

# La pensée juive française après-guerre et les défis de la modernité

André Neher et Jean-Paul Sartre, une mise en dialogue

Gaëlle Hanna Serero

DANS **PARDÈS 2016/2 N° 59**, PAGES 97 À 120

ÉDITIONS **IN PRESS**

ISSN 0295-5652

ISBN 9782848354187

DOI 10.3917/parde.059.0097

Date de mise en ligne : 24/11/2017

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-pardes-2016-2-page-97?lang=fr>



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



**Distribution électronique Cairn.info pour In Press.**

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

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

# La pensée juive française après-guerre et les défis de la modernité\*

André Neher et Jean-Paul Sartre, une mise en dialogue

GAELE HANNA SERERO

*Il est un moment de parler, un moment de se taire ; en est-il un de philosopher ? Non, si la philosophie nous invite à la seule évasion, à l'oubli de l'angoisse actuelle, elle ne réussira jamais aussi bien que la poésie ou l'art : philosopher serait alors un pis-aller dans le refus. Oui, si la philosophie est sollicitée par des esprits soucieux, si elle est consultée pour donner des moyens d'agir : philosopher, c'est dès lors un espoir dans l'acceptation. C'est un moment propice à la philosophie que celui que nous vivons. Israël et, avec lui, l'humanité se réveillent en plein centre d'un carrefour. Il est intéressant de connaître comment ils y sont arrivés : mais l'intérêt transformera des opinions en partis pris. Il est désirable de concevoir comment ils pourront en sortir, mais l'illusion du souhait les transportera en un point qui ne sera qu'un nouveau carrefour. Il est urgent de prendre conscience qu'ils doivent trouver la voie qui les en sortira : ici, plus de mais, car ce que l'on demande, c'est immédiatement un effort, un choix<sup>1</sup>.*

*On finit toujours par déceler le secret essentiel de la philosophie juive en cet effort d'assumer l'être juif dans sa complexité et dans sa plénitude<sup>2</sup>.*

*Qu'est-ce qui a conduit les juifs, historiquement, à philosopher ? C'est la confrontation avec ce que le juif en tant qu'être humain partage avec tout homme : son humanité<sup>3</sup>.*

*Il n'y a pas de pensée juive si cette pensée n'est pas vécue, portée par une histoire, tendue vers une existence<sup>4</sup>.*

*Contestation biblique de ce qui dans la philosophie est généralité de l'esprit, exercice solipsiste et prétention à la systématité<sup>5</sup>.*

(\*) Cet article est tiré des recherches effectuées dans le cadre de mon doctorat « La lecture biblique d'André Neher », sous la direction du professeur Hanoeh Ben Pazi dans le cadre du département de pensée juive de l'université de Bar Ilan.

1. Neher André, *L'Existence juive*, p. 13.
2. Neher André, *La Philosophie juive moderne dans histoire de la philosophie*, vol. 3, p. 805-855.
3. Fontana Raniero, *André Neher, philosophe de l'Alliance*, p. 125.
4. Neher André, *Le Problème de job dans la pensée de Rosensweig, Daat*.
5. Fontana Raniero, *André Neher philosophe de l'Alliance*, p. 133.

## LES LENDEMAINS DE LA CATASTROPHE

André Neher, Éliane Amado Levy-Valensi, Emmanuel Levinas et Léon Askénazi, dit Manitou, sont à la base de ce que l'on a appelé par la suite « École de pensée juive de Paris ». Chacun d'entre eux est aujourd'hui identifié à une pensée distincte mais, à l'époque, malgré leurs divergences, ou plutôt grâce à leurs divergences dont ils savaient tirer profit, ils œuvraient ensemble et dans le même but. Ces Juifs français ont comme spécificité une vision inédite des choses et une intense richesse culturelle due à leur triple appartenance : la philosophie générale, la culture française et la tradition juive qu'à eux trois ils représentent presque dans son entier, c'est-à-dire les textes juifs, de la Bible elle-même, à la pensée de Maïmonide et du Maharal en passant par Yehouda Halévy, le Talmud notamment pour Levinas et les écrits du Rav Kook. Sans compter la connaissance de la littérature allemande pour Neher, due à son statut premier de professeur d'allemand, et la littérature russe dont Levinas a été nourri depuis l'enfance. À l'image de la France qui unit en son sein les ashkénazes et les sépharades en les fondant dans une culture commune française, ces intellectuels ont l'avantage d'un regard original, universel et englobant. Leur apport au judaïsme, à la philosophie et à la culture française est donc fondamental.

Dans la France d'après-guerre, les intellectuels juifs, le peu qui en restait du moins, se sont retrouvés face à des impératifs moraux. Après la dévastation nazie, il fallait tenter de dire à nouveau le judaïsme avec une langue revenue d'outre-tombe. Pour cela cette langue altérée devait se faire vivante et moderne, c'est-à-dire française, universitaire et philosophique, afin que le Juif intégré dans la société française puisse, malgré tout, arriver à parler, se dire, et ne pas se perdre. Afin, également, que le monde entende et comprenne ce qu'ils avaient à dire, en tant que Juifs, en tant qu'intellectuels et en tant qu'hommes. Il fallait essayer de re-dire le judaïsme à partir de ce qui le constitue, les textes originaux de la tradition juive. C'est-à-dire recommencer le chemin depuis la base, l'hébreu, pour pouvoir dire quand même, malgré la langue de chacun marquée par les souffrances de la Shoah. Il fallait donc non seulement redécouvrir les sources du judaïsme (les sources textuelles du judaïsme, ce que Levinas appelait « les papiers d'identité » du Juif), mais aussi d'écrire l'histoire juive en montrant que cette histoire continuait et que la Shoah s'insérait dans cette histoire et n'en était pas l'interruption. Il fallait être en mesure de répondre à l'enseignement philosophique auquel les Juifs se trouvaient confrontés dans les écoles et les cercles universitaires et intellectuels. De se confronter à cette modernité.

Il fallait renvoyer la balle à l'existentialisme de Sartre, il fallait montrer que tous les Juifs n'étaient pas des Simone Weil et que l'identité juive existait en soi, sans être le produit du regard de l'autre. Il fallait armer les générations futures en leur donnant un bagage à la fois théorique et pratique et créer de nouvelles structures où les éduquer et les sauver d'une autre menace que celle de la mort : l'assimilation totale.

« 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 Hegel pour qui, par exemple, l'esprit infini n'a pas de place dans le cachot d'une âme juive, pour qui donc le judaïsme était une figure caduque de l'Esprit, une figure dépassée notamment par le christianisme et la philosophie<sup>6</sup>. »

Il fallait aussi essayer de répondre, de panser et penser les plaies qu'ouvraient, et qu'ouvrent toujours de graves questions comme la liberté de l'homme au regard d'événements comme Auschwitz ou la création de l'État d'Israël, le silence de Dieu, le sens de l'histoire, le rôle du Juif. Au lendemain du règne du Mal Absolu, il fallait se retrouver, se ressouder et tenter de se reconnaître dans le miroir ébréché.

« Un jour je pus me lever, après avoir rassemblé toutes mes forces. Je voulais me voir dans le miroir qui était suspendu au mur d'en face. Je ne m'étais plus vu depuis le ghetto. Du fond du miroir, un cadavre me contemplait. Son regard dans mes yeux ne me quitte plus<sup>7</sup>. »

« 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<sup>8</sup>. »

Désir de réinsuffler au judaïsme ses étincelles essoufflées par la guerre. Dans ce « creux » du temps, ce moment après le « minuit » de l'histoire, ils sont plusieurs, André Neher, Levinas, Manitou... Ils ont les mêmes bases de pensée : les textes et les mêmes envies. « Le partage d'une même démarche et d'une semblable *weltanschauung*<sup>9</sup>. » C'est-à-dire à la fois la continuité et le renouvellement, l'alliance du feu des anciens et de la flamme des jeunes. Ils sont conscients d'eux-mêmes. Il y a un programme et des projets de long terme. Ce n'est pas un feu de paille, une révolution éphémère, mais bel et

6. David Banon, « André Neher, du souffle prophétique à l'humanisme maharalien », *Pardès* 23, p. 208.

7. Élie Wiesel, *La Nuit*, p. 174.

8. André Neher, *L'Existence juive*, p. 259.

9. Shmuel Trigano, « Qu'est-ce que l'École juive de Paris ? », *Pardès* 23, p. 27.

bien une nouvelle façon de penser et de s'affirmer en tant que Juifs français qu'ils veulent implanter par le biais d'un engagement affirmé et d'actions concrètes. Le tout étant ancré dans un mouvement de pensée particulier qu'on appellera plus tard l'« École de pensée juive de Paris ».

## LES MANIFESTES DE L'ÉCOLE DE PARIS

Les textes des premiers « Colloques des intellectuels juifs de langue française » (1957, 1959, 1960, 1961 et 1963) peuvent être lus comme des manifestes ou des textes programmatiques du mouvement. L'école de pensée juive s'incarne dans deux institutions : spirituellement, dans ces colloques et, de façon plus palpable, dans l'école d'Orsay (école de cadres pour la communauté juive). Ces colloques, comme l'école, sont significatifs de la richesse du mouvement, en ce sens qu'ils sont très éclectiques : la rencontre de participants très éloignés autant au niveau religieux que culturel, mais tous mus par la même volonté de réunification et de réhabilitation du peuple juif, fait émerger une construction singulière, innovante et originale tout en restant profondément et traditionnellement juive.

Par exemple, c'est en se posant la question du lien entre la tradition juive et la culture moderne qu'ils créent ce lien. Ils cherchent à redonner leur sens original aux choses, à redécouvrir les significations juives perdues dans la tourmente nazie ou égarées par l'habitude et la lassitude d'une tradition vidée de son sens par l'assimilation. La relecture de la Torah par Jacob Gordin (fondateur de l'école d'Orsay) en est encore un bon exemple : il remet à jour un des sens relationnels de la Torah : elle est le lien entre les Juifs, tout comme elle est le lien entre les Juifs et les nations du monde. Or, depuis Spinoza et son *Traité théologico-politique*, il est tenu pour acquis par l'Europe bien-pensante que la religion et la Torah divisent les Juifs entre eux et les retranchent du reste du monde. Le sens originel n'est pourtant jamais bien loin puisque l'hébreu le garde précieusement enclos entre ses lettres : ainsi on peut retrouver le lien entre *Galout/exil*, *Hitgalout/révélation* et *Guéoula/libération* à travers l'étymologie hébraïque.

« L'intérêt majeur de l'école 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<sup>10</sup>. »

10. Jean-Louis Tiar, « Quelle renaissance ? Des marges au cœur d'une époque », *Pardès* 23, p. 25.

La réciproque est également vraie ; ils ont redécouvert le principe actif du judaïsme : lire l'actualité à travers la Torah et redécouvrir la Torah avec le regard de l'actualité. En d'autres termes, se souvenir et faire que la Torah soit, aujourd'hui, une Torah de vie, active à chaque moment et dans chaque parcelle de la vie de l'homme et non une tradition fixe, poussiéreuse et dépassée. L'école de pensée juive met en avant la notion de judaïsme comme universalisme.

«L'intention primordiale de l'école juive de Paris fut de défendre et illustrer la pertinence et l'actualité du message d'Israël dans l'histoire et le monde contemporain, aux lendemains de la Shoah et de la création de l'État d'Israël<sup>11</sup>.»

C'est aussi grâce à l'école que voit le jour, en France, une nouvelle sorte d'intellectuel : non plus le « paria ou parvenu » d'Hannah Arendt, mais un intellectuel juif assumé, à mi-chemin entre la yeshiva et l'université, entre le rabbin et le philosophe.

## ANDRÉ NEHER ET L'ENGAGEMENT DES INTELLECTUELS DE PENSÉE JUIVE

L'œuvre autant que la vie d'André Neher s'articulent autour et au travers d'un livre, du Livre, de la Bible, du Tanah. Que ce soit pour y trouver des réponses à la situation historique qui le traverse dans sa chair et dans son âme, la Shoah et le problème du Mal ; que ce soit pour répondre aux discours intellectuels et philosophiques ambiants qui tentent de saisir le juif niant son essence, l'existentialisme, l'antisémitisme, l'antisionisme et la haine de soi ; que ce soit pour donner une nouvelle naissance au judaïsme français d'après-guerre qu'il est urgent de rebâtir et de revivifier pour « ajouter du sens à ce qui en a déjà » ; que ce soit pour jeter les bases d'une pensée universaliste, révolutionnaire, éthique et humaniste, que ce soit encore pour penser la condition juive dans sa solitude et son particularisme à l'aube de la création de l'état d'Israël ou que ce soit enfin et avant tout pour vivre un judaïsme entier, répondant à la lettre et à la Loi divine enclose dans ces lettres, André Neher empoigne le texte biblique, se laisse traverser par lui et fait ainsi de sa lecture biblique un véritable geste existentiel juif.

11. Shmuel Trigano cite André Neher in « Qu'est-ce que l'École juive de Paris ? », *Pardès* 23, p. 37.

L'existentialisme, défini par le Larousse, est une « doctrine philosophique qui met l'accent sur le vécu humain plutôt que sur l'être et qui affirme l'identité de l'existence et de l'essence, ou leur parfaite complémentarité ». C'est aussi un ensemble de manifestations culturelles, philosophiques, artistiques et littéraires qui voient le jour en France après la guerre entre 1945 et 1955 et dont les figures marquantes sont Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir et Albert Camus. Ce n'est que plus tard que l'on qualifiera ce mouvement d'existentialisme. Il convient de distinguer très précisément entre existentialisme et existentielle. Neher fait une lecture existentielle de la Bible, et non pas existentialiste : Neher s'élève contre la formule lapidaire de Sartre qui retire toute essence aux juifs qui n'existent que dans « le regard de l'autre ». Les nazis ont voulu retirer l'existence physique aux juifs, les philosophes existentialistes veulent leur enlever l'essence. Effacer le judaïsme du juif... Neher affirme que le juif est à la fois existence ET essence, qu'il existe à la fois dans le regard de Dieu et des hommes. Et il le prouve par un geste de défi public, ce que nous appelons dans cette étude, un geste existentiel juif : la lecture biblique. Neher replace le juif dans la Torah et les *mitsvot*, dans l'essence et dans l'existence. Il le situe quelque part entre l'Immanence et la Transcendance du Dieu Un qui parle au travers du texte biblique et s'adresse à chaque juif aujourd'hui « Hayom » :

« Lorsque je me demande aujourd'hui d'où m'est venue cette force de re-construction à partir du néant, je ne vois qu'une réponse. Cette force m'est venue de la lutte face à face avec la Bible<sup>12</sup>. »

Ce défi, cette troisième voie, c'est ce que Neher appelle le « prophétisme », qui relie le juif à ses frères juifs, au créateur et aux autres hommes dans un mouvement de va-et-vient incessant entre parole et silence, entre enthousiasme et angoisse, entre doute et fulgurance de l'instant.

Cette troisième voie nous amène à considérer l'apport original de la pensée de Neher dans son temps, parmi ses contemporains et en tant que « maillon dans la chaîne » de la pensée juive dans son ensemble : il reprend le schéma de l'« Étoile de la Rédemption » de Rosenzweig, insérant ainsi l'idée de temps divin et de messianisme juif à sa pensée, mais se différencie de lui dans son traitement du sionisme, rejoignant alors plutôt un penseur tel que le Rav Kook. Il se rattache à la philosophie du dialogue, apparentée à Buber, déclinant son travail sur la parole et le silence

12. André Neher, *Jérusalem, vécu juif et message*, Éditions du Rocher, p. 64-66.

de Dieu et des hommes mais se détache de lui en mettant l'accent sur le troisième terme : le juif est Avraham, l'hébreu, le passeur, le prophète, entre Dieu et le monde, entre l'immanence et la transcendance, entre l'absolu et le contingent. Neher parle d'une « responsabilité cosmique » qui repose sur les épaules du Juif, l'« homme du monde », en cela il rejoint Levinas et son « dur bonheur d'être juif » fait écho à la « difficile liberté » de son éminent collègue. Le Livre est parole du dieu vivant à l'homme et il ne tient qu'à celui-ci que cette parole soit vie ou mort, vide, potentiel ou réalisation. Véritable manifeste libertaire, la lecture biblique de Neher est une injonction à briser les chaînes de l'angoisse, de l'habitude, du fermé, du fini, de l'égo et du morcellement de l'homme. À choisir l'équilibre comme défi. La croyance comme remise en question permanente du Sens de l'existence et de la relation entre hommes et avec le Créateur.

Comme on le voit, Neher est un intellectuel engagé, il prend position, il prend chaque fois le risque de l'inconnu. Il se remet en question. Il jauge sa vie, ses actes et le monde en fonction de l'histoire, de la morale et de l'éthique mais également en faisant pénétrer une méta-éthique biblique qui transcende les bornes finies du temps de l'homme. Ce n'est d'ailleurs pas anodin que Neher soit celui par qui une nouvelle conception humaniste de la pensée du Maharal de Prague voit le jour, en France d'abord puis en Israël... la dialectique, la notion de milieu, le lien entre la ligne et le cercle, la position centrale de Jérusalem... Ces notions interpellent Neher dans son processus de questionnement existentiel continu qui est, affirme-t-il, typiquement juif : c'est cela, le juif errant, celui qui questionne sans cesse le sens de son errance afin de lui donner un véritable sens, au propre comme au figuré, et ce sens est celui de Jérusalem, la construction du royaume de dieu sur terre.

Les questions qui tiraillent Neher sont plus que jamais brûlantes d'actualité et, si elles ont permis aux juifs de France de rebâtir un judaïsme que les nazis avaient tenté d'étouffer dans les flammes de l'enfer faites homme, elles permettront sans doute aux générations présentes et à venir de penser, concevoir et bâtir un monde plus moral, plus éthique, plus responsable. Il faut sortir de la pensée binaire, rationnelle, dialectique et chrétienne dans laquelle nous avons l'habitude d'élaborer des concepts, où les choses sont séparées où laïc et religieux, profane et sacré sont en guerre :

« L'effort qui nous incombe aujourd'hui est prodigieux. Il ne s'agit rien de moins que d'un changement complet de notre perspective du monde, de la découverte d'une réalité qui soit d'un autre ordre que celle de la logique

aristotélicienne ou kantienne. [...] Si, au contraire, l'état d'Israël arrive à se créer de telle sorte qu'il ne soit ni laïc ni religieux, qu'il soit cet "autre" pour lequel il n'existe point encore d'épithète sinon celle de prophétique, alors véritablement un pas décisif sera accompli vers la réintroduction de Dieu dans le monde. La réalisation ne cessera pas d'en être scandaleuse. Mais en blessant le monde dans son orgueil et la religion dans sa léthargie, elle obligera l'un, le monde, à mieux se connaître, et l'autre, la religion, à donner toute la mesure de son courage et de sa fidélité.»

Comment le juif peut-il être à la fois lui-même, seul, différent et comme les autres, avec les autres ? Qu'est-ce que le judaïsme apporte au monde afin de le rendre meilleur ? La place de l'intellectuel juif français est-elle en France ou en Israël ? Les réponses proposées par Neher et l'évolution de sa pensée dans le temps suivent un processus qui prend sa source dans le texte biblique et prend un sens messianique dans son déroulement. Cette manière de vivre et de penser la Bible est à notre sens philosophique et permet de donner un sens novateur aux concepts de terre, de nationalité, de justice, de société, de religion et de Dieu. Neher opère une lecture biblique originale, qui, transposée à la réalité historique, lui permet de donner un sens meta-éthique aux choix et actions de l'homme. Ce geste existentiel spécifique qu'est la lecture biblique néhérianne se déploie en un système philosophique cohérent qui englobe Israël et les nations, Dieu et les hommes, la terre et les cieux, « je » et « l'Autre » et s'inscrit dans une méthode originale d'exégèse biblique qui met l'éthique au centre de la lecture.

## LA PENSÉE JUIVE JETÉE DANS LA MODERNITÉ

La modernité, pêle-mêle, c'est Heidegger, Sartre, Rimbaud, Foucault, Ricœur, Derrida, Georges Bataille, Paul Claudel, Saint-Exupéry, André Gide, Artaud, Nietzsche, Schopenhauer, Maurice Blanchot, Baudelaire, Breton, Anaïs Nin et Simone de Beauvoir... c'est-à-dire la pensée purement française, moderne, philosophique, soit l'esprit critique, la provocation, la transgression, l'angoisse, le vertige, le hiatus infini entre l'absolu et le relatif, c'est la mort de Dieu, c'est l'absurdité de la condition humaine, c'est l'espoir de l'humanisme, c'est la croyance en une existence plus riche que tout ciel, c'est la jouissance du *hic et nunc*, c'est le corps et sa transgression chrétienne, c'est la mélancolie tenace d'un ciel entièrement coupé du monde, c'est l'extase dans la mort et l'art comme seul passage

viable vers un au-delà fantasmé comme originel. La modernité est ce qui se dresse devant la tradition. « La modernité, c'est le fugitif, le transitoire, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable », écrivait Baudelaire. Le fait majeur de la modernité est qu'elle met en scène l'individu humain qui est à lui-même son propre fondement et sa propre fin, indépendamment de toute référence à une transcendance.

Vous sentez alors ce choc, un choc puissant qui semble heurter deux enclumes en alliage incompatible : d'une part la morale, la tradition, l'éthique, la transcendance, la foi et l'appartenance à un peuple, le peuple du Livre, de l'autre le chaos, l'anarchie, le nihilisme, la jouissance, la transgression, le blasphème, l'esthétique, le matérialisme et le règne de la raison. Athènes et Jérusalem. Semblerait-il de prime abord. Et, vous auriez raison, un profond malaise, un profond déchirement s'empare alors du moi intérieur, comme un écartèlement de l'être le plus intime aspirant, en même temps, à plusieurs ciels, ou plusieurs enfers. Et plus ce morcellement de la conscience, de l'identité, de l'être, se fait ressentir, plus la souffrance augmente, jusqu'au jour où cette incohérence interne exige un choix.

Mais faut-il réellement choisir entre deux allégeances ? Où existe-t-il un moyen de réconcilier les deux univers ? À moins que la solution ne réside dans l'option de faire dialoguer ses deux différences ?

Vient alors Neher, Neher qui, dans un langage poétique et pathétique, décrit les affres de la souffrance d'un homme à la fois trop proche et trop loin de Dieu. Il décrit comment Dieu saisit parfois l'homme dans la violence, la solitude, la nuit afin que celui-ci devienne le transmutateur de toute cette nuit. Afin qu'il fasse germer la lumière de la vie réelle, existentielle, de cette nuit de pourriture et de germination du moi. C'est le retournement. Non plus la néantisation du moi mais bien l'existentialisation du néant !

L'existentialisme juif d'André Neher n'est pas un refuge de l'âme, son espérance, son messianisme et sa pensée du retour ne sont pas aveuglement théologique et sa conception du temps n'est pas un long fleuve tranquille.

Pour Neher, théologie, éthique et métaphysique sont étroitement liées. Je comprends alors intimement la cohérence qu'il y a quand un Benny Levy passe de Mao Tse Toung à l'existentialisme puis à l'âme de la vie de Rabi Haïm de Volozin et à l'étude intensive du Talmud à Jérusalem, je comprends l'anarchisme juif d'un Benjamin Fondane, je comprends l'étrangeté d'un Kafka ou d'un Walter Benjamin. Je le comprends de l'intérieur. Il semblerait qu'il existe un pont entre les mondes et que Neher – mais déjà Avraham bien avant lui – en soit le passeur... D'ailleurs Blanchot

reprend l'exégèse de Neher sur Avraham (et non pas celle de Levinas), il dit qu'Avraham qui se trouvait sur une rive tandis que le reste du monde était sur l'autre, sa mission était non pas de rester seul contre tous mais de faire passer le reste du monde avec lui sur l'autre rive...

Comment se faire passeur ? C'est, par exemple, rencontrer Neher qui répond à Sartre, en un dialogue imaginaire situé au cœur de l'existence. Sartre et Neher sont contemporains l'un de l'autre, Neher est né en 1914 et mort en 1988, Jean-Paul Sartre est né en 1905 et mort en 1980. Ils sont tous deux, à leur époque, les porte-parole de leur génération et les figures emblématiques du collectif. Pensée juive et pensée universelle. Tradition et modernité. Nous allons voir comment les textes de l'un et les textes de l'autre se répondent, s'opposent et comportent parfois d'étranges similitudes.

Rencontrer Neher, c'est rencontrer aussi Beno Gross, Manitou, Levinas, Chouchani et Jacob Gordin. C'est découvrir le Zohar et les zones d'incertitudes profondes dont sont constituées les bases de la pensée juive, de l'emboîtement intime et inextricable de l'existence et de l'essence qui doivent être comme un devoir pour le juif, un devoir face à ses frères, face à lui-même, face à Dieu et face aux nations.

## L'EXISTENCE NÉHÉRIENNE : « LE CHEMIN DES CIGOGNES », DE STRASBOURG À JÉRUSALEM

En 1914, André Neher naît dans la communauté juive du Bas-Rhin, à Obernai, en Alsace. En 1927, sa famille et lui s'installent à Strasbourg où il étudie l'allemand et la musique. Il commence à enseigner l'allemand à l'âge de vingt-deux ans au collège de Sarrebourg tout en poursuivant l'étude du Talmud et de la Bible à la synagogue orthodoxe de Strasbourg et à la yeshiva de Montreux, en Suisse. En septembre 1939, il est mobilisé puis réformé et rejoint sa famille réfugiée à Mulhouse. En juin 1940, la famille Neher quitte Mulhouse pour le sud-est de la France où Neher est nommé professeur d'allemand au collège, à Lanteuil, en Corrèze. Le maréchal Pétain est alors au pouvoir et l'Allemagne est hitlérienne. En décembre 1940, pour la seule et unique raison qu'il est juif, il est destitué de ses fonctions de professeur des collèges. L'exil et le rejet trouvent leur réparation par l'étude de la Torah : les Neher rebaptisent Lanteuil où ils ont trouvé abri, « Mahanayim » (la double demeure). En 1946, à Lyon, Neher donne la conférence qui marque ses débuts de penseur juif sur

la scène publique : « Transcendance et immanence ». En 1947, il épouse l'historienne Renée Bernheim : c'est le début d'une grande et précieuse collaboration. Neher abandonne alors sa thèse d'allemand sur Heinrich Heine et décide de se consacrer intégralement au judaïsme. En 1950 paraît *Amos, contribution à l'étude du prophétisme*. Dès lors s'enchaînent les publications. *Notes sur Qoelet* en 1951, *L'Essence du prophétisme* en 1955, *Moïse et la vocation juive* en 1956, *Jérémie* en 1960 (réédité en 1998) et *L'Histoire biblique du peuple d'Israël* en 1962 avec Renée Neher-Bernheim. En 1955, la première chaire de littérature juive est créée pour et par Neher à l'université de Strasbourg. C'est ainsi que l'hébreu est aujourd'hui étudié comme langue vivante dans les universités françaises, au même titre que l'allemand, l'anglais ou le russe. C'est à cette époque que le couple Neher œuvre pour les rapatriés juifs d'Algérie, Tunisie et Maroc réfugiés en Alsace : ils ouvrent des structures d'accueil adaptées et tentent de faciliter leur intégration et le mélange des communautés. Neher est devenu un des piliers de la vie juive française et alsacienne : le Congrès juif mondial ou les Amitiés judéo-chrétiennes en sont de bons exemples. Lorsque débute le cycle des Colloques des intellectuels juifs de France en 1957 sous l'impulsion d'Edmond Fleg, c'est tout naturellement qu'André Neher va devenir un des acteurs majeurs du renouveau de la pensée juive française. Éliane Amado Levy-Valensi dira de lui qu'il était « l'âme des Colloques ». De tous ces engagements existentiels éclosent *L'Existence juive* en 1962, *L'Exil de la parole* et *Le Puits de l'exil, théologie du Maharal de Prague* en 1970. Enfin, en 1967, les Neher ressentent la guerre des Six Jours comme un appel d'Israël. Leur judaïsme ne peut pas être authentique et cohérent si, selon eux, ce qui constitue son cœur, sa raison d'être et son support n'est pas présent. Ils viennent donc tous deux s'installer à Jérusalem, au centre du nœud qui pour eux, relie toutes les dimensions spirituelles et matérielles. En Israël, Neher participera à l'enquête de Ben Gourion pour savoir « Qui est juif ? », donnera quelques cours en tant que professeur invité à l'Université hébraïque de Jérusalem et sera nommé professeur *honoris causa* à l'université de Bar Ilan. Il recrée autour de lui un petit cercle d'études juives, « les trois mousquetaires » : Theo Dreyfus, Lucien Lazare et Benno Gross. Il publie *Dans tes portes, Jérusalem* en 1972, une étude sur David Ganz en 1974, son unique livre en hébreu *Oubehol zot* en 1977, *Jérusalem, vécu juif et message* en 1984 ; *Faust et le Maharal de Prague* en 1987. Depuis Jérusalem, André et Renée Neher continueront, ensemble, d'œuvrer au travers de cours, de livres, d'articles, de conférences et, surtout, de rencontres. Et ce jusqu'à

la fin de leurs jours, en 1988 pour André Neher et en 2005 pour Renée Neher-Bernheim<sup>13</sup>.

## FACE À L'EXISTENTIALISME, LES PHILOSOPHIES DU SOUPÇON ET LA MORT DE DIEU

André Neher est donc l'archétype de cet intellectuel juif né en France avec l'affaire Dreyfus. Les mots qui le caractérisent sont engagement, responsabilité, renouveau, résistance, histoire, tradition et modernité, angoisse, défi, absolu, transcendance... des mots qui résonnent dans tous les esprits en ces temps troublés et des noms qui ouvrent le chemin : Heidegger et Hegel, Buber et Rosenzweig, Edmond Fleg et Bernard Lazare, Manitou et Levinas, Jacob Gordin et Chouchani, Sartre et Gabriel Marcel.

Que s'est-il passé ? Auschwitz et Jérusalem, tentative de liquidation du corps, de l'existence juive d'une part, de l'autre la pensée continentale, une pensée du sens de l'Histoire, de la pulsion de vie, de la mort de Dieu, de l'absurdité de l'existence... et la désillusion juive, le sentiment profond et plus que réel d'avoir été trahi, abandonné, rejeté, mis de côté... Heidegger et les nazis, Sartre qui retire l'essence aux juifs, chaque petite chose vient s'ajouter dans la balance... Le Juif est pris en tenaille. Vu, en même temps par ses semblables, et pris, de l'autre, dans le regard de Dieu. Le Juif crie. Et c'est à la fois un cri d'espoir et de désespoir. Le vide exige un surplus de sens...

« Longtemps, l'intellectuel juif a fait figure d'enfant perdu du judaïsme. Dans tous les chantiers, il était à la tâche, sur tous les champs de bataille, il menait la lutte, dans les combats les plus louables et les plus périlleux, il constituait l'avant-garde, mais c'étaient les chantiers, les arènes, les risques où les responsabilités humaines les plus diverses se trouvaient engagées, sauf une : celle, précisément, du judaïsme. Confronté avec sa condition juive, l'intellectuel juif réagissait au mieux par un mouvement d'humeur ou d'indifférence, au pire, par une psychose morbide de mépris ou de haine. À la racine de ces attitudes se découvrait, en permanence et décevante constante, une profonde et indécrassable ignorance : ignorance subjective de ce que pouvaient et devaient signifier, en chaque personne, les quatre coudées irréductibles de

13. Hannah Serero, *Le prophétisme au quotidien, Neher et l'existence juive*, p. 20. Voir aussi les très complètes biographies de Neher chez Sandrine Szwarc, *Les Intellectuels juifs de 1945 à nos jours*, p. 176, et chez Raniero Fontana, *André Neher philosophe de l'Alliance*, p. 20-31.

l'âme juive, ignorance objective des valeurs religieuses, morales, culturelles, politiques d'un judaïsme aux portes duquel on ne venait jamais frapper pour l'interroger sur son sens. On donnait le meilleur de soi-même à toutes les philosophies du monde, mais on n'avait jamais le temps, ni la curiosité, ni le courage d'imaginer un judaïsme autrement que sous les masques que lui prêtaient les préjugés, les partis pris, les clichés séculaires. Voyez Simone Weil, Henri Bergson... C'est à renverser ce mouvement qu'a tendu l'idée première de nos Colloques<sup>14</sup>.»

Or, que dit justement Sartre à la même époque ? Il parle de responsabilité :

« Notre responsabilité est beaucoup plus grande que nous ne pourrions le supposer, car elle engage l'humanité entière ; ainsi je suis responsable pour moi-même et pour tous, et je crée une certaine image de l'homme que je choisis ; en me choisissant, je choisis l'homme<sup>15</sup>. »

Il nomme le mal du siècle comme l'angoisse qui ronge l'individu :

« Qu'est-ce que l'angoisse ? L'angoisse que Kierkegaard appelait l'angoisse d'Abraham [...], est-ce que c'est bien un ange ? Est-ce que je suis bien Abraham ? [...] rien ne me désigne pour être Abraham, et pourtant je suis obligé à chaque instant de faire des actes exemplaires. Tout se passe comme si, pour tout homme, toute l'humanité avait les yeux fixés sur ce qu'il fait<sup>16</sup>. »

Il reprend les expressions d'Heidegger sur le délaissement et la liberté de l'homme sans Dieu :

« Le délaissement d'Heidegger. Si Dieu n'existe pas, tout est permis (Dostoïevski). En effet tout est permis si Dieu n'existe pas et par conséquent l'homme est délaissé parce qu'il ne trouve ni en lui ni hors de lui une possibilité de s'accrocher (l'existence précède l'essence) [...] ; l'homme est libre, l'homme est liberté. [...] nous sommes seuls, sans excuse. L'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait<sup>17</sup>. »

Il enclôt l'homme entre les quatre coudées de la matérialité, son seul champ de réalisation, d'action et voué au désespoir :

---

14. André Neher, Introduction du premier Colloque des intellectuels juifs de langue française, *La Conscience juive*.

15. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 26.

16. Jean-Paul Sartre, *ibid.*, p. 31.

17. Jean-Paul Sartre, *ibid.*, p. 36.

« Au fond quand Descartes disait “se vaincre plutôt soi-même que le monde”, il voulait dire la même chose : agir sans espoir. Les choses seront telles que l’homme aura décidé qu’elles soient [...] ; il n’est pas nécessaire d’espérer pour entreprendre [...] ; il n’y a de réalité que dans l’action. L’homme n’est rien d’autre que son projet, il n’existe que dans la mesure où il se réalise, il n’est donc rien d’autre que l’ensemble de ses actes, rien d’autre que sa vie<sup>18</sup>. »

La seule transcendance restant à l’homme est alors en lui-même et dans son engagement :

« Le destin de l’homme est en lui-même [...], il n’y a d’espoir que dans son action et la seule chose qui permet à l’homme de vivre, c’est l’acte [...], une morale d’action et d’engagement<sup>19</sup>. »

L’existentialisme est alors une sorte d’humanisme, comme l’affirme Sartre :

« L’homme qui s’atteint par le cogito découvre aussi tous les autres et il les découvre comme la condition de son existence [...] ; il se rend compte qu’il ne peut rien être sauf si les autres le reconnaissent pour tel<sup>20</sup>. »

« En outre, s’il est impossible de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine, il existe pourtant une universalité humaine de condition : universalité de tout projet en ce sens que tout projet est compréhensible pour tout homme : universalité de l’homme perpétuellement construite<sup>21</sup>. »

L’homme, restreint à son humanité, est créateur de sens, c’est en cela qu’il touche l’Absolu et la transcendance d’une vie en la vie-même :

« Il n’y a aucune différence entre être librement, être comme projet, comme existence qui choisit son essence et être absolu : aucune différence entre être un absolu temporairement localisé (dans l’histoire) et être compréhensible universellement<sup>22</sup> », « la vie n’a pas de sens, à priori. Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n’est rien, mais c’est à vous de lui donner un sens, et la valeur n’est pas autre chose que ce sens que vous choisissez<sup>23</sup>. »

« L’homme est constamment hors de lui-même, c’est en se projetant et en se perdant hors de lui qu’il fait exister l’homme et, d’autre part, c’est en poursuivant des buts transcendants qu’il peut exister ; l’homme étant ce

18. Jean-Paul Sartre, *ibid.*, p. 55.

19. Jean-Paul Sartre, *ibid.*, p. 63.

20. Jean-Paul Sartre, *ibid.*, p. 67.

21. Jean-Paul Sartre, *ibid.*, p. 70.

22. Jean-Paul Sartre, *ibid.*, p. 72.

23. Jean-Paul Sartre, *ibid.*, p. 90.

dépassement [...], cette liaison de la transcendance au sens de dépassement de lui-même au sein d'un univers humain, c'est ce que nous appelons l'humanisme existentialiste<sup>24</sup>. »

Finalement, pour Sartre, la non-présence de Dieu est un défi pour un homme livré à lui-même et aux autres hommes :

« L'existentialisme n'est pas tellement un athéisme au sens où il s'épuiserait à démontrer que Dieu n'existe pas. Il déclare plutôt : même si Dieu existait, ça ne changerait rien. Non pas que nous croyions que Dieu existe, mais nous pensons que le problème n'est pas celui de son existence ; il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu<sup>25</sup>. »

## LA RÉPONSE JUIVE

Que répond Neher à cela ? Il reprend chacun des grands thèmes de l'existentialisme et de la modernité et les explicite à l'aune de la pensée juive. Il redonne ainsi un sens traditionnellement juif à l'existence des juifs français après la Shoah. Mais il le fait, malgré tout, de manière moderne, car il complique la condition humaine universelle et existentielle de la particularité juive qui existe de manière essentielle. Il fait ainsi dialoguer pensée juive et modernité. L'essence et l'existence. La condition juive est ce supplément d'âme qui ne se laisse pas éteindre et qui apporte à la condition humaine le témoignage d'une transcendance au-delà de l'existence, d'un au-delà de l'être.

La condition humaine est la même, nous vivons tous la même chose et ressentons tous la même chose, nous l'exprimons également de la même manière, à cela près, que le Juif est juif en plus d'être homme. Qu'il n'est pas seulement un homme qui serait fait juif par le regard d'autrui comme l'écrit Sartre dans *La Question juive*. « L'inquiétude du Juif n'est pas métaphysicienne, elle est sociale » ; « ainsi n'est-il pas exagéré de dire que ce sont les chrétiens qui ont créé le Juif en provoquant un arrêt brusque de son assimilation », ou encore « nous avons montré que les Juifs n'ont entre eux ni communauté d'intérêts ni communauté de croyance ».

24. Jean-Paul Sartre, *ibid.*, p. 93.

25. Jean-Paul Sartre, *ibid.*, p. 95.

Cette réflexion de Sartre débouche sur une définition énoncée de façon définitive, sans nuance et sans appel : « Le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour Juif, voilà la vérité simple d'où il faut partir. » Ce à quoi Neher répond : Non. Quelque chose complique l'existence juive, à travers les siècles, à travers les épreuves et à travers les souffrances, et ce, depuis sa création. Le Juif est juif à la fois dans le regard des hommes et dans le regard de Dieu. Il donne à l'existence un sens qui participe à la fois à l'existence et à l'essence. Tout est en germe dans sa première intervention, « Immanence et transcendance ». *Brit*, alliance, dialogue, défi, vertige... Neher donne une alternative à l'existentialisme. Judaïsme ? Philosophie du judaïsme ? Il parle d'une non-philosophie dont l'entrée s'est faite *via* une lecture de la bible au travers du midrach et du zohar. Ce n'est pas non plus une théologie mais bien une métaphysique, une morale, une pensée de l'histoire, de l'universalisme et du particularisme qui englobe les juifs et les nations dans une économie commune de réparation du monde. Tikoun olam. Kabbale. L'humanisme du Maharal. Neher est en avance sur son temps et jette les premières pierres de la pensée de l'Un et l'Autre. Ce qu'il y a de détonant de la pensée de Neher, c'est qu'elle révolutionne à la fois la pensée juive et à la fois la philosophie. Il le dit lui-même : « il faut heurter la religion dans son catéchisme et la laïcité dans son laisser-aller<sup>26</sup> ».

Finalement son message est le suivant : croyants, vous croyiez pouvoir rester tranquillement dans votre croyance et votre pratique sans rien changer, sans prendre en compte ce qui vient de se passer ?

Laïcs, vous pensez que rejeter l'idée de Dieu, faire retomber toute la responsabilité de l'Histoire et de son sens dans les mains de l'homme est juste ? Mais c'est encore élever des idoles, c'est remplacer la croyance par la non-croyance, Dieu par la Mort, le Néant et le Hasard... mais il y a une autre alternative... C'est ce que vient proclamer la pensée juive française, l'école de Paris, c'est qu'entre l'université et la yeshiva, entre deux mondes clos, il y a des vases communicants... entre Dieu et les hommes, il y a les prophètes...

« Comme tout serait facile dans un monde où chaque chose serait à sa place, unique et définitive ! mais la leçon centrale de sa prophétie est de lui apprendre que le chemin de la facilité est faux et blasphématoire, précisément parce qu'il est facile<sup>27</sup>. »

26. André Neher, *L'Existence juive, Immanence et transcendance*, p. 13.

27. André Neher, *Jérémie*, p. 159.

« Le paradoxe d'un Dieu dont la plénitude est systématiquement ici, là et ailleurs<sup>28</sup>. »

« Le principe d'immanence est l'affirmation d'une impossibilité scientifique, d'une impuissance naturelle de l'homme à sortir de soi. À toute hypothèse de création et de révélation du Dieu transcendant, il oppose une fin de non-recevoir. Le problème se scinde alors en trois négations principales qui renvoient au domaine de l'intelligible, d'abord la rencontre avec l'infini dans le fini, ensuite celle de l'éternel dans l'instant, enfin le morcellement de la parole divine et indivisée en parole discursive et articulée. Nous sommes ramenés aux problèmes de l'espace, du temps et du logos<sup>29</sup>. »

« Situer le problème dans le moment serait s'adonner à l'emprise de l'angoisse [...] au contraire la mission d'enfants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, d'élèves de Moïse et des prophètes, est de rechercher l'absolu dans le contingent, l'extraordinaire dans l'ordinaire, le divin dans le terrestre, point donc de dépasser le physique mais de le rendre métaphysique, de telle sorte qu'apparaisse non l'identité des deux termes, ce qui est facile à concevoir mais impossible, mais bien leur contiguïté, ce qui est difficile à concevoir mais possible. Possible parce que la condition au lieu qu'elle soit une passion, est un effort. Or, où il y a effort, il faut loi, équilibre, constance<sup>30</sup>. »

« Il nous semble donc que pour être bien situé, le problème ne serait que dans la constance, la fidélité du semblable au semblable. Abandonné à lui-même entre les deux pôles de sa soumission à la diversité et de son besoin autonome d'unité, l'esprit ne serait que balancement. C'est avec l'Écriture sainte qu'il a appris de marcher dans une certaine direction à quoi il revient toujours parce qu'il en est parti, par relativité au mouvement qui dure toujours. L'esprit participe à la constance quand il est d'accord avec son mouvement, et il ne peut l'être que lorsqu'il est d'accord avec le témoignage de ce mouvement : c'est cela la Bible. Si l'on nous objecte qu'il y a pétition de principe, nous répondrons qu'il y a indivisibilité de substance, il ne peut plus être question de pétition. Or la Bible et l'esprit humain sont en relation de substance indissoluble. [...] pour le juif, la Bible n'est pas qu'un document. Avant d'être un texte discursif rédigé, la Bible a été vécue. L'histoire d'Israël que nous connaissons depuis la rédaction de la Bible en dehors de la Bible, est identique à celle que donne la Bible. Il y a unité de l'existence actuelle et passée d'Israël, nous sommes Israël dans la bible ; notre existence explique la Bible et la Bible explique notre existence ; aucune hypothèse d'ordre historique ou sociologique ne saurait infirmer l'impérieuse et quasi biologique nécessité d'expliquer la

28. André Neher, *idem*, p. 145.

29. André Neher, *L'Existence juive, Immanence et transcendance*, p. 14.

30. André Neher, *idem*, p. 16.

Bible par notre existence et notre existence par la Bible, car il ne s'agit point là d'un concept postulé mais du substrat idéologique qui s'impose par suite du déroulement de la vie en Israël. Notre entrée dans la vie et notre entrée dans la Bible sont synchrones. Plus : la Bible est là, le signe de son alliance est dans notre chair, le Chabat de son temps passe dans notre temps, les stipulations de son contrat s'exécutent dans notre destin, avant même que nous prenions conscience d'être. "Chaque père en Israël donnant nom à son enfant nouveau-né l'a par là même scellé à la tâche biblique." Toute prise de conscience d'un individu juif est prise de conscience de sa relation avec la Bible. Toute conscience juive aspire à l'identification avec la Bible, car toute conscience juive sent et sait qu'en elle se réalise la connexion du semblable au semblable, qu'en elle se dégage les indices de constance et d'équilibre. Elle sent et elle sait, c'est alors seulement qu'elle peut et qu'elle doit : la Bible et Israël sont témoins et témoignage à condition que non seulement partie de nos facultés, foi, raison, sentiment, soient sollicitées, mais que toute notre existence soit engagée dans le problème. Mais alors le relativisme est davantage que logiquement universel, il l'est en métaphysique aussi. Vouloir justifier l'injustifiable peut sembler téméraire et ridicule à quiconque n'est point juif. Pour le juif, pareille entreprise est tragiquement nécessaire. Tout juif est dès lors témoin, pour lui d'abord, mais également pour tous les hommes. Et toute rencontre avec un juif rend, pour le non-juif, tragiquement nécessaire sa rencontre avec la Bible<sup>31</sup>. »

Le juif doit donc lui aussi se faire juif, comme Sartre dit qu'on se fait homme. Il doit s'engager dans son existence juive afin que sa vie entière soit témoignage de la transcendance. Autrement il reste à l'état de potentiel non réalisé. On voit que chacun des thèmes abordés par Sartre sont repris par Neher et comme redoublés par une seconde dimension : l'existentialisme juif est un existentialisme qui tire sa substance d'une pensée essentielle, la pensée biblique, et qui la réactualise et la projette dans l'existence de *l'hic et nunc*.

La rencontre de l'infini dans le fini, c'est la mitsva. Le commandement divin, l'infini, qui s'incarne dans l'action de l'homme juif et opère une transcendance du matériel, du corps et de l'espace, le fini. La rencontre de l'éternel dans l'instant, c'est le Chabat et les moadims, l'inchronisme d'un temps à la fois dans l'histoire du monde et en dehors de la nature, un temps divin dans lequel l'homme ne peut entrer que par un effort issu de sa propre volonté.

31. André Neher, *L'Existence juive, Immanence et transcendance*, p. 17.

Enfin le morcellement de la parole divine en une parole discursive et articulée, c'est la lecture de la Bible et l'étude du Talmud, c'est l'engagement de l'homme juif dans une existence juive complète. L'espace, le temps et les logos : Israël, la loi orale, le temps sanctifié et la loi écrite. Finalement, l'existence juive, d'après Neher, serait la coexistence de l'essence et de l'existence, le point de jonction entre les deux mondes, la trace de la transcendance.

## LE PROPHÉTISME DE LA MODERNITÉ : UNE LECTURE BIBLIQUE EXISTENTIELLE

« L'existence humaine n'est qu'une tentative entre deux néants. Tout le reste, y compris l'action morale de l'homme et ses débats de conscience, n'est qu'aventure gratuite entre le germe et la pourriture. » Tout est relatif à Dieu, seul compte Dieu. Devant dieu même l'éthique se relativise. La modernité est plus en accord avec le monde des rabbins qu'avec celui de la bible : « la relativisation des valeurs » ; il est possible de vivre une vie humainement, religieusement et spirituellement pleine sans pour autant devoir la fonder sur des absolus. Les rabbins ont optés pour le haham et non le navi...

« Ainsi, sans Dieu l'homme n'est rien et devant Dieu, il est ce qu'il peut et doit être, un être relatif. L'absolu est exclusivement du côté de dieu et il n'y a de référence absolue que du côté de Dieu. Du côté de l'homme c'est en face de l'absolu divin un chaos de références relatives dont chacune porte en elle un soupçon de vérité. Et dans ce chaos, l'homme ne dispose que d'une seule attitude éthique, celle du choix préférentiel (*mutav*) entre un complexe indifférencié d'alternatives (tradition rabbinique et talmudique)<sup>32</sup>. »

Responsabilité, angoisse, liberté, action et espoir, défi, autant de concepts de la modernité qui sont, pourtant, profondément juifs, affirme André Neher. Notre temps est hanté d'angoisse, une angoisse de la mort omniprésente, une angoisse du vide, du néant, de l'absurdité et du non sens de cette pièce dramatique ponctuées de morts plus violentes les unes que les autres. Il existe également chez Neher une angoisse, un vertige. Il se trouve aussi la question du Mal et de la souffrance. Observons-les un instant par le prisme des deux premières interventions de Neher lors des

32. André Neher, « *Aqabia ben mahalalel*, un héros méconnu de l'époque talmudique », *Revue des études juives* 133/1-2, p. 225-233.

Colloques. Le meurtre d'Abel par Caïn est la problématique originelle de toute l'humanité. Le livre de Job est la figure du juif du xx<sup>e</sup> siècle, après la Shoah.

Abel est buée et voué à le rester, Caïn est également quelque chose qui va s'évaporer sous les coups de sa propre violence, néantisation de l'être pour le coup, échec de la première relation fraternelle, absence de dialogue. Un triangle infernal, Dieu, Abel et Caïn, où les acteurs sont tantôt soit trop proches les uns des autres, soit trop loin et de cette tension irrésolue et insoutenable découle cette violence de la facilité : supprimer l'Autre plutôt que de le connaître. Tous trois en portent la responsabilité, et Caïn de clamer : « trop grande est ma faute pour être portée ! », que Neher commente : « Et toi Dieu, où étais-tu ? Pourquoi n'as-tu rien fait pour empêcher ce drame ? »

Incompréhension totale des modalités de la relation, ni divine ni humaine. Échec. Caïn tue Abel et Dieu, dans un mimétisme parfait, supprime tout le monde dans les eaux du déluge... L'angoisse est donc déjà là depuis le départ, depuis même l'avant de la création, nous révèle Neher en citant le Zohar : l'illusion d'une quelconque perfection d'éternité stable et immuable éclate dans ce « *alevay che yaamod* » primordial. Ce monde est la énième tentative de Dieu...

« Le monde n'est pas sorti d'un seul coup de la main de Dieu, 26 tentatives ont précédé la genèse du monde actuel et toutes ont été vouées à l'échec... Pourvu que celui-ci tienne ! s'écrie Dieu en créant le monde (Béréchit raba 9,4), et ce souhait accompagne l'histoire ultérieure du monde et de l'humanité... insécurité radicale. Insécurité intensifiée par l'insertion dans l'univers dirigé par des lois physiques d'une créature, et d'une seule, l'homme, dont la loi physique veut qu'il soit libre. En créant l'homme libre, en lui confiant cette arme effrayante de liberté, Dieu a introduit dans le monde un facteur radical d'incertitude supplémentaire. Aucune sagesse divine ou divinatoire, aucune mathématique, aucune prière même, ne peut prévoir, ni prévenir, ni intégrer l'histoire dans un rythme préétabli. L'homme libre est l'improvisation faite chair et histoire. Dès lors l'histoire devient le champ du possible. L'être se transmute en Peut-Être<sup>33</sup>. »

Hava n'est pas la première femme d'Adam, Lilith est venue avant elle, avant de s'enfuir, chassée par un Adam trop imbu de lui-même pour accepter un être issu de la même glaise que lui et enfanter les démons. La relation, sans parole, qu'ont ensemble Adam et Hava, puis ensuite leurs fils, Abel

33. André Neher, *Jérusalem vécu juif et message*, p. 96-98.

et Caïn est une relation Ani/laz, comme aurait dit Buber, une relation d'objet et d'intérêt vouée à l'échec et à la suppression de l'Autre. Tout cela dit, Neher, car l'homme dans le déséquilibre de sa relation avec Dieu, ne supporte pas, ne comprend pas ce déséquilibre ni comment y réagir. L'espoir d'une continuité se cristallisera en une troisième option, celle du troisième fils, Shet, puis Noah, puis Avraham, mais nous n'y sommes pas encore...

Première manche, une angoisse existentielle insurmontable, c'est l'existentialisme avant l'heure, et il ne donne qu'un être qui préfère retourner au néant plutôt que d'en sortir. Pourtant, il y a déjà en germe dans cette putréfaction primordiale une lueur d'espoir, celle d'une « lumière semée pour les justes » et mise en réserve pour les temps futurs...

« Où es-tu ? *ayéka* ? » (Genèse 3,9) « La définition hébraïque de l'homme est dans cette interrogation qui ne vise pas, on le voit, l'essence de l'homme mais son existence, qui ne tend pas à définir la nature de l'homme mais à informer sa vocation. Tout le projet biblique concerne l'homme interpellé, toute l'économie biblique place le TU de l'homme en face du JE de Dieu, la pensée biblique a pour point de départ, pour relais et pour aboutissement ce saisissement de l'homme, indispensable à la démarche philosophique et empêche que l'attitude humaine soit autre chose qu'un dialogue<sup>34</sup>. »

Mais passons plutôt à la seconde intervention de Neher, « Le livre de Job. Immanence et Transcendance ».

« Pour Neher, la non-philosophie de la Bible se trouve toute entière dans la protestation de Job. Protestation d'une existence qui défie le point de vue philosophique général et abstrait de l'essence. Existence plus que jamais décidée à ne pas se dissoudre, au nom de la substance, dans la pure apparence de soi. En bref : la Bible nous contraint à regarder la réalité à partir de la perspective du fumier sur lequel Job est assis. *Ins leben*<sup>35</sup>. »

L'histoire débute comme dans une pièce de Shakespeare ou un livre de Goethe : Dieu et Satan parient sur le bon Job. Tombera, dit le Satan. Tombera pas, dit Dieu. Mais si, dit le Satan, tout dépend du degré de souffrance qu'il peut endurer... Non, c'est un homme bon, un homme qui craint Dieu, il m'est attaché, il ne faiblira pas ! C'est ce que l'on verra, dit le Satan, livre-le-moi ! Et c'est ainsi que commence la longue accumulation des souffrances, gratuites, de Job. On lui retire sa maison, ses champs, ses bêtes, ses enfants. Il clame son innocence et reste attaché à Dieu. Le Satan

34. André Neher, « La philosophie hébraïque et juive dans l'antiquité ».

35. Raniero Fontana, *André Neher, le philosophe de l'Alliance*, p. 26.

l'atteint dans sa chair et dans son âme, ses amis et sa femme viennent le voir pour le persuader de sa culpabilité dans cette « punition » divine, mais Job ne rompt pas, il continue de clamer son innocence. Alors Dieu parle à Job et lui demande de prier pour ses amis qui n'ont rien compris à tout ce petit jeu. Job n'a pas plus compris mais il n'a pas fléchi. Et il trouve la force de prier. Alors tout lui est restauré : veaux, vaches, cochons, couvée... Seulement, souligne André Neher, bien qu'il récupère le même nombre d'enfants, ce ne sont pas les mêmes ! Dans ce petit jeu gratuit entre Dieu et Satan aux dépens de l'homme croyant, des enfants sont morts, et cela pour toujours. Les premières tables ont été brisées et rien ne les ramènera à la vie. Les nouveaux enfants sont réparation, consolation, nouveaux départs, peut être même plus beaux, plus nombreux, plus justes... mais ils sont Autres. Quelque chose s'est brisé à tout jamais dans la nuit de l'absolu en action et, dans cette nuit, Job s'est trouvé face à cette parcelle effroyable d'inconnu, qui pouvait aussi bien être lui-même, Dieu, dans l'autre homme en face, chez le Satan, dans ce vide, ce néant... Job n'est pas Caïn, ni Abel. Il ne sombre pas dans ce néant ni ne l'épouse. C'est lui-même qu'il y rencontre. Sa part d'absolu. Ce point zéro où immanence et transcendance se rencontrent, parfois dans le fracas, d'autres fois dans le silence ténu, *kol dmama daka* du prophète Élie... et Job prie pour ses amis, pour la rédemption de l'humanité tout entière. Ici réside le messianisme juif et la situation prophétique chère à Neher.

Le messianisme juif est cette propension à réussir à transmuier le mal en bien. Le Satan du départ n'apparaît plus à la fin, Job-Messie l'a rédimé. On peut alors citer Neher citant Buber lui-même citant l'Admour Hazaken : « On a dit à un enfant que le Messie attend aux portes de Rome, aussi tous les matins il va guetter à la porte le messie. Le soldat lui dit : mais le Messie, c'est toi, c'est toi que nous attendons ! »

La situation prophétique dans laquelle se trouve Job, et dans laquelle Neher propose que nous nous trouvons tous aujourd'hui, et plus particulièrement les juifs après la Shoah est celle de la tension d'Abel et Caïn, soit trop proche, soit trop lointaine mais cette fois non plus dans la parole assourdissante comme elle était chez Caïn mais dans le silence, assourdissant lui aussi. Dieu se tait, tout se déroule comme s'il n'était pas là. L'homme est croyant mais sa croyance lors de son long silence est un défi, un peut-être, un pont lancé au dessus du gouffre de la nuit, « *im ekatléni lo, ayahel* » et, même s'il me tue, je crois en lui. « *im éktléni, lo ayahel* » et s'il me tue, c'en est fini d'espérer. C'est dans ce « *kri-ktiv* », cette double lecture du même verset, que Neher décèle la dialectique décisive de la condition juive.

Les deux faces d'une même pièce, parole et silence, angoisse existentielle, vertige de la malice de Dieu, du jeu dont l'homme ne voit pas les ficelles mais subit les conséquences, ironie cruelle mais qui fait sens car l'homme qui tient bon, sur le chemin de cette nuit semée de pièges, révélera le divin dans cette vie. L'absolu et le relatif s'épousent dans l'alliance d'une espérance productrice de vie. L'homme se fait le créateur, le rédempteur d'un monde meilleur, d'un monde où le Satan est forcé de s'avouer vaincu car l'homme n'a pas plié.

Je conclurai par une autre référence chère à Neher, celle de Rosenzweig. Dans son livre *L'étoile de la Rédemption*, Rosenzweig livre l'économie des relations entre les différents sujets sous forme d'une *maguen david* : premier triangle, l'homme, le monde et Dieu, deuxième triangle, les modalités ontologiques des relations qui les unissent : création, révélation et rédemption. Ce que Neher découvre au lendemain de la Shoah, en creusant le sens de l'exégèse juive traditionnelle par le biais du Zohar et du Midrach, c'est que le silence est une modalité de la révélation et qu'il révèle parfois bien plus que la parole, même si le prix à payer pour cette vérité est exorbitant.

Mais ces hommes ont déjà tout perdu, ils peuvent lutter avec l'ange pour faire sortir la vérité de la terre, et ce ne sera pas l'œil d'Abel qui regardera Caïn du fond de la tombe, comme dans le poème de Victor Hugo, mais bien Dieu qui saisira les hommes dans son regard, par force ou par douceur, par crainte ou par amour. C'est un cri de résistance face aux philosophies du soupçon, à la mort de Dieu, au non sens, à l'absurdité et, même, à la plus tardive déconstruction !

«Le défi théologique auquel est confronté l'homme, le juif qui souffre, le héros d'Auschwitz, ce n'est pas simplement de croire comme on a toujours cru, de prier comme on a toujours prié, d'espérer comme on a toujours espéré – non, c'est de créer, de refaire la foi, la prière, l'espoir, de les refaire à partir de rien, dans une liberté absolue.»

«Job a-t-il été juif ou non juif ? L'énorme drame dont Job a été victime l'a-t-il atteint en tant que juif ou non juif ? L'important c'est que ce drame était une menace autant pour le non-juif que le juif. Nous rejoignons ici par la plate forme humaine, le soubassement ou effectivement il n'y a plus ni juif ni non-juif<sup>36</sup>.»

---

36. André Neher, «Le thème de job dans la littérature moderne, juive, universelle», *Ariel* 42, p. 66-77.

«Le juif n'a pas l'idée du péché, il a l'idée des péchés, des infractions à la loi divine, mais non du péché engendrant le mal moral. L'histoire d'Adam et d'Ève n'a pas pour but d'expliquer le mal physique. L'homme est libre et peut choisir entre le bien (l'innocence parfaite et la stupide béatitude) et le mal (la connaissance et l'intellectualité douloureuse). C'est la tendance vers le mal qui est expliquée, non la cause absolue du péché. La nature de l'homme n'a pas changé après le péché, il est après comme avant libre de choisir le bien et le mal. L'état naturel de l'homme n'est pas comme dans le christianisme un état de culpabilité, au contraire, le mauvais penchant natif est une circonstance atténuante que le pécheur peut faire valoir devant dieu. L'origine du péché préoccupe Job. La chute et le péché originel ne le satisfont pas parce qu'il lie plus fortement le problème du mal à la justice, il n'en fait pas un problème métaphysique mais un problème éthique<sup>37</sup>.»

Dieu n'est pas absent, il se tait. Il laisse parler et agir l'homme. Ce n'est pas l'homme qui se néantise pour se rendre libre, comme dans l'existentialisme de Sartre mais Dieu qui se retire, qui se tait, laissant un champ d'action plus large à l'homme, lui laissant l'initiative à son tour. Neher citant l'exégèse du Maharal de Prague sur la création de l'homme disait que Dieu a dit «Faisons l'homme !», s'adressant, d'après le commentaire classique, aux anges. Mais le Maharal propose une autre explication, plus audacieuse : Dieu s'adresse à l'homme lui-même : faisons l'homme, toi et moi, faisons le monde ensemble, faisons la vie, soyons partenaires complémentaires de cette aventure incertaine... laissant ainsi la porte ouverte à l'inachèvement qui garantit tous les possibles.

«C'est dans cet inachèvement que la pensée biblique trouve son achèvement. La philosophie de l'histoire biblique consiste à laisser celle-ci en projet, investissant ainsi l'homme d'un pouvoir infini qui a sa source dans l'infini jaillissement du temps. C'est au nom de cet inachèvement, de cette ouverture qui laisse à chaque lendemain sa fraîcheur irrésistible et sa force de surgissement, fut-ce après un minuit bouleversant et mortel que la philosophie pure est contestée par la Bible<sup>38</sup>.»

---

37. Bernard Lazare, *Le Fumier de Job*, p. 83.

38. André Neher, «La philosophie hébraïque et juive» in *Histoire de la philosophie*, vol. 1, p. 65.