer un couple pour mariage non licite. J'étais très embêté. Je vais voir un premier rabbin et je lui dis : "Voilà le cas, conseillez-moi ce qu'il faut faire ?". Le drame était que, effectivement, si j'intervenais, le divorce était sûr. Alors il me dit : "Oui, c'est vrai, la Loi est comme ça, mais tu sais il faut être gentil, aie de la patience, ça va s'arranger". Je me suis dit que ce rabbin là avait parlé avec son cœur. Je vais voir un deuxième rabbin qui me dit : "Oui c'est vrai, la loi est comme ça. Mais dites-moi, vous êtes rabbin officiel ?" Les deux m'ont dit la même chose, mais de manière différente. Je vais voir un troisième rabbin. Les trois étaient ashkénazes mais le troisième un était hassid polonais, c'est Rav Rubinstein. Je vais alors chez lui, et ça a été très long puisqu'on a étudié le sujet en hébreu, moi je ne comprenais pas le Yiddish, lui ne parlait pas français et c'était à une époque où j'entendais très mal l'hébreu ashkénaze (mais j'ai fini par me familiariser). Il me dit : "Bon, on va étudier, depuis le verset jusqu'au dernier décisionnaire". Ça a duré deux heures et, chaque fois, il me disait : "Tu es convaincu ! il faut qu'ils divorcent!" Une fois que j'étais bien convaincu j'étais très malheureux. Il me dit : "Qui tu es toi pour faire divorcer deux Juifs!" Ça c'est la troisième réponse!

Finalement, les trois m'ont dit la même chose, mais c'est le troisième qui avait raison. Il m'a dit : *eyn morim kakh*, "la loi est comme ça et on ne fait pas comme ça !"

Vous avez compris la différence entre un Juif et un professeur de droit. Il faut savoir comment on fait mais on ne fait pas ! J'étais soulagé et je suis allé prendre une anisette à sa santé ! Voilà donc quel est le problème. Il y a une sagesse du juge qui tient compte de la morale de la Torah et pas seulement du droit de la Torah parce qu'au niveau du droit, on est bouclé. Le professeur de droit va savoir, parce qu'il le sait, et bien qu'il y ait un doute, on interdit, alors que le juge sait que, bien sûr, il n'y a aucun problème.

Voilà l'exemple que je voulais vous donner d'une étude talmudique. Il ne faut pas oublier que la Torah, c'est la Torah de quelqu'un qui a donné la Torah, la Personne divine et avec Dieu on peut discuter. Mais si c'est la loi impersonnelle, le droit romain, on est perdu, parce que la loi est aveugle, la loi est impersonnelle, elle est impitoyable. Tandis que celle-ci c'est la Loi de Dieu et avec Dieu on s'arrange parce que c'est Lui qui nous a créé. Seulement, il faut être lucide, il faut être adulte et conséquent. Voilà la grande différence. C'est pourquoi, je n'étais pas du tout d'accord avec la manière dont le Rav Abitbol a cité la citation lorsqu'il a dit : "Ça ne fait rien, qu'ils m'oublient à moi mais qu'ils suivent ma Torah" : il est écrit : "Qu'ils suivent *Ma* Torah"

c'est la Torah de quelqu'un, pas "qu'ils suivent la Torah". La grande différence c'est cela et la *Guemara*, en trois lignes, nous a situé le fond du problème. A Babel on dit *hayav*, à Jérusalem on dit *hav* et *hav* veut dire responsable sans culpabilité tandis que *hayav* c'est responsable en culpabilité. D'ailleurs, dans le droit babylonien, comme dans le droit romain, c'est le raisonnement à travers la cohérence de la logique pure qui se produit et finalement fait que la loi tue. Alors qu'à Jérusalem, c'est la Loi du Dieu d'Israël et ça n'a rien à voir. Voilà ce qu'il y a derrière parce que cette révélation du Dieu d'Israël, c'est la révélation d'une morale qui est établie en légalité mais à condition de couper des principes de la moralité. Et alors cette morale, c'est ce monde d'intuitions, de choses qui vont de soi que porte la sagesse hébraïque à qui la Torah a été donnée. C'est cela qu'il faut comprendre. Quand les Hébreux au Sinaï ont reçu la Torah, c'était un peuple qui avait déjà une culture, la culture hébraïque, et si on n'a pas la culture hébraïque, la Torah n'est plus la Torah. On en fait une philosophie, on en fait tout ce que vous voudrez, mais ce n'est plus la Torah.

Je voudrais repréciser quelque chose que j'indiquais tout à l'heure. Il y a des données immédiates de la conscience hébraïque dont la Torah ne parle pas parce que si elle en parlait ce serait pour m'apprendre à être hébreu. Ce n'est pas à moi qu'elle parlerait...

Je vous donne un exemple. Pourquoi la Torah ne parle-t-elle jamais du monde à venir ? Parce que si elle avait à m'apprendre qu'il y a un monde à venir, si je ne le savais pas par moi-même, elle n'aurait rien à me dire. Elle ne parle qu'aux Hébreux qui savent qu'il y a un monde à venir, alors elle dit comment on y va. Mais, s'il faut qu'elle dise qu'il y a un monde à venir, ce n'est pas à l'Hébreu qu'elle parle. C'est à dire que les Juifs ont l'obligation d'enseigner aux *goyim* - et c'est passé aussi par le Christianisme, à sa manière - qu'il y a un monde à venir, mais ce n'est pas la Torah qui doit dire ça. Ce sont les Juifs qui ont à témoigner de la raison pour laquelle la Torah leur a été donnée à eux.

J'avais cité l'exemple de Maïmonide à propos de l'habitation en *Eretz Israël*, mais tout ce qui concerne la foi d'Israël, la Torah n'en parle pas parce que si elle avait à m'enseigner la foi d'Israël, ce n'est pas à moi qu'elle parlerait. Ça, c'est les Sadducéens. Les Sadducéens, c'est ceux qui voient dans la Torah un livre, un grand livre, le Livre des livres, ils sont fiers des raisons historiques qui font que la Bible soit le Livre des livres et ils essaient de comprendre ce qu'il y a dedans et ils y croient. Cela n'a rien à voir avec la Torah, alors que les Pharisiens savent qu'il s'agit d'une vérité révélée, ils savent d'abord, par raison historique, à qui cela a été révélé, aux Hébreux, nos ancêtres, et ils étudient pour savoir en quoi ils croient, pas pour comprendre et croire en ce qu'ils comprennent mais pour comprendre en quoi ils croient, lorsqu'ils croient dans le Dieu d'Israël qui a révélé sa Torah. Les Sadducéens historiques, ceux du temps du deuxième Temple, ont disparu mais la tendance au sadducéisme n'a pas disparu et nous sommes dans un temps où un schisme

se prépare de nouveau entre Sadducéens et Pharisiens par rapport à la Bible. On a réhabilité la révélation biblique mais de nouveau on est devant un schisme entre ceux qui se conduisent selon la méthode saducéenne et ceux qui étudient selon la méthode pharisienne.

Vous savez, dans le judaïsme, il n'y a pas d'ultimatum d'excommunication. Il y a une patience de la tradition qui est considérable mais, en fin de compte, on ne dira pas aux Sadducéens : "Vous n'êtes plus de chez nous". Il y a une patience, (il faut deux vertus pour le judaïsme : la science et la patience). A la longue, les Sadducéens disparaissent et finalement leur livres, on ne les lit plus. Les Sadducéens ont disparu de l'histoire, or c'est eux qui tenaient le Temple et le Ministère des Cultes... Ils ont disparu ! Vous comprenez la gravité de ce dont je parle. Je pense que puisque nous sommes en cénacle pharisien, il faut avoir pitié des Sadducéens.

NOTES

¹ Léon Askénazi cite dans son étude toutes les parties de la littérature talmudique. La *Michna* est la loi orale, compilée au III^e siècle. La *Guemara* est la compilation de ses commentaires des deux siècles suivants. Le *Talmud* (il y en a deux : de Jérusalem et de Babylone) est l'ensemble de la *Michna* et de la *Guemara*. La *Baraita* (l'"extérieur") désigne les enseignements non inclus dans la compilation de la *Michna*. Les *Tossafot* ("additions") désignent un recueil de commentaires sur le commentaire du Talmud de Rachi. Tous ces ensembles littéraires se retrouvent dans la page de Talmud, à la façon d'une marquetterie (ndlr).

Deux poèmes inédits de Léon Askénazi

Préface d'un livre réduit à l'essentiel

Liliane Atlan

Quelques jours à peine après avoir donné sa leçon, inoubliable, de Kabbalah lors du Séminaire sur l'École Juive de Paris, Manitou m'appela pour me dire qu'il se trouvait à l'hôpital, il avait écrit un poème dans la nuit, il voulait que je vienne, le plus vite possible, pour le lire.

C'était "Le Mystère du Mur".

- C'est le plus beau poème que j'aie jamais lu, et c'est le plus grand enseignement que j'aie jamais reçu. Par ton enseignement tu fais revivre la Kabbalah, par ce poème tu la renouvelles.

Il rentra chez lui, il allait un peu mieux, de nouveau il m'appelle, j'ai encore écrit un poème, peux-tu venir.

C'était "La Couronne de lune".

Il me montrait ses poèmes pour vérifier s'il avait bien dit ce qu'il voulait dire, il se méfiait de la parole écrite, et surtout, il était modeste.

Il rentra chez lui, à Jérusalem. Nous sommes restés en contact, par téléphone. Il avait l'idée d'autres poèmes, il ne les avait pas encore écrits, j'insistais pour qu'il le fasse, il avait du mal à parler, à respirer, et j'insistais, je voulais qu'il lutte pour vivre encore. Un jour il m'appelle, il me dit qu'ils seront publiés, en hébreu et en français, il me demande si je serais d'accord pour écrire la préface? Oui, bien sûr, et j'étais si triste qu'il ne puisse demander cela qu'à moi.

Il faudra bien qu'un jour je trouve les mots pour dire ce qu'à Orsay, à cause de nous, il a souffert.

Il y a longtemps de cela, à l'époque où je m'étais détachée de mes amis et de la tradition, une nuit j'ai vu en rêve un piano de concert noir, des hommes le portaient sur leurs épaules, ils descendaient l'escalier étroit d'une tour analogue à la mienne. Quelqu'un allait mourir. Je ne peux pas mourir sans avoir demandé pardon à Manitou. Je n'avais pas pensé à lui depuis longtemps, l'idée qu'il me fallait lui demander pardon ne m'était jamais venue, et là, devant ce piano de concert noir que je voyais encore après m'être réveillée, c'était si clair que je me mis à lui écrire. C'est Rolande Lévy qui mourut, une

ancienne de l'Ecole d'Orsay, nous étions depuis peu voisines, elle, je ne la fuyais pas, elle savait ne pas me blesser, elle était une personne exceptionnelle. C'est peut-être grâce à nos brèves rencontres que l'idée de demander pardon à Manitou s'est imposée à moi.

Manitou m'a pardonnée parce-que j'étais la fille de mon père, Elie Cohen.

Mon père est né à Salonique sur un escalier, sa mère était pauvre, elle avait dû travailler jusqu'au dernier moment, tandis qu'elle accouchait son voisin agonisait. Cet homme était un juste, elle donna son nom, Elie, à son fils.

Je le raconte ici parce-que Manitou disait de mon père qu'il était un Tsaddik.

Lorsqu'il devint le Directeur de l'Ecole d'Orsay, Manitou était très jeune, ils étaient, lui et Bambi, très seuls, et mon père, qui les aimait, les aidait, comme un frère beaucoup plus âgé qu'eux l'aurait fait.

Il serait fier que Manitou m'ait demandé d'écrire la préface de ce livre de poésie unique, essentielle, qui tient, par la force des choses, dans si peu de textes : sa dernière Leçon de Kabbalah, que Shmuel Trigano a retranscrite, "Le Mystère du Mur", "La couronne de lune".

Je revois Manitou à Orsay lorsqu'il était encore un jeune homme, si maigre, aux yeux affamés, le shabbat il chantait "Kotel Maharavi", l'un des chants des poètes de l'Andalousie, en chantant il nous aidait à ressentir cette faim de l'infini, cette nostalgie d'un amour infini, cet amour impossible et infini dont il nous enseigna, si peu de temps avant sa mort, qu'il est à l'origine de la Création des Mondes.

Dans le dernier mot du "Mystère du Mur", l'accent circonflexe manque. Il ne pouvait pas se passer de faire des astuces. C'est une forme de pudeur. Lui-même nous l'avait enseigné, le secret ne se raconte qu'avec pudeur, le livre qui raconte la création du monde s'appelle "Le Livre de la Pudeur".

Le Mystère du Mur

Yech = Kir (Il y a = Mur)

Ce mystère est un secret. Depuis toujours, le mur attendait le geste créateur qui permettrait à la Face de rencontrer la Face. Depuis toujours, les deux visages du mur étaient séparés. Ils pleuraient et leurs larmes ruisselaient à la face des cieux. Ils pleuraient et les voix du silence disaient que ce mur était le mur des pleurs. Les larmes tombaient infiniment et fertilisaient la terre. Larmes de feu, larmes de pluie, larmes de vie. En arrivant à terre, chaque goutte de pleur éclatait en sanglot, et les voix du silence vibraient de leur clameur : Où es-tu, Bien-aimé : où es-tu Bien-aimée!...Et c'était comme le deuil d'un veuvage avant les fiançailles!...

Un jour, dans le long temps des jours, l'infiniment Secret, l'infiniment Mystérieux, l'Énigmatique, l'Ancien des Jours, décida de mettre fin à la souffrance des Visages de Solitude. Il tira l'épée magique de son fourreau d'éternité, et dans un soupir dont l'écho se fait encore entendre, il fendit le mur en son milieu et en retourna les brisures, Face à Face. Celles de l'extérieur se rencontrèrent enfin; et la lumière fut.

Mais le coeur du mur était brisé. Le bonheur d'être de l'étreinte infinie au séjour de l'Unique, devint le malheur originel des nouvelles Faces extérieures : celles de la création seconde qui mène à la gloire de la rédemption pour la première création. Ce malheur deuxième était d'autant plus grand pour le coeur séparé, que la cause réelle de son drame était cachée, secrète, énigmatique, mystérieuse. C'était le mystère d'un secret dont la porte fut gardée par l'ange à l'épée tournoyante; celle qui trace en cercles les haies de l'interdit. Les voix du silence appellent cela le Paradis perdu, afin que le visage rencontre le visage.

Cependant, une fois par éternité, à l'horloge de la loi des Temps, les visages perdus se retrouvent un instant. Au dehors, dans le séjour des

nombreux, le tonnerre et la tempête des anciennes figures de la solitude éternelle éclatent de terreur d'avoir à retrouver l'infinie séparation. Elles hurlent à la vie; et c'est cela, le bruit du monde.

Mais à l'intérieur du séjour de l'Unique, nous nous sommes reconnus; nous nous sommes retrouvés et le mystère se fait miracle! Bonjour, au revoir; à bientôt, pour un autre instant t d'éternité; quand les temps seront murs.

à l'hôpital, 2. 01. 96

Manitou

La couronne de lune

Or, pour que l'espace du monde puisse apparaître; un point de l'absolu s'est vidé de son âme. Entre Dieu et son Nom, en effet, où trouver la demeure du monde, dans l'infini de l'infini? Mais de la tragédie de ce point primordial, à qui nous devons d'exister, personne n'ose parler.

Les savants disent que le néant avait précédé l'être. Les Sages révèlent que l'inverse était vrai. L'histoire du monde, avant son commencement, fut celle d'un sacrifice inouï, dont nul ne porte le deuil, tant il est grand : l'oubli du commencement.

De la mort d'un point de l'Être, était né l'Espace, sombre, vide, angoissé comme une tombe. Cependant, cet espace de solitude devint la matrice des mondes à venir : la tombe était berceau. Dès l'instant premier, le souffle qui soufflait sur la face de l'abîme, avait fait jaillir des profondeurs de la nuit le cri de l'âme absente : Qu'il y ait lumière; Que je revienne à moi!

*

Au commencement était le cri. La voix qui brisa le silence éternel, était le cri de l'âme disparue. Et je l'entends parfois, les soirs où se cache la lune.

Plainte vraie, profonde et terrible; elle fut donc exaucée. Mais la lumière ne revint qu'en traces d'étincelles et de lueurs atténuées. Il fallait que l'espace du vide préserve le vide de l'espace.

C'est depuis lors qu'un monde est nommé du nom de l'âme qui lui manque. Les savants disent qu'il s'agit de l'idéal, trace de vide de la vertu qui manque encore. Les vivants, eux, parlent de l'amour, appel éperdu de l'âme disparue.

Manitou

L'INFLUENCE DE L'ÉCOLE D'ORSAY

Manitou parmi nous

Claude Vigée

Je ne parlerai ce soir que du particulier. J'espère que, par le truchement de Manitou présent parmi nous, l'universel sortira de cette singulière particularité-là. Je veux évoquer ici mes propres expériences et, à travers elles, les expériences de ceux qui, comme moi, ont eu dès la fin des années 1960 et jusqu'aujourd'hui, le privilège de découvrir puis de suivre certains cours de Léon Askénazi à Jérusalem, où il s'est fixé après la guerre des Six jours.

Je voudrais préciser d'abord quelques données de ma biographie assez compliquée, comme celle de tout Juif qui se respecte ... Je ne suis pas un ancien d'Orsay, je n'ai jamais participé aux activités de sa célèbre école. De 1943 à 1960 j'ai vécu et enseigné la littérature comparée aux Etats-Unis. Avant la Seconde guerre mondiale, j'ai vécu mon enfance puis l'adolescence en Alsace. Je n'ai eu aucun contact personnel avec l'école d'Orsay, ni avec ses fondateurs, jusqu'à l'arrivée à Jérusalem de Manitou accompagné par certains de ses anciens disciples et néanmoins amis : c'était si je ne me trompe un ou deux ans après la guerre de 1967. Nous étions déjà, moi et les miens, en Israël depuis huit ans, puisque nous avons débarqué à Haïfa, via Paris, en provenance des Etats-Unis, la veille de Yom Kippour, en septembre 1960. La guerre des Six jours a été une plaque tournante, un pôle d'attraction grâce auquel de nombreuses vies se sont réorientées en direction d'Eretz Israël. Ne croyait-on pas, alors, voir déjà le messie apparaître à l'horizon du mont Moriah ?

Avant 1969, j'avais souvent entendu parler d'Orsay par des amis d'ici ou de là-bas, mais cet événement qui a fait date dans l'histoire spirituelle et sociale des Juifs de France ne me touchait pas personnellement. Arrivé en Israël à l'âge de trente-neuf ans, je m'y suis développé longtemps tout seul, comme j'en avais l'habitude aux Etats-Unis, loin de ce qui se passait en Europe à ce moment-là. A Jérusalem j'ai enfin mûri peu à peu, en acquérant avec l'hébreu parlé un commencement de perspective plus juste, plus intériorisée, sur ma judéité. Ce n'est pas en Amérique, ni surtout dans le milieu juif universitaire

ultra-assimilé que j'y fréquentais par la force des choses, que j'aurais pu, entre 1943 et 1960, cultiver ou approfondir en moi-même une connaissance intime des choses juives ... On pouvait sans doute étudier les fameuses "sciences du judaïsme", comme la biologie, le sanscrit, ou n'importe quoi de mystérieux. Pourtant j'ai été jeune professeur pendant plus de dix ans, de 1949 à 1960 dans une université renommée de la Nouvelle Angleterre, qui s'affirmait résolument juive par sa fondation, son nom, et ses importants soutiens financiers extérieurs. A la Brandeis University enseignaient alors des spécialistes éminents du judaïsme considéré surtout sous l'angle historique, social et culturel. La manière dont l'enseignement y était dispensé ne dépassait pas les limites strictes de l'académisme anglo-saxon de rigueur aux Etats-Unis dans ces temps reculés. C'était correct, étriqué, un peu pauvre et ennuyeux. Comme je ne me suis jamais senti par vocation d'En-Haut, un martyr-né de l'ennui, je me gardais bien, à cette époque-là, d'aller écouter les leçons de collègues réputés, de savants érudits et chevronnés, tous grands docteurs ès-matières hébraïques.

A l'exception d'un seul, qui tranchait sur la grisaille du clan. Entre lui et moi s'établirent des liens privilégiés, sur une base strictement privée. En effet, ce n'était pas dans ses cours et séminaires officiels que j'apprenais quelque chose de lui. Il a été un des grands phares de ma jeunesse américaine. J'ai noué alors avec cet homme assez âgé, lourd, au mufler impressionnant, dont les yeux noirs lançaient vite des éclairs d'impatience sous ses sourcils broussailleux, -un homme qui aurait pu être mon père-, une très profonde amitié. Le Professeur Shimon Rawidowicz était certes un savant célèbre d'une érudition juive et universelle prodigieuse. Mais nos liens se tissèrent à un tout autre niveau, car il était avant tout à mes yeux "Reb Shimon" : un vieil homme au corps massif, doué d'une vitalité intellectuelle et digne d'un intérêt humain hors du commun. Ses écrits de jeunesse à Berlin sur Hegel, Feuerbach, Proclus, Krochmal, Moses Mendelssohn font encore autorité de nos jours dans le cercle étroit des savants. Mais sa contribution majeure à la pensée critique juive du XXe siècle demeure sans conteste son grand ouvrage rédigé à l'université Brandeis en hébreu, *Babel et Jérusalem*.

Reb Shimon avait aussi, parmi ses collègues et ses disciples, la solide réputation d'être une terreur publique. Le moins qu'on puisse en dire, c'est qu'il ne tolérait pas la médiocrité prétentieuse si courante dans notre entourage universitaire sous toutes les latitudes, fût-ce à Boston ou en Terre promise ... Oui, Reb Shimon était une vraie terreur pour certains de ses contemporains, -encore pire que Manitou sur ce chapitre-là ! Oser l'approcher, le contredire bien ou mal à propos, exigeait une louable témérité d'esprit. Mais c'est justement ce genre d'audace qu'il savait discerner, apprécier, encourager en autrui, sans différence d'âge, d'origine-, de formation. Une fois la glace rompue, on découvrait en face de soi un homme extraordinaire, un monstre débordant d'intelligence passionnée et passionnante, comme on n'en fait plus de nos jours, hélas ... J'étais évidemment fasciné par son humour tranchant, exercé à la limite du sarcasme, par son mode de penser pénétrant, alliant la sympathie gratuite à une totale absence d'illusion sur autrui ; conquis enfin, au milieu de nos rires contagieux, par son tempérament de

feu, ses accès de colère fameux, qui alternaient avec une généreuse aspersion de douches glacées lâchées sur ses contradicteurs effarés. Si, en fin de compte, je n'ai pas appris grand-chose de ce qu'il enseignait avec rudesse et subtilité dans sa salle de séminaire de Ford Hall, c'est l'homme lui-même qui m'a servi d'encyclopédie vivante du judaïsme éternel, avec ses violences, ses paradoxes, sa capacité de renouvellement, son émergence hors des cendres d'une trop longue et trop lourde histoire. Mais reprenons le cours de celle-ci ...

Nous voici donc en Israël depuis neuf ans, j'ai appris mon hébreu de base à l'oulpan, je me débrouille comme je peux avec les grands textes bibliques que je me risque à décrypter enfin dans l'original ; on s'est habitué à la vie quotidienne à Jérusalem, les enfants grandissent en sagesse et en beauté. Tout va bien. Certains de mes collègues à l'Université Hébraïque sont, eux aussi, de grands savants juifs : par exemple le Professeur Ephraïm Urbach, interprète réputé du Talmud, mon ami Shelomo Pinès, le spécialiste de Maïmonide et du judaïsme médiéval arabe, le professeur Schirmann, éditeur de la poésie séfarade, Guershom Scholem enfin, le grand historien de la Kabbale qui était encore en pleine activité. Nous sommes devenus de bons amis, mais cela n'avait rien à voir avec son enseignement public à l'Université Hébraïque, ni avec ce que je pouvais lire de ses vastes travaux de recherche en traduction anglaise ou en allemand. A l'époque, on commençait à le traduire un peu partout en Europe occidentale. Ce que j'apprenais en Israël, lors de ces premières années d'initiation à notre existence nouvelle, c'était le pays lui-même, avec ses habitants, comme je les ai évoqués dans mon premier livre consacré à notre expérience israélienne, et intitulé *Moisson de Canaan* (Flammarion, 1967). J'ai rencontré là-bas un peuple en pleine mutation, aussi bien avant qu'après la guerre des Six jours. Entre 1960, -date de notre "montée"- , et 1967, l'immigration était réduite pratiquement à zéro, à la suite d'une grave crise économique, *le mitoun*, qui sévissait depuis près d'une décennie en Israël. De la France ne venaient que très peu de gens, car il fallait un courage peu commun pour affronter les difficultés innombrables dans un petit pays frappé par une pauvreté endémique, et entouré d'ennemis mortels qui juraient sa perte à brève échéance. Cette situation déprimante ne s'est inversée, en ce qui concerne les Juifs de France, qu'après la victoire israélienne de 1967. L'alyah des Juifs d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient arabe, quant à elle, étaient pratiquement épuisées depuis les grandes vagues d'immigration des années 1948-1960. La sortie de l'Union Soviétique et des Etats satellites d'Europe orientale demeurait interdite sous peine de goulag : c'était le début de l'ère des *refusenicks*. Bref, Israël adolescent connaissait avec ses deux millions d'habitants une ère de stagnation démographique et matérielle qui mettait son avenir en danger. Et pourtant ce minuscule pays neuf et ancien à la fois était en proie à un bouillonnement intérieur extraordinaire. Le développement humain et technologique se faisait malgré le marasme, ou peut-être grâce aux obstacles affrontés eux-mêmes. J'ai réussi à capter ces messages contradictoires, mais exaltants, en vivant intensément au milieu de cet univers socio-religieux et culturel en pleine mutation. Je me nourrissais simplement de ce que mes yeux, mes oreilles, mon tact, et aussi quelques rares livres d'histoire éclairants me fournissaient.

A l'Université Hébraïque, où j'enseignais, le nombre des Juifs originaires de France pouvait se compter sur les doigts d'une seule main. Or, elle était à l'époque la seule université du pays, à côté du Technion de Haïfa. Celle de Tel-Aviv n'a commencé à exister qu'à partir des années 1960. J'y allais une fois par semaine dispenser la sagesse infuse de la littérature classique ou romantique française, en descendant dans ma petite Aronde des hauteurs saintes de Jérusalem jusqu'au faubourg mal famé d'Abou Kabir, sur la plaine côtière. L'Université de Tel-Aviv dans son enfance y végétait dans des baraquements de fortune, -des étouffoirs en été, des igloos en hiver-, entre la morgue, la prison pour drogués, un monastère grec orthodoxe qui menaçait ruine, et un jardin zoologique à l'abandon. Tel a été le berceau de la grande et illustre Université de Tel-Aviv, qui est devenue l'égale et la rivale insolente de la nôtre, fondée sur le Mont Scopus dès 1925, comme chacun sait ... A l'Université Hébraïque l'enseignement du judaïsme était fort sérieux, nul n'en disconviendra, mais aussi très ennuyeux. Elle ne m'offrait guère ce que j'y cherchais pour ma propre édification intellectuelle, affective et morale. Je suis poète dans l'âme et dans la chair. Ne m'intéressait vraiment que ce qui fait vivre l'âme et le corps sensibles. Je n'entendais point préparer à Jérusalem un autre doctorat ès-lettres : le mien me suffisait largement pour gagner mon pain quotidien dans l'enceinte de la faculté des humanités, située alors dans le bâtiment Lauterman, à Giv'at Ram. Si je devais faire en fin d'année passer leurs soutenances de thèses aux autres, mes victimes sacrificielles de l'heure, c'était pour aborder heureusement à l'époque bénie des grandes vacances ! Je vous rapporte en passant ces réflexions hautement philosophiques pour que vous saisissiez mieux ce que je me réjouis de vous dire maintenant.

Tout à coup, au milieu de ce qui me semblait être un désert de sévères sciences juives, -mais un désert tout de même-, surgit Manitou entouré de quelques-uns de ses disciples, et d'autres tenus pour tels. Certains d'entre eux vivent encore là-bas, et sont restés pour la plupart mes collègues et amis. Nous voilà au lendemain de la guerre des Six jours, gagnée de haute lutte sur l'Egypte, la Syrie, la Jordanie, le Liban, l'Irak et j'en passe ... L'Alyah de la jeunesse juive de France commence ; alors montent en Israël des groupes de filles et de garçons, -les olim séfarades d'Oded par exemple-, mais aussi des adultes avec toutes leurs familles. Je pense, par exemple, à Haïm Cherki et aux siens, qui arrivent à Jérusalem dans ces années-là ; André et Rina Néher immigreront dès 1968, ainsi qu'Eliane Amado Lévy-Valensi, Henri Atlan, Stéphane et Liliane Moses. Bien d'autres intellectuels viennent nous rejoindre peu après eux, parmi lesquels les jeunes Dov Hercenberg et Raphaël Draï. Quand Léon Askénazi paraît sur la scène hiérosolymitaine, c'est dans un climat tout à fait différent de celui que nous avons connu entre 1960 et 1967. En ce qui me concerne, avant la guerre des Six jours, ce n'est qu'avec André Chouraqui et le dominicain Marcel Dubois que je pouvais m'entretenir en français des choses qui m'intéressaient en Terre sainte ... Annette et André s'étaient établis à Jérusalem dès le début de 1958, deux ou trois bonnes années avant nous. Pourtant il venait aussi des hommes qui, sans être de grands érudits ou des penseurs connus en Diaspora, réussissaient à

nous communiquer l'essentiel de leur aventure intérieure. Ils ne le faisaient point par le truchement de la parole articulée, mais en vivant leur retour à Sion intensément, et en se taisant. Comme chacun sait, rien n'est plus éprouvant pour un Juif bien constitué que de se taire ... Et moi qui étais formé sur le tas à l'Israël-émergent de cette époque héroïque, je recevais ces leçons de silence prégnant avec gratitude : entre trente-neuf et quarante-sept ans, j'ai découvert des choses muettes et merveilleuses en voyageant sans cesse de l'une à l'autre des "Quatre Mers" qui constituent les frontières de la Terre promise biblique. Nous étions alors, bien plus que maintenant, dans notre fragile vieillesse, ouverts à la réalité physique du pays. On sortait beaucoup aux moindres occasions, vacances, fêtes, explorations archéologiques en plein essor. Nous traînions sans cesse avec nos jeunes enfants ravis sur les petites routes étroites et sinueuses de la Judée déserte, du Négev inhabité, encore à demi-sauvage, ou de la Galilée inculte, dans notre petite Aronde fatiguée amenée de France en 1960. Mon premier livre d'inspiration purement israélienne, *Moisson de Canaan*, paru chez Flammarion juste après la guerre, en automne 1967, raconte par le détail nos équipées fantasques dans l'Etat d'Israël à demi-archaïque du temps de Ben Gourion. La fin assez triste de son règne qui coïncide avec celle de cet exaltant Israël premier, fut pour nous, les nouveaux-venus de 1960, une période d'initiation merveilleuse, en dépit des difficultés rencontrées sur notre chemin. Certes la nourriture spirituelle restait maigre, mais je me rattrapais sur la vie des sens toujours en éveil, en m'aventurant dans les paysages uniques d'une région ancestrale du globe encore épargnée par les plaies de la technologie industrielle moderne. L'expérience directe de la vie intérieure, la jouissance des puissances de l'âme à l'état de nature, dans le contexte de mon individualité jalouse de sa liberté, franche de contraintes inutiles, ces vertus de l'esprit ont toujours été pour moi les ressources principales dans l'existence, et le sont restées, avec diverses modulations, jusqu'à ce jour. Sinon, je ne serais devenu ni poète, ni conteur.

Pourtant, au cœur même de mon autonomie psychique reconquise, je me rendais compte qu'il me manquait quelque chose d'indéfinissable. Et voilà Léon Askénazi qui surgit un beau jour parmi nous, *ex-nihilo* si je puis dire, et se met à faire des cours de Tanakh au *Moadone Haolé*, le lieu de rencontre des immigrants des quartiers occidentaux de la Jérusalem d'alors. Certains d'entre vous ont peut-être eu la chance d'assister, lors de leurs premières années en Israël, entre 1969 et 1980, à ces leçons extraordinaires. Elles n'étaient faites ni pour les braves crétiens pieux, ni pour les pédants remplis de suffisance, ni pour ce type de dévots bouffis d'orgueil métaphysique, qui se croient les seuls détenteurs de la vérité suprême. Ces trois sortes d'engeances bigotes pullulent malheureusement en ce bas-monde, et en rendent souvent l'atmosphère irrespirable. Quelques pointes acérées de Manitou coupaient l'herbe sous les pieds de ces fâcheux, et assainissaient l'air confiné du *Moadone*. On riait bien, en guise de prologue de son enseignement. C'était alors, à chaque fois, une fête de la pensée et de la fantaisie savamment inspirées par la tradition.

Une ou deux fois par semaine, nous nous entassions dans une petite salle mal aérée du *Moadone*, situé rue Alkalaÿ, entre les quartiers de Rehaviah et de Talbieh. Certains auditeurs étaient assis par terre, il y régnait une chaleur tropicale en toute saison ; Manitou se faisait néanmoins servir par une de ses nombreuses admiratrices dévouées son verre de thé noir à la menthe fraîche, encore tout bouillant, sur la petite table branlante couverte de livres qui lui servait de pupitre pour la leçon de Tanakh. Dans l'enthousiasme de l'exposé en cours, il lui arrivait même parfois d'y tremper un bout de sa barbiche en pointe, déjà grisonnante par endroits. Pendant l'entracte du Grand Spectacle Manitou, le magicien du langage fumait cigarette sur cigarette, tout en discutant tel point subtil du texte sacré avec d'autres spécialistes, des *ba'houréi-yeshivah* francophones venus écouter la bonne parole rue Alkalaÿ. Bien que modeste et simple d'apparence dans ses contacts humains, Manitou tenait à faire respecter son indépendance personnelle. Tout en dialoguant avec autrui, il savait distance garder face aux cohortes de disciples qui l'assiégeaient après la leçon, et il exigeait de chacun qu'il respectât cet écart nécessaire entre le maître et "l'élève des Sages". Il avait aussi une façon *sui generis* de vous donner la main en vous tendant, comme à regret, et non sans hésiter, l'index et le médius collés l'un à l'autre, pour les retirer plus vite, semble-t-il ... Mes rapports personnels avec lui ont toujours été ceux d'un simple auditeur occasionnel, un lien empreint d'amitié certes, mais respectueux en toutes circonstances du quant à soi qu'il imposait aux autres comme à lui-même. Pour cette raison, sans doute, grâce à une conduite dictée par la réserve, la prudence mutuelle dans le comportement, il n'y eut jamais entre nous le moindre nuage de discorde. Comme on dit si bien en anglais : "Familiarity breeds contempt". Voilà un piège où nous nous sommes gardés de tomber, Manitou et moi, en vingt-sept ans de bon voisinage à Jérusalem. Ces rapports de simple courtoisie nous convenaient bien à tous les deux.

Je ne vous apprendrai rien de neuf en vous affirmant que Léon Askénazi est un enseignant de génie, chez qui l'improvisation constante se fonde sur une connaissance parfaite de la tradition écrite et orale, jointe à la maîtrise instantanée de textes rappelés à sa mémoire, au gré des circonstances de l'instant. J'y ajouterai aussi la vivacité de l'imagination verbale, le don du renouvellement dans l'interprétation, ou *'hidoush*, le primesaut enfin, qui donnaient à ses cycles de conférences au Centre Yaïr un ton de jeunesse, une actualité psychologique et historique, un contenu juif religieux d'un intérêt exceptionnel et sans cesse renaissant. Voilà un endroit, me suis-je dit dès le premier soir rue Alkalaÿ, où je ne risquerai pas d'aller m'ennuyer à mort, et où j'apprendrais par surcroît bien des choses nouvelles pour le Juif à peu près inculte que j'étais resté jusqu'alors. Eh bien, chers amis, je n'ai pas été déçu dans mes espoirs de jadis ! Après le *Moadone* Haolé et le Centre Yaïr, Léon Askénazi a fondé une institution aux visées plus ambitieuses, encore plus difficile à maintenir par le don généreux de sa parole et le manque de grands moyens matériels. Située dans la rue Yehoshoua' -bin-Noun, *Ma'ayanoth* était une sorte de *yeshivah* libre du soir, qui recevait parfois dans la journée des étudiants plus avancés. A *Ma'ayanoth* également, que je fréquentais quand l'envie

m'en prenait, j'ai dû être un des plus vieux élèves de Manitou. Souvent ma femme m'y accompagnait, comme auparavant au Moadone, pour profiter elle aussi de ses leçons. Je les notais assidûment sur des feuilles volantes ou des dos d'enveloppes qui traînaient dans mes poches. Je conserve encore à la maison une liasse impressionnante de ces pense-bêtes transcendants, que je griffonnais sur mes genoux afin de mieux pouvoir les assimiler chez moi par la suite.

Dans mes propres cours consacrés, eux, à la littérature moderne européenne, en particulier à la poésie des deux derniers siècles, je savais par cœur un grand nombre de textes inscrits au programme de l'année universitaire. Cette approche intime m'était donc devenue familière, aussi bien que celle des textes hébreux ou araméens le fut à Manitou. La chose poétique me touchant au plus près, elle ne constituait pas un objet d'étude, mais plutôt un sujet d'expérience personnelle qui s'identifiait spontanément à moi-même. Mué en sujet parlant de la poésie, lorsque j'enseignais Baudelaire ou Racine, j'improvisais la plupart du temps sur de simples notes bio-bibliographiques, avec références précises et citations à l'appui de mon commentaire improvisé de l'heure. Je citais souvent de mémoire, tout comme le faisait Manitou dans ses analyses bibliques. Aujourd'hui, je revois parfois mes anciens étudiants de l'Université Hébraïque : tous sont devenus d'antiques jeunes gens grisonnants, pères et mères de familles nombreuses en Israël ou en France, selon ce que les caprices du destin leur ont réservé par la suite. Ceux d'entre eux qui avaient alors des oreilles pour entendre, -ce don du ciel n'est évident ni chez les disciples, ni chez les maîtres-, se souviennent encore aujourd'hui de mes exposés soi-disant *impromptus* sur la poésie française moderne. Ils viennent me le rappeler gentiment au cours de la soirée du 14 juillet, lors de la réception annuelle entre les parterres de fleurs, aux jardins du Consulat de France, rue P.E. Botta à Jérusalem. La fête nationale française sert de prétexte à ces grands rassemblements périodiques des vivants et des morts francophones, parmi lesquels nous eûmes l'occasion de frayer dans la Ville Sainte depuis trente-six ans, par la grâce de Dieu ...

Mes anciens étudiants me disent : "Ce qui nous a marqués, c'était le flux du vécu humain authentique que votre enseignement nous communiquait à travers l'étude des textes littéraires que vous faisiez vibrer, respirer, et étinceler sous nos yeux." Pour moi, c'est le plus beau des compliments, qui justifie les heures d'effort que j'ai vouées à ma profession pendant quarante ans de travail universitaire. Retournant le compliment à Léon Askénazi, voilà exactement ce que j'ai ressenti quand j'ai mis les pieds au Moadone Haolé un soir d'automne 1969, pour écouter ce Manitou dont on parlait tant autour de nous dans la petite colonie judéo-française réunie depuis peu de temps autour du mont Sion reconquis voilà deux ans à peine... Mais au Moadone on me parlait de matières que je connaissais à peine, on m'ouvrait enfin les portes d'un monde sur le compte duquel il me restait tout à découvrir. Pour l'ancien potache que je demeurais, et que je suis encore maintenant dans l'âme, c'était une résurrection paradoxale. Au lieu de jouer moi-même l'enseignant éternel, qui donne de sa substance vive

à travers un sujet d'études qui le passionne et le constitue dans "l'os de son être", c'est moi qui soudain recevais la "shéfa", ce surcroît de lumière intérieure dont le manque me poignait obscurément jusque-là. De là mon enthousiasme à l'époque, ce sentiment imprévu de complicité profonde avec la méthode pédagogique inédite de Manitou. J'ai saisi sur le champ que ce qui se passait là, autour de lui, était la réplique autonome, le parallèle hébreu de ma propre façon de procéder avec mes étudiants dans un autre domaine du savoir humain. Je m'y suis donc senti chez moi tout de suite. Pour lui comme pour moi, il ne suffisait pas d'étudier scrupuleusement les textes canoniques, il fallait vivre à eux et se changer soi-même à leur approche. A part la liberté d'expression, la flexibilité de langage qu'elle exigeait de lui, ce qui m'a frappé aussi dans la méthode de Manitou, c'est l'art de combiner, de faire coïncider l'explication d'un texte avec ses multiples interprétations antiques ou modernes. Certains cours étaient consacrés, en même temps qu'au chapitre biblique de la semaine, à des thèmes plus vastes encore : par exemple la nature de la prière juive, ou la dialectique périlleuse de l'hébraïsme originel et de la judaïcité diasporique qui a suivi la destruction des deux temples de Jérusalem. Au commentaire détaillé de la *parashah* hebdomadaire se rattachaient presque naturellement, pouvait-on croire, des thèmes historiques ou métaphysiques qui requéraient une audace peu banale de la pensée. Manitou associait aussi à ses réflexions personnelles, fondées sur le Tanakh, des références précises aux œuvres des grands initiés de la tradition juive médiévale, tels le Maharal de Prague ou J. Horovitz, l'auteur du *Chelah*, ou celles des maîtres plus proches de notre génération, par exemple Joseph 'Haïm de Bagdad (*Sefer Ben Isch 'Hai*), le Rav Kook l'ancien dont il lut avec nous les *Oroth* en plein cours. Il nous distribuait souvent, en les interprétant clairement, des pages photocopiées du Talmud, qui éclairaient tantôt des passages du Pentateuque, tantôt des paragraphes difficiles des *Liqoutei Moharan* de Rabbi Na'hman de Bratslav devenus objets d'études approfondis pendant plusieurs trimestres. Nous apprenions ainsi à entrer dans l'immense et complexe labyrinthe de la tradition religieuse juive par plusieurs portes à la fois. Le germe en restait toujours le texte biblique originel, noyau vivant et pulsant de l'interprétation infinie. Cet enseignement si libre en apparence n'était guère superficiel ; on ne nous jetait pas de la poudre brillante aux yeux, sans nous fournir la substantifique moëlle de l'héritage hébreu. La leçon faisait souvent voler des étincelles, mais celles-ci illuminaient singulièrement le sens caché de notre quête, et dissipaient les ténèbres scripturaires où nous n'avancions seuls qu'à tâtons. Le scintillement capricieux des remarques de Manitou, dans ses moments d'inspiration véritable, allait au fond des problèmes qu'elles soulevaient négligemment, comme en se jouant. Très souvent notre *moreh* nous révélait sa pensée profonde, il exprimait à l'occasion ses passions dominantes, ses colères aussi : tout cela était vécu devant nous, de manière tangible et claire, -un exploit extraordinaires ! Voilà le genre de maître que Manitou a été à mes yeux.

En ce qui me concerne, l'expérience s'est poursuivie pendant une douzaine d'années, suffisamment pour poser en moi les fondations de ce qui

allait devenir une étude textuelle plus autonome, puis une réflexion personnelle : celle-ci s'est traduite dans ma poésie et dans mes écrits en prose publié lors des deux dernières décennies, de 1976 à 1996. Mais je n'ai jamais perdu le souvenir des notions acquises grâce à Manitou lors des années précédentes. Comme je l'ai mentionné plus haut, un de ses premiers cours dispensés en automne 1969 portait sur l'essence et les formes de la prière juive. Comme tout honnête "israélite français" assimilé, d'origine ashkénaze alsacienne, formé en France, puis aux Etats-Unis, je croyais savoir (fort vaguement d'ailleurs) ce qu'était la prière collective ânonnée dans la liturgie interminable de la synagogue ancestrale, à Bischwiller comme à Boston. En fait, je n'y avais jamais réfléchi en profondeur, et personne ne m'avait initié à ses secrets. De notre prière, je ne connaissais que la routine d'une psalmodie rabâchée sans réflexion aucune, ni ferveur véritable, par des fidèles observants mais distraits, qui pensaient à autre chose. En reliant d'entrée de jeu le mot hébreu *tefilah* (prière) à sa racine pénale, à l'idée du jugement porté sur soi-même par rapport aux exigences du tribunal divin, Manitou nous introduisait directement à la théorie comme à la pratique justes de la prière en Israël.

Le 17 août 1991, au cours d'une soirée sabbatique passée chez nos amis Ruth et Arié Reichelberg, dans le vieux quartier juif de Jérusalem, -le Rova'-Hajehudi-, Léon Askénazi m'a donné la nouvelle interprétation suivante du principe talmudique bien connu qui sert également de prototype à chaque vie humaine dont la Torah est le modèle idéal. "Rien ne précède et rien ne suit dans la Torah" (*Ein mukdam ve-ein me-u'har ba-Torah*) -Guemara, traité Pesa'him 6^b et Rashi, Bamidbar, IX, v.1-).

Notons d'abord qu'en hébreu le terme qui désigne la négation (*ein*) signifie également le néant (*ain*). Ainsi, commenta Manitou, selon l'adage du Talmud précité, il existe un néant (*ain*) avant et après la Torah de vie de Moïse prise dans sa totalité. La Torah de notre existence terrestre se trouve pour ainsi suspendue entre ces deux néants, celui qui lui est antérieur et celui qui fait suite. Si l'on remarque que le mot *ain*, en hébreu, commence par la lettre muette Aleph, il en résulte que la Torah constitue une parenthèse d'espace-temps saisie entre ces deux Aleph silencieux, les signifiants de l'éternité située hors du monde créé. Quelle est la base scripturaire de cette interprétation nouvelle de l'adage talmudique ?

En Genèse II, verset 16, nous lisons "Ve-Adam *ain* ...", en traduction littérale : "et Adam néant (*ain*) pour travailler la terre". A la fin du Pentateuque, dans le Deutéronome, chapitre 33, verset 26, il est écrit : "*Ein* ka-ël ieshouroun rokhev shamaim", en traduction littérale : "Néant (*ein*) comme Dieu de Yeshouroun, le chevauchant des cieus", (le cavalier céleste).

Entre ces deux vocables presque identiques désignant le néant (*ain*, *ein*), qui se trouvent placés l'un au début de la Genèse, II, v.6, et l'autre à la fin du Deutéronome, 33, v.26, toute la Torah est en suspens. Parenthèse de temps

historique insérée hors des temps absolus, intercalée entre néant et néant tous deux marqués par l'initiale Aleph, la Torah remplit l'intervalle de la Création qui joint l'un à l'autre les deux Aleph de l'éternité intemporelle, l'*ain* d'avant et l'*ain* d'après. Ainsi, dans le corps même de la Torah, "il n'y a ni avant ni après", rien ne précède et rien ne suit son déroulement, accordé en son for intérieur au rythme de l'existence de la Création. Cette interprétation originale et magnifique me paraît caractériser le talent de Manitou pour le '*hidoush*, le renouvellement du sens des textes transmis par la tradition écrite et orale.

Si Léon développait son propos novateur au gré de l'inspiration librement portée par le texte, il le faisait d'une manière à la fois ferme et ludique. Chez lui le jeu intellectuel ne se sépare jamais du sens de la gravité propre aux êtres et aux choses dans la vie réelle. Ici-bas, il est capital de savoir s'amuser tout en poursuivant sa méditation sur le destin humain. Souvent je le redis à mes amis de France et de Jérusalem : si à soixante-quinze ans révolus, je continue gaillardement à m'escrimer et à gigoter en ce triste monde, c'est parce que je veux, aussi longtemps que possible, continuer de *m'amuser à être* parmi vous tous. Nul art n'est plus subtil, ni plus complexe, que celui-là. S'amuser tout court, ce n'est pas grand-chose. Etre suspendu dans la pure abstraction ontologique, je ne sais trop ce que cela signifie pour une créature de chair et de sang. Mais joindre le jeu du drame quotidien à la quête de la vérité, n'est-ce pas la clé d'un savoir vivre authentique et généreux ? Léon Askénazi est un des rares enseignants qui introduisent autrui à la connaissance tout en jouissant *hic et nunc* de la présence concrète du temps et des circonstances qu'il partage avec ses auditeurs de l'heure. Assurément, on n'œuvre pas ainsi par esprit de sacrifice gratuit, mais pour le plaisir tiré de l'action initiatrice elle-même. Eduquer l'autre épanouit le maître aussi bien que ses enseignés. Les deux jouissent ensemble de la parole vraie, qui éclaire leur nuit. Ensemble, on s'amuse à être, à s'accroître, à devenir autre et davantage soi-même qu'auparavant. Nous le percevions bien, c'est pourquoi nous accourions entendre Manitou chaque semaine, alors que la plupart d'entre nous aurait eu bien autre chose à faire dans les conditions difficiles où nous vivions. Nonobstant mes occupations multiples, et ma paresse native, je revenais fidèlement rue Alcalay, comme tant d'autres auditeurs plus jeunes que moi.

Prenons un exemple. Notre père Abraham, présenté par Manitou, ce n'était pas seulement le bonhomme dévot, un tantinet fade et ennuyeux, vaguement ébauché dans l'imagerie scolaire française d'avant-guerre avec la bénédiction des autorités du Consistoire. C'est un révolutionnaire, un individu imprévisible aux réactions étonnantes devant Dieu et les hommes.

A partir de sa personne, de ses tracas, de ses faiblesses, de ses bizarreries, de l'histoire compliquée de sa curieuse famille, -son père est un prêtre du culte de la Lune et un marchand d'idoles-, se déploie dans les premiers chapitres de la Genèse l'épopée d'un monde entier. Son épouse et demi-sœur Sarah, la bien-aimée, n'est pas un personnage banal. Elle manifeste, elle aussi, son petit quant-à-soi en toute circonstance, même quand elle reçoit la visite des trois bons anges

annonciateurs de sa grossesse improbable sous la tente de Mambré. Mieux valait ne pas s'exposer au courroux de la tendre Sarah : Agar, sa servante égyptienne, et concubine tardive de son mari Abraham, en a su quelque chose ... Souvenons-nous aussi du neveu de ce dernier, ce coquin de Loth, pour lequel Abraham éprouve une mansuétude injustifiée, malgré son entourage de bergers voleurs et sa tendance à se commettre avec la populace idolâtre d'origine cananéenne, philistine et sodomite, qu'il préfère à la compagnie trop vertueuse de son oncle. Emergeant de ce vaste panorama historique et culturel, l'ancêtre Abraham prend vraiment figure individuelle. Le nomade anonyme parti d'Ur-en-Chaldée devient quelqu'un d'unique et d'inoubliable ; à travers lui se transmet un enseignement moral et religieux crédible, malgré les quatre millénaires qui le séparent de nous.

De sa bouche inspirée émane un ensemble de paroles significatives dont l'écho remue notre conscience aujourd'hui encore. N'ose-t-il pas mettre en question la justice divine à propos de Sodome ? A travers l'évocation des personnages-clé de l'aventure biblique, l'énoncé d'une typologie caractéristique qui allait des patriarches jusqu'aux temps modernes-, -le moment fatidique de la Shoah et du retour des exilés survivants à Sion-, Léon Askénazi s'efforçait de dégager sa notion favorite d'un hébraïsme transhistorique, qu'il contrastait avec la culture juive araméenne en Diaspora, née après la captivité de Babylone. Il voyait en Héber, ancêtre d'Abraham, un modèle dont allait dériver l'orientation décisive du peuple d'Israël au milieu de toutes les tribulations, exils, tentations suicidaires, crises d'assimilation à outrance qu'il subirait dans la suite des siècles. Ce cheval de bataille hébreu de Manitou, on pouvait l'enfourcher ou lui refuser toute créance, mais il nous mettait en face d'une problématique audacieuse, enracinée dans la tradition la plus profonde de notre peuple. Ce que j'aurais dû savoir dès ma jeunesse en Alsace ou aux Etats-Unis, je le découvrais enfin à Jérusalem sous une forme concentrée et vivante, au cœur même de la polémique culturelle attisée par les conférences de Manitou. Il nous faisait lire, dans le cadre de ses cycles de leçons bibliques, des livres hébreux difficiles et touffus, que jamais je n'aurais osé ouvrir tout seul dans ma petite chambre d'écriture, au fond du quartier résidentiel ombragé de Rehavia où nous habitions alors. Sans cette stimulation intelligente, comment me serais-je attaqué un beau jour aux pages du *Chelah* (Les deux tables de l'alliance), un fourré impénétrable aux yeux du profane que j'étais ? Ces ouvrages, ou plutôt ces labyrinthes de la pensée juive ancienne, il les étudiait avec nous chapitre par chapitre. Pour entrer dans l'œuvre d'un Joseph 'Haïm, il fallait un guide capable de distinguer l'essentiel de l'adventice, et de discerner ce que les disciples attendaient de lui. Dès que j'ai commencé à m'orienter seul dans le *Sefer Ben Isch'Haï* du rabbin kabbaliste de Bagdad, j'y ai trouvé, entre autres "perles de nuit", un texte étonnant sur les conditions bienfaisantes ou nocives de la vie sexuelle du couple dans la perspective de la Kabbale juive. L'auteur de cet ouvrage décrit en grand détail les dangers que la lumière, -celle du plein jour autant que celle de la lune ou d'une chandelle nocturne-, fait courir aux époux imprudents ou impies, qui transgresseraient l'interdit de la copulation diurne. Les raisons métaphysiques et

mystiques qu'expose Joseph 'Haïm sont d'une profondeur abyssale ; j'y renvoie le lecteur curieux de s'instruire en cette matière aussi passionnante que délicate. On est loin, ici, de la pudibonderie des bien-pensants de toute obédience, car cet interdit touche à un motif religieux et spirituel de première importance.

La défense de voir, de scruter le visage du conjoint à l'heure de la jouissance s'origine dans le fait que la présence divine, la *shekhinah*, passe comme un éclair dans les yeux des deux amants à l'instant de l'orgasme et que, selon le verset de la Torah, "nul ne peut voir ma face, et vivre ..." Voilà un exemple, parmi d'autres, des découvertes que la méthode d'enseignement libre de Manitou nous a permis de faire dans le vaste *corpus* de la tradition qui, sans lui, serait resté *terra incognita* pour la plupart d'entre nous. Il nous a initiés sur le tard à ce que nous aurions dû savoir depuis toujours : je veux dire par là qu'il nous a ouverts ou ramenés à nous-mêmes.

Hasard, nécessité, ou bizarrerie des rencontres intellectuelles imprévues, Manitou rejoignait, mais en l'inversant, l'enseignement opposé de mon vieil ami Reb Shimon Rawidowicz. Celui-ci consacrait, dans son ouvrage majeur, le triomphe définitif de "Babel" (le judaïsme exilique des pharisiens et du Talmud) sur Jérusalem-, Israël archaïque purement hébreu, barbare, et "païen" (sic) des époques précédant la destruction du premier temple par les Babyloniens, en 586 avant l'ère chrétienne. Sur le même sujet, Rawidowicz avait mené de longues polémiques contre David Ben Gourion, qu'il accusait de trahir la véritable judéité, celle des Pharisiens née lors de l'exil babylonien, pour régresser vers un néopaganisme hébraïsant et terrien, -quasi-cananéen, prétendait-il-, dont il voyait les premiers signes dans le jeune Etat d'Israël ultra-sioniste des années quarante et cinquante de notre siècle. Confrontant la thématique de l'Israël hébreu pur et dur exposée par Manitou à Jérusalem à celle du judaïsme diasporique, araméen, pharisien, et finalement yiddishisant, défendu par Reb Shimon dans sa banlieue de Boston, je comprenais beaucoup mieux les conflits dans lesquels nous continuions de vivre en Israël comme dans la Diaspora, séduits à tour de rôle par deux approches apparemment inconciliables, qui nous tentaient pourtant au quotidien.

Par l'intermédiaire de ces lectures, des réflexions, des discussions véhémentes qu'elles entraînaient, Léon nous a aidés à nous situer nous-mêmes, fût-ce dans le doute permanent, au milieu des tempêtes de l'existence juive d'aujourd'hui. Ainsi, son travail a contribué à ouvrir devant chacun d'entre nous un horizon de vie renouvelé. Il n'a peut-être pas réussi à créer à Jérusalem l'université idéale, ou l'institut d'études talmudiques prospectives dont il rêvait : peut-être est-ce mieux ainsi. Je ne suis pas le seul à avoir vécu en famille les expériences que je vous ai rapportées ce soir. Un grand nombre d'hommes et de femmes, la plupart bien plus jeunes que moi, en ont bénéficié à leur tour. La semence de cette parole de vie ne cessera pas de germer en eux. Pour le travail de pionnier accompli ici et là-bas depuis plus d'un demi-siècle-l'œuvre de plusieurs vies-, pour tout cela, cher Léon Askénazi, nous vous disons grand merci !

Les années CUEJ

Franklin Rausky

Au lendemain de la seconde guerre mondiale, un désir de retour aux sources juives, de renaissance du judaïsme, émerge parmi les survivants de la catastrophe, en France. Ce désir s'exprime alors sous la forme de trois orientations culturelles différentes, voire divergentes et opposées :

- Dans le monde de la synagogue, consistoriale et orthodoxe, l'idée dominante sera la restauration des études juvâiques traditionnelles, bibliques et talmudiques, en langue française, à l'intention des fidèles des offices religieux. Il s'agissait de redonner à la synagogue son rôle classique de *Beth-Hamidrach* (maison d'étude) alors que les temples juifs français s'étaient cantonnés, avant la guerre, dans le rôle liturgique de *Beth-Tefila* (maison de prière). La figure la plus représentative de ce courant fut, incontestablement, le rabbin Elie Munk, maître à penser de la néo-orthodoxie d'inspiration hirschienne.

- Dans le monde de l'université et des centres de recherche, l'idée dominante sera la restauration des études juives, dans la ligne classique des "sciences du judaïsme", des études marquées par le souci de rigueur scientifique, par le refus de toute apologétique, par la neutralité idéologique. Il s'agissait de rétablir, après les années noires de l'Occupation, un pôle significatif de la vie intellectuelle et scientifique française. La figure la plus représentative de ce courant fut, incontestablement, le professeur Georges Vajda, qui s'attacha à restaurer la Société des Etudes Juives, la plus ancienne société savante juvâique, et sa *Revue des Etudes Juives*.

- Dans le monde des mouvements et des organisations sionistes, l'idée dominante sera le développement de l'étude de l'hébreu moderne, langue de la restauration nationale juive en Terre de Sion et, après 1948, langue officielle de l'Etat d'Israël. Des cours d'hébreu voient ainsi le jour, çà et là, autour de l'idée-clef d'une préparation pour une future vie juive en Terre d'Israël.

Ces trois orientations culturelles expriment des tendances fort différentes, dans une communauté juive assez bigarrée et plurielle :

- Le courant traditionaliste, à la recherche d'un judaïsme marqué par la

pureté et l'authenticité, se méfie de la vision scientifique et universitaire du judaïsme, dans laquelle il voit une " science sans conscience", une recherche plus archéologique et linguistique du judaïsme que véritablement existentielle. Ainsi, le rabbin Munk marquera, à l'occasion de la parution de la traduction française des ouvrages historiques de Salo Baron, ses réserves vis-à-vis d'une vision historique qu'il trouve trop naturaliste et positiviste.

- Le courant scientifique répugne à toute "défense et illustration du judaïsme" et se veut résolument "au-dessus de la mêlée", loin des conflits idéologiques qui déchirent le XXème siècle juif. Ainsi, le professeur Georges Vajda ne manquera pas, à l'occasion de la parution de la thèse d'André Néher sur le prophète Amos, de condamner sévèrement un travail qui, pour lui, relève de l'apologétique synagogale dans la mouvance orthodoxe d'un Samson Raphaël Hirsch. Ce qui, pour Vajda, n'est pas précisément un éloge !

- Le courant des amis de la renaissance de l'hébreu, très minoritaire, se désintéresse, durant plusieurs années, de ces querelles "diasporiques", laïques ou religieuses.

Mais, en marge et au-delà de ces trois orientations, une vision nouvelle voit le jour, dans la mouvance des enseignements de Jacob Gordin, d'André Néher, d'Emmanuel Lévinas : la recherche d'une synthèse féconde, originale et ouverte, des grandes sensibilités du judaïsme moderne, sans exclusions ni anathèmes. Léon Askénazi (Manitou), ancien directeur de l'Ecole des Cadres Gilbert Bloch, d'Orsay, est à l'origine d'une institution qui s'est donné comme objectif la réalisation de cet idéal éducatif de synthèse, dans la ligne du judaïsme français, pour toute la communauté. Ainsi, vit le jour, à la fin des années 50, le Centre Universitaire d'Etudes Juives (CUEJ), une université juive parallèle au monde universitaire officiel, ouverte à tous, loin de tout formalisme pédagogique. Un lieu d'étude, de réflexion, de dialogue, de circulation de parole, sans examens, sans notes, sans chaires universitaires officielles, un peu à l'image de l'École d'études juives de Frankfort qui fonctionna entre les deux guerres, sous l'impulsion de Franz Rosenzweig et Martin Buber.

Le CUEJ s'est déclaré, dès sa fondation, pluraliste : *pluralisme des enseignements*, sans sujets tabous ni thèmes interdits ; *pluralisme des enseignants*, venus de tous les horizons du judaïsme français, sionistes et non-sionistes, orthodoxes, traditionalistes et agnostiques, socialistes ou conservateurs ; *pluralisme des étudiants*, jeunes et adultes, actifs et retraités, hommes et femmes, Juifs et non-Juifs, assis autour de la même table de séminaire.

Mais le CUEJ, dans la mouvance de Léon Askénazi, n'a jamais accepté de se définir comme "neutre". Il considérait son oeuvre comme celle de la réconciliation entre toutes les formes du savoir juif, en vue de l'enrichissement culturel et spirituel d'une communauté à la recherche d'un nouveau souffle.

Dès le départ, le CUEJ s'est démarqué de la tendance au cloisonnement et au compartimentage qui régnait dans la vie culturelle juive. La Bible y était enseignée, selon des lectures très différentes, allant du commentaire classique de la Paracha de la semaine, par Raphaël Cohen et de l'étude du

Midrach Rabbah par David Messas, jusqu'à l'analyse linguistique fort originale des Cinq Rouleaux bibliques, par Henri Meschonnic. Les cours de Talmud, dans un style traditionnel, côtoient les enseignements de littérature hébraïque contemporaine, par René Samuel Sirat, qui introduit alors le thème du néo-judaïsme des auteurs israéliens. La pensée juive est traitée de la façon la plus élargie, allant des écrits de Maïmonide jusqu'à la philosophie de Spinoza, où Robert Misrahi montre les passerelles avec la sensibilité juive. Les études sur la loi juive (Halakha) cohabitent avec l'histoire et la sociologie. Si le CUEJ accordera toujours une importance privilégiée à l'étude de l'hébreu, il reste ouvert aux autres langues juives, comme le judéo-espagnol, le yiddish et le judéo-arabe, qui seront enseignés, avec plus ou moins de succès, dans les locaux du CUEJ. Mais les disciplines, les domaines, les questions qui surgissent dans l'horizon culturel nouveau ne sont pas négligés : ainsi, c'est au CUEJ que, pour la première fois, des enseignements suivis sur la psychanalyse et ses rapports avec le judaïsme, seront donnés.

Les séminaires d'études juives, sous la direction de Léon Askénazi (Manitou) commenceront comme une tentative de retour aux sources traditionnelles, grâce à l'étude d'un thème précis, durant une semaine entière. Avec le temps, ces séminaires deviendront des lieux de confrontation vivante entre judaïsme et pensée moderne, avec la participation de figures comme Yvan Belaval, Elisabeth de Fontenay, Léon Poliakov, André Glucksmann, André Dumas, Shmuel Trigano, Claude Geffré, Alain Finkielkraut, Georges Hansel, Serge Moscovici et René Sirat.

Les années 70 marquèrent une période très riche dans la vie du CUEJ : des institutions similaires virent le jour en province, les enseignants du CUEJ furent souvent invités à parler dans les lieux communautaires les plus divers.

Dès le milieu des années 80, on assiste, dans le monde juif français, à l'émergence d'un courant fort opposé à celui qui avait permis le développement du CUEJ. Le souci affirmé d'un judaïsme pur, authentique, rigoureux, affranchi de toute influence étrangère, bâti sur des certitudes, loin des confrontations et des interfaces, conduit une partie de la communauté en recherche à demander des maîtres qui "montrent la voie à suivre" et non seulement qui "accompagnent l'étudiant dans sa quête". Les années-CUEJ sont-elles alors une page révolue de l'histoire du judaïsme français ? L'époque d'un judaïsme de rencontre et de dialogue, où la recherche des racines s'accompagne de la reconnaissance de l'esprit critique, est-elle révolue ? On peut en douter, car, dans de nombreux cercles, s'exprime aujourd'hui un désir de renouveau culturel et spirituel juif, dans le retour aux sources de la tradition, mais loin des certitudes dogmatiques et des nostalgies passéistes. Un désir qui pourrait se traduire, à l'avenir, par un mouvement de renaissance culturelle juive en France qui ne serait pas sans évoquer l'héritage de l'École d'Orsay et du CUEJ.

JUDAÏSME ET JUDÉITÉ :
LES DEUX PÔLES DE L'ÉCOLE DE PARIS

JUDAÏSME

André Néher — Du souffle prophétique à l'humanisme maharalien

David Banon

Le contexte :

Nous sommes ici, derrière cette table et probablement aussi dans cette salle, *redevables*, à un titre ou à un autre, à la pensée et aux oeuvres de ceux et de celle auxquels nous rendons hommage aujourd'hui. Si nos travaux ont été rendus possibles, c'est parce qu'ils se situent dans la trace de ceux de nos aînés qu'ils confortent ou subvertissent. C'est en marge de leurs livres et dans leurs interlignes que nous composons, comme autant de notes liminaires, nos textes qui sont à la fois ressemblants et dissemblants. Si nous avons progressé d'un pas — ou peut-être, diront certains, régressé — c'est parce que nous nous sommes engouffrés corps et âme dans les chemins qu'ils ont courageusement et lucidement ouverts. Non pas des "chemins qui ne mènent nulle part", mais des voies d'accès aux sources jaillissantes de la tradition, sources qu'ils nous ont appris à interroger car elles donnent à penser. C'est à eux — j'utilise à dessein ce pronom personnel neutre afin de les associer *tous*, sans exception aucune¹, à ce témoignage de reconnaissance — c'est à eux donc que notre manière de procéder doit tout, hormis les défaillances de sa mise en oeuvre.

D'aucuns, dont la judéité ne représentait tout au plus qu'une survivance anachronique alimentée de quelques vagues réminiscences qui tenaient plus du folklore que de la pensée, ont dit² — et de belle manière — comment "l'école juive de Paris" ou certains de ses "membres" les plus illustres ont transfiguré leur appartenance au judaïsme. Ces *juifs par défaut* sont devenus capables de faire accéder à la dignité philosophique leur condition juive. Mais pour un jeune juif du Maroc, découvrant l'Europe par le biais de l'Université française après la guerre des six jours, quelle signification pouvait revêtir sa rencontre³ avec "l'école juive de Paris"? Quel rôle pouvait jouer cette école de pensée dans la biographie intellectuelle d'un jeune dont le judaïsme constituait le milieu naturel aussi indispensable à son être que l'air qu'il respirait — une dimension de son humanité ?

Pour moi qui était ancré dans les certitudes sans questionnement, ni retour sur soi de la judéité, qui possédait une conviction granitique — fût-elle fondée sur la connaissance de l'hébreu et de quelques textes fondamentaux — cette école m'a offert l'arsenal conceptuel capable de transcrire et d'exprimer en "langage grec" où se préserve le sens de l'universel, les idées-forces de la tradition. De les passer au crible de la critique sans éviter le débat avec la haute tradition de l'Occident, mais aussi sans les dénaturer ni les dévaloriser.

Dans une atmosphère délétère dominée par la philosophie des "maîtres du soupçon"⁴, on était mis en demeure de justifier nos références au judaïsme par des professeurs contempteurs de la pensée religieuse, qu'ils identifiaient au mythe pour mieux la reléguer au bas de l'échelle philosophique. C'est en marge de l'institution universitaire, dans les cercles d'études animés par les disciples de ces aînés — dont A. Abécassis est l'un des représentants — que, parallèlement à la méditation de leurs ouvrages, on entrait plus avant dans l'étude des textes-fondateurs afin de fourbir les concepts permettant de faire face à cette acculturation à laquelle soumettait *nolens volens* l'instance universitaire. Ainsi s'organisa une sorte de résistance conceptuelle aux philosophies du soupçon, à celle de la mort de Dieu et de l'homme, mais aussi à Spinoza et à Hegel pour qui, par exemple, "l'esprit infini n'a pas de place dans le cachot d'une âme juive"⁵, pour qui donc le judaïsme était une figure caduque de l'Esprit, une figure dépassée notamment par le christianisme et la philosophie.

Si j'ai évoqué brièvement l'empreinte de cette époque sur moi, c'est, vous l'avez compris, à la fois pour me situer et pour situer. Pour contextualiser l'oeuvre d'André Néher. Une oeuvre qui s'érigait comme "l'enseigne à brandir pour la vérité". Un "*ness lehitnossess*" (Ps 60,6). Que visait cette oeuvre ? Essentiellement à donner au judaïsme une place — ou plutôt *la* place qui lui revient — dans un monde sécularisé à partir d'une approche nouvelle du texte biblique et d'un langage neuf.

Le texte :

Une approche nouvelle du texte biblique, autrement dit la prise en considération de l'enseignement traditionnel de la Bible. La lecture juive des Écritures. Ou pour le dire dans les termes mêmes d'André Néher "un enseignement sous le signe de Moïse et non sous le signe de Wellhausen⁶". Un enseignement qui prenne en compte le message qu'ont voulu transmettre les "ultimes compositeurs" dont les textes ont été mis à l'abri dans le canon biblique. Un enseignement qui n'omet ni ne néglige la critique biblique, sa méthode ou ses apports, mais qui vise à les dépasser "par des motivations simultanément exégétiques, historiques et philosophiques". Si bien que "l'ensemble débouche sur une lecture théologique *inséparable* de la lecture du texte dans sa forme traditionnelle⁷". Après tout, c'est ce dernier texte qui, histori-

quement, à été déterminant. Une “lecture canonique” selon l’expression de Ricoeur⁸. Une lecture, en somme, *post-critique*.

Une lecture qui récuse les théories réductrices des Graf, Wellhausen et leurs émules parce que celles-ci dépouillent le texte biblique de sa dimension de socialité et d’historicité, en ce qu’elles le réduisent en miettes⁹, lui font perdre son unité logique et sa cohérence théorique, le texte se voyant ravalé à la juxtaposition d’influences ambiantes, son objectivité historique dissoute. Une lecture qui se défie de la critique philologico-historique faisant du texte biblique un surcroît d’âme ou d’histoire dans l’histoire des civilisations, de sorte qu’il n’y aurait pas de civilisation juive et que l’histoire de la culture juive ne serait que l’histoire hétéronome et sans rationalité des influences culturelles successives exercées sur les Juifs par les civilisations qu’ils côtoyèrent au fil du temps. Une lecture qui rejette “le schéma wellhausénien parce qu’il postule que les prophètes sont antérieurs à la Torah de Moïse qui serait le produit de l’époque de Josias ou d’Ezra seulement, tout à la fin de l’Histoire biblique”. Or, poursuit Néher, “la Torah de Moïse est au début de cette Histoire. La Révélation du Sinaï en est le phare. Et c’est à cette Révélation que se réfèrent les prophètes lorsqu’ils exigent, non pas comme un idéal seulement, mais comme une *mitsva* devant être réalisée dans la société, la mise en pratique de la Torah de Moïse¹⁰”. Néher prône une lecture existentielle visant à se *ré-approprier*¹¹ le récit biblique à partir de sa rédaction finale, affirmant, preuves à l’appui, la *cohérence interne* de la charte d’identité du peuple d’Israël. Car c’est en constituant ces récits qu’une communauté constitue le sens propre de son existence. Qu’elle se donne ce que P. Ricoeur appelle “une identité narrative¹²”. La lecture juive de la Bible entreprise par A. Néher avait probablement pour fonction la refondation de l’identité d’une communauté. C’est à cette tâche qu’il s’est consacré, après la Shoah, en restituant la Bible à son peuple, sans toutefois la dépouiller de sa charge universelle.

Restituer la Bible à son peuple ne veut pas dire l’enfermer dans un sanctuaire, en faire sa “propriété privée” en la retirant du patrimoine de l’humanité. Restituer la Bible à son peuple, c’est d’abord la lire dans sa ou ses langues, dans sa composition finale — telle quelle —, mais aussi à travers ses exégètes antiques, classiques, médiévaux et contemporains, tout en *reversant* leurs commentaires dans le fonds constitutif de la culture universelle et sans pour autant esquiver le débat avec les autres lectures confessionnelles ou scientifiques. Cette approche qui ne préjuge ni de l’âge du texte, ni de son origine, ni de sa forme homogène ou composite, entend dégager à partir du texte biblique — par une mise entre parenthèses de ces différents paramètres — la parole de Dieu comme affleurement du transcendantal.

Cette approche présuppose l’antériorité d’une parole constituante, la médiation d’un texte et l’histoire d’une ou plusieurs interprétations. Parole, texte et histoire sont, ici, dans un rapport inextricable. La parole constituant à

la fois le sujet comme récepteur et comme critique; le texte, qu'il s'agit d'aborder — dans le respect de ses données et de ses conventions — à partir précisément des interprétations dans ce qu'elles ont d'historique et de transhistorique. Parole qui, surtout, noue une intrigue avec l'être humain dans la notion de *brit*: alliance. Voilà pourquoi André Néher a fait de l'alliance¹³ le théologoumène hébraïque par excellence.

Une alliance, selon l'étymologie hébraïque, se "coupe" (*karot*) pour se "sceller", ceci afin de préserver l'autonomie de chacun des partenaires, même si dans le cas du prophète, celui-ci est arraché à lui-même par un Dieu qui l'investit. Mais l'alliance *noue ensemble* un destin singulier (celui du prophète), l'histoire d'un peuple (Israël) et un Dieu créateur d'histoire¹⁴. Or c'est au sein même de l'alliance que Néher situe le prophète. Et il le définit par rapport au lévite. Le lévite fournit la référence première. C'est lui qui établit le cadre social et institutionnel dans lequel évoluera le prophète lorsque le lévite faillira. "La *brit* est réalisée dans la mesure où se réalise le lévitisme", alors que "le prophète apparaît là où le lévite fait défaut". C'est pourquoi la fonction prophétique aspire plus à une *restauration* de l'alliance qu'à son *instauration*. "Le prophétisme social est une apparition immanente à une société de structure lévitique¹⁵". L'alliance est ainsi la structure clé où s'insère le prophétisme.

L'alliance est une relation dialogale¹⁶ initiale entre Dieu et l'homme, relation dialogale qui atteint avec le prophète son degré extrême de virulence, de contestation dramatique et de douleur. Contrairement à la prophétie grecque, comme Platon dans le *Timée* l'a fait remarqué, l'être en transes qu'atteint la divination inspirée, révèle, par un balbutiement qui n'est même pas une parole, le secret que les prophètes, prêtres ou poètes, seront chargés d'interpréter, c'est-à-dire d'élever au rang de langage humain. C'est que la divination grecque n'est pas encore langage; elle est un bruit originel que seul l'homme qui n'en est pas possédé, capable d'entente et de mesure, peut saisir en parole et en rythme. Dans le monde biblique, celui que touche l'esprit parle aussitôt une parole déjà accomplie, rythmiquement rigoureuse, même si elle est emportée par la violence et la fulgurance de l'instant. C'est dire que le concept de prophète — emprunté au grec pour désigner une condition étrangère à la culture grecque — a été magistralement restitué à sa source hébraïque (*navi* de *niv*: parole; le prophète comme porte-parole) par André Néher. Le prophète est pris au collet, mis en demeure de communiquer la *parole* de Dieu: celle qui vise à *restituer* le sens d'une alliance pour un peuple qui est en train de le perdre en s'abandonnant à l'injustice et à l'idolâtrie. Le prophète fait face à l'événement d'une menace de destruction ou d'exil au moyen d'une parole qui est à la fois parole de deuil et parole d'espérance en la reconstruction; parole qui se réfère à l'Alliance et même à l'immémorial de la Création.

Le symbolisme conjugal, autour duquel s'organisent toutes les tonalités du drame de la relation à Dieu, est bien entendu une variante de l'alliance, en

ce qu'il insiste non seulement sur la dimension de *fidélité* requise de la part des protagonistes vis-à-vis de cette alliance, mais aussi sur celle du consentement. C'est pourquoi pour Néher le "prophétisme apparaît comme l'affleurement existentiel d'une tradition qui a déjà sa structure propre: structure métaphysique dans l'idée d'une alliance entre Dieu et son peuple, structure éthique dans la loi et structure sociologique dans le lévitisme¹⁷." Dès lors on comprend la très forte homologie établie par Néher entre texte, histoire et action. Si, comme il le répète, la prophétie biblique a inventé l'histoire, alors il faut admettre qu'elle étire le temps du commencement vers un dénouement, qu'elle cherche à opérer l'intersection du temps historique avec celui de la fin de l'histoire, pour participer à la rédemption. D'ailleurs, Néher ne rappelle-t-il pas, en critiquant Rosenzweig, qu'à côté de l'*indicatif* qui est le mode d'expression grammaticale de la Création et de l'*impératif* — celui de la Révélation —, le *participe* est celui de la *brit*?

Voilà donc ce langage neuf que j'évoquai tout à l'heure comme complètement indispensable à l'approche nouvelle. Un langage qui n'est plus paroissial, mais *universel*. Un langage qui non seulement est égal à celui que parlent autour de nous les peuples de haute culture, mais un langage universel qui est comme l'aspect inhérent à la singularité du judaïsme. Un langage qui élève les notions bibliques au statut suréminent de *partenaire à part entière* des concepts de la grande tradition philosophique.

Le surtexte et son au-delà — l'histoire :

L'attention soutenue de Néher à la dimension historique le conduit "tout naturellement" à l'autre volet de son oeuvre: les études maharaliennes. Tout naturellement — peut-être pas! Signalons que, dans son étude intitulée "La philosophie juive moderne"¹⁸, André Néher attire notre attention sur le bond de deux siècles que Julius Guttmann¹⁹ (historien de la philosophie juive) fait effectuer à son analyse des oeuvres philosophiques juives, passant ainsi du 16^e au 18^e siècle, c'est-à-dire d'Isaac Abravanel à Moïse Mendelssohn, en occultant rien moins que l'école de Safed, le Maharal de Prague et le Hassidisme. Néher va entreprendre de réparer cette omission notamment en ce qui concerne le Maharal. Certes, il s'y livre en faisant feu de tout bois, affichant une immense érudition, mais moins pour dresser le bilan de la connaissance historique sur cette question que pour dégager ce qui appartient au destin historial et existentiel du peuple juif. André Néher a raconté lui-même²⁰ qu'il a pu accéder à cette pensée grâce à l'enseignement oral de Léon Askénazi-Manitou et de son maître, le regretté Jacob Gordin. De cette pensée maharalienne foisonnante, il a détaché deux thèmes centraux: le midrach et l'histoire²¹.

Le Puits de l'Exil se présente comme une défense et illustration du midrach et de sa méthode. Défense contre la suspicion, non pas cette fois-ci des penseurs non-juifs, mais celle des rationalistes juifs médiévaux ou la

manière réservée, badine et dédaigneuse dont Azaria déi Rossi (1517-1577) se fait le chantre à la Renaissance. Le Haut Rabbi Loev (Maharal) s'élève en "sept puits" contre les objections faites au midrach au long des siècles: depuis l'illégitimité de la loi orale jusqu'aux violations de la morale naturelle en passant par les illogismes du raisonnement midrachique, les exégèses aberrantes, les anthropomorphismes, les absurdités et les erreurs au regard de la science. C'est ce débat *intra-muros*, vif et sans complaisance, que Néher restitue de manière lumineuse, en recomposant le contexte culturel dans lequel il a éclos, tout en pointant ses répercussions sur l'histoire de la pensée juive.

C'est l'originalité de ce corpus textuel — le midrach — *surchargeant* le texte biblique que Néher tente d'établir à travers son étude de la théologie maharalienne. À sa manière, le Maharal de Prague désenclave le midrach de la sphère homilétique pour l'élever au niveau de l'expression philosophique. Il tente de restituer le "philosophique" mais exprimé de façon non-systématique qui sommeille dans les *dits* des Sages du Talmud et du Midrach. De mettre en lumière leur *pensée*²².

Un exemple permettra à Néher non seulement d'expliciter la notion de milieu/*emtsa* si cruciale dans la pensée du Maharal de Prague, mais du même coup d'approfondir la conception néhérienne de l'Alliance. Citons ce midrach: "Les Tables de la Loi avaient une largeur de six palmes. Deux palmes étaient entre les mains de Dieu. Deux autres entre les mains de Moïse. Au milieu, deux palmes étaient vides²³". C'est dans l'*espace vide* que le Maharal aperçoit l'idée prégnante du Midrach. Ce vide intervallaire illustre l'essence de l'Alliance; c'est lui qui assure la non-confusion des partenaires; c'est lui qui maintient Dieu dans sa transcendance et l'homme dans son autonomie de sujet. Mais paradoxalement cet espace ainsi dégagé, vide, assure aussi la communication, le dialogue, la circulation de l'information en maintenant les partenaires chacun dans sa sphère, sans que l'un soit avalé ou neutralisé par l'autre. C'est cet espace qui permet la relation. La relation, l'alliance ne se nouent qu'entre deux partenaires *séparés* géographiquement et ontologiquement, jaloux de leur autonomie respective, mais cependant jetant entre cet espace le pont de la parole. "Le *emtsa* est alors l'agent indispensable du *rapprochement*, de la *liaison*, du *dialogue*.²⁴"

Cet *emtsa*, Néher le voit à l'oeuvre dans toutes les dimensions de la Création: au niveau du temps, de l'espace, de la langue: "les racines de la langue hébraïque sont ternaires; elles présentent donc toutes une lettre moyenne *entre* une lettre première et une lettre ultime"; du canon biblique: "les livres prophétiques sont, dans la Bible juive, classés entre la Torah et les Hagiographes"; de la société hébraïque: "les Lévites constituent un groupe spécial entre les Prêtres et le Peuple.²⁵" Cette notion de *vide* est donc connotée *positivement* comme il ressort de son application au théologoumène de l'Alliance.

Le *David Gans*, quant à lui, est impressionnant d'érudition historico-scientifique. Il a été conçu et élaboré à partir d'une étude et d'une analyse méticuleuse de manuscrits, bardé d'une masse de notes, d'une bibliographie critique et d'une prodigalité de références à des oeuvres juives et non juives qu'il dépoussière et fait sortir des oubliettes de l'histoire. "Ouvrage d'érudition, dit le prière d'insérer, mais dont l'écriture brillante et pittoresque en fait une lecture stimulante pour tous ceux que passionnent les grandes aventures de l'esprit". Ouvrage qui célèbre la Prague du 16^e siècle: une de ces Jérusalem de l'exil où Torah et sagesse universelle non contentes de se côtoyer en s'ignorant superbement, engageaient un dialogue au niveau d'exigence le plus haut et "à l'intérieur même des *yéchivot*, dirigées par le célèbre Rema [Rabbi Moshé Isserlès, 1525-1572] ou par le Maharal de Prague. Dans ces *yéchivot*, on initiait les étudiants au Talmud et aux *posseqim* certes, mais aussi à l'histoire, aux mathématiques et à l'astronomie.²⁶" (C'est d'ailleurs un programme de ce type qu'André Néher et l'école juive de Paris ont choisi pour *modèle* tout en l'actualisant.)

Au 16^e siècle, si l'obscurantisme a eu ses adeptes, "l'ensemble de la société juive, guidée par ses grands maîtres, s'est ouverte aux éclats nouveaux des lumières, avec le désir passionné de s'en laisser imprégner jusqu'à la moelle²⁷." Le *Nehmad Venaim* (Agréable et Beau) de Gans que Néher analyse est plus qu'un ouvrage d'histoire de l'astronomie des origines jusqu'à 1600: c'est une véritable autobiographie spirituelle. Un livre existentiel. C'est parce que David Gans a été interpellé par Tycho Brahé en ces termes: "Vos sages n'ont pas bien agi en s'inclinant devant les savants non-juifs. Ils se sont faits complices d'un mensonge, car la vérité est du côté des Sages Juifs²⁸", qu'il entreprend de se livrer, du *dedans même de la tradition*, à une recherche s'efforçant de sauver l'honneur de la science juive. Visant à démontrer qu'"à la conception erronée géocentrique de Ptolémée, le judaïsme oppose la vérité héliocentrique de Copernic.²⁹" Et ceci dans un dialogue permanent, un débat, qu'il mène avec les génies de l'astronomie du 16^e siècle que sont Tycho Brahé et Jean Kepler que Gans côtoie, interroge et stimule par ses questions, seconde par ses travaux. Dans cet ouvrage, Néher pose en fait la question du *statut* de la science dans la tradition juive.

C'est donc bien cette pensée juive en dialogue ou en débat que ce soit avec ses différentes composantes ou encore avec le monde culturel environnant — hostile ou bienveillant —, qui caractérise le mieux l'oeuvre d'André Néher. C'est cette pensée où l'ancien va à la rencontre du nouveau, sans se laisser mystifier par lui, où cohabitent tradition et modernité, où le singulier ne se comprend que référé et exprimé dans le langage de l'universel, c'est cette pensée juive fortement teintée d'humanisme que Néher met en avant *sans concession* et tout en la situant à son niveau d'exigence le plus haut.

NOTES

¹ Non sans faire ressortir du lot les noms d'André Néher et d'Emmanuel Lévinas de mémoire bénie et qu'ils vivent longtemps Léon Askénazi dit Manitou et Eliane Amado-Lévy-Valensi.

² Georges Elia Sarfati, "Un enseignement au singulier", in *Les Nouveaux Cahiers*, n° 82, Paris, Automne 1985, p. 13-17.

³ Ne résidant ni à Strasbourg, ni à Paris, je n'ai pas eu la chance de bénéficier de l'enseignement de Néher, Lévinas ou Manitou. Heureusement, il y avait les livres — mais seulement de ceux qui consentaient à écrire. Ce n'est que plus tard, lorsque Lévinas a été invité tout un semestre par la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, que j'ai pu suivre ses cours. Les liens que nous avons tissés alors ont, d'une certaine manière, favorisé sa participation à mon jury de thèse et contribué à la rédaction de la préface dont Lévinas a bien voulu doter mon premier ouvrage: *La lecture infinie* (Seuil, Paris, 1987).

⁴ C'est ainsi que P. Ricoeur a qualifié les oeuvres de Marx, Nietzsche et Freud dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Seuil, Paris, 1969, coll. "L'ordre philosophique", p. 148.

⁵ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, trad., présenté et commenté par Franck Fischbach, Agora/Presses Pocket, Paris, 1992, p. 124. Le contexte immédiat de cette citation n'est pas plus affable. Jugez-en vous même: "La foi en quelque chose de divin, en quelque chose de grand ne peut résider dans la boue. Le lion n'a pas de place dans une noix et l'esprit infini n'a pas de place dans le cachot d'une âme juive, ni la totalité de la vie dans une feuille qui se dessèche."

Ou encore "Abraham ne voulait pas aimer, et ainsi, être libre... Et le seul amour qu'il eût, l'amour pour son fils, l'espoir d'une descendance, l'unique manière pour lui de prolonger son être, la seule sorte d'immortalité qu'il connaissait et espérait, cet unique amour donc put même finir par lui peser, par importuner son esprit séparé de tout et le placer dans une inquiétude qui alla une fois si loin qu'il voulut le détruire aussi et ne fut tranquillisé que par la certitude du sentiment que la force de cet amour n'était pas si grande qu'il ne pût massacrer de sa propre main son fils bien-aimé.", id., *ibid.*, op. cit., p. 52-53. [Souligné par l'auteur.] Quelle mécompréhension d'Abraham et de son geste!

Voir aussi Bernard Bourgeois qui écrit: "L'esprit judaïque est la négation de l'esprit", in *Hegel à Francfort ou Judaïsme - Christianisme - Hegelianisme*, Vrin, Paris, 1970, p. 54.

⁶ A. Néher, *Le dur bonheur d'être juif*, Le Centurion, Paris, 1978, p. 92. Dans ce livre d'entretiens, Victor Malka qui interroge A. Néher l'aborde de plusieurs manières: en retraçant les influences intellectuelles qui ont déterminé ses propres directions de recherches, en confrontant son expérience à celles d'autres chercheurs proches de ses préoccupations et surtout en tentant de dégager de la configuration de son oeuvre une unité et une logique d'évolution. En cela, ce livre est précieux pour quiconque veut comprendre cette oeuvre et cette époque.

⁷ A. Néher, *id. ibid.*, op. cit., p. 92. [C'est moi qui souligne.]

⁸ P. Ricoeur, in *La critique et la conviction*. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay, Calmann-Lévy, Paris, 1995, p. 216. Lecture se situant entre la lecture historique descriptive et la lecture confessante.

⁹ Se reporter à la théorie des sources qui a régné sans partage sur les études vétérotestamentaires pendant près d'un siècle, selon laquelle quatre documents différents — yahviste, élohiste, deutéronomiste et sacerdotal — à l'origine indépendants les uns des autres, auraient été successivement et progressivement fondus par des rédacteurs, opérant par coupures et collages et faisant de la Bible un immense patchwork. Ce processus se serait étendu sur sept ou huit siècles.

Aujourd'hui cet édifice est en plein démantèlement. La crise de l'exil de Babylone devient la référence première pour le rassemblement des traditions multiples d'avant l'exil, —unification plus ou moins imposée par les autorités perses. L'hypothèse qui semble retenue est celle qui partirait du Deutéronome ainsi que des histoires de Judah et d'Israël comprises entre la monarchie davidique et l'exil, et remonterait vers la donation de la loi (Moïse), de là aux Patriarches et jusqu'à la création. Cf. *Le Pentateuque en question*, édité par Albert de Pury, Labor et Fides, Genève, 1989.

¹⁰ A. Néher, *Le dur bonheur d'être juif*, op. cit., p. 112.

¹¹ L'appropriation n'est pas un acte de déformation illégitime si elle se rapporte à un sens qui peut être constitué, soit à l'intérieur d'une tradition, soit sur l'horizon d'une histoire des interprétations. Or, toute l'oeuvre d'André Néher ne tend qu'à cette réappropriation — condition *sine qua non* de la régénération spirituelle et culturelle de la communauté juive de France, au lendemain de la Shoah.

¹² "C'est en racontant des récits tenus par le témoignage des événements fondateurs de sa propre histoire que l'Israël biblique est devenue la communauté historique qui porte ce nom. La communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la réception même des textes qu'elle a produits." P. Ricoeur, *Temps et Récit 3. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985, coll. Points Essais, p. 445. [Souligné par l'auteur.] Cf. p. 446 du même ouvrage pour le concept d'identité narrative.

¹³ Notion cardinale dans le judaïsme qui sera d'ailleurs reprise, prolongée et élargie dans d'autres sphères, notamment celle du politique par Raphaël Draï in *Le pouvoir et la parole*, Payot, Paris, 1981, p. 93 et ss. et par Sh. Trigano, qui va même jusqu'à y voir le "miracle hébreu", celui qui est au fondement de l'état démocratique; enseignement politique important — voire plus important — que celui de la Grèce à travers sa notion de contrat et la dimension de coercition qui y est inscrite alors que l'alliance fait appel au *consentement*. Cf. *Philosophie de la loi. L'origine de la politique dans la Tora*, Cerf, Paris, 1991, Coll. "Passages".

¹⁴ "Pour l'ensemble des civilisations païennes, ce n'est pas l'histoire qui révèle Dieu, qui exprime le divin, c'est la nature." H. Duméry, *Phénoménologie de la religion*, P.U.F., Paris, 1962, p. 6.

¹⁵ A. Néher, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, Vrin, Paris, 1950, p. 244, 246 et 247.

¹⁶ "La parole de Dieu rendait l'univers historique. L'univers dialogué avait une histoire. Il y a, dans le monde, une présence de Dieu par la *ruah* [esprit]. Par le *davar* [parole], Dieu coopère avec l'homme. Dieu et l'homme se rencontrent dans l'*alliance*." A. Néher, *L'essence du prophétisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, coll. Diaspora, p. 110. [C'est l'auteur qui souligne.]

¹⁷ P. Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994, Coll. La couleur des idées, p. 174.

¹⁸ In *Histoire de la Philosophie*, Tome III, La Pléiade, 1974, pp. 805-855.

¹⁹ *Histoire des philosophies juives. De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, trad. de l'anglais par Sylvie Courtine Denamy, Ed. Gallimard, Paris, 1994, coll. "Bibliothèque de Philosophie".

²⁰ In *Le dur bonheur d'être juif*, op. cit., p. 97 et ss; cf. aussi *Le Puits de l'Exil. La théologie dialectique du Maharal de Prague (1512-1609)*, Albin Michel, Paris, 1966, coll. Présences du Judaïsme, p. 29.

²¹ *David Gans (1541-1613), disciple du Maharal de Prague*, Ed. Klimcksieck Paris, 1974, coll. Études Maharaliennes.

²² "Les historiens de la philosophie juive négligeaient délibérément toute la phase midrachique de la pensée juive: pourquoi se seraient-ils préoccupés d'une oeuvre régressive qui s'adonnait en pleine Renaissance, à la tentative ridicule de prêter au Midrach un langage philosophique, alors que la critique du Midrach venait d'être formulée scientifiquement par Azaria dei Rossi?", *Le Puits de l'exil*, op. cit., p. 25.

²³ *Exode Rabba* 28,1 et *Talmud Yéroushalmi, Taanit* 4,5.

²⁴ *Le puits de l'exil*, op. cit., p. 60. [Souligné par l'auteur.]

²⁵ *Id. ibid.*, op. cit., p. 60.

²⁶ A. Néher, *Le dur bonheur d'être juif*, op. cit., p. 127. *Posseqim*: littérature normative (*halakhique*) des décisionnaires depuis la formation des grands *codex* de lois.

²⁷ *David Gans*, op. cit., p. 287.

²⁸ *David Gans*, op. cit., p. 313.

²⁹ *Ibid.*, op. cit., p. 320.

Emmanuel Lévinas — Le Livre et l'autre

David Banon

“La Torah ne serait pas un genre littéraire parmi d'autres, mais le lieu où, à partir des propositions et des verbes, commence une vie.”

L'au-delà du verset, p. 46

Au lendemain de la guerre, après le désastre de la Shoah, dans un monde où rien ne l'y encourageait, dans un monde où tout était hellénisé — tout et surtout la Bible — Lévinas, rassemblant ses forces, a eu l'audace de judaïser¹. Mais pas de n'importe quelle façon. C'est sûrement là que se situe sa singularité. Sans jamais renoncer à la manière grecque de penser, c'est-à-dire sans céder un pouce sur le terrain de la rigueur et de l'effort logique — car seule cette manière autorise un discours dédié à l'universalité des hommes —, Lévinas n'hésite pas à subvertir la rationalité philosophique en l'ouvrant sur une source de pensée longtemps ignorée, voire méprisée. Lévinas a eu l'audace de faire résonner — et raisonner — dans la philosophie et pour la philosophie, une parole et une pensée venues d'ailleurs. De l'autre de la Grèce. D'Israël. Une pensée marquée par la trace millénaire et ineffaçable de la Révélation. Cette trace — sur laquelle un peuple veilla, souvent au péril de sa vie, et veille aujourd'hui encore —, donnerait à méditer, pour ceux qui savent faire lever les étincelles d'intelligibilité enfouies dans les versets, un trésor de significations plus que jamais indispensables à l'humanité de l'homme. Refusant dès lors d'avoir à choisir entre la spéculation philosophique et les élans de la foi, cherchant une solution autre que “l'alternative entre la raison et un sens incommunicable”², il soutient que la raison peut se laisser *in-spirer* par les prophètes et les rabbis. Et qu'elle y gagne.

L'inspiration prophétique :

Qu'est-ce à dire, pour la conscience philosophique où tout vient du dedans, se laisser inspirer par les prophètes ? Qu'est-ce à dire pour une intériorité s'ouvrir au dehors, à l'extériorité ? Se laisser inquiéter, éveiller par cette pensée du dehors

— qui n'est pas la confusion où le sens s'égaré —, par ce qui ne vient pas de soi? Accepter que l'autonomie du sujet et de la raison soit entamée sans pour autant déclarer la faillite et du sujet et de la raison? Si la philosophie se définit comme pure intériorité, comme conscience absolue, c'est-à-dire conscience plus consciente que la conscience, comme extrême lucidité, comme adéquation de la pensée à l'objet qu'elle pense, comme *logos*; si elle oppose un refus catégorique à ce qui y pénètre à la dérobée, à ce qui pourrait porter scandaleusement atteinte à la sacro-sainte notion de l'autonomie, à ce qui pourrait venir du dehors et néanmoins *signifier*, se laisser inspirer ne relève-t-il pas, pour elle, du non sens?

Cependant, si l'inspiration est ce moment problématique dont nous ne pressentons que la violence égarée, accepter ce risque, s'y livrer sans retenue, peut se révéler comme source de signification. Car l'*in*-spiration n'est pas l'entrée dans une zone où l'air manque et le sol se dérobe; elle est, certes, une sorte de *trauma*, la *mise* en nous d'une idée inenglobable qu'on ne saurait saisir ou comprendre, qui nous affecte mais en même temps nous institue³. L'inspiration — interprétée sous sa modalité non pas psychologique mais philosophique —, c'est l'accueil de la générosité d'une lésion qui me constitue comme subjectivité, mais accueil qui maintient la distance, ou la rétablit, car seule elle garantit la non-préhension de cette inspiration.

L'inspiration se présente comme l'*envers*, comme l'autre de l'intentionnalité. Alors que l'intentionnalité signifie l'activité de la conscience, le dévoilement d'un donné et son éclairage, sa perception, sa maîtrise; l'inspiration notifie la passivité du psychisme, l'exposition à l'emprise traumatique d'un dire, l'altération certes mais sans aliénation, la donation de sens, l'obéissance *précédant* toute écoute du commandement: la possibilité "d'être auteur de ce qui m'avait été à *mon insu* insufflé — avoir reçu, on ne sait d'où, ce dont je suis l'auteur."⁴

Se laisser inspirer, c'est donc consentir à s'exposer, à se mettre à l'écoute. Et écouter exclut se fonder. Se laisser inspirer, c'est récuser l'auto-fondation de soi propre à la démarche philosophique. N'est-ce pas ainsi que Lévinas définit la prophétie — cette "pensée" qui entre clandestinement, en contrebande, comme par effraction dans la conscience, mais qui l'éveille et l'inquiète en requérant l'attention du sujet à la parole qu'elle entend délivrer?

C'est pourquoi Lévinas se démarque d'une certaine philosophie qui évoque le pouvoir révélateur des mythes, de la fable ou des formes symboliques, cite et commente des oeuvres poétiques — ultime réduit de la transcendance dans l'humanisme occidental — ou encore des paroles déposées dans les fragments des présocratiques censés avoir inauguré notre histoire. Il se permet de convoquer les versets bibliques et recommande de se mettre à l'écoute de "ces voix plus anciennes qu'Anaximandre". Il se garde, bien sûr, de la tentation facile et illusoire de l'apologétique comme de la simplicité inutile d'ouvrir la Bible afin d'y puiser quelques grandes idées, généreuses certes, pour aussitôt la

refermer sans la méditer à partir de sa langue et de ses soubassements. En outre, il se refuse d'utiliser les versets bibliques comme preuves, encore moins comme arguments d'autorité. Il s'y réfère parce qu'ils sont porteurs d'une *pensée*. Une pensée référée donc à un livre, non pas au "grand livre du monde" selon le mot de Descartes, mais au Livre des livres. A la Bible.

Chez Lévinas, l'humain n'est pas compris à partir de l'animal raisonnable d'Aristote; il est abordé soit à partir de sa dimension créaturiale — "l'humain créé à l'image de Dieu"⁵ (Genèse 1,27) —, soit dans son rapport constitutif au livre. Écoutons Lévinas: "L'"animal doué de langage" d'Aristote n'a jamais été pensé, dans son ontologie, jusqu'au livre, ni interrogé sur le statut de son rapport religieux au livre. Ce rapport n'a jamais mérité, dans les "promotions" philosophiques des catégories, le rang d'une modalité aussi déterminante pour la condition — ou l'incondition — de l'humain, et aussi essentielle et irréductible que le langage lui-même ou la pensée ou l'activité technique, comme si la lecture n'était que l'une des péripéties de la circulation des informations et le livre qu'une chose entre choses...⁶".

L'essence du livre :

Le livre n'est donc pas un objet parmi les objets. Il n'est même pas un manuel, quelque chose qu'on a sous la main, qui est à la mesure comme un outil ou un gant; il a beau se recroqueviller en ce petit parallélépipède qui l'enferme: son essence est autre. Le livre n'est pas une entité close, c'est ce qui soutient l'âme. "C'est une *modalité* de notre être⁷." Il s'agit là, bien sûr, de tout livre qui vaut la peine d'être relu, d'être étudié et *a fortiori* du livre par excellence: de la Torah. "La Bible ne nous offre pas seulement le plus haut modèle du livre, l'exemple à jamais insubstituable; la Bible détient tous les livres, fussent-ils les plus étrangers à la révélation, au savoir, à la poésie, à la prophétie, à la proverbialité bibliques, parce qu'elle détient *l'esprit* du livre; les livres qui suivent sont toujours contemporains de la Bible⁸." Dans ce livre, rien n'est fortuit, absolument rien: ni le nombre des lettres, ni la quantité des mots de chaque verset, ni le fait qu'on puisse "jouer" avec les signifiants ou calculer la valeur numérique des lettres, ni surtout la pensée qui sous-tend le dit biblique. Cette élévation du Livre au rang de *catégorie* est la manière philosophique d'exprimer sa sainteté, son "culte".

Rappelons qu'au Moyen-Age, Rabbi Yéhouda Héhassid établit un véritable code concernant tous les aspects du traitement réservé aux livres et à leur protection. On y découvre un *amour* du livre qui se traduit par un "droit du livre" qui régit son usage, son rangement et notre rapport au Livre⁹, l'achat, la vente et le prêt^{9bis}, les droits de succession^{9ter} sans parler du respect dont on l'entoure¹⁰. Comme dans la nouvelle de Sh. Y. Agnon, "Azriel Moshé, le gardien des livres". C'est l'histoire d'un homme simple, un portefaix —un '*am ha'aretz*': un "inculte" — qui n'a eu ni les moyens, ni l'occasion d'étudier, et

qui pourtant refusait sa condition ou son incondition d'“inculte”. Et puisque son âme était tout entière tendue vers les livres, il réussit, à force de persévérance, à apprendre le nom des livres, de leurs auteurs et leur emplacement dans la bibliothèque de la maison d'études. Ainsi, il pouvait assister aux discussions des disciples de sages, après l'office, et même s'y mêler en leur apportant les ouvrages dont il était question. Ce qui, au dire d'Agnon, le métamorphosa et dans son apparence et dans son comportement. Si bien que, lorsqu'une horde de soldats déferla dans son village, se livrant au saccage, au pillage, à la désolation et au meurtre, il n'hésita pas à *donner sa vie pour sauvegarder les livres*. C'est ce qui lui a valu d'être le conservateur de la bibliothèque céleste¹⁰.

Au moment où l'on parle de sa disparition imminente, il convient donc de noter que le livre n'est pas un simple cube de papier recouvert de carton ou de cuir, avec des feuilles noircies de mots. Ce n'est pas un petit tas de feuilles sèches. C'est une relation, un centre d'innombrables relations. Une grande forme en mouvement. On sait que pour Blanchot le livre recèle une triple dimension qui peut se récapituler ainsi: 1) le livre empirique — c'est le réceptacle et le véhicule du savoir; 2) le livre comme *a priori* du savoir — condition de toute lecture et de toute écriture; 3) le livre comme savoir absolu — totalité ou œuvre.

Mais le livre peut aussi constituer la patrie d'un peuple, le lieu où il séjourne, à partir duquel il se régénère et retrouve son soi. Et d'abord parce qu'il détient la *mémoire* de la nation, c'est-à-dire la continuité interne qui constitue l'unité de son être — mémoire d'un peuple, trace dans l'histoire d'une entité et de son expression.

En outre, dès que nous *lisons* le Livre, il se passe quelque chose d'étrange, il perd son inertie de matière et s'anime d'une vie insoupçonnée, puisqu'il change à chaque fois. Chaque fois que nous lisons le Livre, ses mots se chargent de nouvelles connotations. C'est que ces marges ne sont jamais nettes ni rigoureusement tranchées: par-delà le titre, les premières lignes et le point final, par-delà sa configuration interne et la forme qui l'autonomise, il est pris dans un système de renvois à d'autres livres, d'autres textes, d'autres phrases: noeud dans un réseau... Cependant, il y a toujours un livre avec qui l'on entretient une relation privilégiée — relation à entendre ici sous son double sens, celui du récit (de la récitation) et celui de la liaison (de l'affinité élective). C'est bien ce type de relation — d'affinité élective — que Lévinas noue avec le Livre puisque, comme les œuvres philosophiques et dans une certaine manière plus qu'elles, ce Livre-là constitue une réserve de sens pour tous les âges, pour toutes les générations, dans la mesure où il recèle une pensée.

Et si Lévinas soutient que la raison se laisse inspirer par la parole prophétique, cette voix autre à l'arrière de la voix prophétique se coule dans le parler des hommes. Le “plus” habitant dans le “moins”, l'Infini se contractant

dans le fini, dans les quatre coudées de la lettre. La lettre n'est donc pas l'obstacle rencontré par le lecteur; il faut se mesurer à elle, ne pas l'esquiver. C'est la lettre qui est dépositaire du sens, elle abrite l'esprit. Elle est ourlée de sens et à ce titre, il convient de la prendre au sérieux. "Tout se passe comme si, écrit Lévinas, dans l'apparent poids mort des signes qui ne se débarrassent pas de leur propre matérialité... les ailes des métaphores, prêtes à s'envoler, se logent seulement repliées en lettres...¹²". Pour faire lever le sens, il convient donc d'interroger la lettre et dans sa matérialité et dans son rapport au contexte proche et lointain. Dans sa matérialité, car le dit contient beaucoup plus qu'il n'y paraît de prime abord. Des sens innombrables bruissent et se pressent derrière la surface visible du texte pour faire entendre — dans les deux sens du terme — une voix *seconde*, une voix radicalement autre. Enjamber trop vite la lettre, ne pas quérir le sens — à partir d'une interrogation patiente, à fleur de verset, à *même* les lettres carrées — revient à manquer, à coup sûr, l'acte d'interprétation. Mais l'attention extrême à la lettre ne suffit pas, encore faut-il confronter cette interrogation littérale à l'interprétation rabbinique. A celle de la tradition. "Tradition qui ne doit pas être invoquée... comme garantissant la pureté des sources et la fidélité de la transmission, mais comme le "lieu" où retentissent les harmoniques du *dit*, où toute une vie anime les lettres du texte de ses inspirations¹³". C'est dire que la tradition n'est ni un dépôt, ni un carcan. Encore moins une caution. Elle est le lieu où se rapportent toutes les interrogations émanant du texte et confronté au monde, le lieu où se mettent en mouvement les chapitres, les versets, les mots et les lettres.

Pourtant même en tant qu'"aile repliée de l'esprit¹⁴", la lettre — la lecture littérale — ne livre pas tout le sens du texte. Ce n'est qu'en le référant à son contexte qui, pour Lévinas, est constitué par l'ensemble du Livre¹⁵; qu'en le rapportant aussi aux corpus midrachique et talmudique qui le déborde sans pour autant le dépasser; qu'en le restituant au dynamisme de la tradition qui relève, avons-nous dit, non de l'évidence mais du questionnement; qu'en le reconduisant à cette enceinte¹⁶ que forme autour de lui la communauté de tous les lecteurs, mais en le lisant toutefois dans sa singularité de personne (car si un lecteur venait à manquer, peut-être serions nous privés d'une signification) que son message se déploie¹⁷.

Ainsi il y a toujours *deux* textes: celui qui est là sous les yeux et qu'il s'agit de recevoir dans le respect de ses données et de ses conventions et celui qui est à *produire*, à dégager des entrelacs du récit ou de la prescription. Il faut donc savoir arracher à la Torah sa part. N'est-ce pas ce que suggère l'exégèse midrachique de Psaumes 1,2 en s'interrogeant sur la nature du possessif de la troisième personne du singulier accolé au mot Torah ainsi qu'il ressort du verset: "qui place son désir dans la Torah de Dieu et médite sa Torah [*torato*] jour et nuit"? Ambiguïté de la fin du verset! "Sa Torah": malgré le possessif, l'indétermination demeure. Est-ce celle de Dieu? Ou celle de l'homme? Du lecteur? "Rabbi Abba enseigne: "Si tu désires étudier la Torah, elle sera finale-

ment considérée comme tienne.” Rabbi Youdan dit: “Il n’est pas écrit dans la Torah de YHVH mais dans sa Torah [*ouvtorato* avec la déclinaison possessive de la troisième personne du singulier]. Si tu t’y adonnes, corps et âme, elle prendra ton nom. C’est ainsi qu’on dit la pensée [*michnato*] de Rabbi Hiyya, celle de Rabbi Hochaya, celle de Bar Kappara, etc... Et pourquoi reçoit-elle leur nom propre? Parce qu’ils ont consenti l’effort de l’étudier. Sache donc que la Torah est auprès de Dieu, ce qu’exprime: “la Torah de Dieu est parfaite” (Ps 19,8). Mais Moïse monta aux cieux, passa quarante jours et quarante nuits à l’étudier sans boire ni manger, voilà pourquoi elle porte son nom, ce qu’exprime: “Souvenez-vous de la Torah de Moïse mon serviteur.” (Malachie 3,22)¹⁸”.

Certes, au début la Torah est appelée Torah de Dieu, mais en l’étudiant et en tentant d’y imprimer sa propre marque par ses reformulations et ses renouvellements de sens, on acquiert l’insigne honneur (le droit?) de se “l’approprier”, de la déclarer *sienne*.

Hors (le) Livre —vers l’autre :

Cependant Lévinas aura appris avec insistance qu’il ne convient pas d’arrêter là l’acte d’interprétation. Il ne s’agit pas seulement d’aller à la moisson du sens, mais encore et surtout d’être attentif au moment où le sens toujours-déjà prescriptif et éthique me commande en me vouant à autrui. Car, chez Lévinas, le signe ne se charge pas seulement du poids du sens, il s’alourdit inévitablement du poids du monde et surtout du poids de l’autre et de l’absolu — de l’idée d’infini qui est cette déchirure de l’être où l’humain peut s’instaurer. Voilà pourquoi cette *modalité* de l’interprétation est moins soucieuse de l’histoire antérieure à l’écriture que des leçons qui la suivent. Son inspiration se mesure à ce qu’elle aura inspiré, à la *rupture* qu’elle produit dans le système synchrone des signes qui circulent au sein de l’immanence du texte pour que, sous le couvert du signifié par excellence —sous le couvert de l’autre —, nous soyons boutés au dehors, appelés à la responsabilité. Si bien qu’interpréter, c’est introduire un ordre autre que “l’ordre du discours”. C’est ouvrir le discours à l’autre que soi. C’est ébranler l’ordre du texte, et partant, du monde qu’il déroule, y quérir une injonction directe ou indirecte à moi adressée — injonction qui me constitue en être-pour-autrui, c’est-à-dire en subjectivité. Pour le dire, dans le langage de P. Ricoeur — l’ami et l’un des interlocuteurs privilégiés de Lévinas —, il s’agit de dérouler le “monde du texte”, “hors du texte”; autrement dit veiller à réaliser *l’intersection* du texte et de la vie, en se vouant à autrui, puisque l’être n’est pas l’alpha et l’oméga du sens, puisqu’il y a une vie au-delà de l’être.

C’est bien ce qu’enseigne le Midrach¹⁹ à propos de la mort des enfants d’Aaron, Nadav et Avihou, le jour de l’inauguration de l’autel. “Rabbi Lévi dit: Ils étaient orgueilleux. Plusieurs femmes aspiraient à devenir leurs épouses. Que répondraient-ils? Le frère de notre père est roi, le frère de notre

mère est président, notre père est grand-prêtre, nous-même sommes ses assesses, quelle femme sera digne de nous ? Selon Rabbi Ménahama au nom de Rabbi Yéhocoua ben Néhémia, c'est ce qu'exprime le verset "Ses jeunes gens le feu les dévora" (Ps 78,63). Pourquoi ? Parce que "ses jeunes filles n'entamèrent aucun chant d'épousailles" (Ps 78,63)."

Orgueil à entendre certes psychologiquement, mais plus fondamentalement à comprendre dans sa dimension ontologique, comme orgueil de l'être soucieux de lui-même et seulement de lui-même. Orgueil d'un être se murant dans sa forteresse au point de déclarer indigne *toute* femme prête à partager sa vie avec lui, de tuer ses amours, ses rapports à autrui. C'est sûrement cette dégénérescence de l'être qui conduit nécessairement à la mort. L'incapacité de suspendre son essence afin de s'ouvrir à l'autre signifie déjà que la mort a vaincu même si, biologiquement, la vie continue et ontologiquement l'être va son train d'être.

La suite du Midrach insiste sur cet orgueil sans bornes, mais le traite à partir d'une autre perspective: "Dieu avait dit à Moïse, monte vers YHVH toi, Aharon, Nadav et Avihou" (Ex 24,1). Ce verset enseigne que Moïse et Aaron cheminaient en tête, Nadav et Avihou à leur suite et l'ensemble d'Israël derrière eux. Tout en cheminant, les fils d'Aaron murmuraient: quand donc ces vieux mourront-ils pour qu'enfin le pouvoir nous revienne ?"

Être assoiffé de pouvoir n'est-ce pas vouloir étendre démesurément son être, l'étendre sur l'ensemble de la sphère sociale ? N'est-ce pas rechercher gloire et puissance, pour soi ? Quel contraste avec le "que sommes-nous"²² de Moïse et Aharon ? Il ne s'agit pas seulement d'un contraste entre l'orgueil d'un côté et l'humilité de l'autre, mais essentiellement d'un "quant-à-soi" cherchant la maîtrise et l'affirmation de son être opposé à une néantisation de soi, de prime abord diminution allant jusqu'à l'annulation de son être, et néanmoins ainsi, force mise au service d'autrui — diaconie.

Ce Midrach vise à démontrer que le soi n'est pas une subjectivité enroulée sur elle-même, aménagée dans le repli de sa propre coquille cherchant à être avant tout et avant tous — car s'affirmer avant l'autre, c'est déjà mourir, être cause de sa propre mort. Ou dit autrement mourir-à-autrui, c'est toujours-déjà mourir-à-soi.

Dès lors, interpréter signifie refuser de se tenir dans le sans-issue de l'être, renoncer à se faire le "berger de l'être" pour devenir le "gardien de son frère". Interpréter, c'est donc répondre à l'appel surgi des linéaments du texte, de ses blancs pour m'assigner moi par la démesure d'autrui. "Cette façon de répondre sans engagement préalable — responsabilité pour autrui — est la fraternité humaine elle-même, antérieure à la liberté²¹". C'est hors l'être, dans l'éthique, dans la prise en charge de la misère d'autrui, de la nudité de son visage, dans

l'astriktion au donner, qu'il y a un remède à cette boursoufflure de l'être. C'est donc bien lorsque le signe s'alourdit du poids de l'autre, lorsque l'interprétation se renverse en interpellation, lorsque la sollicitation se transforme en sollicitude, lorsqu'obéissant à cette voix autre venue du texte — ou de plus loin encore —, on donne préséance à la bonté due à autrui sur le souci de soi, c'est à cet instant précis qu'on débouche sur le sensé, ou encore la sainteté, l'éthique.

L'éthique "commence" devant l'extériorité de l'autre, lorsque je m'aperçois que je ne suis pas l'égal d'autrui, qu'autrui me dépasse de toute sa hauteur, qu'il pèse sur moi de tout son poids. "L'éthique est une relation entre des termes où l'un et l'autre ne sont unis ni par une synthèse de l'entendement, ni par la relation de sujet à objet *et où cependant l'un pèse ou importe ou est signifiant à l'autre*, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler²²." C'est devant le visage d'autrui qui engage ma responsabilité de par son expression humaine laquelle ne peut pas sans s'altérer, être tenue à distance, que je suis extradé de moi, ordonné à l'autre, toujours-déjà à son service. Éthique de l'hétéronomie — autre nom de l'inspiration — qui est, non pas une servitude, mais le service de Dieu à travers la responsabilité pour le prochain et le lointain où je suis irremplaçable. Responsabilité comme obsession venue d'un passé immémorial qu'aucun souvenir n'atteint. Responsabilité antérieure à la liberté. Éthique du *dés-inter-essement*, c'est-à-dire de la sortie de l'être de son train d'être, du renoncement à la réplétion de son être, à sa dégénérescence adipeuse; et partant de la conception d'un moi comme dé-posé de sa souveraineté, comme responsable des libertés étrangères à la sienne, comme non-indifférent aux autres hommes, et précisément ainsi, comme absolument différent, comme authentiquement *soi*. Éthique supportant le joug d'une loi comme joie, car s'y enseigne la certitude que la conscience humaine n'est pas la mesure de toutes choses, qu'une Parole la *précède*, l'oriente et l'appelle sur la voie de l'hétéronomie du sens. De la transcendance. Une transcendance qui — au-delà des croyances et espoirs qu'elle requiert — signifie dans la dépense excessive de l'humain, dans l'un-pour-l'autre *rompant* l'équilibre des comptes et de la réciprocité²⁵. Une transcendance qui témoigne du sens de l'humain comme arrachement à la vie naturelle d'un être qui persévère dans son être.

La manière incomparable dont Lévinas lit la Bible, le Talmud et leurs commentaires — volumes habités par un peuple, livres qui soutiennent son âme, la nourrissent et la fécondent — vise à montrer que l'ordre de la conceptualité n'est pas premier. Que le sens ne se réduit ni à l'être, ni au savoir. Car le savoir sécurise. Par ce qu'il a d'hégémonique, par la maîtrise qu'il met en oeuvre, parce qu'il se nourrit de la possession et de la prise. Le savoir est saisie, acquisition, assimilation, mienneté. La pensée occidentale a plus que tout autre considéré que le savoir était l'affaire même de l'humain à laquelle rien ne reste absolument autre. A travers la mainmise conceptuelle et technique —

tout doit être convertible en savoir, tout doit être à la mesure du savoir²⁴. Mais le savoir n'est pas le sensé. Et c'est bien le *sensé* qui est originaire. Ce sensé se découvre précisément dans le rapport à l'autre, dans ce qui échappe au savoir, à la conscience dirigée vers ses objets, dans ce qui met au défi les cadres de pensée taillés à la mesure de la connaissance. C'est ce rapport à l'autre qui donne aux concepts théologiques l'*unique* signification qu'ils comportent, c'est-à-dire la signification *éthique*.

“La lecture de la Bible à travers les exégètes traditionnels et le Talmud — la relation avec Dieu, toujours médiatisée par le prochain et par la défense “des pauvres, de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger” — permet à ceux qui se croient appartenir à l'ère *post-critique* de répondre aux attaques de l'anti-humanisme moderne quand il dénonce dans la spiritualité de belles âmes et de belles lettres, une indifférence à l'égard de la vraie misère humaine²⁵”. Cette lecture, plus attentive à ce qui *advient* qu'à ce qui revient, vise en allant vers l'autre, à le décharger un tant soit peu de ses souffrances. Comme dans ce dialogue talmudique²⁶ où se reflète la conception du mal radical de la souffrance, de son désespoir intrinsèque et incompensable, de son enfermement, mais aussi et surtout de son *recours à l'autre homme comme médication extérieure* à la structure immanente du mal. Écoutons, pour terminer, ce dialogue talmudique. “Rabbi Hiyya bar Abba tomba malade et Rabbi Yohanan alla lui rendre visite. Il lui demanda: *Havivim alékha yissourine* — tes souffrances te conviennent-elles ? Ni elles, ni les récompenses qu'elles promettent. Donne-moi ta main, dit alors le visiteur au malade. Et le visiteur relève le malade de sa couche. Mais voici que Rabbi Yohanan, à son tour, tombe malade et Rabbi Hanina lui rend visite. Même question: tes souffrances te conviennent-elles? Même réponse: ni elles, ni leurs récompenses. Donne moi ta main, dit Rabbi Hanina et il relève R. Yohanan de sa couche. Question: Rabbi Yohanan ne pouvait-il pas se lever tout seul ? Réponse: Le prisonnier ne saurait seul se dégager de son enfermement.”

Ce texte ne veut-il pas enseigner qu'au-delà de la médication qui certes guérit, c'est la main tendue, c'est-à-dire la prise à son compte d'une partie, — fût-elle infime — de la souffrance d'autrui qui lui permet de triompher de la maladie, de s'en sortir. Cette disponibilité, cette non-indifférence exprimée par la main tendue est la réponse personnelle requise. C'est elle — en tant qu'acte éthique — qui vient briser ou tout au moins *entamer* quelque peu la démesure et l'excès du mal. C'est par cette main tendue, un geste quasi-insignifiant, que se constitue l'unicité du moi voué à autrui et que se joue la destination de l'humain. Cet humain que Lévinas se donna pour tâche de penser.

NOTES

¹ “Ce qui s’énonce ou plutôt ce qui s’annonce avec Lévinas, c’est un surplus, un au-delà de l’universel, une singularité qu’on peut dire juive et qui attend d’être encore pensée. En cela prophétique. Le judaïsme comme ce qui dépasse la pensée de toujours pour avoir été toujours déjà pensé, mais porte cependant la responsabilité de la pensée à venir, voilà ce que nous donne la philosophie autre de Lévinas, charge et espérance, charge de l’espérance.” Maurice Blanchot, *L’écriture du désastre*, Ed. Gallimard, Paris, 1980, p. 45, note 1. [Souligné par l’auteur.]

² La phrase entière énonce: “N’existe-t-il pas cependant, pour la conscience moderne — sans qu’elle ait à s’accuser d’anachronisme— une alternative qui ne revient pas à un choix entre la raison et un sens incommunicable, entre la théologie et la mystique?” Ce que la suite de l’article intitulé “Philosophie et Religion” élabore et développe. E. Lévinas, *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976, p. 126.

³ Déjà dans les très belles pages consacrées à l’insomnie où l’épreuve de la vigilance lui semblait déterminante: le sujet y est empêché de repos, et contre sa volonté, il ne peut se retirer en lui-même. L’humain y est comme dessaisi du pouvoir d’orienter ses pensées —ce sont bien plutôt ses pensées qui le maintiennent éveillé, dans une veille où il n’y a rien à veiller. Expérience de dépossession où affleure l’inquiétude et l’insécurité, expérience de non-appartenance à soi, exemple anonyme d’un monde sur lequel on n’a pas prise. L’insomnie fait surgir un autre qui échappe au savoir —insomnie comme modalité de l’altérité. Voir *De l’existence à l’existant*, *op.cit.*, p. 109 et ss.

⁴ E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974, p. 189. [C’est l’auteur qui souligne.]

⁵ E. Lévinas, *L’au-delà du verset*, Ed. de Minuit, Paris, 1982, pp. 182-200.

⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 8.

⁷ E. Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard/France Culture, Paris, 1982, p. 16.

⁸ Maurice Blanchot, *L’entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 627. [C’est moi qui souligne.]

^{9-9bis-9ter} *Le Guide des hassidim*, trad. par Ed. Gourévitch, Cerf, Paris, 1988, § 536, 501; § 491; § 505, 529 et 531.

¹⁰ “Si un incendie se déclare, il convient d’abord de sauver les enfants, les malades et les vieillards. Cela fait, on sauvera la Tora Écrite, puis la Torah Orale et les autres ouvrages utiles à ceux qui étudient...”, *id.*, *ibid.*, *op. cit.*, § 554. Voir aussi *Shabbat* 115a. Cf. § 486 et 499.

¹¹ Cf. Shmuel Yossef Agnon, *Kol Ktivé* [Oeuvres complètes], vol. II, *Elou vaélou* [Ceux-ci et ceux-là], Schocken Publishing House, Tel Aviv, 1962, pp. 388-394, en hébreu. Voir aussi, dans le même volume, “Shass chel beit zéqéni zal” [Le Talmud de mon grand-père, de mémoire bénie], pp. 216-220, où transparait ce respect qui, finalement, sauve le livre de la destruction.

¹² E. Lévinas, “Écrit et Sacré”, in *Introduction à la philosophie de la religion*, Ed. par F. Kaplan et J.-L. Vieillard-Baron, Cerf, Paris, 1989, p. 357.

¹³ E. Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987, p. 192.

¹⁴ E. Lévinas, *L’au-delà du verset*, *op. cit.*, p. 162.

¹⁵ E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, Paris, 1982, p. 145.

¹⁶ “Et cette enceinte est encore celle de tous les livres qui, comme des anges aux ailes entrelacées, veillent étroitement sur ce volume, car un seul livre en péril fait une dangereuse brèche dans la bibliothèque universelle.”, Maurice Blanchot, *L’espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955, Coll. Idées/NRF, p. 259.

¹⁷ “La voix de la Révélation, précisément en tant qu’infléchi par l’oreille de chacun, serait nécessaire au Tout de la vérité”, E. Lévinas, *L’au-delà du verset*, *op. cit.*, p. 163.

¹⁸ *Chohér Tov* 1,16.

¹⁹ *Lévitique Rabba* 20,10.

²⁰ *Exode* 16,8.

²¹ E. Lévinas, *Autrement qu’être*, *op. cit.*, p. 148-149.

²² E. Lévinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967, p. 225, note 1. [Je souligne.]

²³ Autrui n'est-il pas à son tour responsable à mon égard? A cette question posée par Ph. Nemo, reprise et développée à partir des concepts de la tradition juive — rapport à Dieu, à autrui, à soi — par Manitou lors du débat qui a fait suite à mon exposé, Lévinas répond: "Peut-être, mais ceci est *son* affaire. Un des thèmes fondamentaux de *Totalité et Infini* est que la relation intersubjective est une relation non-symétrique. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est *son* affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui; et je suis "sujet" essentiellement en ce sens. C'est moi qui supporte tout... parce que je suis responsable d'une responsabilité totale qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité." in *Éthique et Infini*, *op. cit.*, p. 105. [Souligné par l'auteur.]

C'est que Lévinas prône une *éthique de l'irréciprocité* sans quoi il n'aurait fait que reprendre Buber ou le "corriger". Or Lévinas s'en démarque, il se place dans une perspective différente en se demandant si la réciprocité est originelle. Cf. *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, la Haye, 1971, p. 40-41. Voir aussi *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1926, p. 29-55.

La réciprocité sera réintroduite avec "*le tiers*" à partir d'une réflexion sur le fonctionnement de l'Etat et des institutions. Là, dans la Cité organisée, il convient de juger et peser, arbitrer et comparer les incomparables, résister à l'un pour sauver l'autre, choisir entre eux. Là, je suis *l'égal* de l'autre. Dans l'ordre de la loi, de la justice, la réciprocité est rétablie sous peine de pervertir la justice, de la retourner en son contraire. Voir *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 200-207. "Dans la réciprocité des rapports caractéristique de la civilisation, l'asymétrie de la relation intersubjective s'oublie. La réciprocité de la civilisation — le règne des fins où chacun est à la fois fin et moyen, personne et personnel, est un nivellement de l'idée de fraternité, qui est un aboutissement et non point un point de départ et qui renvoie à toutes les implications de l'éros", in *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 164.

²⁴ Cette critique du privilège occidental accordé au savoir et à la connaissance — qui est identiquement celui de l'ontologie — le démarque notamment de son grand maître Ed. Husserl. Elle traverse son oeuvre de part en part.

²⁵ E. Lévinas, *Hors Sujet*, *op. cit.*, p. 197.

²⁶ *Berakhot* 5b.

Retrouver ou Recréer la tradition Le maître d'Orsay

Armand Abécassis

J'ai d'abord connu l'école Gilbert Bloch d'Orsay à travers les photos et les récits rapportés par un commissaire E.I.F du Maroc, qui en revenait. C'était un chabbat après-midi, sous les cèdres de l'Atlas où nous campions en été. J'étais loin de penser que je m'y rendrais un jour. L'année suivante, après le grand camp annuel de juillet, ce fut un curieux personnage, la tête couverte d'un béret noir, le visage brun portant un collier, bien maigre, tel un ascète - ce qu'il n'était assurément pas - et qu'on appelait Manitou, qui nous rassembla au centre Charles Netter de Casablanca pour nous parler de son exaltante aventure et de ce qu'il se proposait de faire dans son école. Il désirait donc recruter des éclaireurs qui venaient de passer leur premier baccalauréat.

Deux mois après, à la suite d'entretiens détaillés avec son sous-directeur Armand Lévy, nous fûmes deux chefs E.I.F. de Casablanca à prendre l'avion pour Paris en attendant qu'un troisième chef nous rejoigne, un mois plus tard, depuis Marrakech. Il s'appelait Moïse Ohayon et était totémisé Bison. Parmi ses qualités de cœur et d'intelligence, nous avons retenu le calme et la lenteur avec laquelle il s'acquittait de ses tâches et la méthode d'économie qu'il préconisait pour chacune d'elles. Ainsi a-t-il définitivement introduit dans toutes les promotions le verbe "bisonner" pour désigner une manière particulièrement rapide de débarrasser la table à manger...

L'aventure commença pour nous en octobre et se poursuivit jusqu'en juillet, après le baccalauréat et après un séminaire de quinze jours. Le programme était plus que varié, car, outre les cours de Torah et de Guemara, nous recevions des leçons d'expression vocale, de poterie, de gymnastique, de danses israéliennes, de musique liturgique, d'hébreu moderne ; nous jouions au basket, au volley, au foot, au ping-pong, au bridge, sans cesser de nous préparer au baccalauréat sous la direction de Manitou, de Gérard Israël et d'Armand Lévy. Nous nous pénétrions dans chacune de ces séances de l'esprit nouveau de la vie nouvelle, du modèle de judaïsme, du type de communauté

et de l'exemple d'homme qui se préparaient à l'école d'Orsay. C'était en vérité un creuset bénéfique pour notre identité juive et même ceux qui, sortis de l'école, n'ont presque rien gardé de la pratique quotidienne, continuent à reconnaître la dette énorme qu'ils lui doivent et leur bonheur de l'avoir fréquentée. Tous, sans exception, seraient disposés à y envoyer leurs enfants ou leurs petits-enfants, si elle existait encore.

L'école était un lieu de bouillonnement et d'effervescence humaine, à l'intérieur du petit château même comme dans l'immense parc qui l'entourait et sur l'interminable avenue Saint Laurent qui nous menait à la gare, le mercredi, jour libre pour nos visites parisiennes. Les anciens y revenaient de chabbat en chabbat, et à chaque fête, et à chaque mariage, réanimer de leur expérience et de leur compréhension bienveillante et parfois paternaliste, nos questions, nos interrogations, nos angoisses et nos désirs. Nous aurions été noyés dans notre questionnement et dans nos attentes, si Manitou et les anciens n'acceptaient toujours de nous en faire émerger en trois ou quatre tours de parc et parfois jusqu'à deux ou trois heures du matin. Et comme nous attendions les cours de Manitou les samedis soirs d'hiver, sur les chapitres bibliques lus le matin à la prière ! C'est là que le maître excellait à faire dialoguer le mythe et l'histoire, le récit et le discours, la religion et la philosophie, c'est-à-dire, en fin de compte, la tradition et la modernité. Nous avons appris d'abord avec lui que l'on pouvait être intelligent et croyant, adulte parce que relié à une mémoire réactivée et ressuscitée.

Il nous faut dire ici notre reconnaissance profonde aux nombreux anciens qui relayaient l'oeuvre du maître et qui, après un an ou deux seulement de formation, étaient capables d'analyser tel verset ou tel Midrach parce qu'ils en avaient saisi l'intuition première. Certains d'entre eux nous disaient souvent : " Ecoute, traduis-moi littéralement le verset et je te l'explique." Ce qui m'amusait personnellement, moi qui avais reçu une solide formation juive à Casablanca avec mes deux maîtres, Rabbi EL'aZar et Rabbi Ya'aQob, aveugle de naissance qui connaissait, à quarante ans, toute la GueMaRa par coeur. Ce qui m'amusait et m'intriguait également, c'étaient le comportement et les attitudes de certains "orsayeurs", déjà dans la promotion, qui rappelaient étrangement le maître. On rencontrait chez certains la "manitoulatricie", parfaitement excusable quand elle ne durait pas. Chez d'autres, c'était la "névrose manitèque" allant jusqu'à l'imitation inconsciente du comportement du maître, l'envie avide de le remplacer en le bousculant même et, en conséquence, l'effort du maître de ne pas laisser n'importe qui enseigner n'importe quoi. Conflit entre la paternité et la filialité ? Continuation de l'esprit du maître pour montrer jusqu'où il peut aller et donc jusqu'où il ne doit pas aller ? Les problèmes spirituels se mêlaient aux problèmes psychologiques, et les problématiques objectives et générales, humaines, cachaient des complexes trop humains d'attraction, de répulsion, d'admiration, de méfiance ou d'acharnement destructeur. Le malheur est que, lorsque les problèmes s'aggravèrent entre Manitou et

certains anciens, l'école finit par fermer ses portes : là fut la catastrophe incalculable pour le judaïsme français.

C'est dire évidemment la complexité du personnage qui était au centre de toute cette exaltante aventure et la qualité de vie communautaire, sociale et intellectuelle, que nous avons eu le bonheur de connaître. A la nature des défauts peut se reconnaître la valeur des qualités, et les origines diverses des orsayeurs, nationales et religieuses, malgré leur rassemblement antérieur par le mouvement des Eclaireurs israélites de France dans la métropole et en Afrique du Nord, ne facilitaient pas la tâche du maître qui ne voulait s'adonner qu'à la question du judaïsme au lendemain de la tourmente nazie.

L'école avait été fondée au lendemain de la Shoah par Castor (Robert Gamzon) et par ses collaborateurs pour reconstituer les cadres E.I.F. disparus dans la déportation. Nombre d'entre eux avaient été des héros de la Résistance. Mais quand Manitou prit la direction de l'école et que Perruche et Poulain d'abord, puis Cèdre et Sarcelle ensuite l'y aidèrent, il maintint ces objectifs comme on peut le percevoir dans ces totems derrière lesquels s'abritent les noms de Léon Askénazi, Gérard Israël, Armand Abécassis et Marcel Elkaïm. La grande majorité des Orsayeurs était scout et d'ailleurs et nous avions des cours spécifiques que nous appelions "Eïsme". Les E.I.F. ont assurément manqué une occasion excellente de prendre en mains le judaïsme français afin de l'empêcher de verser dans les extrémismes religieux et laïques qui l'agitent aujourd'hui, parce que l'école a fermé ses portes. Il n'empêche que de nombreuses notabilités juives françaises, et même des rabbins, ont été formés à Orsay, parce que Manitou transforma l'école en véritable centre d'études juives. Elle aurait pu devenir aujourd'hui l'institut européen dont le judaïsme a besoin pour maintenir en son centre la pertinence traditionnelle et à sa périphérie nécessaire les pertinences orthodoxes et libérales.

Nous étions donc plongés dès notre arrivée à Orsay dans un double bain de responsabilité : à l'égard du mouvement E.I.F. et de sa place dans la communauté d'une part, et à l'égard du judaïsme français et de son drame au lendemain de la Shoah d'autre part. En réalité, malgré les activités que certains d'entre nous développaient au sein du mouvement E.I., à Paris et aux alentours, ce fut, avec Manitou, l'étude qui l'emporta, l'étude et encore l'étude pour relier la fidélité et la créativité, la tradition et la modernité. Pourtant les garçons et les filles de chaque promotion étaient principalement recrutés chez les éclaireurs et chez les éclaireuses. Dans une promotion - la sixième - trois filles seulement venues d'Algérie et d'Egypte, n'avaient pas fréquenté le mouvement E.I. Mais, algériens, marocains, tunisiens, français ou non, religieux ou libéraux, ashkenazim et séphardim, intellectuels à des degrés divers, scouts ou non, nous vivions dans l'amitié, dans l'atmosphère familiale, dans l'unité dynamique et dans les déchirements, dans la complicité et dans les contradictions, mais toujours dans la conviction partagée que la communauté juive de France était en attente et que le judaïsme devait être renouvelé par nous sans rien

céder sur la pratique quotidienne. Nous apprîmes que nous étions plus que des "Eclaireurs" et plus que des "Routiers" puisqu'après un an de formation, nous devenions des "Semeurs".

Nous constituions plus qu'une association, une communauté véritable avec ses grandeurs et ses misères, ses équilibrés et ses illuminés, ses orthodoxes et ses libéraux alors qu'elle visait l'équilibre traditionnel, ses membres authentiques et ses cooptés, ou même ses reconvertis, ses naissances, ses fiançailles, ses mariages, sa synagogue et sa liturgie propre - E.I. mais à tendance algéro-marocaine -, ses enfants envoyés à l'Université ou à la Yeshivah en Europe ou en Israël, ses fêtes, ses colloques, ses assemblées générales, son journal - où es-tu *Targoum* ? - ses fidèles et ses ingrats, ses préférés au centre et les autres à la périphérie.

Dans plusieurs pays, nombre d'élèves de Manitou, qu'ils le reconnaissent ou non, se sont taillé des places importantes dans l'univers culturel général, dans le monde universitaire, politique ou social : ils ne sont pas toujours restés au coeur de la tradition, mais on les retrouve toujours au coeur de la communauté juive. D'autres élèves ont préféré se consacrer exclusivement à l'étude de la Torah et de la Guemara. Parmi eux, se trouvent beaucoup d'ingrats et beaucoup d'oublieux. Il n'existe pas aujourd'hui en Europe de maître ou d'enseignant juif qui ne soit pas inspiré, directement ou indirectement, par la pensée de Manitou.

La diversité de la communauté d'Orsay et ses déchirements, ses certitudes et ses doutes, ses réussites et ses échecs, étaient à l'image de son maître. Il était très complexe et perplexe, portant les peines de sa communauté, aussi bien matérielles que psychologiques et spirituelles, sacrifiant sa famille pour elle, assumant ses doutes et ses révoltes, sa reconnaissance et ses ingratitude, réparant les brèches intérieures et extérieures, s'exposant à ses exigences générales et particulières, convaincu de l'authenticité de son message, de sa nécessité et de son actualité.

Il portait en lui-même les différentes tensions qu'on retrouvait dans la communauté qu'il dirigeait, unifiées et récapitulées dans sa propre histoire : né en Algérie, dans l'Oranais, il fut proclamé à sa naissance français à part entière ; séphardi il fut nommé Askénazi ; juif algérien, il épousa une attachante jeune fille polonaise ; totémisé Manitou avec ce que ce titre représente chez les Indiens, il choisit pour épouse la tendre bambi ; algérien et français, il est devenu aujourd'hui également israélien ; enfin, pour nous obliger à partager avec lui son utopie et à ne pas oublier l'aventure vertigineuse dans laquelle il impliquait chaque année une trentaine de garçons et de filles, il se prénomme Léon et nous interpellait ainsi : " Tu crois au père Noël à l'envers ? " (Leon= Noël).

Cherchant comme par goût les complications, il voulait montrer à Orsay que le judaïsme était crédible, s'énonçant en termes de réflexion et de

pensée, de dialogue profond et noble avec la culture générale et d'enrichissement réciproque entre la HoKHMHaH (sagesse des nations) et la ToRaH (sagesse juive). Il avait l'habitude de rappeler à tous qu'il fallait être *Hakham** pour étudier la Torah sans dommage. Il avait dû, pour cela, être baigné dans l'amour du judaïsme et du peuple juif, dans l'intimité de la mémoire qui s'est constituée depuis Abraham, et dans la familiarité avec la Sagesse des nations et de la philosophie qu'il nous enseignait avec Gérard Israël pour la préparation de notre bachot. N'a-t-il pas été précurseur en ce domaine ? Ne réclame-t-on pas aujourd'hui des maîtres et des rabbins formés dans cette double orientation pour qu'ils apprennent au moins ce qu'il ne faut pas dire quand ils ne savent pas quoi dire ?

A Orsay, le maître savait ce qu'il disait parce qu'il savait ce qu'il voulait et, ce qu'il voulait, il le savait incontournable pour la perpétuité du judaïsme.

A cette complication centrale par elle-même dans la tradition juive à ce dialogue entre la HoKHMHaH et la ToRaH s'ajouta la modalité particulière à travers laquelle il la reçut au moment où il prit la direction de l'école. Dans le camp de ceux qui travaillaient à la renaissance du judaïsme, deux autres maîtres avaient compris, comme lui, les voies de la résurrection qui s'imposaient au lendemain de la Shoah pour le peuple juif, l'un à Paris, l'autre à Strasbourg. Mais il sut tout de suite discerner les stratégies psychologiques, sociales et intellectuelles que ces deux maîtres déployaient contre ceux qui doutaient des rites et des mythes juifs. Il lut et écouta André Néher et le laissa à la ToRaH et à la prophétie. Il lut et écouta Emmanuel Lévinas et lui céda la GUeMaRa et sa méthodologie.

Il se réserva pour lui seul en France car il était le seul à pouvoir le faire, la troisième dimension du judaïsme, celle de la KaBBaLaH, faussement traduite par "mystique" et par les harmoniques péjoratives de ce concept. Judicieux partage. Légitime partage, efficace pour le judaïsme français. Ne sont-ce pas là, en effet, les trois réactions du peuple juif aux trois moments historiques importants de la civilisation occidentale ? Qui a donc dit que le peuple juif était refermé et recroquevillé sur lui-même pour se protéger contre les pollutions de la civilisation et de la sagesse des nations ? Comment était-il possible pour un groupe humain de s'exclure totalement de l'histoire moyen-orientale et proche-orientale à partir du premier millénaire avant l'ère courante et lors même que l'on a cherché à l'en exclure ?

Il y a eu le temps du paganisme et du polythéisme : le peuple hébreu y a répondu par le monothéisme prophétique, c'est-à-dire par la Torah. Qui ignore l'univers païen et polythéiste ne peut prétendre savoir concrètement et historiquement de quoi parle la Torah. Puis il y eut le temps de la philosophie succé-

* "Sage", en l'occurrence, ici, versé dans les sciences générales (n.d.l.r.)

Nous n'avons jamais entendu Manitou enseigner sans ironie, sans humour ni sans rire. A Orsay, nous avons appris à entrer dans la tradition juive, dans la croyance et dans la foi en luttant contre le tragique, car le judaïsme est joie, danse et rire et parce que l'humain est question et humour, les deux faces principales de l'interprétation. La question elle-même appelle l'humour puisque la réponse qu'elle reçoit doit être à nouveau ouverte à l'interprétation. L'humour ou le trait d'esprit sont au coeur de la question : y a-t-il un seul cours sans mot d'esprit, une seule analyse, une société possible, une rencontre même, sans humour ? Celui-ci n'est-il pas inadéquation du mot à la chose, caractéristique de l'humain que le maître représente ? Une analyse, une interprétation où le mot d'esprit n'a pas de place, manquent les dimensions essentielles de l'humain, celles du désir et de la joie.

Le maître me rappelait Socrate qui nous est connu à travers ses disciples. Par son enseignement d'abord, exclusivement oral, transmis aujourd'hui et répandu dans tous les milieux juifs, des laïcs aux orthodoxes grâce aux cassettes. L'écriture est fixation parfois rigide et rigoureuse, alors que l'oral est interprétation continue et mise en question constante. La vie est dans la parole prononcée et non dans la parole écrite. Comme Socrate encore, il a de nombreux disciples d'obédiences et d'inspirations différentes et même contradictoires. Telle est la conséquence de l'enseignement oral. Comme le patron de la philosophie encore, il sait éveiller et réveiller les vocations et faire émerger les consciences. Il les ouvre aux chemins infinis qu'elles ont elles-mêmes à parcourir. Lui qui écrit peu, il sait donner à ses élèves le goût de l'écriture. Et si l'accouchement socratique pouvait être comparé à une résurrection puisqu'il est, selon Platon, réminiscence, alors le judaïsme français doit beaucoup à Manitou qui lui a rappelé sa mémoire trois fois millénaire.

Socrate était ironique car il pensait que c'était la meilleure façon de déterminer l'élève à accoucher de la vérité qu'il renfermait sans le savoir. Manitou prolonge l'ironie jusqu'au jeu de mots, au trait d'esprit et à l'humour, serts dans son enseignement le plus sérieux. Il aime les éclats de rire provoqués par ses paroles, non le rire de Bouddha ou celui de Zarathoustra, mais le rire d'Abraham et de Sarah accueillant l'annonce de la naissance de YITSHaQ dont le nom signifie "il rira". Il enseigne ainsi à sortir du tragique et de son désespoir, par la maîtrise des retards, par l'attente confiante, par la joie d'être et par le bonheur de la découverte et de l'invention. Car le MiDRaCH est en fait joie de la créativité et de la perfectibilité. Manitou est toujours le premier à triompher de son propre enseignement en prenant sa distance par rapport à ce qu'il dit. Il dit et se dédit du même coup par ses mots d'esprit. En cela il se fait rabbin face au philosophe Socrate, car il ne s'appuie pas sur l'être pour chercher la vérité, mais sur le néant pour faire surgir le sens et la responsabilité totale de l'homme qui s'y livre. Il est maître de l'esprit du judaïsme parce qu'il sait le transmettre de manière spirituelle. C'est donc le MiDRaCH qui caractérise l'enseignement de Manitou par rapport à Emmanuel Lévinas et à André Néher. Le MiDRaCH est anthropologie, avons-nous dit, et

telle est la spécificité de l'école d'Orsay au sein de l'école juive française : on ne descend plus de Dieu à l'homme et au monde. Ce chemin s'est arrêté en Europe, au moment de la Renaissance. Depuis ce temps, l'Occident se cherche à partir de l'homme quand il ne considère pas comme *arché* l'organisation cosmique.

A Orsay nous avons appris que le judaïsme devait accompagner l'Occident sur cette nouvelle voie en lui rappelant la visée transcendante sans laquelle l'homme perd l'essentiel de lui-même en n'étant plus ce qu'il est et ce qu'il a à être. A Orsay, à travers le MiDRaCH, nous avons découvert le processus symbolique de l'esprit humain, complémentaire du fonctionnement catégoriel et conceptuel.

Tel est le pari que Manitou nous a transmis et que nous recevons en France et ailleurs, d'une manière ou d'une autre, de celui qui peut lire son nom Léon en Noël et le PaRDeS en SePhaRaD. Ou encore, de celui qui nous rappelle que la "cacherout ne doit pas cacher la route", que " la pensée rabbinique est grandiose car elle est arrivée à bâtir toute une métaphysique sur un code de la route ", que le commentaire d'un texte consiste toujours à montrer " comment taire le texte ", " qu'il ne faut pas lire les textes pour devenir sage mais qu'il faut être bien sage pour lire les textes ", " qu'on ne comprend qu'on a eu tort que lorsqu'on comprend qu'on avait raison d'avoir tort ", " que ce n'est pas le doute qui déplaît à Dieu mais la certitude d'avoir raison ".

L'aventure d'Orsay n'a pas pris fin avec la fermeture de l'école Gilbert Bloch. Les germes qu'elle a semés ont émergé du sol et produit les fleurs qui ont donné certains fruits. Il reste à tous ceux qui reconnaissent leur dette à l'égard de Manitou, à continuer à semer partout où ils sont. Ils devraient retrouver une unité d'inspiration et se constituer autour de la tradition propre, s'organiser et trouver les moyens de conforter leur accord pour lutter contre les dérives actuelles du judaïsme français. Les dérives sont toujours des fuites vers l'extrême, et l'extrême est celle de l'origine et de la fin. Nous avons appris au moins la certitude que l'extrême, sous sa double modalité, n'appartient pas à l'humain. C'est bien pourquoi nous répétons dans nos prières que seul Dieu est commencement et fin, et plus littéralement, le premier et le dernier par excellence. L'origine et la fin nous sont interdites : nous n'y accédons que symboliquement, c'est-à-dire par le MiDRaCH, non par leur vérité mais par leur sens. C'est ce que nous devons retenir pour toujours de Léon Askénazi, dit Manitou.

L'œuvre d'Éliane Amado Lévy-Valensi

La pensée en quête du Sens

Sylvie Jessua

Il faut saluer en Eliane Amado Lévy-Valensi la pionnière des temps héroïques et admirer le parcours d'abord solitaire de cette jeune agrégée de philosophie du début des années 50, qui, passée par le moule de l'Université française et d'une formation littéraire tout à fait classique, docteur en philosophie, s'est engagée très tôt dans une étude approfondie des textes de la tradition juive, recherche à laquelle elle voua définitivement sa vie et son œuvre. Elle participa activement au *Colloque des Intellectuels Juifs de langue française* dont elle fut un des membres fondateurs, aux côtés des plus grands penseurs du judaïsme français, Emmanuel Lévinas, Vladimir Jankélévitch, André Néher, et quelques autres...

Elle continua ainsi, chaque année, d'intervenir au Colloque, bien après son départ pour Israël en 1968, date à laquelle elle fit son Alyah, et occupa une chaire de philosophie à l'université de Bar-Ilan.

Son œuvre est considérable, et ne cesse de s'accroître jusqu'à ce jour d'une production dont la fécondité et l'ardente ferveur créatrice ne se sont jamais taries.

Au départ, il y a chez E. Amado une impérieuse vocation philosophique, spontanément orientée vers l'interrogation métaphysique ; un événement tragique, la mort de sa mère, déportée et assassinée à Auschwitz et sans doute, à partir de là, la double rencontre, d'une part de la psychanalyse, que par la suite elle exercera elle-même en praticien ; et d'autre part, conjointement, chez cette jeune philosophe issue d'une famille assimilée du Comtat-Venaissin, la découverte personnelle du judaïsme, qu'elle étudiera passionnément dans ses textes, dans sa langue originale dont elle possède une connaissance approfondie, et où elle cherchera la réponse ultime aux épreuves et au désarroi de l'Occident moderne, à l'issue de la plus terrible de ses guerres, d'une violence exterminatrice sans précédent.

Philosophe, psychanalyste, hébraisante, comment a-t-elle pu unifier la triple orientation de son œuvre, de sa vie, de son itinéraire spirituel ?

Je tenterai ici de mettre en lumière la cohérence interne qui sous-tend et unifie cette apparente diversité, cette œuvre riche et originale, qui ne cesse de se renouveler, tout en se continuant. Pour tenter de tracer quelques linéaments de sa pensée, je retiendrai quatre pôles majeurs, dont je chercherai à dégager l'articulation organique :

- le pôle fondateur, qui devrait être étudié en premier, me paraît être le pressentiment de l'Unité originelle, du "Secret perdu" du commencement ;
- j'aborderai ensuite le déchiffrement du Sens dans la Parole qui habite le texte, et rayonne à l'infini dans le déploiement des commentaires ;
- en troisième lieu, viendront les figures de l'Autre, qui jalonnent et aimantent toute son œuvre ;
- enfin, la perspective d'ouverture, la fécondité créatrice du Temps, comme lieu de l'émergence du Sens.

Le pressentiment de l'Unité originelle

Si chez tout philosophe authentique domine une intuition fondamentale, une pensée "infiniment simple", disait Bergson, qu'il consacre toute sa vie à explorer et à approfondir, on peut dire que chez E. Amado, c'est la quête de l'Unité, d'un Sens fondateur, antérieur à toute réappropriation consciente, qui oriente sa méditation et reste en chemin tout au long de son œuvre.

Toutefois, elle entrevoit ce Sens originel, source mystérieuse au-delà de toute prise, réminiscence par-delà toute mémoire, comme infiniment ouvert, et c'est à une perspective positive du temps, de la dimension féconde et créatrice de la durée, que s'articule ce pressentiment de l'unité perdue.

C'est ici qu'il convient de dégager le problème fondamental qui sous-tend la pensée d'E. Amado, et constitue les deux pôles en tension qui déchirent et aimantent son parcours philosophique :

Comment le temps peut-il être à la fois conçu dans sa dimension "créatrice d'imprévisible nouveauté" comme disait Bergson, et néanmoins déjà orienté par un Sens originel, enfoui dans un passé soustrait à toute mémoire, un "Secret perdu" dont ne demeurerait que des traces, presque indéchiffrables ?

Cette problématique, je crois centrale, va commander la lecture que je tenterai de faire de son œuvre. E. Amado écrira à plusieurs reprises que la pensée juive est peut-être la seule à unir dans la confrontation même de ses textes, la démarche rationnelle, et la dimension onirique, "qui porte l'homme au-delà de ce qu'il peut saisir et exposer clairement"¹.

La pensée rationnelle et sa rigueur démonstrative s'accompagnent chez les plus grands philosophes, d'une démarche réflexive, par laquelle l'esprit s'interroge sur lui-même, et son propre pouvoir de penser. E. Amado, à la suite de Bergson, invite aussi l'esprit à inverser la démarche de l'intelligence conquérante et spatialisante, à opérer une "conversion", et par un retour sur lui-même, à tenter de ressaisir sa première source d'inspiration.

Sur ce chemin, elle rencontre dès le départ la pensée de Platon, de Plotin, de Spinoza, tous penseurs de l'Unité première, cette unité divine que Platon appelle le Bien, ou l'Un, comme Plotin, dont Spinoza fait "l'objet" qui n'en est pas un, mais l'absolu de la Substance divine elle-même, accessible à la seule "connaissance du troisième genre"².

C'est toutefois ici que réside l'audace de la pensée d'E. Amado ; elle aussi s'aventure en-deçà de ce retour réflexif de l'esprit sur lui-même, et se met en quête du mystère des origines, de cette "coalescence" première, qui unit sans encore les diviser, la pensée, le cosmos, et la source même de la Création ; mais elle comprend tout aussi bien qu'il ne saurait être question d'abolir la déchirure de l'histoire, et de rêver d'une vaine coïncidence avec l'origine. C'est de l'inverse qu'il s'agit ici, et c'est pourquoi elle peut dire à bon droit qu'elle cherche à renouveler la théorie de la connaissance ; car le concept freudien d'"inconscient", et celui qu'elle forge elle-même, de "pensée inconsciente" ou de "pensée onirique", vont lui permettre, sans renoncer pour autant à l'interrogation et la quête métaphysiques, de rechercher les traces de ce Sens originel, et de l'appréhender dans une perspective dynamique, en cours d'avènement, dans les voies de sa "difficile émergence".

C'est ainsi qu'elle tente de déchiffrer le cheminement de l'Unité originelle, toujours réfractée jamais directement insaisissable, à deux niveaux, parallèles et complémentaires : celui de la psyché individuelle, et celui de la symbolique du texte biblique.

On serait à ce propos en droit de se demander pourquoi, pour E. Amado, la philosophie se situerait toujours dans ses propres marges, en deçà, voire au-delà du concept, toujours orientée vers son "autre", la parole voilée de l'inconscient, ou celle prophétique des Écritures. Cette aventure de la pensée se comprend toutefois réflexivement, en suivant la trajectoire de la propre quête: seule une "pensée onirique" pourrait être à la mesure, ou à la démesure, comme dirait E. Lévinas, de ce Sens originel, visé à la fois comme vérité initiale et comme projet, Sens en gestation, ou "en gésine", et par là irréductible à la prise du concept, origine en devenir que seule une langue métaphorique serait à même de pressentir, et de "traduire".

C'est pourquoi, pour décrypter les traces du lointain passé de la psyché individuelle, elle accompagnera Freud dans son exploration de la notion d'inconscient. On sait que ce dernier voyait dans la névrose une fixation aux images de ce passé archaïque, sans fin projetées sur le présent. L'inconscient, c'est notre "préhistoire", disait-il. Mais E. Amado refuse de réduire la notion d'inconscient aux seules rémanences de l'infantile en nous, à la primitive et sauvage demande du désir. Il ne s'agit là, selon elle, que d'une aliénation du sujet à l'égard de sa vocation profonde, qu'il exprimerait jusque dans les répétitions névrotiques, à la parole et au temps dans sa perspective d'avenir.

C'est pourquoi elle va hardiment prolonger l'exploration freudienne de la "préhistoire" du sujet, en faisant un usage non réducteur de la méthode psychanalytique, pour tenter inlassablement de déchiffrer une dynamique du

sens qui se jouerait à travers l'économique des pulsions. C'est ainsi que, formée à ce type d'écoute, elle s'aventure en-deçà des désirs infantiles, vers une zone plus profonde, plus archaïque, plus enfouie encore, vers ce "jadis profond jadis, jadis jamais assez..." qu'évoquait Valéry³, là où sans doute Freud ne l'aurait peut-être jamais suivie, quoiqu'elle pense le contraire, pour tenter de déceler au cœur du ressassement névrotique, l'expression d'une sorte de désir cosmique et religieux. C'est cela même qu'elle désigne comme "pensée inconsciente", cette notion audacieuse, contradictoire, cet apparent oxymore, qui chez elle mérite d'être explorée dans son caractère paradoxal. C'est là son concept fondamental, qui semble défier le concept. Il inspire le titre de son ouvrage le plus central, sans doute, la somme de tout son œuvre, intitulé *La nature de la pensée inconsciente*⁴. Elle cherche ici à interroger et à suivre un sens originel en gestation, le pressentiment d'une unité cosmique, d'un accord avec la création, d'une parole de bénédiction, désir qui chercherait obscurément à s'exprimer à travers images et rêves, ce qu'elle nomme aussi "la pensée onirique"⁵ et "ses voies d'urgence". Par là, elle rejoint dans son propre cheminement, l'inspiration de G. Bachelard, qui évoquait les grandes images originelles de la rêverie première, la "cosmicité de l'enfant rêveur", source première du sens.

C'est dans la symbolique issue de la sagesse juive, qu'au second niveau de son exploration, E. Amado va tenter d'interpréter ce sens originel en quête de lui-même, de sa propre conscience, de son difficile cheminement, ce qu'elle nomme toujours, son émergence.

Ainsi elle montre que dès la *Genèse* II, Verset 3, l'Eternel, après avoir créé l'univers, et dit que la création était "bonne", crée l'homme, sanctifie le septième jour, puis lui confie la Création comme encore "à faire".

"Asher bara Elohim laasot"

"Laasot" : infinitif à l'état construit, signifie "à faire". Ce monde que Dieu a créé, il reste encore "à faire" (par l'homme). Sens non encore advenu, demeuré inaccompli, qui désigne d'emblée la pleine responsabilité de l'homme à l'égard de l'œuvre-même de la Création. Ce paradoxe divin d'une Création déjà "bonne", par elle-même, mais qui demeure radicalement inachevée, à "parfaire", œuvre à poursuivre indéfiniment, à tout moment guettée par l'entropie, contient selon E. Amado, toute l'énigme de la double vision juive de l'Unité et de l'Histoire, de l'aventure humaine, toujours hasardeuse et risquée, ancrée au cœur même de l'Eternité divine.

Je voudrais à présent montrer comment, selon E. Amado, cette parole première, "objet perdu" du désir, dont il ne reste que des traces, que des signes à décrypter, la conduit à l'examen des textes-mêmes de la Tradition, en privilégiant le modèle biblique, dont elle dit qu'il contient jusque dans ses lettres, toute l'énigme de l'émergence parallèle de l'homme et du Sens.

C'est est pourquoi nous ne saurions jamais rejoindre l'Unité première, pas

plus que nous ne saurions résorber dans les profondeurs de notre vie psychique, la dimension obscure, pré-originelle, de l'inconscient.

C'est la raison pour laquelle le second thème que je retiendrai dans l'œuvre d'E. Amado, est l'exploration de la symbolique du langage, ou plutôt de la Parole, dans le texte qui la tient en réserve.

La symbolique de la Parole

Si E. Amado s'interroge sur les structures linguistiques si complexes de la langue hébraïque, c'est moins dans la perspective d'en étudier le système interne, que dans celle d'en dégager la symbolique, la charge et la réserve de sens qui en habitent les profondeurs. Son analyse du langage comporte essentiellement deux versants : le symbolique du texte, et de la Parole qui l'inspire et le dialogue avec l'Autre.

La question du symbolisme est cernée au niveau-même des lettres hébraïques. C'est ainsi qu'E. Amado se livre à plusieurs reprises au commentaire de l'interversion des lettres initiales dans le premier verset de la Genèse, qui s'ouvre sur la répétition de la seconde lettre de l'alphabet, le "beit" :

"Bereschit Bara Elohim Eth..." "Au commencement Il créa Dieu le..." suivent "... le Ciel et la Terre".

Or, la première lettre de l'alphabet, le "*Aleph*", initiale de Celui qui crée, et de la particule qui annonce le créé, ne fait que suivre. Les deux premiers mots, "*Bereschit bara..."* commencent par la lettre "*beit*". A la suite d'André Néher, E. Amado se livre à ce propos à un très riche commentaire⁶ : lorsque s'inaugure pour nous le commencement de l'histoire, nous sommes déjà "dedans". L'origine première nous demeure à jamais soustraits, mais le "*Aleph*" impénétrable des origines rayonne aussi par delà l'origine ; il est proposé sans fin à un déchiffrement ultérieur au cours de l'histoire biblique, écho indéfiniment répercuté dans l'histoire, de ce qui est arrivé en-deçà de l'histoire. Usant de la terminologie freudienne, elle entrevoit la résurgence du *Aleph* caché de l'origine, comme "le retour du refoulé", dans les charnières de l'histoire, dans les noms qui successivement apparaissent :

<i>ischah</i>	<i>isch</i>	Adam
(femme)	(homme)	

et dans le nom d'Abraham qui le premier, inscrira effectivement dans l'Histoire, et d'abord dans sa propre chair, l'Alliance de Dieu avec l'homme. On ne peut à ce propos, s'empêcher de penser, ce que reconnaît volontiers elle-même E. Amado, que la technique du déchiffrement psychanalytique l'a remarquablement préparée à l'herméneutique des textes bibliques et au déploiement des niveaux de sens du commentaire.

Elle cite souvent une remarque saisissante de Freud, tirée de *l'Interprétation des rêves* : il disait avoir appris à lire les rêves comme des textes, parce qu'il appartenait à une tradition qui lisait les textes comme des rêves. Le langage de l'inconscient, ajoutait-il, était comme une dépêche tronquée⁷. Or le Talmud, dans le Traité *Bekharot*, remarquait déjà qu'un rêve non déchiffré restait comme une lettre qu'on n'a pas lue. E. Amado en dira tout autant de la langue hébraïque qui, avec ses consonnes initialement non vocalisées, ses lettres défectives qui réapparaissent sous certaines formes, le jeu de ses flexions, constitue déjà par elle-même des énigmes de sens, et invite celui qui la pratique et l'étudie à un mode de pensée interprétatif. Cette saisie créatrice du sens requiert à la fois, selon elle, "l'attention flottante" de l'analyste, et l'intuition symbolique des kabbalistes et des maîtres du Midrash.

Ainsi ce qu'elle nomme la "pensée onirique" ne congédie pas pour autant la pensée rationnelle, mais la fonde, en remontant en-deçà, pour déployer les sens d'une vérité originelle, infiniment ouverte et toujours en chemin.

Je donnerai ici un exemple de la démarche interprétative d'E. Amado : à bien des reprises, elle insiste sur la progressive révélation du Nom divin au cours de l'histoire biblique. Et à ce propos, elle cite le grand poète Edmond Jabès :

"Le juif sait qu'il ne suffit pas de croire à une vérité, mais qu'il lui faut à tout instant la mériter..."⁸.

Ainsi, au cours de l'épisode du "Buisson ardent" (*Exode* 3. 2-4), l'Eternel, sous son nom ineffable, vit Moïse qui s'approchait. Dieu, Elohim, sous son nom pluriel, interpella alors Moïse, et Moïse répondit, comme jadis Abraham : "*Hineni*" ("Me voici"). C'est alors qu'Elohim se nomma pour la première fois : "Je suis le Dieu de ton père, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob".

Lorsque Moïse finit par accepter la périlleuse mission, mais posa la question du Nom, c'est-à-dire de l'Essence divine : "Si les enfants, d'Israël me demandent quel est son nom, que faudra-t-il leur répondre ?" (*Exode*, 3, 13-14). "L'heure est venue pour l'homme de poser la question, commente E. Amado, et l'heure est venue pour Dieu de répondre". Et Dieu lui répondit : "*Eheieh asher Eheieh*". La traduction est presque impossible en langue occidentale. Au lieu de traduire : "Je suis Celui qui suis", ou selon la traduction du rabbinat : "Je suis l'Etre invariable", dit E. Amado, il faudrait au contraire tenter de reconstituer ainsi le sens de l'inaccompli hébraïque :

"Je suis, dans mon essence permanente, Celui qui sera, de main d'homme". E. Amado poursuit ainsi le commentaire : Dieu a dès lors précisé le "sens" de la Révélation :

"Celui que j'ai été, de génération en génération, Dieu d'Abraham, d'Isaac, et de Jacob, vient vers les enfants d'Israël pour être le Sens des générations futures"⁹.

Mais, si dès lors, les Noms divins sont un Sens en chemin, s'ils connaissent, même eux, une aventure historique, si c'est "Dieu qui suivit Israël", comme disent certains docteurs du Talmud¹⁰, et non seulement l'inverse, c'est alors que le Sens absolu inclut l'Autre au sein du Même, et qu'ainsi, par la

rupture de l'identité, il fait place à la figure de l'Autre dans le devenir même de sa Révélation. C'est pourquoi le dialogue avec l'autre constitue pour E. Amado le paradigme même du langage, tout en nous ouvrant aussi la permanente tentation du mal et de la violence. Il convient ici de faire référence à l'inspiration centrale d'E. Lévinas, le thème de l'Autre et de la violence, qu'E. Amado rejoint par ses voies spécifiques.

Les figures de l'Autre - Le Dialogue

"L'Autre" chez E. Amado, est une figure plurielle. Il ne s'agit pas tant ici de la rencontre des consciences sur le plan spéculatif, de l'intersubjectivité philosophique, et de la lutte pour la reconnaissance, que des figures de l'Autre en tant que catégories existentielles, celles de l'autre homme, qui renvoient à des constellations des rapports conflictuels et complémentaires : le père et le fils, l'homme et la femme, le Juif et le non Juif, et même, et surtout, le Juif à l'intérieur de lui-même, dans le rapport problématique qu'il entretient souvent avec son être juif.

– Je commencerai par étudier la relation paternelle, dont elle fait une véritable catégorie, celle du Père et du Fils.

Si, comme elle le dit souvent, "le fratricide précède la fraternité", on pourrait en dire autant de la tentation du parricide, qui précéderait la reconnaissance mutuelle de la paternité et de la filialité. Dans la tradition occidentale, la relation du père et du fils est perçue essentiellement sous l'angle du conflit des générations. On sait que Freud déchiffrait la relation paternelle à travers le complexe d'Œdipe, "complexe nucléaire des névroses". Or, le mythe d'Œdipe est le mythe du parricide. Freud y découvrait la terrible fatalité du devenir de la psyché ; le fils reçoit la loi du père, mais en retour, entre en rivalité avec lui, et ne conquiert sa liberté d'homme qu'en le "tuant". Symboliquement au moins.

Or dans chacun de ses ouvrages, E. Amado insiste sur la méconnaissance chez Freud des "mythes juifs de la paternité"¹¹. De nombreux mythes grecs, (Œdipe, Chronos...) seraient les mythes des "générations englouties": le temps y resterait cyclique, déchu, enfermé dans une perspective tragique, celle du non avènement de l'histoire. Dans le judaïsme, en revanche, dès l'histoire des Patriarches, le père a pour vocation de transmettre au fils par la bénédiction, le projet divin. "Histoire" se dit en hébreu "*Toledot*", ce qui signifie à la fois les "engendremments", et l'histoire - donc la transmission.

C'est ainsi qu'E. Amado analyse dans cette perspective, ce qu'elle appelle "le non-sacrifice d'Isaac" par Abraham. Dans le récit de la "ligature", il n'est en effet pas dit "*leakriv*" ("sacrifier"), mais "*laalot*" (faire monter), l'enfant sur le mont Moriah¹². En traduisant par le "sacrifice d'Abraham", l'Occident révèle qu'il déchiffre le terrible épisode biblique à travers ses propres catégories de violence et de désir de mort qui habiteraient le père et le fils.

Or Abraham a entendu la seconde voix, celle de l'Ange, qui lui disait : "Tu ne porteras pas la main sur l'enfant", et par là a ainsi surmonté la tentation

œdipienne. La foi d'Abraham lui avait déjà fait souscrire une Promesse qui d'emblée lui interdisait "le sacrifice", celle de la bénédiction qu'il devait transmettre à son fils Isaac. C'est ainsi qu'E. Amado dégage la signification spécifiquement juive de la paternité et de la filialité, qui s'inscrit dans le contexte de la Promesse et de l'Alliance.

Mais à cette analyse, elle ajoute que la force d'Abraham lui vient de la présence de Sarah, son épouse, même invisible ici, dans cet épisode. C'est pourquoi on pourrait dire que la seconde figure de l'Autre, chez E. Amado, c'est celle de la Femme. Dans la tradition occidentale, le conflit entre le père et le fils prolonge et dramatise le conflit entre l'homme et la femme.

Au cours d'un Colloque des Intellectuels juifs de langue française consacré à "*Isch*" et "*Ischah*", l'homme et la femme, elle avait fait une intervention remarquable sur "l'Image du couple dans la Tradition juive"¹³. Elle insistait sur le premier récit de la Genèse, antérieur à l'épisode d'Eve tirée de la côte, ou du côté d'Adam, où il est dit : "Dieu créa l'homme à son image, Il le créa ("*bara oto*") à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mâle et femelle, il les créa ("*bara otam*")". Et elle se réfère à ce propos au Zohar, qui insiste sur l'égalité ontologique de la Femme, et qui commente ainsi le premier récit :

"Dans l'origine première, l'homme et la femme étaient unis, et ne formaient qu'un tout. La Figure céleste ne trouvait sa ressemblance que dans le couple, et c'est pourquoi l'Écriture dit : "Il les bénit, et leur donna le nom d'Adam".

C'est pourquoi l'union du couple constitue dans la Sagesse juive, le modèle de l'Unité duelle de la Création : union de Dieu et de la Shekhina, union de Dieu et d'Israël (la fiancée, l'épouse...), de Hochmah et de Binah, de la Sagesse et de l'Intelligence, principe masculin et principe féminin..., ce modèle de la complémentarité devient la métaphore métaphysique et cosmique du sens double et un de la Création. Mais il devient d'abord le modèle d'une humanité créée au double visage, celui de l'homme et de la femme. Dès le second récit de la Genèse, l'Éternel, avant de créer Eve, dira : "Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; il lui faut une "auxiliaire" qui soit semblable à lui". Eve sera essentiellement, dès l'origine, cette "interlocutrice", commente E. Amado, traduisant "*ezer kenegedo*" par "comme en face contre lui", et donc l'égal de l'homme, qui porte d'emblée le même nom que lui : *Isch/et Ischah*.

C'est dire qu'entre l'homme et la femme, au cœur même de leur différence et de leur toujours possible conflit, devrait s'instaurer une relation de dialogue. La notion de "dialogue" est au centre de la pensée d'E. Amado, mais elle ne perd jamais de vue pour autant son tranchant et son acuité. Le "dialogue" n'est pas la fusion, ni la communion, mais ce qui doit lier des êtres différents et complémentaires. Si le véritable dialogue est affrontement du visage, il ne saurait cependant se réduire à la seule relation horizontale à l'autre, où l'un essaie toujours d'annexer, de nier l'altérité de l'autre, voire en tentant de la neutraliser. Le dialogue n'est lui-même que lorsqu'il vise un troisième terme, une vérité transcendante, vers laquelle l'un et l'autre doivent

cheminer. Et il n'y a "dialogue" que pour autant que chacun se soumet à cette transcendance.

C'est ce qu'E. Amado désignait par la notion de "triangle épistémologique", et qu'à présent elle nomme "triangle ontologique", ou "existentiel". Triangle qui se dessine entre l'homme et son prochain, l'unité de Dieu les reliant entre eux :

"Aime ton prochain comme toi-même. Je suis l'Éternel" (*Levitique*, 19. 18-33)¹⁴.

L'idée d'un échange triangulaire en vue d'une unité "à faire", lui permet ainsi de dénoncer la tentation de la violence et du rejet de l'autre, tentation qui loge intimement au cœur de l'Occident. Un Occident dont, à bien des reprises, elle dénonce la dérive idéologique, expression de la volonté de maîtrise d'une pensée enfermée dans son système, dans la clôture conceptuelle, murée au dialogue avec l'autre et à la féconde aventure du temps¹⁵.

C'est à ce titre, qu'elle revendiquera très tôt un véritable "dialogue", mais au sens précisé plus haut, entre Israël et Ismaël, entre Israël et les peuples arabes, dans un petit ouvrage remarquable intitulé "*Isaac gardien de son frère ?*"¹⁶. On pourrait toutefois résumer l'essentiel de sa thèse en disant que la véritable condition pour que s'instaure un dialogue entre les frères (ennemis ?...), serait l'élucidation préalable par l'Islam de ses implications inconscientes à l'égard de la femme, et la reconnaissance de son égale dignité ontologique, qui en ferait, non "la soumise", mais la partenaire et l'interlocutrice de l'homme. Attitude qui serait le préalable à une reconnaissance de l'autre comme "frère", et à l'ouverture d'un dialogue possible.

La violence, d'où qu'elle vienne, signifie à l'inverse, le rejet de l'Autre, et à la limite, celui de l'extrême figure de l'Altérité, celle du juif pour le non juif, mais aussi celle du juif à l'intérieur de lui-même, confronté à sa problématique essence.

C'est ainsi que dans toute son œuvre, E. Amado instruit le procès d'un Occident qui s'est coupé de sa source juive, et s'est égaré dans la "méconnaissance". C'est dans cette perspective qu'il convient d'aborder le thème récurrent chez elle du juif face au non juif, et de la violence antisémite.

Elle cite à ce propos Freud, qui disait avec profondeur que "la haine des juifs était ancrée dans l'inconscient des peuples"¹⁷. C'est dire que, comme toute manifestation de l'inconscient, l'antisémitisme reste répétitif, récurrent et protéiforme. Une série de "méconnaissances", et non seulement d'ignorances, oriente le propos et le geste meurtrier de l'antisémite. Toutefois, parallèlement, E. Amado déchiffre au cœur même de cette violence, une profonde ambivalence, et analysant à maintes reprises le mécanisme de la conscience antisémite, elle y découvre une secrète envie, un obscur désir de s'appropriier les vertus et le message de l'Autre¹⁸.

Elle aborde à ce propos un thème permanent qui hante son œuvre : l'Occident tout entier, jusque et y compris la philosophie, se définirait par un refoulement fondamental de ses sources juives. Mais il s'agit bien ici de "refoulement" actif, et non de simple ignorance, car il s'accompagne toujours

d'une secrète appropriation du génie dont le judaïsme est porteur ; ce qu'elle nomme "usurpation d'identité", "méconnaissance constante et reconnaissance implicite"¹⁹. C'est ainsi que l'Eglise chrétienne en avait déjà la première donné l'exemple en occultant "l'Ancien" Testament au profit du "Nouveau", et se prétendant "le Nouvel Israël", ou même "Verus Israël". Et elle dira souvent que ce que refoule la conscience occidentale spontanée, c'est la promesse d'humanité qui habite l'Alliance et le message messianique, dont le judaïsme est porteur, dans une perspective universelle.

Or ce refoulement, où elle entrevoit la source secrète de toute violence, qu'elle nomme aussi "méconnaissance", entendue en un sens très fort, elle va le détecter avec l'acuité de l'analyste, jusque chez le juif lui-même, et d'abord bien sûr chez le juif diasporique, assimilé et déjudaïsé. Imprégné de la culture ambiante, qui constitue une incomparable richesse, ce qui demeure en lui de proprement judaïque fait qu'il tend à s'appréhender lui-même dans les catégories de l'universalité humaine, et à refouler l'héritage de sa tradition, première source d'universalisme, qu'il ne reconnaît plus comme sienne, qu'il ignore ou qu'il méconnaît, mais dont il demeure souvent néanmoins inconsciemment porteur dans la profondeur et l'originalité de son propre message.

Ainsi Bergson et son intuition centrale, si profondément juive, de la "mémoire pure", source toujours jaillissante du sens originel, de la "durée créatrice", et de "l'élan vital" destiné à soulever tout le cosmos vers la conscience et l'esprit, n'a jamais pour autant reconnu l'inspiration juive de sa propre pensée.

E. Amado se penche tout particulièrement sur le cas de Freud, ce génie juif, qui se voulait entièrement déjudaïsé, savant positif et rationaliste, dénonçant les mécanismes de l'illusion religieuse, et qui néanmoins reconnaissait qu'il mettait en œuvre la méthode spécifiquement juive de l'interprétation des Ecritures pour déchiffrer les énigmes de l'inconscient, et les appréhender comme des textes.

C'est ainsi qu'elle analyse dans la plupart de ses ouvrages, mais tout particulièrement dans : *Le Moïse de Freud, ou la référence occultée*, l'intérêt profond qui va jusqu'à la fascination, la secrète identification de Freud à l'égard de Moïse, formidable figure paternelle, qu'il va néanmoins, ou à cause de cela, "tuer" trois fois, d'un triple meurtre symbolique :

– la première, en lui refusant tout caractère historique autre que légendaire,

– la seconde, dans son interprétation du "Moïse" de Michel-Ange, qui évoque plus pour lui la figure d'un sage antique, maître de ses passions, que celle du prophète courroucé qui, devant le spectacle de son peuple idolâtre, va briser les Tables de la Loi. Interprétation qui demeure néanmoins très ambiguë, puisque, comme le souligne E. Amado, si Freud décide que le "Moïse" de Michel-Ange tient en main les premières Tables, celle qu'historiquement il va briser, il suppose toutefois qu'il ne les brise pas, "gardant ainsi l'espoir d'une parole non perdue à travers l'image des premières Tables non brisées", et ainsi,

comme dit si bien Freud, qu'il s'est montré capable de "vaincre sa passion au nom d'une mission à laquelle, il s'est voué"²⁰.

– Enfin, le troisième meurtre symbolique de Moïse a lieu, lorsque dans *Moïse et le monothéisme*, Freud fait de Moïse un Egyptien, et lui refuse toute appartenance au peuple juif.

Elle découvre ainsi chez Freud, comme chez bien d'autres juifs au cœur des nations, une "haine de soi" qui équivaut à une automutilation. Mais cette tentative, et cette tentation, de nier la féconde tradition dont il est issu, s'accompagne souvent chez Freud lui-même, comme nous venons déjà de le voir à propos du "Moïse" de Michel-Ange, d'une conscience aiguë de son appartenance à un Peuple et à une culture qui l'inspirent, et dont, malgré tout, il est conscient de véhiculer d'une certaine façon le message.

C'est ainsi qu'à ce propos E. Amado cite un extraordinaire passage de la préface à l'édition hébraïque de *Totem et Tabou*, texte que Freud écrit à Vienne en 1930 :

"Il ne sera facile à aucun lecteur (de l'édition hébraïque) de ce livre de se mettre dans les conditions émotionnelles qui sont celles de son auteur. Celui-ci est ignorant du langage des Ecritures, totalement étranger à la religion de ses Pères - aussi bien qu'à toute autre religion..., mais il n'a jamais renié son peuple, il sent qu'il est dans sa nature essentielle un Juif, qui ne désire aucunement altérer cette nature. Si on lui posait la question suivante : "Depuis que vous avez abandonné les caractéristiques communes à vos semblables, que vous reste-t-il pour vous définir comme Juif ?", il répondrait: une grande quantité de choses, et probablement, son essence même..."²¹.

Or, il est manifeste, selon E. Amado, que chez ces très grands penseurs d'origine juive que sont par exemple Bergson et Freud, passe à travers leur œuvre peut-être l'essentiel du message du judaïsme, d'un judaïsme pour les temps modernes, qui contribue à faire éclater les catégories étroites du rationalisme occidental de ce début de siècle, à savoir, l'idée d'un sens en chemin dès l'origine, et l'ouverture d'une temporalité créatrice, imprévisible, scandée par des sublimations successives, et de progressives émergences.

C'est ce dernier thème de l'œuvre d'E. Amado que je voudrais à présent aborder, et qui me servira de conclusion : celui de la dimension créatrice et messianique du temps dans la vision juive.

La vision messianique du temps

Le thème de l'unité du Sens originel s'articule toujours chez E. Amado, à un déroulement temporel et historique, dans son dynamisme créateur et pluriel. Le judaïsme a apporté au monde une autre conception de la vérité que celle de la tradition grecque: une vérité entendue comme Parole des origines, Révélation dont le sens n'est jamais fixé ni pleinement élucidé, mais toujours à reprendre, à déchiffrer, et à incarner dans une histoire douloureuse, hérissée de tentations, de reniements, et de sursauts de fidélité, devant un message si lourd à porter, à travers les souffrances et les combats de la vie.

En cela consiste "l'élection juive", qui ne signifie pas privilège, mais service, dévouement à l'unité divine, à la sanctification du Nom, qui reste à attester dans les vicissitudes et le drame de l'Histoire.

"*Naasé venishema*"²² "Nous ferons et nous entendrons", disait le peuple d'Israël à Moïse, lorsqu'il leur transmet la Loi, à sa descente du Sinaï. L'ordre logique est ici inversé. Le sens n'est pas d'abord écouté et compris, pour être ensuite accompli, dans un acte de liberté souveraine de l'esprit. Le sens ici, précède audacieusement la liberté, et la fonde, en suscitant une responsabilité originelle, préalable à tout choix éclairé. Il ne sera "connu" que pour autant qu'il sera mis en œuvre. C'est dans cette perspective que la notion mystique de "*Devekuth*", qu'E. Amado aborde à bien des reprises, signifie non pas la seule acceptation, mais l'adhésion active, créatrice, dans la simplicité de l'âme, au projet divin d'un "Dieu en quête de l'homme" (A. Heschel).

La vision messianique du Temps apparaît en effet à E. Amado, comme le lieu où s'affrontent, selon la terminologie freudienne, "les pulsions de mort" et "les instincts de vie"²³. La pulsion de mort est secrètement à l'œuvre en chacun de nous. Elle incarne la tendance à la répétition, à l'entropie, au sempiternel ressassement du Même : c'est elle qui nous incite à interrompre la dynamique du Sens, à nous saisir du Nom sacré comme d'une "chose", à ériger le Veau d'or plutôt qu'à marcher dans le désert en portant le Tabernacle sur l'épaule. "Le peuple juif a assumé la marche trébuchante de l'avènement du sens"²⁴, et a farouchement brisé les idoles, y compris celles créées de ses propres mains.

C'est ainsi qu'E. Amado tire de son étude passionnée des textes de la tradition juive, la foi en une victoire des forces de vie, donc de l'amour et de la création, sur la pulsion de mort, sans cesse renaissante. Elle entrevoit là le message profond du judaïsme : c'est pourquoi cette philosophie de la vie n'est jamais chez elle "vitaliste", au sens biologique du terme. Ce que révèlent l'abondance et la grâce des métaphores végétales qui émaillent son écriture, c'est une philosophie de l'esprit, et de sa trajectoire foisonnante, indéfiniment renouvelée, en quête de l'accomplissement du Sens ébauché dès l'origine.

E. Amado Lévy-Valensi a voué sa vie et son œuvre à l'élucidation créatrice de ce Sens, sens qui se confond avec le sens d'une existence, qui tire son scintillement précaire de la secrète lumière du commencement, oriente une

histoire scandée de douloureuses émergences, et ne trouvera son ultime clarté que dans le lointain du "monde à venir".

C'est pourquoi ce verset du *Deutéronome*, si fréquemment cité dans son œuvre, contient selon elle l'essentiel du message du judaïsme : l'invitation au choix de la vie, qui se confond avec l'acceptation de la Loi, créatrice de vie :

"Cette Loi que je t'impose en ce jour, elle n'est ni trop ardue pour toi, ni placée trop loin... Non, la chose est tout près de toi. Tu l'as sur la bouche et dans le cœur pour pouvoir l'observer... Vois, je te propose en ce jour d'un côté la vie avec le bien, de l'autre, la mort avec le mal... Tu choisiras la vie afin que tu vives"²⁵.

NOTES

¹ E. Amado Lévy-Valensi, *La Poétique du Zohar*, Ed. de l'Eclat, Paris, 1996, p. 21.

² Consulter à ce propos les remarquables chapitres consacrés à la dialectique platonicienne, à l'émanatisme plotinien, la Substance et les niveaux de l'être chez Spinoza, dans E. Amado Lévy-Valensi *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal*, L.I, chapitres I, II, III. Paris, PUF, 1962.

³ Paul Valéry, "Cantique des colonnes", *Charmes*, Paris, Gallimard.

⁴ E. Amado Lévy-Valensi, *La nature de la pensée inconsciente*, Ed. Universitaires Jean-Pierre Delarge, Paris, 1978.

⁵ *La Poétique du Zohar*, op. cit., p. 21, p. 196.

⁶ E. Amado Lévy-Valensi, *Le Temps dans la vie morale*, Paris, Ed. Vrin, 1968, pp. 49 *La nature de la pensée inconsciente*, op. cit., pp. 165-166.

⁷ Voir dans E. Amado Lévy-Valensi : *La racine et la source*, Paris, Ed. Zikarone, 1968. Le chapitre sur "Le rêve dans la tradition psychanalytique et dans la tradition juive", pp. 275-306. *La Nature et la pensée inconsciente*, op. cit., p. 362. *La Poétique du Zohar*, op. cit., p. 123.

⁸ Cité par E. Amado Lévy-Valensi dans *La nature de la pensée inconsciente*, op. cit., p. 154.

⁹ E. Amado Lévy-Valensi, *Job : Réponse à Jung*, Paris, Les Editions du Cerf, 1991, p. 160.

¹⁰ E. Lévinas, *Au-delà du Verset*, Paris, les Editions de Minuit, 1982, p. 21.

¹¹ E. Amado Lévy-Valensi, *Les voies et les pièges de la psychanalyse*, Paris, Editions Universitaires, 1971, pp. 222-224. *Le Temps dans la vie morale*, op. cit., pp. 88-89. E. Amado Lévy-Valensi. *La névrose plurielle*, Aubier, Collection "La psychanalyse prise au mot", 1992, pp. 4142 - p. 66.

¹² *La névrose plurielle*, op. cit., pp. 60-61. *La poétique du Zohar*, op. cit., p. 78.

¹³ *Leçon biblique*, dans "Treizième colloque d'intellectuels juifs de langue française", Paris, 15-16 octobre 1971. Thème: "Isch et Ischah" ou 'L'Autre par excellence", Paris, PUF, 1973.

¹⁴ *Job : réponse à Jung*, op. cit., p. 205. *La poétique du Zohar*, op. cit., p. 154.

¹⁵ E. Amado Lévy-Valensi. *A la gauche du Seigneur, ou L'illusion idéologique*, Paris, Ed. Bibliophane, 1987.

¹⁶ E. Amado Lévy-Valensi, *Isaac gardien de son frère ?*, Paris, Ed. Edouard Privat, 1968, "Sentiers".

¹⁷ Cité par E. Amado Lévy-Valensi dans *Le Moïse de Freud ou, la référence occultée*, Monaco, Editions du Rocher, 1984, p. 47.

¹⁸ *La Racine et la Source*, op. cit., p. 28.

¹⁹ Voir à ce propos les audacieuses analyses de l'occultation du judaïsme dans la pensée philosophique dans *La nature de la pensée inconsciente*, op. cit., pp. 141-144. Et surtout dans *A la gauche du Seigneur*; op. cit., pp. 71-81.

²⁰ Cité par E. Amado Lévy-Valensi dans *Le Moïse de Freud ou la référence occultée*, op. cit., p. 58.

²¹ Cité par E. Amado Lévy-Valensi dans *Le Moïse de Freud ou la référence occultée*, op. cit., p. 8.

²² *Exode*, 19, 8 - 24, 7.

²³ Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*. "Au-delà du principe de plaisir", Petite Bibliothèque, Payot.

²⁴ *La nature de la pensée inconsciente*, op. cit., p. 148.

²⁵ *Deutéronome* 30, 11-19, Versets cités à bien des reprises dans l'œuvre d'E. Amado Lévy Valensi ; entre autres : *La nature de la pensée inconsciente*, op. cit., p. 158. *Job : réponse à Jung*, op. cit., p. 209.

JUDAÏSME ET JUDÉITÉ :
LES DEUX PÔLES DE L'ÉCOLE DE PARIS

JUDÉITÉ

Pour un judaïsme sans transcendance ni orthodoxie

Robert Misrahi

Dans les années soixante-dix notre participation au "Colloque des Intellectuels juifs de langue française" était motivé par l'affirmation d'une solidarité à fondement éthique et réflexif et par la volonté de participer à un renouvellement du judaïsme (sur la base de notre ouvrage d'inspiration laïque publié en 1963, *La condition réflexive de l'homme juif*). Il s'agit aujourd'hui, pour nous, de rappeler les contenus de ce judaïsme dont la légitimité, loin de s'être affaiblie avec le temps, se voit au contraire renforcée par l'histoire contemporaine.

L'événement fondateur et comme le "commencement" de notre engagement consiste à passer de l'injustice et de la violence subie à la réflexion sur soi et sur ses propres tâches. Une description sincère de l'être juif français révèle alors la validité d'une assimilation culturelle, tout en manifestant les difficultés de l'intégration sociale. L'être juif se manifeste alors à nos yeux comme une sorte de *particularité sans détermination*, c'est-à-dire paradoxalement comme une singularité sociale sans contenu culturel. La réflexion du Juif sur lui-même révèle, en milieu diasporique, que l'essence de son expérience porte sur l'identité à la fois concrète et formelle des situations des hommes juifs. Par ce dédoublement indéfiniment réitéré, se pose alors une responsabilité éthique par laquelle l'homme juif s'éprouve à la fois comme solidaire d'un "destin" communautaire et comme élément efficace de l'avenir et du sens de la communauté.

Ainsi s'opère une distinction radicale entre un contenu doctrinal qui serait définissable comme "le judaïsme" (mais qui en fait n'est pas nécessairement présent en tout existant juif) et une condition sociale dans laquelle l'homme juif se pose lui-même comme tel pour des raisons éthiques et politiques.

Cette vérité ne peut être affrontée que si l'on a la détermination d'opérer une critique de la religion. Une telle critique, d'inspiration spinoziste, permet en effet de reconnaître que les textes bibliques (et non pas seulement les textes talmudiques ou hassidiques) ne découlent pas d'une inspiration divine mais expriment au contraire une parole humaine.

L'amitié pour le Peuple qui a suscité ces textes et l'admiration féconde

devant ces textes eux-mêmes, n'en sont pas diminués mais au contraire accrues. Car une lecture symbolique, désormais possible, révèle une poésie, une éthique et une sagesse qui, par la médiation pédagogique de l'imagination et sans recours à la transcendance, se proposent essentiellement la liberté des peuples et la joie des hommes. En cela consiste le message "messianique".

C'est à partir de là que devrait pouvoir se développer un nouveau judaïsme. Il consisterait dans le désir et l'affirmation intenses d'une humanité rendue à sa plénitude. Ce "judaïsme" poursuit la réalisation de cette plénitude avec la force intérieure d'une conviction d'autant plus ferme qu'elle est appuyée à la fois sur le désir et la réflexion qui définissent l'être humain et sur "l'espérance d'un monde meilleur" (comme dit Ernst Bloch), espérance précisément symbolisée par le messianisme. Ce désir s'exprime concrètement par la solidarité envers tous les mouvements qui, au-delà de la violence et de la misère, poursuivent l'instauration de la justice et de la joie.

En outre, l'homme juif s'inscrit volontairement dans une relation spécifique de solidarité avec les autres diasporas et avec l'Etat d'Israël. Il faut seulement ajouter que, aujourd'hui, la situation d'Israël revêt un sens nouveau : ferme, moderne et assuré de son existence et de son autonomie, il ne peut admettre avec les diasporas que les rapports dissymétriques de l'institution objective à l'affection informelle. La responsabilité de l'homme juif n'en est pas diminuée; elle en est au contraire éclairée puisqu'elle repose désormais sur la clarté d'un choix et non sur l'angoisse de l'urgence.

On peut ainsi définir une sorte d'attitude juive : elle s'attache essentiellement à l'affirmation de la joie et de l'ouverture de l'avenir ; elle se caractérise librement comme optimisme et courage historiques; elle se réjouit enfin d'une approche poétique et symbolique de l'existence humaine et de la relation à l'autre.

A partir de là, on peut apercevoir que la condition juive aujourd'hui ne consiste plus dans l'assomption d'une situation objective et aliénante mais dans la libre constitution d'une nouvelle existence juive. Celle-ci peut n'être pas nécessairement définie comme religion existentielle (ainsi que le souhaitait André Néher) et se présenter comme laïcisme existentiel historiquement lié à la mémoire juive. Il s'agirait alors d'un humanisme original, sans contenu "orthodoxe" ou prédéterminé, et par conséquent sans dogmatisme.

Il est évident que la question reste entière de savoir s'il est objectivement possible de réanimer ainsi l'existence juive. Car il s'agirait, pour une communauté historiquement singulière, de poursuivre un but universel et de tenter de réaliser un but partisan et non national à partir, cependant, d'une expérience et d'une réflexion explicitement posées comme juives. Il s'agirait, sur la base de l'être juif, de poursuivre la réalisation d'un universel concret dont le contenu serait constitué non par la satisfaction d'être juif, mais par la joie d'exister, d'aimer et de créer.

La réponse à cette question n'est pas nécessairement négative, mais elle n'est pas non plus forcément affirmative: elle reste ouverte, et cela d'autant plus que cette réponse repose essentiellement sur le choix d'une responsabilité personnelle. Et nous ne sommes pas seulement responsables devant le peuple juif, nous sommes aussi responsables devant l'humanité, devant nous-même et enfin devant la vérité.

Quoiqu'il en soit, la réponse ne sera valable que si elle est fondée sur un examen lucide de la volonté des Juifs et de la volonté de chaque Juif. On doit alors reconnaître le poids de la tradition au sein de la communauté et constater une certaine pesanteur du judaïsme religieux non seulement en Israël, mais encore dans les Diasporas. Privilégiant la démarche qui pose d'abord l'existence d'une communauté comme valeur absolue, indépendamment des contenus et des idéaux de cette communauté, le Juif moyen n'est pas disposé à abandonner ce qu'il tient pour les critères métaphysiques de son identité, quelle que soit par ailleurs la validité ou la non validité de ces critères. Peu lui importe que la "croyance", la "sainteté" ou les "rites" ne soient que des conventions humaines jadis utiles à la formation d'un peuple, pourvu que ces références soient pour lui des repères commodes et fonctionnels. Dans ces conditions il paraîtra difficile de libérer les Juifs de l'emprise de la transcendance.

Mais un tel pessimisme contredirait en fait le dynamisme de l'inspiration utopiste que nous tentons de définir. Il découle en effet d'une réflexion insuffisante sur l'idée de nation. Celle-ci ne doit pas être conçue comme une chose sociologique, avec ses lois et ses pesanteurs objectives indépendantes de la volonté des hommes mais, bien au contraire comme l'oeuvre des hommes et par conséquent de leur liberté. Il n'est ni "fatal" ni nécessaire qu'une nation se définisse toujours par les traditions religieuses qui ont présidé à sa naissance. Il nous semble que l'attitude existentielle que nous avons définie plus haut comporte en elle une logique qui la porte au delà d'elle-même et qui conduit la singularité juive à se dépasser toujours vers plus d'universalité, vers plus d'humanité, sans que soient jamais sacrifiés ni l'amour de la vie ni le désir de la joie.

Pour que ce dynamisme "messianique" puisse se déployer librement, il convient évidemment que la communauté n'ignore pas ses intellectuels et ses penseurs, et il faut impérieusement qu'elle ne se contente pas de réitérer indéfiniment son propre souvenir d'elle-même en sacrifiant son pouvoir d'invention et sa propre anticipation de soi. On pourrait même dire que la plus grande fidélité à un passé de haute culture est la réinvention perpétuelle de cette culture lorsque son contenu traditionnel se définit précisément par l'anticipation de l'avenir et par l'appel fervent à le construire pour le bénéfique et pour la joie de tous les hommes.

A la réflexion, il apparaît donc que c'est un faux dilemme que celui qui, dans les années soixante-dix, n'offrait aux Juifs qu'une alternative brutale, c'est-à-dire le choix entre l'entrée en religion ou la montée vers Israël. En Diaspora, mais également en Israël, le choix véritable n'est pas entre le natio-

nalisme et la foi, mais entre le nationalisme et l'humanisme. La foi elle-même peut sortir de son nationalisme et de sa répétitivité, et il n'est pas impossible qu'elle aît un rôle à jouer dans ce renouvellement du judaïsme. C'est que les artisans de l'avenir ne seront pas les admirables textes du passé mais les hommes concrets attachés, malgré leur faiblesse et leurs limites, à l'instauration dans ce monde-ci de quelque chose qui aurait valeur d'absolu.

Témoignage

Albert Memmi

Vous avez bien voulu me demander un témoignage sur ces fameuses réunions d'intellectuels du Congrès Mondial Juif qui, après la guerre, ont marqué un certain renouveau du militantisme juif, intellectuel du moins. Bien entendu je suis content d'y avoir participé ; et je crois qu'elles ont été utiles, ne serait-ce que pour l'attention qu'elles ont suscitée chez beaucoup d'indifférents, mais je mentirais en disant que je m'y suis senti à l'aise. Certains des participants, peut-être les plus marquants, y ont vu surtout l'occasion d'une réaffirmation de la religion et des traditions cléricales, ce qui était leur droit, mais ils ont institué un véritable barrage contre toute autre conception de la judéité et du judaïsme. (Cela d'ailleurs continue !) Pour vous donner un exemple : inmanquablement chaque rencontre était encadrée par une leçon biblique de André Néher et par une leçon talmudique de Lévinas. Par contre, toute proposition d'aborder les problèmes urgents, concrets qui se posaient à nous (et il y en avait ! Nous sortions de la guerre !) étaient astucieusement repoussée... ou ré-interprétée en termes bibliques, sinon mystiques. Impossible de traiter du mariage mixte par exemple, problème capital on le voit encore mieux aujourd'hui, d'Israël et du sionisme politique, de nos relations avec le monde arabe.

Cela paraît comique aujourd'hui mais il n'était pas bien vu à l'époque d'insister sur Israël. Ou alors le problème de la mixité se transformait en le rappel lyrique et légendaire de la rencontre, voulue par la providence divine, entre Ruth et Booz. Comment traiter l'afflux des immigrants d'Afrique du nord, que prévoir en fait d'éducation juive, d'intégration des jeunes gens et des moins jeunes, cela faisait sourire, cela ne pouvait pas intéresser nos colloques qui devaient se situer à d'autres "niveaux".

Et il en était de même sur le plan de la pensée, il n'y avait pas de place, au mieux un intérêt poli, pour tout ce qui ne relevait pas de la tradition rabbinique. Pas de place pour Spinoza, pour Freud, c'est-à-dire pour les seuls géants juifs, pour les penseurs socialistes d'Europe Centrale et pour le jeune Israël, pour les nouveaux écrivains juifs d'après-guerre. Tout cela était décrété

“pas juif” ! Bien entendu, tous ceux qui comme moi tentaient d'utiliser les sciences humaines, la recherche critique, pour comprendre notre destin commun, étaient regardés avec une ironie condescendante. Et cela continue ! On m'a rapporté qu'un attaché culturel a, il y a quelques semaines encore, traité mes recherches de *pas juives*. Ah, si j'avais pris la précaution de commencer par une citation du Talmud et de m'appuyer sur des citations de la Torah... Or sur une vingtaine d'ouvrages que j'ai publiés, une dizaine mentionnent la condition juive.

Mais laissons cela, je veux bien mettre cette agressivité et ce réductionnisme de la culture juive sur le compte de la peur et de la sclérose de la pensée traditionaliste. Peut-être est-il temps d'essayer de faire passer les communautés juives du Moyen-Âge à une lucide considération de leur destin, par rapport à elles-mêmes, et par rapport aux autres car nous sommes en même temps des citoyens au milieu de majorités non juives. Ce qui nous permettrait, peut-être, de mieux maîtriser notre abominable Histoire, en tous cas de mieux lutter, au lieu de nous contenter d'homélies sur le doigt ou le silence de Dieu, ce qui est une manière de ne rien changer. Tel est le sens en tout cas de mon apport personnel depuis quarante ans.

Comment résumer quatre décennies de réflexions, et de publications ?

1. Etre juif c'est, pour moi, principalement une condition (comme du reste être arabe ou noir, je vous prie de noter la nécessité de comparer la condition juive à d'autres qui lui ressemblent. Encore une fois, nous ne sommes pas seuls au monde ! Et si bien entendu, chaque condition possède sa spécificité.) Une condition s'impose, qu'on le veuille ou non, et quelle que soit l'interprétation que l'on donne de la tradition et des traits culturels, surtout, hélas, pour la négativité, l'antisémitisme pour nous, c'est ce que j'ai appelé la “judéité”, objective et subjective, positive et négative.

2. Il en résulte que la culture fait partie de cette condition et non l'inverse. (Et si, bien entendu, il existe une culture juive spécifique, comme d'ailleurs chez la plupart des groupes humains).

3. La religion fait partie de la culture, et non l'inverse. La religion n'est qu'une partie des représentations et des pratiques d'un peuple. On peut comprendre que les prêtres soutiennent une exacte équivalence entre la religion et toute la culture, cela augmente le pouvoir de leurs castes, cela n'est pas sérieux, ni philosophiquement ni politiquement. C'est même dangereux, j'y reviens à l'instant.

Voilà l'ossature de ce que j'essaie de décrire depuis trente ans. Sans compter les analyses partielles, voir principalement le *Portrait d'un Juif et La libération du Juif*. Je n'ai pas toujours été compris, ou on n'a pas voulu me comprendre à cause de la part relative que je fais à la religion. Car, bien entendu, non seulement je ne nie pas

l'importance historique de la religion, chez tous les peuples, dans toutes les traditions culturelles mais je comprends parfaitement que l'on ait besoin de croire en un Dieu et de pratiquer des rites sacrificiels et d'adoration. J'avoue que ce n'est pas mon cas. Et je crois fermement que ce serait trahir la vérité de soutenir cette équivalence.

Ce serait faux et dangereux.

Faux parce que cela aboutirait à exclure la plus grande partie de la culture qui ne relève pas de la religion, tous les penseurs, tous les artistes qui ne sont pas croyants et qui n'ont pas fait intervenir le fait religieux dans leurs créations. Ni Freud ni Chagall, ni Albert Cohen, ni Jabès ne furent croyants. Dans une conception orthodoxe du judaïsme il faudrait, et c'est ce qui se passe, les exclure de notre panthéon.

Dangereux parce que proposant une interprétation théologique de notre Histoire, de la politique, de nos relations avec les autres peuples, on se condamne à l'inefficacité. Ce ne sont pas les amusants tripotages sur la langue hébraïque, (pas plus que la succion permanente du Coran ou des Evangiles) qui nous apporteront des solutions à nos problèmes démographiques, économiques et politiques. Dire que la Shoah est la marque du doigt de Dieu, c'est se condamner à n'y rien comprendre et, plus dangereusement encore, à ne pas prévoir de tels événements. C'est bien ce qui se passe aussi dans le monde musulman. Le retour à l'Islam ne va pas résoudre leurs terribles problèmes démographiques, ou celui de la faim ou du chômage. Sans compter les dérives intégristes ! Mais je n'y insisterai pas. Sauf pour dire que ceux qui ont prétendu que l'intégrisme juif est différent des autres, se sont hélas bien trompés !

Si j'avais à faire un exposé de philosophie, je dirais que les traditionalistes font généralement bon marché du problème de la vérité et de l'efficacité, au profit de la défense inconditionnelle de la tradition. Or tout doit pouvoir être constamment repensé, et critiqué au besoin, et même dépassé. Sinon c'est réduire la culture à une interminable exégèse le plus souvent apologétique. J'ai de la culture une conception ouverte et dynamique, et j'ai confiance dans la créativité de notre génie collectif. La judéité, comme le judaïsme sont évolutifs et doivent s'enrichir constamment et s'adapter, sous peine de fossilisation.

Il faut que les traditionalistes, s'ils sont sincères dans leur affirmation qu'ils n'excluent personne, admettent, sans conditions, ceux qui ne pensent pas comme eux. Oui, même les non-croyants et les non-pratiquants. Je me demande quelquefois s'ils sont capables de cet effort intellectuel, et de simple bon sens, sinon de générosité. Un chroniqueur soutenait la semaine dernière encore dans une radio juive qu'il était prêt à accepter les laïcs à condition... qu'ils reprennent le chemin de la synagogue. C'est comme si nous disions que pour dialoguer avec les croyants, il faut d'abord qu'ils cessent d'aller à la synagogue.

Savez-vous que pour mon dernier livre, *Le Juif et l'autre* aucune radio juive n'a accepté d'en parler, aucun journal (sauf *L'Arche*, je rends hommage à la largeur d'esprit de Waintrater) ?

La culture, et aucun peuple ne peut exister sans culture, peut englober la tradition, (à chacun de voir la part à lui accorder) mais elle doit rester critique et créatrice sans souci d'aucune limitation ni tabou. Je souhaite que le peuple juif soit un peuple comme les autres, ni élu, ni proscrit. C'était, ne l'oublions pas, le fondement du sionisme avant que les religieux ne s'en emparent.

A ces conditions, peut-être, nous affronterons plus courageusement et plus efficacement le monde moderne.

Une vérité déchirée : la conscience juive dans la pensée de Vladimir Jankélévitch

Françoise Schwab

Quel est le lien entre la philosophie de Vladimir Jankélévitch et le judaïsme? Si le lecteur fidèle reconnaît en lui un habitué des Pères de l'Eglise, de Saint Jean de la Croix, de Saint François de Sales, de Bergson et d'un Pascal déjansénisé, (lectures qui ont nourri essentiellement sa pensée avant-guerre) plus rares sont ceux qui savent son intérêt pour le fait juif, la pensée juive. Et pourtant il exprima dans de belles pages "sa fidélité lointaine, mais jamais oubliée comme origine, à son état de juif qui comporte tant de douleurs", nous rappelle Jacques Madaule. Surprendre en flagrant délit de métaphysique cette pensée étonnamment une, cette pensée qui est philosophie, rien que philosophie et lui faire rencontrer au coeur de sa pensée la plus exposée, le judaïsme, tel est notre propos.

La conscience juive et ses contradictions

"Être juif ce n'est pas seulement rechercher un refuge dans le monde mais c'est se sentir une place dans l'économie de l'être" nous apprend Lévinas.¹

De même pour Vladimir Jankélévitch "le judaïsme est une idée, un au-delà surnaturel, une exigence déraisonnable qui concerne tout l'être".²

Comment définir quelque chose dont l'essence est d'être indéfinissable? Il risque avec sincérité et lucidité, une esquisse de définition de la conscience juive dans sa complexité, sa tentation de la différence et son désir d'altérité.

Être est le seul verbe qui ne comprend aucun effort, aucune difficulté, mais celle-ci survient dès qu'il s'agit des modes d'être "et la manière qu'a le juif d'être est plus raboteuse, plus scabreuse, plus rocailleuse qu'une autre"³. Mystérieusement la complication ici ne procède pas du faire mais de l'être: elle est la difficulté ontologique supplémentaire.

Pour certains la guerre a été le révélateur de leur propre judaïsme: ils l'avaient toujours nié et cet être fondamental qu'ils portaient en eux leur a soudain été révélé. Choisir d'être aux côtés de leurs frères, et contre tout bon sens, choisir dans la nuit la liberté, leur parût essentiel "car le fait d'être juif ne s'efface ni par la conversion ni par la naturalisation". Cette situation ambivalente, peut expliquer certains traits marquants : un besoin d'affirmation et de plénitude vitales assorti de maladroites et de déséquilibre, bref un déchirement qui souvent contrarie la bonne conscience naissante.

"Aisance exagérée, humilité exagérée. Fausse assurance! Le juif n'a pas le maniement naturel de l'existence qui est propre à l'homme majoritaire note-t-il. Cette dualité se retrouve chez les grands penseurs d'Israël: d'un côté, la phobie de la mort et du néant, la positivité spinoziste et la joie bergsonienne; de l'autre l'angoisse tragique du grand penseur russe Chestov et l'inquiétude relativiste de Simmel; l'optimisme d'un côté, le pessimisme de l'autre: le tragique et aussi la confiance..."⁴. C'est une appartenance à un destin peu confortable, un destin dangereux dans le monde d'aujourd'hui mais ce destin auquel on adhère dépasse la simple nationalité et accepter d'appartenir à ce peuple serait assez déraisonnable pour n'avoir qu'une signification nationaliste. Ce sentiment fraternel, maternel, dit-il, fait partie de notre être et en le reniant, nous renierions une partie de nous-mêmes. Il est illusoire de chercher une synthèse que le judaïsme serait seul à réaliser : le décousu, la déchirure des valeurs se trouveraient annulés. Au romantisme d'une conscience déchirée et d'une complaisance dans la déchirure, il oppose la plus grande vigilance dans ce pari: "je refuse les ennuis et je garde la difficulté, car l'essence même de la qualité de juif est de nous valoir une difficulté ontologique... un obstacle excitant".⁵ Cette position torturante, stimulante, déchirante, plénifiante est celle qui fait progresser le judaïsme.

Nous éprouvons par rapport à une situation ambivalente, complexe, des sentiments qui ne le sont pas moins. La conscience juive éprouve la tentation fondamentale, exemplaire, de ressembler aux autres et de ne se distinguer en rien de la manière d'être des peuples majoritaires, de se perdre en eux pour ne pas attirer l'attention : il s'agit d'une phobie de la *diaphora*, de la différence, un besoin de se fondre dans la grisaille universelle. C'est notre spécialité. La conscience juive n'est pas tentée par le panthéon de l'apparence sensible, ni par la dualité de Dieu et de son fils, même si ce "Dieu sensible au cœur" dont parle Pascal est la tentation majeure du monde païen puis chrétien. La tentation la plus forte, celle qui habite notre cœur", consiste dans le sentiment le plus naïf, celui de supprimer l'obstacle différentiel, d'effacer toutes marques distinctives; à cette tentation se mêle aussitôt le désir plus profond encore, celui de préserver notre différence et cette secrète fierté de porter en soi la difficulté qui nous différencie. La tentation de revendiquer "un privilège nobiliaire", "un souci patricien", "une tragédie privilégiée", "une dignité particulièrement historique" l'effleurent mais se trouvent contrebalancées par le besoin tout aussi profond de "ressembler".⁶ Une oscillation perpétuelle entre "ressembler" et "dissembler" habite la conscience juive; elle est une péripétie

de l'être, un redoublement d'humanité qui coïncide avec une division de soi.

Le besoin de s'anéantir dans les autres est exaspéré par le sentiment d'infidélité à la spécificité juive. La tentation inverse se fait jour et recouvre l'affirmation de notre originalité différentielle qui est aussi affirmation de vie!

Un des ressorts du judaïsme contemporain est ce besoin intense de préserver cette diaphora en la gardant de tout modèle d'assimilation par lequel on se confondrait aux autres! Lévinas ironise: "nous essayons d'être occidentaux comme Bachelard essayait d'être rationaliste!" La subtilité machiavélique de l'antisémite est précisément cette clôture du juif: "ou tu ne diffères en rien et tu t'assimiles ou tu acceptes le ghetto!"⁷

C'est la philosophie négative de l'homme juif. Refusant ce dilemme, la conscience juive, déchirée, s'unifie plus profondément dans l'affirmation de son être. Et ainsi le déchirement juif est la forme privilégiée du déchirement humain en général.

"Il y a en moi des sentiments variés qui incarnent mon être profond, seulement cet être pour moi est impalpable, et je le chercherai à l'infini", précise Jankélévitch.⁸

La mobilité de la judéité

L'esprit de mouvement fait d'Israël le "porteur privilégié de la contradiction humaine" et il s'est exprimé de nos jours aussi bien dans le relativisme de Simmel, dans le mobilisme de Bergson et dans l'irrationalisme de Chestov que dans le relativisme d'Einstein martèle le penseur de "L'Ironie"; car le mouvement est une solution à notre tension intérieure tout comme le devenir qui est notre vocation humaine résout la contradiction de l'être et du non-être.

Mobilité profonde d'un peuple qui tend à la domiciliation, à l'enracinement et retombe dans la fatalité du départ, qui a la nostalgie de la condition résidentielle et semble condamné à une perpétuelle migration. Exil métaphysique, patrie mystique et lointaine de l'exilé, tout cela compose l'histoire de ce peuple." Dans cette expérience immémoriale de l'exil, le peuple instable a puisé une vocation particulière... : appelons cette vocation la vocation de l'alibi; c'est un certain sentiment de la précarité de l'existence et de la transparence du destin; il y a toujours un moment où le juif le mieux enraciné prend conscience de cette fragilité: c'est Einstein obligé par l'hitlérisme de s'expatrier; Simmel contesté par son milieu; Chestov, chassé par la révolution; Chaplin fuyant le conformisme américain; Bergson lui-même, comblé d'honneurs, attiré finalement par la mystique, puis rejeté vers ses frères par la persécution. Le juif est ailleurs, a les yeux tournés vers autre chose, s'intéresse à autre chose que le milieu qui l'entoure... C'est un talent que l'on ne peut pas nous refuser!⁹ et il ajoute profondément: "Si les juifs n'existaient pas, il aurait fallu les inventer; il aurait fallu fabriquer un peuple mystérieux et disséminé comme nous le sommes par rapport auquel l'homme puisse

avoir des sentiments qui ne ressemblent pas à d'autres, qui ne se laissent pas banaliser et qui subsisteront jusqu'à la fin des temps."¹⁰

Election et tolérance

"Tous les hommes libres d'être indomiciliables en toute définition ressemblent à des juifs. De même le sens de l'élection recouvre un "surplus d'obligations pour lequel se profile le "je" de la conscience morale"¹¹ et il ajoute : cette idée de peuple élu implique non"la conscience de droits exceptionnels mais d'exceptionnels devoirs!"¹² et elle fonde celle de tolérance qui "exprime moins la fierté d'un appelé que l'humilité d'un serviteur."¹³ "C'est vous seuls que j'ai choisi entre toutes les familles de la terre. C'est pourquoi je vous demande compte de toutes vos fautes" (Amos, 3.2). A l'instar de Lévinas, Jankélévitch pense que l'élection est la manière dont l'homme éprouve "la certitude de l'emprise de l'absolu" et "l'exigence infinie à l'égard de soi comme infinie responsabilité" : ce sens caché qui transforme le judaïsme en religion de la tolérance, est-il entendu? Certes on a accusé le judaïsme d'avoir fait bande à part (synagogue aux yeux bandés de Strasbourg) en ne reconnaissant pas le Messie, mais les juifs peuvent accuser la secte chrétienne d'infidélité à la tradition; en contractant une prétendue nouvelle alliance, les sectateurs de Jésus consummaient la scission avec le monothéisme pur." Il faudrait une instance transcendante pour départager les exclusivismes contradictoires : il faudrait que Dieu se décidât à parler mais il trouve préférable de laisser tout le monde se recommander de lui!"¹⁴. Ainsi la vie nous impose le respect tolérant et réciproque et d'ailleurs les juifs sont bien préparés pour représenter la conscience des raisons métaphysiques qui rendent la tolérance nécessaire : abreuvés d'avaries, ils sont porteurs de cette conscience de la vérité de l'autre : celle-ci n'est-elle pas incarnée dans ce qu'on appelle la modestie?

On passe de la compréhension de l'autre à la reconnaissance de son droit puis de cette compréhension à l'amour par brusque mutation. La tolérance est reintégrée dans la compréhension de l'autre, dans ma sympathie pour lui et quelquefois dans mon amour. La tolérance est une solution en attendant de mieux faire! Tolérer, suggère-t-il, l'amour viendra peut-être? Cahin-caha, l'homme déchiré, l'homo duplex, corps et âme, reconduit une vie tolérable dans le mystère de l'absolu plural. Vérité du corps, vérité de l'âme : le problème de la tolérance était déjà résolu *ipso facto* dans la symbiose âme-corps. L'être-pensant en résulte. La contradiction se résout car la tolérance est l'adaptation de l'homme à un monde désaccordé, elle est un *modus vivendi* avec le décousu des valeurs, avec la disharmonie générale. L'incompréhensible harmonie s'accomplira dans la durée par le mouvement, la mobilité. Mobilité et tolérance sont dès lors des composantes de la conscience juive."Les hommes rassemblés par une foi commune jurent de ne former qu'un seul corps, une communauté, un seul être qui dira "nous" au pluriel et à la première personne. Vérité du corps, vérité de l'âme," Jankélévitch insiste : "la tolérance est fondée sur le caractère même de la vérité."

Israël et la dispersion

Fluidité impondérable sous-entend dissémination, inquiétude mais aussi positivité vitale. Une invitation au dépassement donne lieu à ce mouvement positif et fécond qui porte les juifs dans le même temps ailleurs et vers l'autre. L'homme de l'alibi incarne l'Autre pour le Même dirait également Lévinas. Cet esprit d'ouverture, joint au principe de mobilité, nous portent à envisager les rapports entre Israël et Diaspora.

Deux fois plus humain par ce pouvoir d'être absent de soi, d'être-autre-que-soi, le juif de la Diaspora pose une altérité constitutionnelle. Dans sa mission au sein des nations, il se situe par rapport à l'Etat d'Israël. Jankélévitch souligne "qu'Israël donne aux juifs la conscience d'eux-mêmes, leur mauvaise conscience. Il est le remords de ne pas y être, de ne pas partir dès demain matin."¹⁵ Lorsqu'il évoque cette âme dispersée, restée en dehors de ce pays, sans doute songe-t-il à la sienne? Il en évoque minutieusement le statut. Entre l'installation diasporique qui serait complaisance et l'exclusivisme sioniste, une tension entre deux vérités (là encore!) de la conscience juive, écartelée, se profile. Lui, l'ami fidèle d'Israël, se veut juif de la diaspora, caractérisant ainsi son altérité constitutionnelle : "l'homme hors de soi, deux fois plus humain par le pouvoir d'être absent de lui-même et d'être autre que soi." Ce mouvement contradictoire étant celui du juif lui-même qui ne disjoint jamais les termes de la contradiction. D'un côté l'honorabilité de ce jeune Etat, de l'autre l'inquiétude diffuse en dehors de l'Etat, inhérente à l'âme diffuse d'Israël oecuménique. Oscillation féconde d'une conscience déchirée, répétons-nous! Oscillation entre ces deux pôles et surtout aucune synthèse conciliatrice à la manière de Hegel : la dissémination et son inquiétude, la diaspora et son principe d'aporie féconde. L'Etat temporel représente la chance intramondaine d'Israël, sa plénitude vitale, et il donne aux juifs conscience de leur ambivalence et de leur complication intérieure. Cet Etat est fils du malheur mais insiste le philosophe : ne lui affectons aucun coefficient éternel de passé tragique, ayons les yeux tournés vers le futur.

Comment passer par ailleurs de l'espérance d'une Jérusalem mystique à la ville édifiée sur les collines de lumière? (Auparavant, la Sion de l'espérance, la Jérusalem des temps futurs était désincarnée; à présent Eretz Israël n'est plus un mythe de tout repos : cette aporie non résolue est un débat infini entre Israël et la dispersion. Le noyau compact des juifs d'Israël au sein d'un monde, diffus, fluent, entretient à sa manière aussi la flamme sacrée et il s'écrie : "Béni soit Israël visible qui a permis à ce peuple humilié de vivre honorablement, d'exister en un mot et, comme tout ce qui existe, d'exister dans le lieu et dans le temps. Mais bénie également notre fidélité aux souvenirs terrifiants, notre fidélité à un avenir infiniment lointain, notre fidélité à l'incompréhensible malheur qui s'est abattu sur Israël, à ce malheur qui ne sert plus à rien, à ce passé gratuit et désintéressé, à cette auréole d'extrême futur. En un mot trois fois béni Israël invisible sans lequel Israël visible ne serait que ce qu'il est...

Même lorsqu'elle n'est plus de l'ordre de la tragédie, cette tension entre Israël et la dissémination est une sollicitation à chercher toujours ailleurs, au-delà; cette tension créatrice, durera comme notre perplexité jusqu'à la fin des temps, lesquels n'ont pas de fin...¹⁶. Double déchirure de la conscience juive tendue entre ici et là-bas, entre un Etat séculier et une image d'une Jérusalem messianique. Contradiction non résolue mais aiguë par la renaissance d'Israël, tension surtendue devenue excitante et féconde grâce à l'énergie indomptable de cet Etat nouveau puisqu'il est "bon qu'en dehors d'Israël compact, existe un Israël diffus, l'Israël évasif de la dispersion, un Israël flou car les juifs ont besoin de ce principe évasif." Là encore la conscience juive est déchirée entre deux polarités. Souhaitons, et c'est le vœu de Jankélévitch que ce qui ne peut se résoudre par le canal de la vie, puisse se résoudre par le canal du temps qui est "contradiction vaincue" et non absence de contradiction: cette intuition de lutte toujours dramatique correspond au vécu même d'Israël.

La conscience déchirée

L'actualité de la pensée de Jankélévitch et sa présence parmi nous s'explique par le contenu d'une oeuvre qui répond aux préoccupations de notre temps (ô combien aujourd'hui !) et pose les questions qui nous aident à forger chaque jour nos propres réponses. Dans des textes véhéments, il s'est emporté contre l'oeuvre exterminatrice, contre l'oubli en nous donnant philosophiquement et juridiquement les raisons de ses positions. Sa biographie, nous dit Lévinas, "est dominée par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie" et maintenant sa rupture avec l'Allemagne, au lendemain de la guerre, (cette prise de position contribuant à l'exclure du monde des lettres qui émerge, toute bonne conscience dehors, au soleil de la Libération) il répétait inlassablement ces propos : "Je ressens le besoin de prolonger en moi les souffrances qui m'ont été épargnées". Dans ses lettres que je viens d'éditer¹⁷, on peut noter à quel point la brisure de la guerre se ressent dans le tempo de l'écriture qui tout doucement glisse de l'allegro vivace à l'andante (remarque d'un critique avisé!). La conscience déchirée du philosophe du pardon face à l'impardonnable de la "souffrance inutile" se manifeste dans son refus du pardon et dans des textes aujourd'hui incontournables.

Mémoire et pardon

L'exigence de vie ne coïncide pas avec le plan incliné de l'oubli, et l'homme, être qui se souvient, ressent un attachement aux choses invisibles. Si le temps est orienté vers la mort, on pêche l'oubli au nom de l'irréversibilité temporelle, mais la mémoire se raidit contre le temps et dit non au temps comme elle dit non à la mort et oppose "la bonne mémoire" de celui qui n'est ni ingrat ni frivole ni versatile mais sérieux. Le passé a besoin de notre "bonne mémoire".

Le pardon, précise-t-il, n'est pas seulement un mot chrétien : dans l'Ancien Testament il existe la remission des péchés et la remise des dettes et chez les grecs plusieurs mots l'expriment.

Sans entrer dans le détail d'un cours sur le "Pardon"¹⁸, disons que Jankélévitch distingue trois succédanés du pardon : le premier serait dû à l'usure temporelle. Le second à l'excuse : au fond l'homme mal intentionné ne l'était pas tellement; faisant ainsi disparaître le mystère de l'intention, la méchanceté se trouve du même coup annihilée. Enfin le troisième similitude-pardon se situe au niveau de ce qu'il nomme "le passage à la limite" : je raye d'un trait, j'efface tout et je pardonne.

Ces trois formes de remplacement ne sont certes pas le "pardon" : ni l'usure du temps ni l'excuse ni la remise au point mort du circuit ne ressemblent au pardon lui-même qui est un acte instantané, un événement-limite qui s'adresse à l'impardonnable! Il est la gratuité même et possède un caractère surnaturel qui est sa limite normative : je pardonne parce que je pardonne! S'agissant des crimes sur lesquels le temps n'a pas de prise, il faudrait, bien sûr, déranger le vrai pardon.¹⁹

Mais ce pardon ne saurait être accordé, selon lui, à des crimes dont la découverte des abîmes insondables et la méditation inépuisable dépassent l'entendement et hantent nos nuits. Si l'on se demande pourquoi il adopte sur ce qui touche la Shoah une attitude singulière que d'aucuns ont pu qualifier de follement déraisonnable il est bon de se demander : qu'a-t-il vu que nous ne voyons pas? Peut-être une histoire profane où se reconstituent les épreuves qui furent celles de la Passion d'Israël. "Ce monde inhumain voué non à la justice mais au pardon", selon Lévinas, en reste excepté pour Jankélévitch qui ne consent à "banaliser ces atrocités pour y voir un cas particulier de la xénophobie ou du racisme... L'horreur du crime contre la personne et la vie humaine a été essentielle dans son extrême fermeté... et la passion d'Israël sous Hitler l'a certainement touché religieusement" pressent encore Lévinas.²⁰

Dans des textes véhéments, passionnés, il exprime sa fureur inconsolable "contre l'oeuvre exterminatrice et contre l'oubli qui complèterait, scellerait cette oeuvre à jamais". Sa présence constante dans les affaires de la cité, ses thèses soutenues, promettent" qu'on ne peut se défausser de sa responsabilité sur quelque régime politique que ce soit "mais puisqu'il est question de notre passé (ce passé qui ne passe pas!) et aussi de notre avenir, nous ne pouvons abandonner ces questions au travail du temps. Il s'agit de déjouer les retours périodiques de l'imposture. Puisque le crime vise l'essence humaine déniait à une partie du genre humain d'en faire partie, ces crimes ontologiques sont des offenses qui sont notre affaire à tous. Visant l'ipséité de l'être c'est-à-dire l'être de tout homme, il en conclut que l'idée d'humanité est le coeur de la question.

Crime métaphysique sur lequel le temps ne saurait avoir de prise, il nous faut prendre position face aux boureaux, face aux victimes, face à nous-

mêmes. L'immense responsabilité des vivants ne peut se dérober à la tâche d'être en conscience les sujets de cette histoire. C'est pourquoi l'imprescriptibilité est un impératif catégorique absolu sous peine de reconnaître par l'effacement juridique la possibilité de nier le genre humain : en effet refusant tout pardon juridique on maintient les bourreaux dans le genre humain leur déniait le droit d'avoir été inhumains.

Face aux victimes, Jankélévitch insiste: les morts dépendent entièrement de notre fidélité, de notre mémoire "car le passé ne se défend pas tout seul comme se défendent présent et avenir". Rendant justice de leur humanité dont ils ont été privés, il s'agit de leur redonner un futur, un avenir dans le temps pour qu'ils demeurent présents dans leur humanité restituée. Les bourreaux les ont privés de parole, dès lors "le pardon est mort dans les camps de la mort" affirme cette pensée exigeante, nous précisant que ce n'est pas à nous de pardonner à leur place.

Il faut penser "après Auschwitz" afin qu'un avenir européen reste possible tout en ne le banalisant pas. L'actualité nous rappelle sans cesse que le racisme est un national-racisme et qu'il devient une idéologie génocidaire politique s'il est la version du nationalisme comme idéologie politique. L'imprescriptible est devenu le pivot de notre mémoire à venir et conditionne l'histoire à venir.²¹

Tout le monde est coupable de non-assistance à personne en danger et notre responsabilité est en jeu. Il ne saurait y avoir *Aufhebung* de l'histoire dans l'Histoire : la philosophie occidentale s'est envolée dans la fumée et les cendres des victimes; dès lors, l'idée de progrès au sens classique, est mise en échec. Le grand mérite de cette pensée est d'avoir ouvert un champ de questions auxquels nous devons faire face si comme le dit Edmond Jabès "le juif ne pose pas seulement des questions, il est lui-même devenu question". Nous devons faire face à ce champs de question par une réflexion qui puisse permettre qu'il "n'y ait pas de vie" sans raisons de vivre "dans l'honneur et la dignité" (selon le titre d'un texte de Jankélévitch paru dans les "Temps Modernes"). La mort par génocide dont le XXe siècle offre des exemples variés, fut dans l'ordre premier de ses réflexions : "Cet avoir-été est comme le fantôme d'une petite fille inconnue, suppliciée et anéantie à Auschwitz : un monde où le bref passage de cette enfant sur la terre a eu lieu, diffère désormais irréductiblement et pour toujours d'un monde où il n'aurait pas eu lieu".²²

La mort et le temps prophétique

Peu de philosophies laissent ainsi voir leur lien avec la condition mortelle et ont été aussi loin dans l'utilisation philosophique de la mort. Il faut la regarder en face, il y a une leçon à en tirer. Etranger à tout pathos, il n'envisage pas dans la mort l'absurdité du non-être auquel l'ipsité serait vouée mais une positivité plus forte que la mort. Il s'agit de retrouver un sens plus radical, de trouver la source même de ce non-sens dans l'immédiateté de ma responsabilité vis-à-vis de l'autre homme (lien avec l'imprescriptible). La positivité de la vie étant première.

La furtive et fugace apparition souligne le sérieux de la vie : “je vais vous montrer une chose inconcevable : “une vérité-éternelle-qui-meurt-un jour”. L’angoisse de la mort est seule une angoisse : elle est le pressentiment du caractère météorique dont nous sommes malgré nous porteurs ! Lévinas définit la mort comme “patience du temps” et précise qu’on en fait la rencontre dans le visage d’autrui et le scandale de sa disparition. “Seule l’ultimité de la mort est sérieuse”, nous apprend de même Jankélévitch.

“Nous avons de bonnes raisons de croire à la nécessité de la mort et n’en avons aucune de croire à l’existence d’un Dieu caché! Le sauveteur n’est pas du même ordre que le naufrage.”²³ Etranger à tout pathos, il n’envisage pas dans la mort l’absurdité du non-être; au contraire, il soutient que la vie est plus forte que la mort. Absurde est la nihilisation mais il prend la peine d’ajouter : “il n’est pas exagéré de dire que l’introuvable du néant est notre plus grande chance, notre mystérieuse chance”²⁴ et la mort n’anéantit pas ce fait surprenant et ineffaçable: l’effectivité d’une vie! Toute personne devient irremplaçable dès lors qu’elle entre dans le temps: cette oeuvre est le contraire d’un traité du désespoir! Comme celle de Bergson elle prône un monde où notre destinée est de vivre dans la liberté et la joie.

Passé et avenir ont besoin d’un minimum de présent, celui qui porte l’imminence de la mort. Le devenir humain est l’organe-obstacle : on ne crée qu’au péril d’une régression : “chaque instant est aussi lourd que toute l’histoire du monde et ma liberté décide de chaque instant dans l’irréversibilité alors Dieu ne nous semble pas de trop pour vaincre l’irréversible et le jamais plus!”²⁵ La liberté comme Dieu est un ineffable objet d’intention, nous confie-t-il, parce qu’elle est la source virtuelle de toutes les décisions qui jaillissent d’une volonté de tous les actes, pourtant imprévisibles, qui se succèdent dans le cours du devenir. “Source intarissable et inépuisablement généreuse.”

A un temps non fécond, stationnaire ou circulaire, il oppose la vocation du devenir qui dénie les sombres promesses. A ce cercle qui excluerait innovation et souvenir, fuite et déperdition, il substitue la positivité de la durée bergsonienne. Une telle philosophie qui témoigne dans le temps de l’histoire sainte est une “parole qui ne s’ajuste pas à cette histoire mais me voue à l’autre, c’est l’histoire profane où se reconstituent les épreuves qui témoignent de la passion d’Israël.”

Qu’elles sont les traces de l’intuition juive de la temporalité dans la pensée de Jankélévitch? Lévinas écrit en 1985: “toute l’oeuvre de Jankélévitch est une façon étonnante de rester fidèle à l’intelligibilité nouvelle et à l’intelligence nouvelle de la durée, en insistant avec une subtilité extrême dans ses analyses sur sa signification éthique et cela dans le droit fil de Bergson.”²⁶ Comment le message messianique, prophétique, se conjugue-t-il à cette pensée héritière du bergsonisme?

La raison philosophique nous convie à nous convertir à l’originalité du temps comme Bergson nous y invitait et à comprendre que ce n’est pas le temps qui est une image mobile de l’éternité mais plutôt l’éternité qui est une icône immobile, une image immobile du temps. L’historisme et le temporalis-

me hébreu s'opposent à l'éternitarisme des grecs, et le Fiat absolu du "commencement" de la Genèse inaugure la fresque grandiose de l'histoire. "Le dramatisme temporel de la Genèse et l'événement moral qu'on appelle péché est un accident primordial qui survient à un moment donné: cette faute contrarie l'éternité paradisiaque anhistorique : donnez-moi le premier péché et je vous donnerais l'histoire avec ses faits divers et ses massacres, ironise Jankélévitch; le péché d'Adam est la première idée saugrenue, déclinaison ou déviation d'une volonté libre qui cesse soudain de vouloir avec Dieu"²⁷. C'est l'amorce du temps historique qui s'instaure avec la première complication survenue dans la félicité édénique. Cette temporalité est-elle proche de celle dont l'héritier de Bergson fait profession? Non et oui.

Non. Ce temps comprend une chute, une malédiction inscrite dans le "Tu retourneras à la terre", et "nos jours passent sur cette terre comme une ombre". Edmond Fleg a remarqué, d'ailleurs, que cette fresque grandiose du temps biblique pourrait se lire à l'envers : événements éternels, célébrés à dates fixes dans un rythme uniforme et dont l'issue est sans aléa. La promesse messianique supprime le surgissement imprévisible et inquiétant de la nouveauté, le temps biblique est ambivalence et ambigüité, temps déroulé, dévidé. Pour l'héritier de Bergson, converti à la nature positivité du temps, et qui fait sienne la continuation, le jaillissement continu, cette temporalité programmée est absolu fantasme.

Une conception juive impliquant le temps de la manifestation, temps toujours réel pour nous, temps profane qui se distingue de la conception chrétienne du "temps à venir et sale temps de l'histoire présente", celle-là rejoint la pensée du philosophe de la durée, et la deuxième réponse est oui. Dans la Bible, l'éternité est dans le temps, c'est une éternité positive. Nous vivons notre temps individuel, personnel et cela l'histoire où se résolvent antinomies, alternatives : la succession accomplissant ce que la simultanéité exclut.

Il n'y a pas de synthèse en acte: "de moi dépend le destin du monde qu'il persiste ou qu'il devienne un désert" soulignait Maimonide. Le temporalisme biblique peut paraître spécieux ; il allie le dramatisme de nos actes et le prophétisme, il se déroule dans le temps et permet notre liberté.

L'histoire est fille du péché; d'ailleurs dans l'Ecclésiaste le pathos du désabusement accentue la dépréciation du temps : "poussière, tu fus, poussière tu redeviendras!", mais à ce temps stationnaire, notre philosophe substitue la vocation du devenir qui dénie les sombres promesses et proclame la positivité de la durée qui est, elle, affirmation vitale. L'élément aléatoire et aventureux qui fait battre le coeur de l'homme un peu plus vite est absent dans le prophétisme mais omniprésent au sein de cette pensée très bergsonienne.

Les paroles prophétiques garantissent un contrat tacite, une assurance donnée par le prophète contre le malin génie du temps. Le prophète pressentant l'avenir, entrevoit un mystère pneumatique, et s'exprime par paraboles, figures allégoriques tant le caractère du message est ineffable. "J'annonce des événements nouveaux et avant qu'ils n'éclosent, je vous les révèle" dit Isaïe. Cette promesse supprime le surgissement de la nouveauté. Ce temps-là n'est

pas celui de notre philosophe qui nous met en garde contre un temps figé, spatialisé, prophétisé, excluant l'imprévisibilité. Néanmoins il découvre dans la temporalité biblique la féerie foudroyante de la création assimilée souvent à l'improvisation musicale ou poétique, et ce temps est alors "comme le devoir lui-même inexhaustible". En cela, il relie éthique et temporalité.

Que serait un monde unitotal où aucun relief entre le bien et le mal, aucune espérance et aucun événement n'advindraient! Dans le livre d'Isaïe les juifs tournent le dos à un Messie personnel pour faire du messianisme le domaine de l'espérance qui implique une transfiguration morale de l'homme: "demain brille la lampe allumée de l'espérance qui est au coeur de chacun de nous... Chacun s'accorde pour donner au messianisme un sens moral qu'en langage embourgeoisé on appelle un idéal. N'attendons pas que l'histoire rachète les péchés des hommes : soyons sérieux en comprenant qu'entre ce monde et l'autre, il n'y a aucune coupure car il est Autre, absolument autre et aucun crescendo ne peut nous en faire franchir les étapes... alors" l'homme cessant de loucher vers le mirage de l'intemporel, s'enracinera dans la réjouissante plénitude et sera le forçat des travaux forcés de la temporalité".²⁸

La positivité du devenir récuse les porteurs de mystifications. "Notre confiance en la perpétuation de chaque moment, justifié par le Dieu affirmatif de David, d'Abraham, chasse l'épouvantail du malin génie, comme elle dissipe les scrupules de Zénon. C'en est fini des doutes, des cauchemars et des tremblements; la prière hassidique ne remercie-t-elle pas Dieu pour le renouvellement de chaque aurore."

Quand le temps devient passionné, le tempo de ce temps se précipite et fait émerger l'urgence; dans ces périodes d'intensification du temps, j'avance en me renouvelant, chaque pas me rapproche de la mort mais cela ne nuit en rien à la philosophie de l'espérance. Cette méditation sur le commencement, commence sans cesse, et permet de trouver une route "pour le monde qui vient" (titre du beau livre d'E. Fleg). Morale sans eudémonisme qui serait, peut-on dire, "la temporalisation" même du temps. La conscience juive enracinée dans le temps des hommes souffre pourtant d'une légère affection. Vous l'avez deviné, il s'agit de la nostalgie. Ce sentiment accompagne l'âme juive même si la nostalgie n'est pas un sentiment spécifique de notre condition. "La nostalgie est la conscience de l'alibi du temps... de l'ailleurs du présent, de l'ailleurs du passé lui-même, de l'ailleurs du souvenir : elle est l'âme de la Mémoire, elle lui donne sa coloration et se saisit de ce que le passé est passé".

La nostalgie n'a pas d'archives, s'exclame l'auteur de "L'Irréversible et la Nostalgie"!

Elle est la passéité du temps, et en cela elle est, avec le passé, dans le même rapport que le temps avec la temporalité. Ainsi le regret et la nostalgie n'expriment rien d'autre que cette irréversibilité définitive de la première-dernière fois, le caractère poignant de la primultimité qui est adieu au commencement et à l'innocence.

L'intuition juive de la création : l'éthique comme philosophie première

Le judaïsme n'est pas seulement une religion mais aussi une compréhension de l'être. C'est pourquoi sa liturgie est éducative, jamais thaumaturgique. Le fait pur est un mystère. Si le mysticisme est une reconnaissance du fait pur, on peut affirmer que la pensée de Jankélévitch est mystique au sens expérimental du mot. Humilité de l'entendement devant les faits, langage ravalé au rôle d'outil-serviteur : on s'installe d'emblée dans l'évidence du mystère et de la liberté : "pour quelle longueur d'onde, s'il-vous-plaît, l'excitant physique tournerait-il au métaphysique?"²⁹. Par cette boutade on devine que nul progrès, nulle gradation ne nous mènent au divin : le sensible est ce qu'il est et le mystère se trouve au sein de l'empirie.

Jankélévitch a su mesurer à cet égard la spécificité de l'apport juif à cette métaphysique positive. Au commencement Dieu créa, *Bereschit bara Elohim*; la Genèse s'inquiète du commencement. Auparavant il n'y avait place que pour des cosmogonies, des mythes, ce sur quoi les dieux exerçaient leur ingéniosité et se livraient à un travail démiurgique, un travail de "contre-maître", un arrangement sur copie, ironise Jankélévitch! Israël aura seul senti et affirmé ce qu'il y avait d'impensable dans le surgissement des mondes, dans le mystère du Fiat initial: pas de problème d'être et de non-être dans la Bible ni dans la philosophie première de Jankélévitch "mais le mystère de l'être et du faire-être qui n'est pas être."²⁹ C'est une synthèse nouvelle de l'hellénisme et du Pentateuque.

Si l'acte de créer est Dieu lui-même: "philosopher sur la création, philosopher sur l'absolu, c'est donc une seule et même gageure: car si l'absolu est irrélatif, la création est ce qui opère dans le zéro de toute plénitude et le vide de toute préexistence"³⁰. Seule la mort peut nous en faire approcher l'intuition, non que "le mystère créatif soit la simple remise à l'endroit d'un mystère à l'envers, qui, sous le nom de Mort, en serait le symétrique négatif..." mais parce que la mort, impensable, est constatable: "aussi est-ce par l'évidence mystérieuse de la fin qu'on prend conscience de l'inévidence deux fois mystérieuses des origines. La réalité de la négation fonde la possibilité de position".³⁰ Le mystère de la disparition permet d'entrevoir le mystère de l'apparition, du Fiat, parole proférée dans le vide et le silence de la solitude: puisqu'elle crée son futur interlocuteur justement en lui parlant : la parole ne parle à personne... et dans l'instant même qu'elle parle (*Dixitque Deus*) la parole devient allocution. Tel est ce soliloque magique dans le désert de toute altérité"³². Cette préséance absolue donnée au Faire sur l'Être délivre la philosophie des questions oiseuses posées par les nominalistes, les substantialistes... à savoir : le Créateur est-il un être? Alors, plus n'est besoin de "de se demander depuis quand le monde existe et pourquoi Dieu l'a créé et quel jour, et quelle mouche l'a piqué de s'aliéner ainsi à lui-même et de condescendre à l'altérité..."³³

Mais si l'Absolu est tout entier opération alors Dieu n'est que création. Pourquoi a-t-il créé? La réponse se trouve déjà chez Platon : "parce qu'il était

bon" (Timée 29c), ainsi "l'amour est une suffisante réponse" ajoute Jankélévitch et entre Dieu et l'homme il y a l'épaisseur de l'acte de création qui est une spécificité juive. La création n'est pas prouesse mais elle est l'éclair de l'acte, enseigne notre philosophe, où toujours elle se rejoue.

Voici que le visage de Dieu et celui de l'homme se reflètent car "Dieu est tout entier ipséité et rien que cela" et "l'homme aussi est ipséité et effectivité fondatrice car "la divine création crée des créateurs!"³⁴ Mais chez l'homme le temps s'empare des Fiat pour les étaler: "le second créateur réussira-t-il à prolonger la créature divine au-delà du 7^e jour?" Pour Jankélévitch la conscience ne se meut que dans l'ici-bas; hélas!, dit-il, notre destinée batracienne, engluée dans l'intermédiarité, est soumise au devenir: il eût fallu une éternité et nous n'aurons qu'un lendemain de fête! Un instant pour entrevoir la durée! et dans cet instant l'éclair du Faire. Divinité diminutive, génie qui tire à la ligne pendant les jours ouvrables de la continuation, l'homme ne retrouve la pureté initiale et l'innocence qu'à l'occasion des instants fériés de l'amour. Conséquence de notre devenir: celui qui n'advient qu'une fois, ne fait qu'une seule fois chaque chose. La solennité de l'irréversibilité de nos actes constitue le lien avec la pensée juive. Il nous faut renoncer au bis et "condamné à n'être qu'un seul présent à la fois"; toute occasion est à saisir car "chaque instant est aussi lourd que toute l'histoire du monde!"³⁵ et c'est à notre liberté qu'il incombe d'en faire un jour de bien ou de mal: "lorsque dans un éclair nous en revivons quelques instants, nous croyons volontiers à la faveur du ciel, car Dieu lui-même ne nous semble pas de trop pour vaincre l'irréversibilité..." Jamais plus! Qui n'a goûté dans sa vie ce que ces deux mots enferment d'humaine et d'inconsolable tristesse", ainsi "ne perdez pas votre chance unique dans toute l'éternité, ne manquez pas votre unique matinée de printemps!"³⁶ Lévinas remarque à cet égard: "il risquait d'aller dans le vécu de la vie, dans son originelle liberté, qui ne peut se complaire dans le Même du "tout fait" et dans la quiétude du présent. Vie qui sans cesse recommence et s'innove."³⁷ La morale commence avec la morale et dans ce tout autre-ordre, on s'installe d'emblée. Le bien est de l'ordre du faire non de l'être ou du connaître: *Bereschit*, au commencement ni Idées, ni néant mais un acte inimaginable; de même au commencement du Bien, aucun matériau: tout acte moral sera un faire-être dans l'unité d'une décision et d'une initiative. Pour Jankélévitch et Lévinas, la vraie spécificité juive est éthique: on bascule de la question ontologique à la vocation éthique. C'est un mouvement contre-nature qui implique l'aliénation, la dépendance à l'égard d'autrui.

Il ne s'agit pas de se plier aux exigences morales par souci de bien faire, ce qui viderait la conscience de son égoïsme. Non, l'éthique est première: la responsabilité de répondre d'autrui est déjà-là (non précédée d'une liberté qui lui ferait décider de manière sartrienne de s'engager) et c'est un champ de savoir où les autres ont la première place et, pour Jankélévitch, cela induit ma dette vis à vis des autres qui s'accroît à mesure que je l'acquitte. Inscrite dans le "Tu ne tueras point": la finalité de la Thora, exprimée en langage général, c'est la constitution de l'altérité d'autrui. C'est la réalisation d'un monde où

les rapports de justice régissent les rapports entre les hommes. Le passage à la limite de cette existence morale nous amène à reconnaître l'existence de l'altérité absolue qui est Dieu. Ainsi, à la limite, la finalité immanente de la Thora est la finalité immanente de la vie morale. La relation infinie allant du respect d'autrui à la transcendance se retrouve dans la pensée de Lévinas et de Jankélévitch, toutes deux adossées à Athènes et Jérusalem, désireuses de porter témoignage sur les problèmes du siècle et visant "à dire le sens de l'humain dans un monde qui en proscriit l'idée",³⁸ de même est première la notion de respect car "le respect respecte en l'autre le sérieux du vouloir dont tous les hommes sont capables...il honore non les réussites du faire mais l'être intime et l'essence de l'ipséité même de la personne".³⁹

L'intention morale est assujettie au devoir car "le Bien a besoin chaque matin d'être créé et chaque homme fait revivre le premier matin du monde en le posant." De plus l'austérité du commandement qui fonde sa pensée morale se résume en l'acte d'aimer."aimer est le commandement sans restriction, le commandement catégorique! Ainsi l'amour invente l'autre en l'aimant, le prochain devient frère à force d'amour"⁴⁰. Jankélévitch a substitué la question de l'homme à celle de l'être dans le sérieux de sa réflexion. Dressé contre toutes les formes d'injustice, il vibrait quand l'homme était en question et fondait la positivité de la justice dans les effusions de l'amour. A moi tous les devoirs, à vous tous les droits! insistait-il. La justice se trouve être le fondement du savoir objectif : c'est le commencement de l'humain et l'ouverture sur le divin.

"Morale sans eudémonisme, vécue dans un dés-intéressement de la durée : générosité sans récompenses, amour sans souci de réciprocité, devoir accompli sans le salaire de la bonne-conscience-du-devoir-accomplis" souligne Lévinas dans son hommage à Jankélévitch en 1985 et il ajoute: "A-t-il lu dans les Pirque Avoth le propos d'Antigone, disciple de de Simon le Juste, qui enseigne "ne soyez pas comme les serviteurs qui servent leur maître en vue du salaire, mais comme des serviteurs qui servent sans attendre de rémunération? A-t-il lu dans cet extrait de la Michna de Sanhédrin 37a: "tout homme est obligé de penser que l'univers tout entier a été créé à cause de lui", ce que Rabbi Haim de Volozine a entendu ainsi (XVIII^e): tout homme est obligé de penser que la subsistance de l'univers tout entier dépend de lui exclusivement, qu'il en est responsable. A partir de cette éthique pensée d'une façon rigoureuse comme philosophie première, se situe le lien entre Jankélévitch et le judaïsme.

NOTES

¹ *Confluences*, 1947.

² *Sources*, Le Seuil, 1984, p. 39.

³ id. p.42

⁴ *Sources*, op.cit., p.54

⁵ Colloques des intellectuels juifs de langue française, P.U.F., 1965.

- ⁶ *Sources*, op.cit. p.92 (1), *Colloques*, op. cit. p.58.
⁷ idem, p. 64. (1) *Colloques*, op. cit., p.58.
⁸ idem, p.64. (1) *Sources*, p. 56.
⁹ idem p.48-49
¹⁰ *Difficile Liberté*, p.39, 1983 (2) p.231 (3), p. 228.
¹¹ Jankélévitch : Henri Bergson, P.U.F.
¹² *Sources*, p.114.
¹³ *Sources*, p.114-115
¹⁴ *Une vie en toutes lettres*, Liana Lévi, 1996 (édition établie par F. Schwab)
¹⁵ *Le Pardon*, Aubier-Montaigne, 1967.
¹⁶ *L'Imprescriptible* (Pardonner. "Dans l'honneur et la dignité"), Le Seuil, 1986.
¹⁷ *Information juive*. 1985
¹⁸ Alain Le Guyader, "L'Imprescriptible! Pardonner?" in *Lignes* n°28, mai 1996
¹⁹ *La Mort*, Flammarion, 1955, p.421.
²⁰ idem p.51
²¹ idem p.394
²² idem p.399
²³ idem p.399.
²⁴ *Information juive*, 1985, (texte d'hommage au moment de la disparition de Jankélévitch).
²⁵ Henri Bergson, P.U.F p.258
²⁶ Bergson, op. cit. p.269
²⁷ Philosophie Première, p. 38
²⁸ idem, p.208
²⁹ idem, p.217
³⁰ idem, p.228
³¹ idem, p.230
³² *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, p.95
³³ *Traité des Vertus*, p.7
³⁴ *L'Aventure, l'Ennui et le Sérieux*, p.177
³⁵ *La Mauvaise Conscience*, p.72.
³⁶ *Information juive*, 1985.
³⁷ Comme l'écrit C. Chalié.
³⁸ *L'Aventure, l'Ennui et le Sérieux*, Aubier-Montaigne, 1963, p.177.
³⁹ *Traité des Vertus*, p.872
⁴⁰ *Information juive*, 1985

Rabi : De l'interrogation à la dissidence ou l'éthique aux prises avec le politique

Izïo Rosenman

Il ne m'est pas facile d'évoquer Rabi avec lequel j'ai entretenu un lien personnel, un lien d'estime et d'amitié. Rabi a été pour moi, et sans doute aussi pour beaucoup d'autres de ma génération, un sorte de père spirituel, une voix qui a longtemps dit et écrit ce que nous sentions, ce que nous pensions mais que nous ne pouvions ou n'osions dire à haute voix. Il a été pour beaucoup d'entre nous une des voix de la conscience juive que les sourds volontaires et les détracteurs malveillants qualifiaient de conscience masochiste, ce qui facilitait leur cécité et leur surdité. Avec le recul du temps, il apparaît comme une conscience juive, fidèle à l'exigence éthique des prophètes, et à la tradition questionnante juive, mais, aussi, quelqu'un dont la justesse des analyses se vérifie.

Pour Rabi il ne pouvait y avoir qu'une seule vérité et une seule justice pour tous : qu'ils soient Juifs, Algériens ou Palestiniens, Français ou étrangers, insérés dans la société ou en marge de celle-ci. Je crois que c'est cet amour passionné pour la vérité et la justice qui a caractérisé sa vie : *Tsedek tsedek tirdof lemaan tih'ie* : "justice justice tu poursuivras afin que tu vives", dit le texte hébraïque.

C'est aussi cette passion exigeante qui l'a poussé à contester les choix d'une communauté juive officielle, qui supportait de plus en plus mal ses critiques et qui a fini par le marginaliser pour lui imposer silence alors qu'il avait été pendant cinquante ans une figure dominante du judaïsme français et un artisan de sa renaissance, de cette renaissance dont il est question dans ce séminaire... Dans *Anatomie du judaïsme français*, Rabi¹ écrit :

"Mais un Juif peut-il rester passif ou neutre ? L'expérience vécue sous le nazisme n'est-elle pas pour lui une leçon du même ordre que celle de l'esclavage d'Égypte ?... L'humanité cherche de nouvelles assises. Et nous serions les seuls à nous retirer sous la tente, au moment d'une des plus exceptionnelles mutations de l'histoire ? Si la civilisation doit survivre, il y a encore place pour l'homme. Il y a encore place pour le Juif, pour son inaltérable foi, pour son indes-

tructible *confiance en la justice*. Notre devoir est en toutes circonstances, quelle que soit l'opportunité immédiate, d'affirmer la primauté de nos valeurs spirituelles. Il n'y a pas deux morales, il n'y en a qu'une".

Emmanuel Lévinas, dans *Difficile Liberté*² n'écrit pas autre chose me semble-t-il :

"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".

Historien, écrivain, auteur dramatique, critique littéraire, pamphlétaire, militant, intellectuel engagé, Rabi fût tout cela avec vivacité et conviction, et il est intéressant de faire le lien entre son engagement et sa biographie. Wladimir Rabinovitch, est né en 1906 à Smorgod, une petite ville proche de Wilna, en Lituanie. Son père était fourreur. Il arrive en 1910 à Paris avec ses parents, qui observaient le Shabbat et les fêtes, mais qui étaient issus d'un milieu déjà politiquement actif à gauche. Ils étaient un peu comme ces personnages des nouvelles d'Isaac Babel, tenant le Talmud d'une main et un livre de Marx de l'autre : Trotski, lors de son séjour à Paris, passa d'ailleurs un jour chez eux. Il fait une école maternelle, puis une école primaire juive. Il semble qu'à la fin de celle-ci sa mère ait souhaité d'abord l'engager sur la voie des études pour devenir rabbin. Mais il est finalement envoyé en 6ème au Lycée Henri IV où il fait ses études secondaires. Il devient avocat au barreau de Paris en 1930. Il se marie en 1939 avec une grenobloise non juive, Germaine, dont il a deux filles. Il est radié du barreau en 1940. Pendant la guerre il reste caché dans le sud de la France. Il est réintégré au barreau en 1944. Il est nommé en 1945 magistrat à Briançon, où il reste jusqu'à la fin de sa vie. Il avait refusé tout avancement à la fois parce qu'il aimait la montagne, et parce qu'être juge dans une petite ville lui laissait le temps d'écrire. Il meurt dans un accident de voiture le 6 avril 1981. S'il est particulièrement malaisé de présenter une synthèse complète de la pensée de Rabi, on peut cependant souligner quelques dimensions du personnage : un écrivain prolix, un analyste du judaïsme, un intellectuel engagé, une conscience morale dont la rigueur le conduisit en dissidence. Ces aspects, jamais il ne les dissocia car la démarche de Rabi prend sa source dans deux fleuves. Toute sa vie, sans jamais avoir appartenu à un parti, il resta à la fois un homme de gauche, dans ses positions, ses actions, ses références culturelles, et un intellectuel juif profondément influencé par l'histoire, la culture et la tradition juives, bien qu'il ne fut pas religieux. Il tenta toujours de saisir de façon critique, le sens profond, inscrit dans l'histoire, c'est à dire actuel, des concepts de la tradition juive, sans pour cela s'enfermer dans le système de pensée traditionnel juif.

Rabi a commencé à écrire très jeune et a été d'une grande prolixité : outre ses livres et pièces de théâtre, on dénombre plus de cinq cents articles brefs ou longs dans de très nombreuses revues juives ou non juives. Son activité littéraire commencée donc avant la guerre sous son nom d'état civil, s'est

poursuivie sous son nom de plume de Rabi, à partir 1945, car il avait été nommé juge. Dès 1929, il est amené à diriger une revue, *Chalom*, fondée par Aimé Pallière à laquelle collabora aussi Albert Cohen, auquel il resta lié toute sa vie. Dès 1933, il collabore à la revue *Esprit*, qui vient de se créer et à laquelle il donne des textes tant sur les questions juives que sur des questions judiciaires ou politiques comme bien plus tard sur la guerre d'Algérie. Cette collaboration dura presque cinquante ans, jusqu'à sa mort.

Il tient la chronique des livres pendant trente ans dans *La Terre Retrouvée* et dans *l'Arche*. Il tient des carnets dans *l'Information juive* et dans *Les Cahiers Bernard Lazare*. Il contribue à *La vie juive*, à *Kadima*, à *Menorah*, à *World Jewry*, et à bien d'autres revues. Il écrit plusieurs pièces de théâtre, dont deux inspirées par la destruction des ghettos pendant la guerre : *Varsovie* (1955) et *L'affaire Wittenberg* (1957). Il publie de très nombreux "textes de combats" (c'est lui-même qui les appelle ainsi) : *L'affaire Finaly, des faits, des textes, des dates*, 1953, *L'homme qui est entré dans la loi*, sur l'affaire Pierre Goldmann (1971-76). Il faut y ajouter ses contributions aux colloques d'intellectuels juifs parus aux P.U.F. Rabi a en effet fait partie, dès sa création, de la commission préparatoire des colloques du CJM. Il l'a quittée en 1975, moment où son désaccord devint trop grand. Et sans oublier ses essais portant sur le judaïsme : *Anatomie du judaïsme français* (1962); *Histoire des Juifs de France*, sous la direction de Blumenkranz, 1972; *Un peuple de trop sur la terre ?* (1979) son dernier livre.

Je n'évoquerai donc ici que son activité "juive" bien qu'il ne l'ait jamais séparée de ses autres activités. Rabi fût un intellectuel, un homme, engagé dans les combats de son temps : la lutte contre le racisme, contre l'antisémitisme et la xénophobie, fut-elle celle d'un certain nombre de Juifs "israélites français", ne remplissant pas de façon décente leur devoir d'accueil envers les Juifs réfugiés d'Europe de l'Est ou d'Allemagne après l'arrivée des nazis (dès l'hiver 1938-39, il déclenche une campagne très vive sous le titre *Le scandale des comités*). Dès 1927 il dénonce la forme que prend le communisme russe. Il s'engage dans le combat contre la torture au moment de la guerre d'Algérie. Ainsi fait-il partie, pendant la guerre d'Algérie, d'une commission de magistrats chargée de surveiller la régularité des élections. Dans un texte écrit quelques jours avant sa mort³ il se définit ainsi :

"Peut-être finalement, malgré tout, malgré mon indépendance, affirmée dans les domaines les plus divers, mon impossibilité d'adhérer à un parti quelconque, c'est peut-être cette même indépendance de pensée qui m'a permis d'être un témoin et un observateur, plus précis que d'autres, de la scène juive en France depuis un demi-siècle".

Rabi avait une vision essentiellement historique du judaïsme. Il consacra ainsi de nombreuses études historico-sociologiques au judaïsme français, tentant de définir ce qui faisait sa spécificité sociale, démographique et culturelle. Pour introduire une étude, postérieure à *Anatomie du judaïsme français*, destinée à un public non juif, il écrit⁴ que l'existence juive se situe plus dans le

temps que dans l'espace et que c'est pourquoi un survol historique lui apparaît nécessaire. Il mène à bien une des premières tentatives d'une histoire globale moderne et contemporaine des Juifs de France en publiant en 1962 *Anatomie du judaïsme français* qui, à mon avis, reste encore actuelle. C'est une sorte de grande synthèse, sur les Juifs dans le monde contemporain, fondée sur l'expérience des Juifs en France durant les cent cinquante dernières années. C'est aussi une histoire des Juifs de France à travers leur production culturelle. Ce livre, bien qu'il contienne aussi une sorte de chronique des événements n'est pas essentiellement un livre d'histoire. C'est plutôt une analyse des questions et des défis auxquels furent confrontés les Juifs de France.

Rabi, analyse toujours de façon critique, l'attitude des Juifs français durant le XIXe siècle, c'est-à-dire leur fascination pour la société qui venait de les accepter comme citoyens, avec notamment cette tendance à voir dans la Révolution Française la réalisation du judaïsme biblique et prophétique, malgré la rupture de cette idéalisation que produisit plus tard l'affaire Dreyfus. Il montre comment cette attitude poussait les Juifs à une assimilation complète, par mariages mixtes ou par conversions au catholicisme et il analyse les modifications profondes qu'apportèrent au judaïsme français les vagues successives d'immigrants venus de l'Est, avant guerre, et qui développèrent des structures nouvelles: associations sociales, politiques, culturelles, presse yiddish. Dans cette même étude⁵, il s'efforce d'expliquer cette spécificité juive :

“La vie juive est flux et reflux. Sous la pression de conditions extérieures (bienveillance ou antisémitisme, haut ou bas niveau de culture de la majorité) l'homme juif demeure juif ou renonce à l'être. A chaque génération, en vertu de ce choix pris librement dans un cadre déterminé, de fortes hémorragies se constatent, par mariages exogamiques, conversions à la religion dominante, ou franchissement de la ligne. Vivant dans un climat général de bienveillance, le judaïsme français était donc condamné à la disparition progressive. Il n'a survécu, et n'a pu se développer, que grâce aux vagues successives d'immigration”.

Il explique comment le judaïsme français devint donc hétérogène entre les deux guerres : en effet les deux types de communautés, l'autochtone et l'immigrée coexistaient plus qu'elles ne coopéraient. En 1962 déjà, Rabi analyse la manière dont le choc de la guerre fait de cet amour centenaire pour la France un amour déçu, comment après la guerre il fallut tout construire et reconstruire. Il s'attache à montrer comment l'épreuve de la Shoah (on ne l'appelait pas encore ainsi), a forgé une certaine unité entre les autochtones et les immigrés, ce qui permit de construire une communauté juive, qui bien que traversée par de très nombreux courants culturels, idéologiques, religieux, politiques, est malgré tout assez unifiée.

Rabi qui était aussi un homme de terrain, suit pas à pas cette reconstruction, ou plutôt cette construction. En analysant la formation des divers groupes, politiques ou non, des institutions sociales ou culturelles, des organes de presse auxquels il collabore, il dresse un panorama de ce judaïsme d'après la Shoah. Il

dresse aussi un inventaire des défis que celui-ci a eu à surmonter et notamment le contentieux judéo-chrétien : l'enseignement chrétien, enseignement du mépris selon l'expression de Jules Isaac, les conversions, et notamment l'affaire Finaly si importante pour le réveil de la communauté juive française après la guerre.

Rabi a souligné à maintes reprises l'importance de l'arrivée des Juifs d'Afrique du Nord qui ont insufflé une nouvelle vitalité à la communauté. Il connaissait bien ce judaïsme d'Afrique du Nord dès avant la guerre et avait noué beaucoup de liens personnels avec ses responsables et ses intellectuels qu'il avait approfondis au cours de ses voyages y compris pendant la guerre d'Algérie. Il a souvent regretté que les Juifs d'Afrique du Nord, en particulier les Juifs algériens, n'aient pas pu être ce pont avec l'Islam qu'il aurait tant souhaité. En effet, notamment lors des colloques des Intellectuels, Rabi a maintes fois souligné l'importance cruciale pour les Juifs et pour Israël d'établir un dialogue avec l'Islam. Il considérait ce dialogue comme un enjeu majeur pour les temps à venir. Trente ans après, il est difficile de démentir cette analyse.

Rabi ne s'intéresse pas seulement au judaïsme français, il fait une analyse des facteurs de survie du peuple juif. De tout temps, les Juifs n'ont cessé de s'interroger sur leur survie. Les aléas de l'Histoire, la destruction de la moitié du judaïsme européen pendant la Shoah, n'ont fait qu'accentuer cette angoissante question, question qui s'est retrouvée posée également à chacune des guerres d'Israël. Rabi a essayé de rassembler ces interrogations et de réfléchir sur l'ensemble des facteurs et des chances de survie du judaïsme (l'instabilité du monde, le monolithisme des nations, l'assimilation, les rapports Diaspora-Israël, l'absence d'organisation religieuse, hiérarchique et centralisée du judaïsme) au cours de l'histoire. De cette analyse je ne citerai que quelques exemples. L'un concerne la mémoire⁶ :

“L'homme juif appartient à un groupe humain uni par l'histoire. Si le *minyán* lie le Juif à ses frères dans l'espace, le *yzkor*, cette prière rituelle que l'on prononce à la mémoire des morts le relie à ses ancêtres. Le vrai fondement de l'identité juive serait donc l'histoire. En fait, la fixation obsessionnelle au passé ne fait que cristalliser une certaine conception lacrymale de l'existence juive et exacerber la tension minoritaire. D'ailleurs, l'histoire n'est pas un passé figé, mais un devenir permanent.”

L'autre exemple montre que Rabi pour qui l'éthique juive était si importante, avait bien conscience des réalités collectives⁷ :

“Le recours à l'éthique ne permet pas à lui seul d'assurer l'existence d'une communauté qui a besoin de cadres, rigides et souples à la fois, permettant le jaillissement prophétique. L'équilibre serait seulement réalisé dans une synthèse entre ritualisme et prophétisme, tous deux également nécessaires”.

- ³ W. Rabi, "Bilan d'une vie", écrit le 31 mars 1981, paru dans *Esprit*, Janvier 1992, p.116
- ⁴ Esquisse pour un panorama du judaïsme français, in *L'Illustré Protestant*, Lyon, octobre 1966.
- ⁵ idem.
- ⁶ W. Rabi, *Anatomie du judaïsme français*, Ed. de Minuit, 1962, p. 305-311.
- ⁷ op. cit p. 310
- ⁸ op. cit. p. 312
- ⁹ "Les chemins de fuite (engagement et non engagement)", in *La conscience juive*, PUF, 1963, (IIIe colloque : Morale juive et politique, 30 sept 1960), p. 292.
- ¹⁰ *Anatomie...* p. 247
- ¹¹ *Anatomie...*, p.233.
- ¹² *Anatomie...*, p. 234.
- ¹³ op. cit , p. 233
- ¹⁴ *La conscience juive*, (colloque d'intellectuels juifs), PUF, 1963, p 144.
- ¹⁵ *Un peuple en trop sur la Terre ?* Les Presses d'aujourd'hui, 1979, p. 21
- ¹⁶ Idem p 23
- ¹⁷ "Bilan d'une vie", écrit le 31 mars 1981, paru dans *Esprit*, Janvier 1992, p.119.
- ¹⁸ *Un peuple en trop sur la Terre ?*, op. cit., p 156-158

**DANS LES PARAGES
DE L'ÉCOLE JUIVE DE PARIS**

DEUX EXPÉRIENCES INTELLECTUELLES

L'œuvre d'André Amar

Les deux cultures

De la logique des systèmes à la méditation du texte

Sylvie Jessua

“ L'homme occidental a besoin de revenir à la lecture lente de textes lourds de sens, au cheminement patient et continu vers l'Unique et l'essentiel. Cet itinéraire sacré passe par la parole hébraïque, par cette parole qui est un guide vers la Présence. ”

André Amar, “Le dialogue et le silence”
(*Les Nouveaux Cahiers*, n° 54, automne 1978)

“ C'est l'universel qui est dans le Juif et non le Juif dans l'universel. ”

André Amar, “L'universalisme, une nouvelle glose”
(*L'Information Juive*, Été 1975)

L'œuvre d'André Amar est éparse et diverse. Deux livres, des études et de nombreux articles, publiés dans des revues et périodiques, esquissent la trajectoire inachevée de ce penseur solitaire*... Est-il un philosophe? Sans doute, mais la philosophie ne se sépare jamais pour lui de l'histoire des idées, des grands courants souterrains de la pensée, qui ne se résument pas à la seule philosophie.

Dans la seconde moitié de sa vie, il s'oriente résolument vers la pensée religieuse. Mais il n'est pas à proprement parler non plus religieux. Son engagement irréversible dans le judaïsme est tout entier fait d'étude et de lecture, guère de pratique. Mais de morale et de conduite, oui...

Si pensée religieuse il y a chez lui, il pense moins le contenu de la doctrine que la triple tension entre la loi juive, la culture humaniste et le monde moderne.

Son œuvre est à l'image des multiples facettes de sa propre vie ; norma-

* Se reporter à la biographie d'André Amar en fin d'article

lien, nourri d'humanités grecques et latines et de culture classique, philosophe de formation et de goût, résistant engagé dans un groupe juif (l'Organisation Juive de Combat), directeur de banque, professeur d'histoire de la pensée à l'Institut d'Études Politiques de Paris, puis un temps, directeur de l'Institut d'Études Hébraïques et président de l'Appel Juif Unifié...

Son œuvre est ainsi à l'image de sa propre vie, éclatée, dont une unité dynamique commande néanmoins secrètement les divers pôles d'activité ; plutôt qu'une œuvre, des textes épars mais qui, lorsqu'on les lit dans leur succession et leurs enchaînements, laissent entrevoir les linéaments et la nervure d'une pensée forte, originale, qui pose la question centrale de la relation du judaïsme avec la pensée occidentale et les grands problèmes de notre temps.

En tant que penseur juif, assumant pleinement son judaïsme, mais profondément imprégné de culture humaniste et chrétienne, il est sans doute un des représentants les plus originaux de l'École juive de Paris, et sa pensée mérite d'être découverte et revisitée.

Lire ou relire ses textes, entendre encore résonner sa voix haute et forte, est une aventure à laquelle nous aimerions convier de nouveaux lecteurs ; peut-être y découvriront-ils une autre trajectoire de l'esprit, une voie frayée pour un judaïsme diasporique, à la mesure de son double héritage et des problèmes de l'heure.

Des grands moments de la pensée européenne à l'analyse critique du temps présent

Les grands moments de la pensée européenne

L'œuvre de ce normalien philosophe, qui ne suivit pas une carrière universitaire classique, s'inaugure dans ce qui fut la substance de son cours professé pendant de longues années à l'Institut d'Études Politiques de Paris : une étude des grands courants de la pensée européenne, condensée dans un ouvrage au titre audacieux : *L'Europe a fait le monde*.

S'agit-il bien ici de philosophie ? Certains le dénieront, peut-être avec raison. C'est que très tôt se fait jour chez André Amar cette double prise de conscience, qui naît peut-être aussi de sa propre existence ; la philosophie ne tire pas son origine et ne se nourrit pas d'elle-même mais de courants de pensée plus profonds qui la portent et qu'elle recueille, sans pour autant certes s'y réduire. Et la pensée est, d'autre part, l'héritière de sa propre histoire, qui s'est jouée, et continue de le faire, dans le continent européen.

Le destin de la pensée européenne s'inaugure en effet au Moyen-Orient avec la révélation du monothéisme, du Dieu unique, et se poursuit à l'extrême sud de l'Europe, aux confins de l'Afrique et de l'Asie Mineure, avec l'émergence de la pensée grecque, et l'avènement conjoint de la science rationnelle et de la philosophie.

Ce double événement fondateur, le monothéisme juif accompagné de la Torah, et la rationalité grecque, ont fécondé le monde, et lui ont transmis un

mode de pensée à vocation universelle, destiné à l'humanité entière, et non au seul homme européen.

La place manquée ici pour reprendre la riche substance et le considérable travail d'analyse qui constituent cet ouvrage, fruit de longues années d'étude dans les sphères les plus diverses de la culture. Qu'il nous soit simplement permis d'en rappeler trop brièvement et trop schématiquement les grandes lignes.

Pour André Amar, la pensée philosophique a une date et une origine. Il en scrute la genèse cachée en remontant jusqu'à sa source.

Cette source a jailli chez un petit peuple de pasteurs au sein de tribus nomades, quelque part entre l'Égypte et la terre de Canaan. Là s'est fixé le destin de l'esprit. Ce premier moment de la pensée est celui de l'Unité; c'est le moment hébraïque avec la révélation du Dieu unique; triple révélation inaugurale, puisque le Dieu-Un est conçu comme une puissance dynamique, qui crée l'Univers et l'homme, dicte sa loi sur le mont Sinaï et, par le truchement de Moïse, la donne au peuple d'Israël.

Le deuxième moment dans l'aventure de l'esprit européen est préparé par la théologie scolastique, qui fonde une "science de Dieu" et réalise ainsi une synthèse de la logique grecque et du Dieu personnel, créateur de l'Univers. Ce deuxième moment est constitué par l'avènement de l'esprit scientifique moderne à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle jusqu'à la fin du XVII^e siècle. L'écriture mathématique y devient l'élément fédérateur, la langue universelle dans laquelle ont été formulées les lois de la nature et la logique qui les gouverne.

Descartes rêvait d'une *mathesis universalis*, avec l'avènement de l'algèbre, de la physique mathématique et du calcul de l'infini; cette science universelle devient possible, en se libérant des cadres et de la tutelle de la scolastique. La raison occidentale se scinde dès lors en deux grandes orientations :

- l'objectivité de la connaissance scientifique qui progresse indéfiniment dans la connaissance mathématique des différents secteurs de la nature et dans la conquête de l'espace,
- et la foi religieuse, réduite à la "foi" subjective, affaire privée, indépendamment de la Révélation.

Restait la conquête du temps; elle s'accomplira avec Hegel au début du XIX^e siècle, dans la philosophie de l'Histoire, qui cherche à mettre en lumière la genèse et les étapes du développement de l'Esprit dans son devenir-sujet. C'est là le troisième grand moment de la pensée européenne qui, selon André Amar, s'accomplit dans la dialectique hégélienne.

Mais, par une sorte de reflux, l'esprit européen éprouve profondément sa responsabilité à l'égard d'un monde qu'il domine et façonne, et, à partir d'un retour critique sur lui-même, se met en quête d'un mode de pensée authentique qui interroge le sens de la conquête triomphale des sciences et des techniques. Il s'agit ici du quatrième moment de la pensée occidentale, qu'André Amar nomme "la recherche d'un recommencement". L'auteur entrevoit les linéaments de cette quête d'un retour aux origines chez deux grands penseurs, Frédéric Nietzsche et Martin Heidegger.

Il retiendra essentiellement de Nietzsche l'idée du "nihilisme de la modernité", qui s'exprime dans la formule célèbre : " Dieu est mort." et, ajoute Nietzsche, " c'est nous qui l'avons tué."

De Heidegger, André Amar retiendra surtout la critique d'une pensée fascinée par le modèle des sciences : " La science ne pense pas." André Amar va longuement méditer cette étrange formule de Heidegger, qui reviendra comme un thème récurrent dans ses propres écrits, nous verrons plus loin en quel sens. Heidegger nous invite à nous mettre à l'écoute de la langue grecque, à reprendre le chemin de l'ontologie. C'est à sa suite, mais selon une voie bien différente, qu'André Amar va, lui aussi, s'engager dans la quête d'un recommencement, ou dans un retour aux origines de la pensée européenne.

Le diagnostic critique du temps présent

Toute l'œuvre restante d'André Amar, et particulièrement les écrits qui suivront *L'Europe a fait le monde*, seront une poursuite et un approfondissement, mais aussi un renouvellement de son travail sur l'histoire de la pensée occidentale. Il en gardera l'idée dominante d'une généalogie de la pensée à partir de courants souterrains qu'il va chercher à scruter en traversant des couches profondes sédimentées, pour creuser et forer jusqu'à la source première, enfouie sous tant d'épaisseurs, le "fondement des fondements", l'unité jaillissante de l'idée de Création.

La pensée est abordée chez lui, non d'emblée comme philosophie, pensée pleinement consciente de soi, mais comme le champ ouvert des œuvres de l'esprit, et en cela il demeure fidèle à l'inspiration hégélienne. Jamais il n'abordera directement l'étude de la tradition juive sans passer par la médiation de l'analyse du monde contemporain, "monde" qui désigne précisément, non l'univers physique, mais un moment du développement de l'esprit, prisme à travers lequel il fait retour au judaïsme. Mais, et en cela il se montre dans une certaine mesure du moins, l'héritier de Nietzsche et de Heidegger, ses analyses du sens qui s'y trouve implicitement contenu seront toujours orientées par un travail critique, recherchant ce qui, dans toutes les manifestations de la modernité, prétend au titre de pensée, mais reste incapable de satisfaire les authentiques exigences de l'esprit.

C'est ainsi qu'il scrute d'un regard presque médical l'œuvre du temps présent pour se livrer à un diagnostic critique de ses modes d'expression, reprenant à bien des reprises à son compte l'affirmation de Heidegger : " La science ne pense pas", à laquelle il trouve une profondeur infinie.

En quoi la science ne "pense"-t-elle pas?

D'une part, en ce qu'elle reste le plus souvent oublieuse de ses propres origines et de sa propre histoire, celle de créations successives, celle d'une extraordinaire aventure de l'esprit.

D'autre part, en ce qu'elle est certes une œuvre de la pensée pure, mais tout entière tournée vers la construction de modèles opératoires déductifs, par eux-mêmes dépourvus de sens, applicables à tous les champs de la réalité

phénoménale, y compris à la structure des relations humaines. D'où son extension en psychiatrie, jusqu'à l'étude "systémique" des relations entre l'individu et son entourage.

Il conviendra de remarquer la méthode très particulière de l'auteur ; le texte est toujours l'objet privilégié de ses analyses. Son extrême attention au langage fait de lui un déchiffreur, un lecteur passionné ; le monde est un texte dont il cherche à décrypter les significations profondes, cachées sous la littéralité des formules. Comme Hegel, mais autrement, il lit "la prose du monde", et il le fait à la manière de la lecture juive des Écritures, par degrés de profondeur, ne se limitant jamais au sens immédiat ni au sens prétendu.

C'est ainsi qu'il insiste constamment sur les changements de lexique, révélateurs des mentalités. Là où l'on évoquait la création, on parle à présent de "production". Alors que pendant des siècles on recherchait la connaissance, il s'agit à présent d'"informations". Or, pour prendre ce dernier cas, l'information, dit-il, n'est pas la transmission d'un savoir mais une excitation. A travers des réseaux de communication de plus en plus denses, l'information, répandue à profusion sur toute la planète, est une opération instrumentale, et non intellectuelle, moins encore spirituelle. Elle agit par la vitesse, produit des effets de choc, est elle-même un pouvoir car elle occupe cette place au sein d'un monde où la production s'est peu à peu substituée à la création. Et il analyse ce qu'il faut entendre par "production".

L'acte de production se place toujours dans un "système", dans un réseau de relations dont, en fin de compte, la finalité reste économique. La production scientifique entraîne la production industrielle, laquelle accélère la production médiatique, engendrant partout les mêmes maux : la prolifération des systèmes, accompagnée de la production intensive d'articles fabriqués, de l'inflation et de la dégradation des langages traités comme des produits, des pollutions, du pillage des ressources naturelles, de l'envahissement médiatique, du chômage récurrent. Ce qui reste vrai plus que jamais aujourd'hui, plus encore que dans les années 70-80.

Dans ce monde caractérisé par la production intensive, la prolifération des moyens et le vide des fins, il manque une morale ; ou plutôt, il manque la morale, fondée dans l'idée de Création, dont nous avons perdu aujourd'hui la profondeur de sens. Le mot même de "morale" a connu une progressive désaffection dans les temps modernes. La perte de tout ancrage transcendant, "la mort de Dieu", entraînent le mépris de la morale, réduite à des règles de conduite purement individuelles. Même le principe des "droits de l'homme", qui reste peut-être la seule morale de notre temps, se réduit le plus souvent à des revendications de liberté, entendue au sens de quête de permissivité, et de requête d'impunité.

Ni les droits de l'homme, dévoyés en revendications libertaires, déviés de leur origine religieuse, ni l'idéologie politique, toujours prise dans le réseau du terrorisme international, auquel André Amar consacre de pénétrantes analyses, ne nous prémuniront contre cette violence organisée qui restera la marque et le style de notre temps.

Derrière cette violence gestionnaire s'efface l'humanisme et se brouille

le visage de l'homme. Dans un article intitulé "L'humanisme et le sacré"⁵, André Amar développe l'idée suivante :

L'homme a longtemps découvert ce qu'il était à travers l'étude des grandes œuvres de la tradition littéraire et artistique. L'œuvre n'est pas un produit mais une création. La décadence de l'étude des lettres dans l'éducation répond à un propos délibéré. Partout l'on tend à substituer à la lecture des œuvres le décodage des systèmes et de leur fonctionnement. Il en est de même des grands textes classiques, qui, lorsqu'ils sont encore étudiés, ne sont le plus souvent appréhendés que comme des systèmes de signes formels. La recherche du sens est occultée, et à travers elle surtout, la portée morale de l'œuvre, celle de l'homme et de ses passions, de sa grandeur et de sa faute. Or, dans les grandes œuvres, il est toujours question de l'homme et de son destin.

Cette approche humaniste nous fait aujourd'hui défaut. Car l'œuvre nous invite, non à un décodage, mais à une interprétation. Elle fait appel à une lecture lente, ajoute André Amar, non à une opération de déchiffrage qui consiste à passer d'un alphabet à un autre équivalent, mais à un travail d'interprétation, qui vise à s'élever d'un sens apparent à un sens profond, riche de développements ultérieurs. L'œuvre nous invite à penser, et penser, c'est accueillir une parole créatrice, et en méditer le sens.

Dès lors, si la culture humaniste tend de nos jours à s'effacer au profit des apprentissages techniques, c'est que par vocation elle nous prépare à l'approche du sacré, à l'écoute et au mystère de la Parole des origines, doublement créatrice, puisqu'elle a ordonné le cosmos et a donné les commandements qui fixent à l'homme sa conduite. A l'horizon de l'étude des grandes œuvres, il y a toujours la dimension religieuse et la méditation morale.

Si Heidegger nous invitait à nous éloigner de l'"affairement culturel" pour suivre le pas lent du paysan qui laboure son champ, c'est à une tout autre lenteur que nous convie André Amar : celle de la main qui trace les signes sur la page, celle surtout qui médite le texte et son sens inépuisable, l'étude patiente, rigoureuse, difficile de la Parole divine consignée dans le texte des Écritures. Pour surmonter le désarroi issu des excès du faire et du produire, il nous invite à ce qu'il nomme la "pensée religieuse", et à un "recommencement radical", qui nous ramènerait aux sources de la pensée occidentale, à la lente méditation du texte biblique et du déroulement infini de ses commentaires.

Le retour à la source juive

Il va lui-même s'aventurer vers ce retour aux sources, tout particulièrement dans un livre au titre révélateur : *Moïse ou le peuple séparé*⁶, et dans deux longues études consacrées, l'une à la méthode de Maimonide⁷, l'autre à "Pascal et les Juifs"⁸, sans compter de nombreux articles centrés sur la Tradition juive.

Le procès instruit par André Amar des différentes expressions de la modernité, de la croissance indéfinie des moyens et des communications face

au vide des fins, source de désarroi et de violence, ne revêt pleinement son sens que par référence à un ordre absolu, à une norme morale que l'homme n'a pas créée, mais reçue de la Loi divine.

Pourquoi consacra-t-il un livre à Moïse ? Pour deux raisons peut-être. L'une, révélatrice de son propre itinéraire psychologique, l'autre qui tient à ses options philosophiques profondes.

La motivation psychologique serait une secrète affinité avec la figure de Moïse. Moïse, après Joseph, prototype avant la lettre du juif assimilé, recueilli par la fille du Pharaon, éduqué à la cour d'Égypte, soudain renonce à ses privilèges pour prendre la défense d'un esclave hébreu frappé par un soldat égyptien. Le sentiment de fraternité plus fort que sa culture d'adoption, si belle, si séduisante soit-elle.

A ce propos, André Amar engage une longue réflexion sur l'assimilation ; elle prend selon lui très tôt, dès le séjour en Égypte, son véritable sens : c'est un "oubli de Dieu". Au sens d'un double génitif : oubli de Dieu par les hommes, mais aussi oubli par Dieu de ces hommes qui ont voulu être "comme les autres", et effacer les traces et le souvenir de l'Alliance. Dès lors, ils vont à la dérive, et néanmoins conservent la marque de leur étrangeté, qui n'est que l'envers de leur élection. Moïse sera l'homme du destin. La figure de Moïse fascine André Amar : il a choisi, "il est sorti vers ses frères", la mort de l'Égyptien a scellé ce choix. C'est à partir de là, l'homme du dialogue avec Dieu.

Et comme le dit si bien l'auteur, insistant sur sa différence avec les héros de l'Antiquité grecque : " Moïse ne trouverait pas sa place parmi les hommes illustres de Plutarque. Il n'a pas sauvé sa patrie en danger, il n'a pas conquis d'empire, il n'a pas gagné de batailles navales. Ce qu'il a fait de grand, il l'a fait dans le désert, dans un lieu vide d'hommes, de cités et de moissons."⁹

Il rompt avec la civilisation qui opprime ses frères hébreux, pour accepter la mission que Dieu lui confie. Les faire sortir du pays d'Égypte, de la "maison de servitude", surmonter l'oubli, renouer le fil de l'Alliance, reconnaître en Yahvé "le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob". Moïse sera le serviteur de Dieu, mais restera aussi l'interlocuteur privilégié, constamment en dialogue avec l'Éternel.

La mission de Moïse est écrasante : convaincre les enfants d'Israël de quitter la terre d'Égypte et de s'engager dans le désert, convaincre Pharaon de les laisser partir. Mission religieuse, mais aussi politique : triple interlocuteur de Dieu, d'Israël, de Pharaon. Moïse se récusé, allègue "sa langue embarrassée", mais finalement, à chaque fois, obéit à Yahvé et consent. Destiné à faire remonter les fils d'Israël "dans une terre où coulent le lait et le miel", il n'y pénétrera pas lui-même et mourra avant d'entrer dans la Terre promise. Peut-être André Amar pensait-il à ce que Hegel disait des grands hommes de l'Histoire universelle : " Une fois leur mission accomplie, ils tombent, balle vide de grain."

La seconde raison pour laquelle l'auteur a choisi d'étudier la figure de Moïse, c'est selon nous qu'il fut, au sens où l'entendait Rousseau, un "législateur", et qu'il dota les Hébreux d'une dimension politique. " Moïse, serviteur

de Dieu, est appelé à être l'unificateur et le législateur du peuple hébreu."

Ces tribus, asservies et encore nomades, vont devenir, grâce à Moïse, une nation et un peuple. Mais quel périple, quelles épreuves pour en arriver là!

André Amar insiste longuement sur la tâche écrasante qui fut confiée par Yahvé à Moïse : celle d'éduquer ce peuple ordinaire qui, comme tous les peuples, préférerait la servitude à la liberté. Moïse éducateur avant d'être législateur.

Il revient à Moïse de soumettre à un impitoyable dressage moral ce peuple versatile, inconstant, soumis à l'humeur du moment, jouisseur et idolâtre. André Amar insiste sur la médiocrité naturelle des Hébreux, et sur l'énergie, le combat héroïque de Moïse contre cette inertie, cette sourde tentation de rébellion. Il lui faudra constamment faire face aux plaintes, aux récriminations incessantes, maîtriser les mutineries, faire accepter aux enfants d'Israël le séjour dans l'aridité du désert.

Trois jours dans le désert de Shur sans trouver de point d'eau. "Qu'allons-nous boire?", gémit le peuple. La faim se fait sentir dans le désert de Sin : "Que ne sommes-nous morts de faim de la main de Yahvé au pays d'Egypte, quand nous étions assis devant des marmites de viande, et que nous mangions du pain de tout notre saoul!" A chaque fois, Yahvé intervient sur la pression de Moïse, multiplie les miracles, l'eau douce, la manne, mais le peuple ne cesse de récriminer, de réclamer du vin, du poisson, des concombres, de l'ail, l'Egypte enfin, nostalgique de la servitude ! Et Moïse implore Yahvé : "Comment me comporterai-je envers ce peuple qui va me lapider?"

Mais il reste le chef, et il lui revient la lourde tâche de transformer cette masse errante et récalcitrante en un peuple digne de recevoir la Loi. André Amar, homme d'ordre, admire en Moïse le législateur qui, avec l'aide de Jethro, son beau-père, commence à doter ces petites tribus d'un début de juridiction décentralisée, d'où naîtra l'institution des juges, qui exerceront aussi des fonctions d'autorité.

Pour André Amar, la remise de la Torah, qui, il le rappelle, signifie "enseignement", au "peuple de Dieu", devenu ainsi le dépositaire de sa Parole, constitue la plus haute révolution spirituelle dans l'histoire universelle, mais a supposé justement que cette petite collectivité fût préalablement séparée du genre humain. Il a fallu pour cela la "mise à part" du peuple, de même que déjà auparavant avait eu lieu le départ d'Abraham, sommé de quitter la terre de ses ancêtres et la maison de son père, puis de Moïse, à qui il fut ordonné de sortir ses frères d'Egypte. Le désert est le lieu de cette mise à part. "Les commentateurs de la Loi disent dans le Talmud : mets une clôture autour de la Torah. Cette clôture protectrice fut, au commencement, le désert."¹⁰

Aux fils d'Israël fut confiée la tâche sans précédent d'être les témoins de l'Unité divine, de penser et de vivre en elle. Election lourde à porter...

Ils l'acceptèrent ("Nous ferons et nous entendrons" tout ce que l'Eternel a dit...), et malgré l'épisode du Veau d'or qui suivit tout aussitôt, et bien d'autres tentations d'idolâtrie, ce fut là ce qui fixa à jamais leur destin ; après Moïse, ce don de la Loi fut l'éducateur du peuple. Education subie avec douleur et joie. Pas de liberté, dans la tradition juive, sans cette éducation, et cette suprême responsabilité.

André Amar pose dès lors deux questions à la fin de son *Moïse*, qui orientent toute sa réflexion sur le lien problématique entre le judaïsme fondé dans l'Alliance et la Torah, et la condition des juifs des temps modernes.

- La première peut être formulée ainsi : comment cette Loi, donnée à un peuple en particulier, pourrait-elle être valable pour tout le genre humain, pour l'humanité tout entière ?

- La seconde est la suivante : qu'en est-il du judaïsme pour les Juifs des temps modernes ? Nous permet-il encore de comprendre et d'assumer le monde contemporain ?

Ces deux questions engagent André Amar sur la voie d'une réflexion riche et originale sur le sens de l'assimilation, et la difficile fidélité à la Loi dans le monde moderne. Cette méditation exprimera des moments alternés et conflictuels de son propre itinéraire, que surmontera néanmoins une foi inconditionnelle en la valeur absolue du message juif pour les temps passés, présents et à venir.

Le retour au judaïsme implique-t-il le rejet des valeurs de la culture occidentale ?

Les deux questions concernent les difficiles rapports de la culture juive traditionnelle avec la civilisation chrétienne et le monde contemporain. Cette double problématique, qui occupe tout le second moment de la pensée d'André Amar, l'orientera et le tourmentera jusqu'au terme d'une œuvre féconde et inachevée.

La première question comprend déjà virtuellement la seconde. En acquérant la citoyenneté, le juif s'est dissous en tant que juif pour faire partie de communautés nationales et faire sienne leur vocation à l'humanité universelle, horizon des grandes nations démocratiques. Dans ce devenir rationnel et raisonnable des États, malgré les conflits ponctuels qui les déchirent, dans la perspective humaniste moderne, que viennent faire encore la particularité, voire le particularisme de la Torah, de son lourd rituel, et la conviction d'être "le peuple de Dieu" ?

La notion moderne de "droits de l'homme" ne suffit-elle pas à poser le principe de la liberté de chacun et des limites absolues des États ? N'est-elle pas l'horizon moral de notre temps, valable pour l'homme universel, et ne nous invite-t-elle pas à dépasser irrévocablement une Loi archaïque, une religion close, sans vocation universelle, correspondant peut-être encore à un stade tribal et nomade de l'humanité ?

Ce problème posé à plusieurs reprises par André Amar est condensé de manière brillante et tranchante dans un court texte intitulé "L'universalisme, une nouvelle gnose ?"¹¹. Sa réponse à la tentation chez le Juif moderne de dissoudre sa vocation juive dans l'universalité humaine se situe à deux niveaux :

- Pour la pensée occidentale, surtout depuis l'ère des Lumières, l'histoire universelle vise la libération et l'émancipation de l'humanité entière, considérée comme le point oméga de l'évolution. Il en va tout autrement de la conception juive de l'histoire. Ses événements sont centrés sur la relation privilégiée, fondée dans l'Alliance, entre le Créateur et son Peuple. En hébreu, l'équivalent du mot "histoire" est "toledot", qui signifie "les engendremments".

Il faut comprendre par là que l'histoire juive n'est pas d'emblée celle de l'humanité collective, mais qu'elle n'avance que par des hommes, des élus, qui jouent un rôle prophétique. Noé, Abraham, Jacob, dont les fils seront à jamais appelés fils d'Israël, le lutteur de Dieu. C'est dire, pense profondément André Amar, non sans courage dans le climat spirituel contemporain, que dans l'optique juive, l'humanité n'avance et ne se développe pas en bloc, mais par l'intermédiaire d'individus appelés, qu'il nomme audacieusement "têtes de races" ou "têtes de générations", qui marquent un tournant, un point avancé dans la relation de Dieu à son peuple. C'est ainsi que l'Eternel agit sur le genre humain par la médiation de certains hommes, relais du projet divin, et que l'histoire de l'humanité n'est rien d'autre que la descente d'une bénédiction. L'histoire réaliserait par son propre déroulement l'extension de la bénédiction à toutes les nations de la terre, mais la perspective universaliste ne serait ouverte qu'à partir d'un petit peuple élu.

Et dans une formule qui, loin d'atténuer le paradoxe, l'aiguise, André Amar écrit à ce propos : " C'est bien l'humanité dans son ensemble qui est finalement bénie, mais cette bénédiction est reçue par ceux qui sont les têtes de générations, si bien qu'au fil du temps, c'est l'universel qui est dans le juif, et non le juif dans l'universel."

- La seconde réponse au problème du judaïsme et de l'universel porte sur le principe des droits de l'homme, issu de la Révolution française, qui fonde l'humanisme de notre temps. La Torah, à l'inverse, définit l'homme plus par ses devoirs que par ses droits. Dans la Torah, ajoute André Amar, l'homme est défini comme l'être dont la fin essentielle est l'accomplissement des "*mitzvot*", et les "*mitzvot*" eux-mêmes, d'origine divine, ne sont pas seulement des commandements d'ordre moral et liturgique, mais des compléments de l'acte créateur premier. La morale n'est pas créée par l'homme, elle est donnée par Dieu comme une Loi absolue, d'abord pour les juifs, ensuite pour l'humanité.

Les relations interhumaines à visée universaliste relèvent de la même ambition de s'élever de la terre au ciel que la Tour de Babel. Mais cette ambition humaniste, en soi louable, tend à se borner à la relation latérale de "Je" - "Tu", et à occulter la dimension du "Il" absolu, de l'Un fondateur. Le Il une fois mis à l'écart, s'interpose entre le JE et le TU, le CELA, la chose, l'exploit technique. Mais le CELA constitue un lien fragile et illusoire. L'humanisme, livré à lui-même, se brouille et s'efface dans la confusion des langues et des cultures. Et André Amar termine de manière abrupte : privé de la référence divine, l'humanisme est une idolâtrie.

- Le second problème qui se trouve au cœur de la pensée et de l'œuvre d'André Amar, auquel il donne une signification originale et intéressante, à la mesure de ce qui fut peut-être la tension majeure de sa vie spirituelle, est celui de la valeur de l'assimilation aujourd'hui et de la relation du judaïsme traditionnel avec le monde moderne. Le retour au judaïsme et l'étude approfondie de la Tradition exigent-ils pour autant le rejet des valeurs de l'Occident, des valeurs chrétiennes fondatrices, mais aussi des valeurs de notre temps, les progrès accélérés de la science, les avancées technologiques, et la libération des mœurs ? La fidélité au judaïsme implique-t-elle un intégrisme ? Ce problème revêt deux aspects dans l'œuvre d'André Amar :

- Le premier est celui, tout à fait central à ses yeux, des rapports des Juifs diasporiques avec la civilisation en terre chrétienne. Nul plus que le Juif André Amar ne fut peut-être intéressé, voire engagé, par la religion du Christ. Fervent adepte des amitiés judéo-chrétiennes, lecteur passionné des Evangiles et des grands mystiques, tels Saint Jean de la Croix, Sainte Thérèse d'Avila, Maître Eckhart, possédant une grande connaissance des différents ordres monastiques, il était profondément imprégné de tous les aspects de la culture chrétienne. Au cours d'une remarquable étude consacrée à "Pascal et les Juifs"¹², il rendait hommage au grand penseur janséniste ; il admirait ici Pascal d'avoir reconnu la grandeur du peuple juif, contrairement à la position de l'Eglise de son temps et à celle d'autres théologiens, comme Bossuet, qui appelaient le peuple juif "perfide" et "infâme".

Pascal reconnaissait que " la religion juive était toute divine dans son autorité, dans sa durée, dans sa perpétuité, dans sa morale, dans sa doctrine, dans ses effets "¹³. Il reconnaissait que le peuple juif reposait tout entier sur une Loi qui l'avait édifié en tant que peuple, et non l'inverse. Toutefois pour Pascal, les juifs restaient à jamais les témoins de la vérité profonde de la Loi, l'avènement du Christ, mais ne l'avaient pas reconnue, car ils n'avaient jamais su déchiffrer le message de la Nouvelle Alliance contenu dans l'Ancien Testament. La religion et la pensée juives n'avaient-elles dès lors plus, en tant que telles, aucune valeur propre ?

Et André Amar se prenait à rêver : si Pascal revenait aujourd'hui sur terre, comment envisagerait-il les relations entre Juifs et chrétiens ? Il verrait, dit l'auteur de "Pascal et les Juifs", qu'aujourd'hui " la pensée occidentale remplace la morale par le social, l'éthique par le politique, le salut par le progrès, la charité par la lutte des classes, et s'éloigne du Dieu vivant, tantôt avec indifférence, tantôt avec hostilité "

Autrement dit, il verrait un monde qui ne repose plus que sur une laïcisation complète de l'idée de Dieu. Il verrait l'Eglise affronter, impuissante, de redoutables problèmes, ceux de la dégradation des mœurs familiales, la montée de l'Islam intégriste, les mystiques révolutionnaires, les sectes, la laïcisation complète des droits de l'homme. Il verrait surtout que devant la dérive politique et laïque de l'Eglise, les chrétiens les plus éclairés, et ils sont de plus en plus nombreux, éprouvent le besoin et l'exigence de retourner à leurs sources juives, à la Loi de l'"Ancien" Testament, aux études judaïques, à la re-

cherche des ascendances juives de Jésus, aux exégèses du Talmud et des Prophètes. Il verrait enfin les chrétiens se tourner vers le peuple juif pour rechercher son témoignage, non plus caduc mais vibrant de vérité et de vie, aujourd'hui plus que jamais.

- Quant à l'épineuse et difficile question de l'assimilation proprement dite, André Amar la pose et la vit profondément, en tant que Juif français des temps modernes.

Après l'émancipation, dit-il à bien des reprises, en France, en Allemagne, en Autriche-Hongrie, en Italie, "les Juifs burent à longs traits la culture occidentale"¹⁴. Il n'est pas de domaine scientifique, littéraire, artistique, voire politique, où les Juifs n'aient fait figure, non seulement d'élèves mais de maîtres et de novateurs. On peut ajouter qu'il fut lui-même un des plus beaux fleurons de cette "assimilation", un de ces princes de l'esprit.

Mais il convient de repenser le sens de ce terme : "assimilation". Il n'est pas question, selon lui, que le juif des temps modernes demeure en marge d'un monde en évolution accélérée, dominé par des sciences en pleine extension, et par les innovations technologiques. Ni qu'il se désintéresse du progrès social rendu possible par un tel développement. Mais un matérialisme d'un nouveau genre, celui des modèles et des structures, qui prévaut dans toutes les sciences humaines, prive l'homme de sa dimension métaphysique, et du sens de son destin.

Les calculs de la pensée opératoire ne trouvent-ils plus dès lors comme antidote dans l'ordre de l'humain que les mystiques révolutionnaires, et les droits de l'homme, invoqués sans aucune référence à Dieu ni à une quelconque notion de devoir ? Devant ce grand désarroi des temps modernes, la montée des fanatismes religieux, la faiblesse idéologique des démocraties, la violence omniprésente, n'y a-t-il plus encore de place pour la pensée d'un ordre absolu ?

Non pas, comme on dit trop facilement par horreur de la transcendance, "le retour à l'ordre moral", mais n'y a-t-il pas urgence aujourd'hui de penser ce que signifie le mot hébreu "Seder", "qui transforme le passé en présent, et ordonne la créature du sixième jour à Celui qui a sanctifié le septième" ?¹⁵ C'est dans un très beau texte intitulé "Les deux cultures", d'où est tiré cette citation, qu'André Amar insiste sur la nécessaire et totale intégration des Juifs dans le monde moderne. Quel que soit leur degré d'éducation juive, ils peuvent et doivent pleinement maîtriser la culture occidentale dans toutes ses expressions contemporaines. Mais au cœur du grand vide spirituel de notre temps, de sa perte de sens, ils doivent aussi rester les témoins de l'ordre absolu de la Création, et de la Loi divine.

Les Juifs éclairés des temps modernes ne sont plus ceux de l'assimilation des premiers temps, qui les incitait à se fondre dans un monde non-juif. L'émancipation a été, selon André Amar, entendue en son sens profond, une féconde et positive aventure, qui a engagé les Juifs sortis du ghetto dans la société ouverte, et la libre rationalité de l'Occident. Nombreux aujourd'hui sont ceux qui maîtrisent ce qu'il appelle "les deux cultures", l'occidentale et la judaïque. Ce sont souvent des maîtres, nantis de hauts titres universitaires, qui

s'exercent aux sciences profanes et aux disciplines théoriques.

Mais pour les plus conscients et les plus exigeants d'entre eux, cette immersion dans la culture occidentale ne saurait leur faire oublier qu'ils ont un message spécifique à transmettre, qu'aujourd'hui le monde moderne serait prêt à entendre. Peut-être même en éprouve-t-il obscurément le besoin et le désir.

Ils sont là pour rappeler l'exigence de l'ordre absolu et, ajoute André Amar, : " Notre monde moderne, en désarroi de mœurs, de croyances et d'idées, a besoin d'une Parole à l'épreuve des siècles, qui serve de verticale et de repère, dans le tourbillon des matérialismes scientifiques, qui tourment au désespoir, et des évasions magiques, qui tourment à la folie "16. La vocation des Juifs modernes est de faire passer la Parole divine dans la langue occidentale, et de la faire retentir à nouveau, comme l'a fait si magistralement Emmanuel Lévinas.

Toute l'œuvre un peu dispersée d'André Amar n'a eu pour visée que cet unique propos : rappeler, dans une langue dont la fermeté et la concision évoquent celle de Tacite, l'urgence de la "Teshuva", d'un retour à une lecture lente et méditative de la Parole qui précéda le monde, et de la Loi qui fixa l'ordre absolu de la morale.

La pensée d'André Amar fut essentiellement une "lecture", au sens d'une interprétation créatrice, qui visait à déployer le sens des mots majeurs de la Torah, afin de dégager les fils qui relient la Parole de l'Éternel à l'écoute des hommes. La reconnaissance des études juives lui paraissait non seulement la tâche la plus urgente de l'heure mais étrangement, le dernier tournant de la pensée occidentale.

Plus que tout autre peut-être, il maîtrisa toutes les dimensions des deux cultures, et fit retentir dans une langue romaine la lointaine sommation de la Parole juive.

NOTES

¹ Salonique, 1908-Paris, 1990.

² *L'Europe a fait le monde - Une histoire de la pensée européenne*, Paris: Ed. Planète, 1966.

³ Fr. Nietzsche, *Le Gai-Savoir*, § 125, § 343.

⁴ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris: PUF, 1959, p. 26.

⁵ Paru in *Les Nouveaux Cahiers*, Été 1975. Reproduit dans le numéro de SENS intitulé "A la mémoire d'André Amar", 7 / 8, 1994, p. 321.

⁶ André Amar, *Moïse ou le peuple séparé*, Monaco: Ed. du Rocher, 1977.

⁷ André Amar, "Maïmonide", SENS - 7 - 1985.

⁸ André Amar, "Pascal et les Juifs", SENS - 1 - 1988

⁹ Dos de couverture de *Moïse ou le peuple séparé*, op. cit.

¹⁰ *Moïse ou le peuple séparé*, op. cit., p. 74.

¹¹ André Amar, "L'universalisme, une nouvelle gnose ?", *Information Juive*, Été 1975, pp. 53-56.

¹² SENS - 1 - 1988.

¹³ Pascal, *Pensées et opuscules*, Paris: éd. Brunschvicg, Hachette, fragment 602.

¹⁴ André Amar, "Le dialogue et le silence", *Les Nouveaux Cahiers*, n° 54, automne 1978, pp. 20-22. Reproduit dans le numéro de SENS "A la mémoire d'André Amar", op. cit., p. 335.

¹⁵ André Amar, "Les deux cultures", *Information Juive*, janvier 1975. Reproduit dans le numéro de SENS "A la mémoire d'André Amar", op. cit., pp. 332-334.

¹⁶ André Amar, "Pascal et les Juifs", SENS - 1, 1988, p. 13.

BIOGRAPHIE D'ANDRÉ AMAR

André Amar est né à Salonique le 10 Février 1908. Il vint en France avec sa famille en 1919, fit ses études au Lycée Condorcet, puis suivit les cours de Khâgne au Lycée Henri IV, où il fut l'élève d'Alain, qui influença profondément sa vie intellectuelle et lui communiqua l'amour de la philosophie. Reçu à l'Ecole Normale Supérieure en 1929, il poursuivit des études de philosophie. Parallèlement, après son mariage avec Jacqueline Perquel, licenciée ès lettres et écrivain douée, il entra comme fondé de pouvoir dans la Banque Saïl Amar, qu'avait fondée son père à Paris.

André Amar s'engagea en 1943 dans un groupe de résistance juive, la section parisienne de l'Organisation Juive de Combat (l'AJ-OJC), réseau de résistance constitué principalement de Juifs étrangers. Arrêté par les Allemands en juillet 1944, il fit partie du dernier wagon de déportés, mais put s'évader en sautant du train avec quelques camarades. Il perdit toute sa famille (son père, sa mère et son jeune frère) en déportation.

En 1945, André Amar, sa femme Jacqueline et un camarade de résistance devenu un grand ami, Jacques Lazarus, actuel directeur de *l'Information Juive*, fondèrent le Service Central des Déportés Israélites (SCDI), destiné à accueillir les survivants des camps de la mort.

Par la suite, André Amar dispensa un cours d'histoire des idées aux Instituts d'Etudes Politiques de Paris et Grenoble. Il collabora, ainsi que sa femme Jacqueline, à plusieurs revues et périodiques, dont *Evidences*, *Europe*, *Les nouveaux Cahiers*, *L'Information Juive*, *Sens*... Il fit paraître la substance de son cours professé à l'IEP de Paris en 1966 dans un ouvrage intitulé *L'Europe a fait le monde*, Ed. Planète, Paris.

Imprégné de culture humaniste, il s'était, à partir des années 1950, engagé dans l'étude de la pensée religieuse à travers le message spirituel de la Tradition juive. Il apprit l'hébreu biblique et suivit des cours de pensée juive, tout particulièrement les leçons talmudiques de son maître et ami Emmanuel Levinas. Il consacra un livre à Moïse, intitulé *Moïse ou le peuple séparé*, Ed. du Rocher, 1977. Il fut un temps directeur de l'Institut d'Etudes Hébraïques de la rue Servandoni, et fit partie, durant de longues années, du comité préparatoire des colloques intellectuels juifs de langue française, au cours desquels il intervint à plusieurs reprises. Son engagement dans le judaïsme l'amena à assumer également des responsabilités communautaires: membre de L'Alliance Israélite Universelle, il fut durant quelques années président de L'Appel Juif Unifié.

Jusqu'à son décès survenu le 8 Avril 1990, il continua d'étudier passionnément les textes de la Tradition juive dans une perspective philosophique et universaliste, tout en restant un collaborateur actif des Amitiés Judéo-Chrétiennes et de leur revue *Sens*.

Loi juive et foi chrétienne Indications pour la lecture de Jean Zacklad

Claude Birman

A Marie-Eve

“ ... Idées préconçues que l'on nourrit sur la religion. Idées préconçues également sur la signification d'un fait juif qui se réclame d'une continuité de plus de trois millénaires tant dans le cadre de la cité antique que dans l'ère ultérieure... Comment envisager que, suite à des coexistences empreintes d'un extrême déplaisir - ou de bienveillance indifférenciée- des coexistences d'extrême jubilation s'instaurent ? ”

Jean Zacklad

Le mérite de Jean Zacklad* est d'avoir tâché de penser la tradition juive selon des concepts inédits qui permettent de la recevoir dans nos mentalités d'aujourd'hui. Son dernier livre publié a pour titre *Les deux modèles de la religion*** , en allusion à la distinction entre légalité juive et piété chrétienne. Le propos est de clarifier leur signification respective, afin de faciliter leur reconnaissance mutuelle et leur convergence à venir.

Au Musée du Louvre, il suffit d'un pas pour passer de la dernière salle d'archéologie de l'Égypte pharaonique à celles de l'Égypte copte. Ce pas franchit pourtant un abîme, celui qui sépare la fin des temps néolithiques du début des temps de notre histoire. Les inscriptions funéraires coptes soudain sont familières, plus modernes même que celles d'aujourd'hui. Elles sont personnelles, directes, s'adressent au lecteur d'homme à homme, comme une voix unique qui nous dit : “ je te parle ”. C'est simple : l'individu n'y est plus la partie d'un tout. Il parle en son nom, c'est une personne, qui témoigne de la naissance d'un monde nouveau.

Le récit biblique dit ce passage et cette rupture entre une civilisation

* Se reporter à la biographie de Jean Zacklad en fin d'article.

** *Les deux modèles de la religion*, Paris, 1988, éd. Bibliophane (Les Belles Lettres)

ancienne que nous ne comprenons plus vraiment, qui fut même oubliée jusqu'à Champollion, et cette ère qui est la nôtre et que nous ne comprenons pas encore nettement. L'aventure des Hébreux trace un trait d'union, par une série de médiations, entre l'une et l'autre. Dans le récit, l'idée, et l'existence, le temps biblique s'intercale entre deux durées, auxquelles il se relie par une double articulation. Les Hébreux quittent l'Égypte pharaonique et reçoivent la Loi du Sinaï (*Exode* 12 et 20) : refus et acquiescement qui marquent l'adieu au néolithique, le renvoient au passé, commencent d'en faire un passé révolu, dépassé. Symétriquement, les descendants des mêmes Hébreux entrent sur la scène de l'Histoire en tentant d'abord d'élaborer leurs propres institutions sacerdotales et royales, puis en persévérant, d'un exil l'autre, dans leur existence diasporique. Non au Pharaon, oui au Sinaï ; oui au Temple de Jérusalem, non à l'oubli de soi dans l'ère chrétienne.

L'affirmation de la Loi est l'envers de la négation de l'Égypte pharaonique. Cette dernière peut se définir, dans le récit biblique, comme le lieu (le *topos*) où cesse la famine au risque de l'occultation des identités. Abram y doit, pour manger, cacher qui est Saraï (*Genèse* 12, 10-13). Et Joseph y est pris pour qui il n'est pas (*Gn.* 39, 17). Plus tard, lui-même y diffame ses frères, les traitant d'espions (*Gn.* 42, 9). Mais tout ceci anticipe la "descente" des fils de Jacob en Égypte dans le livre des Noms (*Chemot*), où le Pharaon s'attache à empêcher de naître les petits garçons.

L'Égypte pharaonique est en ce sens un monde en fusion, un "magma", selon l'expression de Jean Zacklad, où toutes formes se confondent, se fondent, à la manière de la Garde impériale dans la fournaise du Waterloo de Victor Hugo. L'alchimie pharaonique transmute les émergences identitaires en moyens de survie. Le désir de vivre s'y moule sur la loi de survivre. Le Pharaon est cet empereur-dieu, souverain absolu sans identité, qui surplombe, fascine et manipule "le pullulement égyptien".

" Sous Pharaon, les vivants et les morts, les dieux et les hommes sont engloutis dans l'unique cosmos essentiel bio-astral " (J. Zacklad, *opus cité* p.115).

Le Pharaon est l'homme-dieu, en qui le divin s'emmêle à l'humain, qui soumet les hommes à l'entité collective de la vie sociale, laquelle est à son tour subordonnée aux nécessités du monde naturel. Cet esprit d'indistinction holistique, d'anonymat monolithique se manifeste en sa (non-)vérité dans les "ténèbres opaques" de la neuvième plaie (*Exode*, 10, 21). L'antidote en sera la différenciation scrupuleuse entre dieu, individu, peuple et terre, qui prend sa source dans la seconde injonction du Décalogue. En invitant en effet l'allié à distinguer le vrai dieu des prétendants (*Ex.* 20, 3), celle-ci dispose à reconnaître cette juste distance entre les êtres, qui est la condition de leur alliance (*berit* signifie d'abord séparation). Inversant les valeurs, l'Empire sacralisait la servitude, comme l'instrument de sa subsistance. L'allégeance au dieu unique du désert délivre en retour la libre individualité de chacun, invité à transcender et refonder le lien social, à distance de la terre "promise" dont la gestion est

différée. La Loi est reçue du Sinaï, ce lieu autre, ce non-lieu, ces confins de l'Empire où se brouillent ses normes, où s'annule son avidité.

Entre protohistoire et histoire, le Sinaï est ce point zéro intermédiaire, où s'achève la négation de l'emprise pharaonique, où se fonde la série des temps historiques. Le séjour des Hébreux au Sinaï est à concevoir comme un point de tangence fondateur entre utopie et espace-temps. La Loi du Sinaï fait le vide, met à distance principe divin et vie sensible, afin d'ouvrir le champ spécifique d'une constitution de l'homme par l'homme, de la mise en oeuvre d'un principe anthropique, de l'élection du "Lien d'amour des hommes" (J. Z. p.116), que le Pharaon noyait dans les flux mêlés des attirances cosmiques et des extases transphénoménales.

Comme le tourbillon d'Anaxagore ordonne le cosmos, le dieu d'Israël met en ordre ce qui était pêle-mêle, dévoile la possibilité d'être homme entre ciel et terre, la liberté pour les hommes de se réaliser, par l'Alliance, comme alliés consistants. Le messianisme des prophètes d'Israël tient tout entier dans cette affirmation que la signification propre de l'histoire humaine est distincte à la fois de celle des dieux et de celle du cosmos. Le monde commun des hommes, placé sous le signe du monothéisme éthique, consiste dans l'avènement des relations dialogiques, dans le développement de toutes les formes de l'intersubjectivité, "la chance d'une oralité qui retient dans son champ propre les conversations avec les proches et les lointains sur tout l'axe du temps" (J. Z. p.132).

Dans la relation déferente à l'autre homme, le libre intérêt pour autrui, qui accorde la splendeur de la particularité de chacun à celle de l'unité de tous, s'accomplit l'obéissance au dieu un, et se prépare "l'habitation heureuse du cosmos" (J. Z. p. 116). Le dieu d'Israël, ce "Dieu des personnes", selon l'expression de Henri Atlan, tâche d'épargner son peuple afin qu'il témoigne de la forme propre de l'identité humaine. Mais si quitter l'Egypte pharaonique et recevoir la Loi du Sinaï sont les deux conditions de l'avènement de la conscience historique, que Pessah et Chavouot, la Pâque et la Pentecôte, commémorent respectivement dans l'année liturgique d'Israël, elles n'en assurent que l'inauguration.

Car ce n'est qu'à l'horizon messianique que Sortie d'Egypte et Réception de la Loi du Sinaï, ce non et ce oui, seraient accomplis. Ils ne le seraient que le jour où d'une part, plus un homme ne serait nié comme tel, ne serait réduit *de jure* ou *de facto* à quelque généralité, à quelque appartenance confessionnelle, culturelle, politique, sociale ou biophysique ; et où de l'autre, cessant d'être définis comme des éléments d'une classe logique ou d'une autre, les individus formeraient ensemble des corps sociaux et une humanité liés par des rapports personnels sentis, voulus et pensés, de concorde et d'entraide.

Or, si la conjugaison de cette négation de toute adhérence au non-soi et de cette affirmation du soi relationnel projette une identité humaine proprement dite, celle-ci reste formelle, fantomatique ou timide tant qu'elle n'absorbe pas la matière de la complexité historique. Penser l'histoire n'est plus en ce

sens penser ses fondements, c'est évaluer la difficulté d'être jeté à corps perdu dans la mise en œuvre des principes : au Sinaï, les Hébreux apprennent en somme à nager hors de l'eau. Mais une fois aux prises avec la dispersion des motivations et la diversité des prises de position propres au partage de la terre habitée, il leur faut trouver " quel chemin prendre, car vous n'êtes jamais passés par ce chemin " (*Josué 3,4*).

Le passage du Jourdain (*Josué 3*) marque dans le récit l'ouverture d'une troisième problématique, qui s'inquiète d'une adéquation entre l'exigence formelle pérenne, et la matérialité mouvante du devenir historique. Comment faire tomber les murs qui séparent les hommes, les peuples et les cultures, enfermés dans leur quant-à-soi et le souci pervers de leurs propres affaires, qui les déforme, les disperse, et les asphyxie ? Il y a " jubilation " quand il y a chute des murs et ouverture des frontières, quand au son de la corne du bélier, la septième fois le septième jour, croulent les murs de la ville close telle que " personne n'en sortait, personne n'y entrait " (*Josué 6*). Et ce qui fut d'abord cri de guerre et anathème sera à la fin chant de paix et de ralliement (*Isaïe 2*)

En attendant, l'histoire et le récit témoignent d'une appropriation boiteuse des réalités sociales aux exigences formelles de l'Alliance, à ses vœux spéculatifs. Plus rigides que rigoureuses, les tentatives institutionnelles du monde antique restent balbutiantes. Hors du monde, dans le campement du désert et la méditation des scribes, la conception d'une forme propre de remembrement et de rassemblement des hommes s'affine. Mais confrontée à la complexification croissante des rivalités géopolitiques, des expérimentations sociales, à la compétition des références culturelles, l'ancienne Alliance ne se concrétise qu'allusivement. Le temps juif a pour sens l'inlassable insistance en vue d'arraisonner le monde sauvage.

Épargnant Isaac, Abraham dépouille le bélier qui l'attendait là, dit-on, depuis la création du monde : ce faisant, il surmonte symboliquement l'apparente incompatibilité entre l'invariance de la forme intelligible et la vivacité impulsive de l'existence terrestre. Et Abraham opte pour cette confiance monothéiste qui s'attache à faire la preuve de la cohérence de la création, à mettre à jour patiemment l'implication réciproque entre objectif d'humanisation et développement spontané du jeu instinctuel et social.

Le soin mis à bâtir temples et royautes conformes à la Loi, pour une part exprime l'affirmation d'une fidélité vécue, mais pour une part pallie son absence. L'Alliance est d'abord pensée plus que vécue, proclamée et rappelée plus que passée dans les moeurs. Charpentée comme " l'os " de l'Adam primordial, la visée antique manque de " chair " (*Gn. 2, 23*). Le temps historique a cette signification et cette orientation d'être celui de la mise en œuvre effective de l'Alliance du désert. Ajuster la vie sociale au cadre de l'Alliance, c'est là l'emploi du temps patient d'Israël. Aussi, formellement valide, l'engagement des Hébreux et des Judéens dans l'histoire reste matériellement indécis.

Cependant l'ère diasporique marginalise cette lente maturation, cette

adaptation discrète de la matière à la forme, au goutte à goutte (*Deutéronome*, 32,2). L'affirmation juive y persévère dans son être, mais minimisée, mise à l'écart au centre, si l'on peut dire, des mondes chrétien et musulman. Elle cultive une fidélité qui rapporte à la permanence de la Loi écrite, une et ramifiée, l'unification, dans la loi orale évolutive, des données multiples de l'expérience en devenir. Mais ce maintien de la continuité de la Loi antique en compréhension, dans l'espace " irréductible " mais rétréci du ghetto ou du mellah, implique d'en différer l'extension.

C'est que, pour l'essentiel, la matière de l'expérience historique en expansion échappe en un premier temps. à toute tentative de mise en forme légitime. Les écrits des sectaires exaltés de Qumran témoignent d'une anticipation radicale de cette contradiction, opposant sans concession l'esprit des " fils du ciel " retirés au désert, à celui des " fils de la terre " démonsés. Et la lutte armée des zélotes relève, par son activisme, du même pathétique esprit de résistance. L'apport du christianisme, dans toute sa complexité, est de surmonter ces impasses par une inversion des perspectives. La révélation chrétienne substitue à la patience exténuante d'une lente maturation, d'une appropriation minimaliste de la matière à la forme, et aux impatiences du désespoir, l'expérience mystique immédiate d'une plénitude inaugurale. Dans le Christ, l'esprit de la Loi et la réalité du monde sont présentés comme réconciliés. La Loi est accomplie, et l'existence rehaussée.

Le dogme est ici moins un mythe, qu'une manière de partir du but. Poser au départ " l'irruption de la gloire dans la condition terrestre " (J.Z.p.117), permet de supporter la persistance réelle des désajustements. Une vie " spirituelle " séparée se trouve ainsi suscitée, qui prend ses distances avec la vie " temporelle ". Toute autre que la révélation hébraïque, la révélation chrétienne n'est plus celle d'une Loi en droit et en mesure de prendre en charge l'existence terrestre pour la réaliser, à la manière de la lente digestion des éléphants par le boa du *Petit Prince*, mais un nouveau monothéisme qui se donne pour expérience fondatrice le prodige d'une incarnation singulière de la Loi. L'assurance est acquise, par un avènement premier, que la vie terrestre trouve son sens dans une plénitude ultime. Le risque d'un tel éblouissement qui porte à l'absolu et immédiatise la médiation entre exigence spéculative et vie concrète, est d'obscurcir la spécificité de l'une et de l'autre, d'amalgamer l'idéal et l'irrationnel, le réel et le magique. Mais la réussite de cette nouvelle conception de la religion aura été de donner aux hommes, par une anticipation de bon aloi, l'espérance : la patience et le courage de supporter et d'affronter le durable clivage entre vie et sens propre à notre ère.

Cependant, avec le temps, le problème cesse peut-être d'être insoluble. Individus et société ont acquis assez de consistance en deux millénaires d'expérience historique, pour qu'un exaucement réel des vœux subjectifs finis puisse être prudemment envisagé. Contre les justifications théologiques de l'exaltation spirituelle, nous aspirons à la rentrée en scène des docteurs de la Loi honnis autrefois par les apôtres, mais en voie aujourd'hui de devenir aptes à donner au " désir né de la Raison " (Spinoza) son exacte expression légale.

L'enjeu demeure l'accès des hommes à l'autonomie, à l'affirmation d'eux-mêmes dans un monde qui leur serait assez concilié, pour que l'expression des conflits, traduisant la vive pluralité d'une identité humaine commune, atteste de l'accomplissement de l'Alliance. C'est là un objectif pragmatique sur lequel peuvent se rejoindre fidélité juive et fidéisme chrétien, à la condition que l'un et l'autre consentent à opérer certaines mutations qui les mettent en phase avec le monde moderne, ses possibilités neuves, et ses risques sans précédent. Il faut aux Juifs l'imagination de reconnaître dans les débats contemporains le contenu même des questions les plus originaires de la tradition ; et aux Chrétiens le réalisme dont leur exaltation originelle les détourne encore trop souvent. En retour, les diverses formes de l'humanisme moderne ont besoin des ressources de la longue mémoire de ces cultures d'espérance et de responsabilité. Car l'un et l'autre monothéisme apportent chacun selon sa voie, face aux menaces nihilistes des nouvelles idolâtries, technocratiques, fanatiques, ou nationalistes, l'assurance d'une issue.

BIOGRAPHIE DE JEAN ZACKLAD

Jean Zacklad* (1929-1990) a été un membre actif de l'Ecole d'Orsay, proche de Léon Askénazi. Professeur au Maroc dans les écoles de l'Alliance, il y rencontre Rabbi Lévi Nahmani avec lequel il étudie. Rentré à Paris, il soutient et publie une thèse de doctorat de philosophie dirigée par André Néher: *Essai d'ontologie biblique, mise à jour des implications philosophiques des thèses rabbiniques législatives et mystiques* (Editions Mouton, 1967).

Professeur de philosophie au Lycée Yabné de Paris, il anime un cercle d'études et publie plusieurs livres de philosophie juive: *Caïn et Abel* (en collaboration), Grasset, 1980; *Pour une éthique: livre I: de Dieu*, Verdier, 1980; *L'être au féminin*, Verdier, 1981; *L'alliance, textes et travaux*, 1985; *Les deux modèles de la religion*, Bibliophane/Les Belles Lettres, 1988.

Homme de pensée exigeant, Jean Zacklad avait le sentiment de la vive actualité de la tradition juive, et de sa puissance d'éclaircissement pour le monde présent.

* Voir notre précédent *Hommage* dans PARDÈS 14/1991, P. 234-239.

ABSTRACTS

Jean-Louis Tiar: *What Renaissance? From the edge to the heart of an era*

The primary ambition of the Revival of a post World War II French Jewish thought was not only to accord dignity to the survivors of the Holocaust, but to investigate the foundations of a civilization that produced the abominable. Thus would it involve the responsibility of the living tradition of Jewish thought in the destiny of the world. But at what price? The article attempts to explain the significance of this question.

Shmuel Trigano: *What is the Jewish school of Paris?*

The justification for the idea of a "Jewish school of Paris" is based on a similar Weltanschauung shared by some very different intellectuals. A new type of Jewish intellectual emerged after World War II, one involved in Jewish culture but also conscious of the need to renew both the universal and speculative dimensions of Judaism. These people formulated the Jewish message in terms of contemporary culture. They rejected the *Wissenschaft des Judentums* method by using the midrachic approach to rediscover the biblical text. However, even if this trend succeeded in the field of speculative thought it failed in the area of political philosophy, where its non religious members excelled...

Marie-Brunette Spire : *André Spire and the rebirth of a Jewish identity*

This article analyses how André Spire (1868-1966), scion of a Jewish bourgeois family, socially integrated but nevertheless very conscious of its Jewishness, became, against the current both of his milieu and that of the Jewish institutions and notables of his time, a champion of the affirmation of Jewish identity. A senior civil servant and militant proponent of social and workers' causes at the turn of the century, he owed his social and republican ideals to the liberating principles of the 1789 French Revolution. Profoundly affected by the Dreyfus Affair, Spire was one of the first French Jews to be persuaded that those same ideals also led ineluctably to Jewish self negation and ultimately to the end of the Jewish people. This reaffirmation of Jewish identity led Spire to the idea of a land for the Jewish people, a cause to which he devoted himself successively in the territorialist movement and then for the realization of Zionism in Palestine.

Emmanuel Bulz : *Edmond Fleg : a witness involved in his own era*

Edmond Fleg was one of the most eminent representatives of the Paris school. Born in Geneva, but of Alsatian parentage, Fleg adopted the assimilationist theories popular in western Judaism during his literary and philosophical studies in France and in Germany. However, due to the antisemitic outbursts of the late nineteenth century, culminating with Dreyfus affair on the one hand, his study of Judaism and the discovery of Israël Zangwill's work on the other, Fleg chose to categorally refuse an illusory assimilation to resume his connection with his Jewish roots.

Jacques Eladan : *The nineteenth century beginning of the Paris school*

There is much common ground between certain theorists of the Paris school and French Jewish thinkers of the nineteenth century, particularly Joseph Salvador (1796-1873). In a monumental work dedicated to Moses' ethical philosophy and its future, he incessantly showed that Jewish singularity was based on the exemplary nature of its moral code. Furthermore, the leaders of the Paris school turned their back on the "*Wissenschaft des Judentums*" just as the nineteenth century thinkers have done. For the leaders of the Paris school the founding texts of Judaism acted as the source of a living knowledge, intrinsically linked with the present.

Léon Askénazi : *Biblical philosophy and revelation in Jacob Gordin's approach*

Gordin's thinking made a distinction between "Jewish thought" and the "thinking of the Jews", the former being a commentary on prophecy, a concern of wisdom, and the latter being a concern of universal culture. Gordin encountered both of these experiences during his life, a student of philosophy, the wisdom of questioning, he also knew of prophecy, the wisdom of answers. Philosophy appeared in Greece when the art of prophecy died out, and mysticism spread throughout the eastern world, through buddhism. The Holocaust made Gordin take this qualitative intellectual leap as he moved from philosophical exegesis to midrachic exegesis.

Léon Askénazi : *The experience of Orsay*

Just after the Holocaust, French Judaism gave itself the task of restoring the dignity of the Jews, Men and Frenchmen. From the perspective of the school of Orsay these three intentions were in no way contradictory. Askénazi drew example and inspiration from the spiritual and intellectual figures that he evokes, in order to reconstruct the Jewish personality through study.

Alex Derczanski : *The birth of the School of Paris at the heart of European Jewish life*

Paris was at the centre of Jewish life in Europe from 1945 to 1948, due to the presence of many international Jewish institutions and the development of a cultural Renaissance in Yiddish, French and Hebrew. Jacob Gordin's life is an illustration of this creativity

Phyllis Cohen -Albert : *The roots of the school of Orsay*

The beginnings of the school of Orsay are found particularly in the lives and thoughts of Robert Gamzon, Léo Cohn, Gilbert Bloch and Jacob Gordin. Gamzon, the founder of the School was already looking to contribute to the creation of a much-sought-after "new world" before the war. He allied a Zionism that he understood as both messianic and political to a dedicated patriotism. If Cohn's contribution was that of the joy of Judaism as lived day to day, and that of Bloch was the possibility of complete integration into the Republic, Gordin combined the other two and gave them multiple dimensions. For Gordin, the Jewish voice had to make itself heard in the great world debates.

Liliane Atlan : *A real life experience at the school of Orsay*

Robert Gamzon founded the Gilbert Bloch School of Orsay in order to rebuild the Jewish community in France after the Second World War. Day by day and over the years a new way of being Jewish was invented. Personal experience was at the heart of the school. Even the studies depended on human experiences. That is why we must examine anecdotal evidence and the lived experience in order to understand this experience...

Gérard Israël : *An audacious education*

The uniqueness of Orsay was due to the fact that it was inspired by Léon Askénazi. He was willing to teach the most profound ideas of Judaism to those who ignored it. He did not reject them and established a sort of legitimization of ignorance and lack of knowledge. His classes served as arenas for real debates of elucidation. Perhaps the school of Orsay facilitated the construction of a Jewish élite that was not really educated for serving Jewish knowledge for its own sake but to face a new responsibility towards those without knowledge, something never before witnessed in the history of Judaism.

Marcel Goldmann : *Orsay, a school, a teacher*

Beyond the evocation of a personal experience, Orsay was, for the generation of post World War II young Jews, essentially an encounter with a tradition, a method of teaching and a teacher capable of both renewing Judaism through the most appropriate contemporary language and tackling subjects of general culture from the perspective of Jewish experience. The problematic of Orsay that was used in its time to skim the barriers separating traditional and university teaching, remains alive and could add its own contribution to the contempora-

ry Jewish world, particularly in Israël where the separation between the two forms of knowledge remains the rule.

Georges Weiss : *From the Yeshiva to Orsay*

Georges Weiss, a student of the Yeshiva recounts the intellectual upheaval that the experience of Orsay was for him, and he places the two methods of education in comparison with each other.

Léon Askénazi : *The meeting between Jacob and the shepherds of Haran, a lecture on Bible and midrash*

The midrash is a way of making the biblical message evident. It is appropriate to a time when God is hidden and when revelation has ceased to occur. The *hiddush* (new commentary) is a moral act that reveals God in the human relationship. The text commented on by Léon Askénazi is a reflection on the question of fraternity and the universal. The question of fraternity asked by Jacob is more important than that of original sin, asked by the shepherd of Haran. They wait for the universal to "gather together", whereas Jacob, through his love for Rachel acts and lifts the well stone in order to water the flock...

Léon Askénazi : *The circle and the straight line, transcendence and immanence, lecture on kabbala*

How is it that a world exist? This is the fundamental question of Jewish thought, in contrast to the philosophy that ponders on the conditions of the existence of man, or the theology that reflects on the conditions of the existence of God... For the Kabbala, being preceded nothingness from which sprang our world, created "ex nihilo" (from nothing). Léon Askénazi analyses how the all-powerful Divinity negated a point in himself to bring the world into existence, by an act of will and of love. Life is a compromise between the circle and the straight line, the mystery of the number π which, for the Kabbala, is the mystery of the Gevura of the God Shadday (the power of self control). In the conjunction of the circle and the straight line, the vocation of man, appears the face of man, the humanization of the world.

Léon Askénazi : *The "Damage", fist chapter of the Baba Kama treatise, lecture on the Talmud*

What responsibility has one for the damage that one has not caused willingly, but that results from the action of an agent (an animal, a property, a herd, a fire) for which one is responsible? Léon Askénazi studies the question asked by the Talmud by studying all the relevant literature. He develops the idea of "innocent guilt" when one is guilty of not fulfilling an obligation. He shows that the Talmud has principles that go beyond formal law, because it does not simply demand legal conformity, but calls for morality and the prevalence of mercy. The law is not anonymous, rather it comes from the divine person.

Claude Vigée : *Manitou among us*

Beginning in 1969, sometime after the Six days war, Rav Léon Askénazi, "Manitou", made his aliyah to Israel. He soon began teaching Bible sources and started interpreting various other fundamental Jewish religious texts in Jerusalem. I remained one of his faithful listeners for many years, first at the "Moadon ha'oleh", later at "Maayanot". I contributed "Manitou among us" as a tribute to his talent as an outstanding teacher and commentator of the common Jewish heritage. This essay describes the general atmosphere of "Manitou"'s classes in Jerusalem, the impact of his personality on many of his audiences, the way in which he brought his students of all religious trends closer to the traditional *perush*, while stressing the link between talmudic or later interpretation and current realities of Jewish existence in Israel as well as in the Diaspora.

Franklin Rausky : *The years of the C.U.E.J.*

The U.C.J.S. -C.U.E.J. (University Center for Jewish studies), founded in Paris by Léon Askénazi, after the experience of the school of Orsay represents an undertaking in Jewish cultural Renaissance. It integrates in an open and pluralistic synthesis the contributions of traditional Jewish, biblical and talmudic study, the science of Judaism and modern Hebrew studies. Also drawing inspiration from the teaching of André Neher and Emmanuel Lévinas, the Center offered seminars and classes in various matters related to Jewish experience. The U.C.J.S. developed throughout the 1960's, 70's and 80's.

David Banon : *André Neher : from the prophetic spirit to maharalian humanism*

Despite the prevalent secular culture, André Neher attempted to legitimize the traditional approach to the Bible, while using a new language. His interpretation of the Bible was inspired by Moses rather than by Wellhausen. But, by restoring the Bible to its people and its language, he did not close it off from the rest of the world. On the contrary, his interpretative strategy used the general to convey a sense of the particular, especially in his analysis of the Covenant (Brit). This very same strategy was applied to his study of the Maharal of Prague.

David Banon: Emmanuel Lévinas : *the book and the Other*

The relationship to the Book in a fundamentally important aspect of Lévinas' philosophy. This relationship is philosophically conceived and this necessitates an analysis of the essence of the Book as it is interpreted by Lévinas. To understand the letter, it is necessary to move through the immediate and remote context and through tradition which is approached as an area of debate. Lévinas' contribution lies in the investigation of the ethical dimension, which tears apart any pursuit of meaning and sends the reader outside the Book, towards the Other- to meet it and to serve it.

Armand Abécassis : *The master of Orsay: recapturing and recreating the tradition*

The school of Orsay gathered Jews from the four corners of the world together, and around Léon Askénazi a new relationship with Judaism was forged. This relationship was reached through the wisdom of nations. Askénazi, Néher and Lévinas each personified the three reactions of the Jewish people when faced with the important moments of western civilization (kabbala, Bible and Gemara). Askénazi excelled in the midrash, which is basically an anthropology from which one comes back to God. This was also the experience of the western conscience from the time of the Renaissance.

Sylvie Jessua : *The work of Eliane Amado-Lévy-Valensi: the thought in search of meaning*

Eliane Amado Lévy Valensi drew inspiration from the two sources of Jewish tradition and Freudian psychoanalysis. Her work sets out to develop and deepen the inexhaustible paradox: how can the unity of original meaning based on the revelation of the Divine word inspire a thought and a behaviour devoted to the endless unravelling of latent meanings. The history of the Jewish people is one in search of an anterior meaning, which nevertheless always looks to the future.

Robert Misrahi : *For a Judaism without transcendence and orthodoxy*

The author defines his participation at the "Colloque des Intellectuels Juifs" as an act of ethical solidarity and as an answer to the injustice. This act leads to a deep reflection about the nature of the contemporary Jewish being: he is independent of traditional culture. According to the author, a new Judaism could be built upon this reality. It would be built as a concrete utopia, enlightened by the metaphor of messianism. And so, a new Jewish experience is born, which is purely immanentist and humanistic, linked by reflection to Israël, to the diasporas and to the vocation of human mankind.

Albert Memmi : *A testimony*

Albert Memmi presents an analysis of his participation at the French Jewish Intellectual conferences, underlining the fact that the dominant religious stream was opposed to the expression of an idea of Jewishness that was not implanted in religion. He champions the idea that Jewishness is a condition and that Jewish culture (in which he includes religion) depends on this fact. He repeats that current Judaism dismisses critical thought.

Françoise Schwab : *The split truth: Vladimir Jankélévitch's reflection on the Jewish consciousness*

V. Jankélévitch is a philosopher of paradox and his basic premise is the struggle between the Jewish man's yearning to be like others and his awareness of his difference. For him, thought reflects the plurality of values and the paradox created by their inability to coexist. Jewish man is almost forced to yield to temptation in choosing which of the value demands he will obey first. The philosopher tries to cover the panorama of Jewish consciousness with its attitudes, feelings, perceptions and the distortion wreaked upon it by the terrible experiences which sustain it. A respect and knowledge of Jewish ethics could be a possible solution to the problems which are analysed in the context of temporality and in the writer's awareness of the uniqueness of successive events. But always time appears as the supreme organ of reconciliation.

Izio Rosenman : *Rabi: from interrogation to dissidence or Ethics in conflict with politics*

With the passing of time, Rabi appears as an exemplary figure of Jewish modernity. His approach is based on a double tradition: politically left-leaning and a Jewish intellectual profoundly influenced by Jewish history, culture and tradition. One of the most modern aspects of his thinking remains his interrogation of the relationship between Jews and the polity. It is necessary to engage and involve oneself in "causes" that go beyond uniquely Jewish concerns: the pursuit of justice, the defence of the rights of man, the battle against apartheid and colonialism. The new task of Judaism and the meaning of the prophetic ethics, Rabi's permanent reference, lay in this involvement in the debates about the great world causes.

Sylvie Jessua : *The two cultures in André Amar's work*

In "Europe made the world", his first work, A. Amar shows the great founding moments of European thought (monotheism, philosophy and rational science, mathematical physics and the search for its metaphysical foundations, the idea of a secular reason at work in universal history, the pursuit of a new beginning). Subsequently André Amar consecrated many works to a critical diagnosis of the present times. This work was based on a long meditation of the Jewish tradition, which he spent the second half of his life studying. His second book, "Moses or the separated people" is devoted to the figure of Moses, the man who entered into dialogue with God and was the founder of the unity of the Jewish people.

Claude Birman : *Jewish law and Christian faith: Jean Zacklad*

For J. Zacklad the Jewish experience consisted of the patient adaptation of empirical historical realities to the formalities of the law of Sinai. This law, born of an escape outside the impasses of the empire of the Pharaohs, reveals and founds human liberty. In many different ways, Jews carry on the combat, begun at another time for human dignity, a combat against the social and cultural forms of their oppression. In accordance with a different "model", Christianity defines itself by a rupture with the Ancient world and its debates, in fact it is founded on a mystical anticipation of the end or that which is beyond time. The heirs of Jewish history and those of the Christian faith can learn to respect each other by learning about their differences and complementarities. Thus can they work together to save our civilization from its malaise.

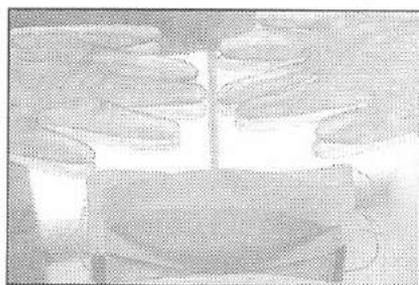
ESPRIT

Novembre 1997

Après la « vache folle »

Vers une politique de la précaution

*Stanislas Breton, Pierre Lascoumes,
Cédric Philibert, Monique Rémond-Gouilloud, Marc Savey*



Algérie-France : les ondes de choc

Fatima Oussedik et Benjamin Stora

Lionel Jospin, la méthode et ses limites

*Jacques Bertin et Michel Marian,
Louis Bouret, Olivier Mongin, Joël Roman*

Le numéro : 85 FF – Abonnement 1 an (10 numéros) : 570 FF
212, rue Saint-Martin, 75003 Paris – ☎ 01 48 04 08 33 – Télécopie 01 42 71 11 58
www.oda.fr/aa/revue-esprit

La lettre vivante

Octobre 1997 - n° 1

L'Ecole juive dans la société française

Sous la direction de Elie Attias

Avec la collaboration de Shmuel Trigano



Armand ABECASSIS
Yariv ABEHSERA
Hélène ACOCA-TRIGANO
Rav. J.-P. AMOYELLE
Dr Elie ATTIAS
Elie BENARROCH
Isaac BIBAS
Rachel COHEN
Raphaël COHEN
Henri COHEN-SOLAL
Abraham ELHADAD
Liliane LEBEN-LOISON
Odile NAMIA-COHEN
Joseph PEVZNER
Laurence PODSELVER
Julien ROITMAN
Guy SENIAK
Evelyn SITRUK
Ruth TOLEDANO-ATTIAS
Shmuel TRIGANO
Jean-Jacques WAHL

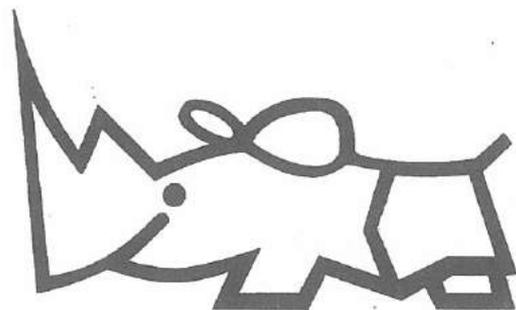
La transmission du judaïsme passe par l'éducation, si importante pour la survie du peuple juif. Nous avons un héritage, avons-nous des héritiers ?

Chacun est conscient de la nécessité de parvenir à un équilibre, afin de pouvoir s'insérer dans la société civile environnante. Il s'agit de transmettre des valeurs et un enseignement qui définissent une identité juive individuelle compatible avec l'identité collective. Mais le projet s'avère difficile.

Le forum « L'Ecole juive dans la société française », tenu le 19 janvier 1997 à Paris, a réussi à réunir de manière exceptionnelle toutes les structures éducatives juives de France. Toutes les tendances y étaient représentées. Des hommes et des femmes de bonne volonté ont pu échanger leurs points de vue dans un esprit constructif et courtois.

Ce colloque procède à un état des lieux et ouvre une réflexion sur le projet éducatif de l'Ecole juive, pour tous ceux qui ont à cœur la transmission des valeurs juives et qui s'interrogent sur l'avenir de leurs enfants.

N ▲ Q ▲ T ▲ Q ▲ L ▲ Y ▲ S



74, rue de Rivoli - PARIS 4ème

32, rue Saint Antoine - PARIS 4ème

47, rue de Sèvres - PARIS 6ème

109 bis, rue Saint Dominique - PARIS 7ème

92, avenue des Champs Elysées - PARIS 8ème

69, rue de Clichy - PARIS 9ème

42, rue Vignon - PARIS 9ème

43, avenue des Gobelins - PARIS 13ème

106, rue de la Glacière - PARIS 13ème

37, avenue du Gal Leclerc - PARIS 14ème

20, rue du Commerce - PARIS 15ème

5, rue Guichard - PARIS 16ème

117 bis, rue Ordener - PARIS 18ème

16, bd de Charonne - PARIS 20ème

UNE BANQUE PRIVÉE

UNE BANQUE TRADITIONNELLE

UNE BANQUE MODERNE

WORMSER FRÈRES

11bis, boulevard Haussmann

75009 PARIS

Tél. : 01 47 70 90 80

OPÉRATIONS COMMERCIALES

RELATIONS INTERNATIONALES

GESTION DE PORTEFEUILLES



BULLETIN D'ABONNEMENT A LA REVUE PARDÈS

NOM

PRÉNOM

ADRESSE

CODE POSTAL

VILLE

PAYS

ABONNEMENT DEUX NUMÉROS PAR AN (Frais de port compris) :

INDIVIDUEL :

FRANCE : 280 Francs.

SOUTIEN à partir de 500 Francs.

EUROPE, ISRAEL : 320 Francs.

AMÉRIQUE DU NORD : 350 Francs.

INSTITUTIONS

FRANCE: 400 Francs.

SOUTIEN à partir de 800 Francs.

EUROPE, ISRAEL : 450 Francs.

AMÉRIQUE DU NORD : 500 Francs.

Bulletin d'abonnement et chèque à l'ordre de "IN PRESS EDITIONS"
à retourner à :

IN PRESS Éditions, 12 rue du Texel - 75014 Paris, France

In Press Éditions
12, Rue du Texel - 75014 Paris,
France

Achévé d'imprimer sur les presses d'Offset Services
56, rue Lucien Dupuis - 28500 VERNOUILLET

