



Un dialogue manqué

David Banon

DANS **PARDÈS** 2016/2 N° 59 , PAGES 125 À 138

ÉDITIONS **IN PRESS**

ISSN 0295-5652

ISBN 9782848354187

DOI 10.3917/parde.059.0125

Date de mise en ligne : 24/11/2017

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-pardes-2016-2-page-125?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.

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.

Un dialogue manqué

DAVID BANON

Avi Sagui, un professeur israélien qui a longtemps enseigné à l'université Bar Ilan, et qui, aujourd'hui, exerce la fonction de maître de recherches à l'Institut Shalom Hartman, a écrit un livre qui croise de manière pertinente un des thèmes de réflexion de notre colloque. Il s'intitule אתגר השיבה אל המסורת (*Le défi du retour à la tradition*). Il a été publié en 2003, par un pôle d'éditeurs composé des éditions Shalom Hartman, de la Faculté de droit de Bar Ilan et du Kibboutz Haméouh'ad qui entendait par là souligner la haute importance accordée à cette publication.

À première vue, le titre de cet ouvrage entre en consonance avec un des thèmes de préoccupation de l'École de Paris. Rappelons que les maîtres de cette École s'étaient confrontés à ce concept de tradition qu'ils ont examiné sous toutes ses coutures, l'ont explicité et placé au centre de leurs doctrines. Notons aussi que ce qui est généralement désigné par le terme de tradition, c'est le fait de s'imposer quasi-dogmatiquement sans avoir été préalablement fondé en raison. Ce qui permet de la condamner ou de la reléguer au rang d'archaïsme. De la présenter comme un dépôt, où l'on puiserait sans discernement ni questionnement à pleines mains en tant qu'appartenant à un *passé révolu*, clos une fois pour toutes ; et de l'opposer d'une part au *présent* de la modernité établie sur *l'autonomie de la raison* et, de l'autre, sur celui de la conscience historique censée jouir d'une *souveraineté* indiscutable. Or, la tradition n'est pas un dépôt *inerte*. Elle est en constante ébullition, en accommodation permanente. Et si l'on veut conserver, à tout prix, l'image du dépôt, alors c'est un *dépôt radioactif*.

C'est dire que l'on pouvait légitimement s'attendre à trouver dans cet ouvrage une *communauté de pensée* ou, à tout le moins, une certaine *complicité* entre les auteurs qui y sont étudiés et ceux de l'École de Paris qui se mesuraient à la même question, à savoir : la tradition juive peut-elle encore répandre quelque lumière permettant de comprendre la modernité ?

Toutefois, en passant ce livre au peigne fin, on ne trouve *aucune* mention de l'École de Paris, comme s'ils n'avaient jamais abordé cette question.

Et on ne cesse d'être étonné au point de se demander quelles en sont les raisons. L'éloignement géographique ? Mais Jérusalem est plus proche de Paris que de New York ! La langue française qui semble désormais inaccessible aux chercheurs israéliens ? Peut-être ! Ou bien la paresse, l'indifférence ou tout simplement le dédain.

Mon propos sera de tenter de pénétrer les arcanes de cette occultation en relevant certaines structures, métaphores ou concepts qui ne laissent pas de surprendre et en m'attardant ensuite quelque peu sur la conception générale d'un auteur particulier présenté dans cet ouvrage.

INDIFFÉRENCE OU DÉDAIN ?

Derrida aura attiré l'attention sur le fait qu'il importe d'interroger la texture d'un livre ou sa « matérialité », analyser donc « la philosophie dans ses effets », montrer par exemple l'incidence des titres et sous-titres, des préfaces, des marges, des contextes et des institutions qui président à son édition et au discours philosophique lui-même alors que d'habitude on les nie ou on les secondarise. Trois observations se sont donc imposées :

a) La collection qui a accueilli en son sein l'ouvrage de Sagui s'intitule יהדות ישראלית (*Judaïsme israélien*). Ainsi spécifiée, cette notion suppose que le judaïsme israélien est différent dans sa conception du monde du judaïsme européen, américain, français ou nord-africain... Certes, on peut penser que chaque judaïcité possède ses caractéristiques propres, le judaïsme israélien se distinguant notamment par son rapport à l'État et à ses institutions. Mais, si l'on insiste sur cette singularité, cela risque d'entamer *le peu d'unité doctrinale* qui subsiste après les bouleversements que le judaïsme a connus depuis la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, (émancipation, réforme, contre-réforme, orthodoxie et ultra-orthodoxie, *haskala*, sionisme, shoah, création de l'État). Or, deux siècles auparavant, les Juifs dans leur dispersion expérimentaient leur *unité*. Mis à part quelques différences mineures de couleur locale, les Juifs vivaient selon les mêmes valeurs et selon le même mode de vie. Lorsqu'un Juif de tel pays rencontrait un coreligionnaire d'un autre pays, ils se comprenaient. Les diverses langues vernaculaires qu'ils utilisaient ne les empêchaient pas d'élever les mêmes prières à partir d'un *siddour* sensiblement identique. Ils avaient le même calendrier, célébraient les mêmes fêtes et obéissaient aux mêmes commandements. Ils se référaient aux mêmes corpus traditionnels (*midrach*, *michna*, *talmud*, *responsa*) et étudiaient les mêmes traités

philosophiques. Ils bénéficiaient d'une autonomie pleine ou restreinte avec leurs tribunaux rabbiniques et leur état civil, leurs écoles, leurs hôpitaux, leurs soupes populaires, leurs cimetières, etc. Ces institutions fonctionnaient sans pouvoir étatique central ni forces de coercition. Cette *unité doctrinale*, pilier de l'identité juive, a disparu avec la modernité et est entrée en crise avec la création de l'État d'Israël. J'y reviendrai.

b) Le fait aussi que ce livre expose réflexions et idées développées par quelques auteurs « israéliens », tels les regrettés professeurs Aqiva Ernst Simon (1900-1988), Yéchayahou Leibovitz (1903-1994), le Rav Soloveitchick (1903-1993), Eliézer Goldman (1918-2002), David Hartman (1931-2013) et, בלחטוייא, Eliézer Schweid. Dans le cadre de mon intervention, je ne pourrai pas analyser en détails leurs propres conceptions, mais je m'efforcerai de dégager et de souligner le dénominateur commun qui les rassemble, lequel se love dans la confrontation tradition *versus* modernité et ses conséquences.

Passé encore toutefois que ce judaïsme israélien s'approprie la pensée du Rav David Hartman¹, car il a vécu et a enseigné plusieurs années en Israël, mais de là à annexer la philosophie de son maître, le Rav Soloveitchick², pur produit du judaïsme diasporique – du monde des yéchivot en Lituanie, de la formation universitaire à Berlin et de l'enseignement combiné à la fonction rabbinique aux États Unis – qui n'a visité Israël qu'une seule

1. Né à Brooklyn, disciple du Rav Soloveitchick qui lui a donné son ordination, il a présenté son doctorat à l'université Mc Guill, a servi comme rabbin de communauté à Montréal avant de s'installer, en 1971, à Jérusalem où il a fondé l'Institut de recherches Shalom Hartman, du nom de son père, et un lycée visant à former les futures élites de la société israélienne. Il a longtemps enseigné à l'université hébraïque de Jérusalem. Ses interventions et ses écrits retenaient l'attention. Il est mort à l'âge de 82 ans à Jérusalem. Voir David Hartman, « Prologue », in *Harambam. Halakha ou filosofia*, Am Oved, Tel Aviv, 1979, p. 7-9, en hébreu.
2. Né à Prozen en Pologne, il étudie dans les yéchivot lituaniennes, le Talmud et les décisionnaires jusqu'à l'âge de 22 ans, date à laquelle il accède à l'Université de Berlin et se consacre à la philosophie. Sa thèse porte sur l'épistémologie et la métaphysique d'Hermann Cohen. En 1931, il se marie et une année plus tard, il émigre aux États-Unis. Il est nommé rabbin de la communauté orthodoxe de Boston et devient, après la mort de son père, en 1941, titulaire de la chaire Itsh'aq Elhanan de Talmud à la Yéchivah University de New York. C'est là qu'il a enseigné et formé un grand nombre de rabbins, jusqu'à sa mort survenue en 1993, avec un intermède de quelques mois en 1935 où il se rend en Israël pour candidater au poste de Grand Rabbin ashkénaze de Tel Aviv. Cela ne s'est pas passé comme il le souhaitait. Outre cette visite de 1935, il ne remettra plus les pieds en Israël. Voir Aharon Raqefet-Rotkof, « Biographia chel harav Yossef Dov Halevi Soloveitchick », in *Emounah bizmanim michtanim. Al michnato chel Harav Y.D. Soloveitchick*, éd. Avi Sagui, p. 17-41, en hébreu.

et unique fois dans sa vie, en 1935, voilà qui plonge le lecteur dans la perplexité.

c) Et comme pour ajouter de la perplexité à la perplexité, il convient de signaler que les références de Sagui proviennent quasi exclusivement du monde anglo-saxon. Mis à part Albert Camus qu'il convoque souvent, Sartre beaucoup moins, on trouve une fois ou deux Blaise Pascal, Jean-Jacques Rousseau, Serge Doubrovsky parce qu'il a écrit un essai sur Camus, et Paul Ricœur. Pour un livre de 574 pages, c'est peu. De surcroît, on eût dû s'attendre à ce que l'auteur discutât avec Neher, Manitou, Levinas ou bien avec Amado, celle qui fut sa collègue pendant de longues années à Bar Ilan, alors qu'elle avait dirigé la thèse de doctorat de Sagui. Mais non, rien de tout cela. Pas une ligne, pas une note, pas une référence bibliographique ! Comme si ces auteurs n'avaient jamais existé, comme s'ils avaient vécu hors de notre galaxie, s'étaient exprimés dans une langue incompréhensible, pas même une langue mais un jargon grossier qui mérite d'être déconsidéré...

Ceci sur le plan de la matérialité qui prétendait neutraliser certains effets du discours philosophique. Qu'en est-il, dès lors de son contenu ? Parmi les œuvres analysées, je dirai quelques mots de Leibovitz et du Rav Soloveitchick lesquels sont plus ou moins connus du public francophone car certains de leurs textes ont été traduits (je signalerai au passage une réflexion d'Éliézer Goldman), avant de m'attarder sur quelques concepts de David Hartman notamment, tout en les confrontant à ceux des maîtres de l'École de Paris.

FACE À LA MODERNITÉ

Dans un chapitre introductif bref et percutant, Avi Sagui examine le défi que la modernité pose à l'existence juive. La modernité, écrit-il, est l'ère où l'humain comprend et interprète *lui-même* sa condition, sans référence aucune à une quelconque instance extérieure. Plus encore, la conscience moderne ne se tourne pas seulement vers son quant-à-soi, elle tente de comprendre le monde à la lumière *exclusive* de cette conscience. Quelles sont « les formes élémentaires de la vie religieuse » sur lesquelles s'exerce la perspicacité de cette conscience ? S'agissant de religion historique, Sagui désigne, à la suite de Rosenzweig, mais sans le nommer, trois points essentiels : Dieu, le monde et l'humain. La modernité opère des changements radicaux non seulement au cœur de ces trois éléments

irréductibles, mais encore dans les rapports qu'ils entretiennent entre eux. Ces changements en sont les traits déterminants. Jusque-là, on peut le suivre et adhérer à son analyse.

Commençons par Dieu. La modernité se définit d'abord et avant tout par la « mort de Dieu ». C'est Nietzsche dans *Le Gai Savoir* qui annonce la disparition ontologique de Dieu. « *Nous l'avons tué... vous et moi ! C'est nous, nous tous, qui sommes ses assassins³.* » Mais, il ajoute dans la foulée : « *Qu'avons-nous fait [...] ? Où allons-nous nous-mêmes ? Ne tombons-nous pas sans cesse ? En avant, en arrière, de côté, de tous côtés ? Est-il encore un en-haut, un en-bas ? N'allons-nous pas errant comme par un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide sur notre face⁴ ?* » Nietzsche décrit ici le désarroi de l'homme moderne privé de Dieu, sans repères pour son orientation géographique et métaphysique, sentant le souffle du vide, contraint de répliquer à cette vacuité et d'inventer un mode de vie.

Toutefois, d'après Avi Sagui, « la mort de Dieu est le résultat d'un long processus que sociologues et historiens font remonter au calvinisme et au luthérianisme. C'est ce qui a conduit le protestantisme à faire de Dieu un être transcendant qui n'a pas ou plus de présence concrète dans le monde. L'intention du protestantisme était de modeler un monde religieux nouveau en insistant sur la transcendance et l'altérité radicales de Dieu⁵. » Elle présente un Dieu qui ne possède aucune *pertinence* dans le monde. Cette référence au protestantisme est récurrente dans cet ouvrage (d'où la présence de Ricœur) et en dit long sur ce qui sert de *paradigme* à ces penseurs israéliens⁶. Non pas qu'il faille craindre les *emprunts* – nous

3. Aphorisme 125, intitulé « L'insensé ». Traduit de l'allemand par Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, 1950, coll. « Idées », NRF [1970], p. 169-170. Souligné par l'auteur.

4. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 170.

5. A. Sagui, *Etgar hashiva el hamassorèt*, *op. cit.*, p. 28. « On a communément tendu à surestimer la signification de la *révolution religieuse* de la première moitié du xvii^e siècle – la rupture luthérienne et calviniste – par rapport à la *révolution politique* qui en constitue le développement sur un autre terrain dans la première moitié du xviii^e siècle, révolution politique qu'accompagne chronologiquement une *révolution scientifique*, la révolution de la physique galiléenne. *Révolution politique de l'émergence de l'État dans son concept même, révolution dont la France se trouve avoir été l'épicentre en raison du tour irréparable de la déchirure provoquée par les guerres de Religion* », Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998, coll. « Le Débat », p. 32. C'est moi qui souligne la dernière phrase, le reste est souligné par l'auteur.

6. Si Ricœur a toujours assumé son identité protestante, il était avant tout un philosophe qui n'avancait pas à visage masqué. Son protestantisme était un trait supplémentaire qui venait préciser ce qui d'abord est universel dans cette entreprise. Mais comment comprendre

subissons tous peu ou prou l'inspiration voire l'influence de la civilisation occidentale dans laquelle nous vivons. Mais il ne convient d'adopter ces emprunts qu'après y avoir apposé notre *empreinte*.

La « mort de Dieu » a eu pour conséquence de congédier Dieu de l'univers, de le refouler hors de la nature et du monde de l'humain. Le monde devient dès lors un espace *neutre*, expurgé de la présence de Dieu, scientifiquement désenchanté. Ce qui a provoqué sa « נפילה/chute », encore une notion à manipuler avec précaution, tant elle est théologiquement surchargée... *Anomie* eût été moins négativement connotée. « Toutefois, le protestantisme a laissé à l'humain un « soupirail » par lequel il communique avec Dieu – plus précisément avec la « parole de Dieu » qui se trouve incarnée dans les Écritures saintes – mais, à cette exception près, le monde est absolument sécularisé.⁷ »

Quant à l'humain, et toujours selon la grille d'analyse protestante choisie par Sagui, il note que l'abîme absolu qui sépare ciel et terre l'a renvoyé à lui-même. Il ne peut plus s'adosser au monde ni aux institutions religieuses sensées lui assurer son salut. « La parole de Dieu, elle-même, dépend désormais de l'humain. C'est lui qui doit dégager "l'esprit" de la "lettre", l'exigence que Dieu requiert de lui, sans avoir la moindre assurance que ce soit bien là l'exigence divine⁸. » C'est le fait que l'humain soit livré à lui-même, délaissé et abandonné qui a semé dans la tradition religieuse l'expression de la terreur face à un monde vide de Dieu, anémique, mais plein du sentiment d'angoisse de la finitude humaine jetée dans un monde sans ordre qui n'est plus en mesure de lui constituer une demeure. Paradoxalement, ce sentiment de délaissement et de finitude est contrebalancé par la découverte de la liberté, fruit de l'autonomie humaine. Cette liberté permet à l'humain de prendre part à l'élaboration du monde sous toutes ses modalités : scientifiques, sociopolitiques et culturelles. « Dans ce monde, la conscience humaine se focalise sur *le moi* et sur son *rapport au monde* [...]. Elle se meut d'un côté entre le sentiment de finitude, d'étrangeté, d'aliénation et, de l'autre, de la liberté et de la puissance⁹. »

Accrocher cette vacuité de Dieu dans le monde aux basques des protestants, n'est-ce pas se rendre la tâche de penser très aisée ? N'est-ce pas, par exemple, occulter le fait que le vide existentiel ressenti dans la société

cette affirmation de Sagui « Leibovitz est le penseur juif moderne identifié plus que tout autre avec l'orientation protestante » ? *Ibid.*, *op. cit.*, p. 61.

7. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 28.

8. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 29.

9. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 29. Je souligne.

israélienne est une conséquence directe de la « *normalisation* » prônée par le mouvement sioniste ? De la dissociation du sionisme des sources juives de sa propre créativité ? En d'autres termes, la modernité juive n'a-t-elle pas jeté l'enfant avec l'eau du bain ? N'a-t-elle pas rompu radicalement avec la tradition trimillénaire du judaïsme ? N'a-t-elle pas provoqué un phénomène de rejet de la tradition dû à son prétendu archaïsme ? Or la tradition bien pensée n'est pas un « archaïsme » mais plutôt un « anachronisme », c'est-à-dire *une non-coïncidence avec le temps* qui fait certes du peuple juif un peuple du passé, mais dont le destin se conjugue pourtant au plus présent des présents. La tradition n'est donc pas seulement l'ensemble des corpus de la littérature rabbinique, mais aussi le *rapport* à ces textes. Et ce rapport relève du *questionnement* et non de l'évidence ou de la soumission à une autorité ou à une instance. La tradition est moins un absolu qu'un *horizon* qui aide à fixer notre cap et notre place et à affiner notre compréhension du monde, de l'humain et de Dieu.

QUELQUES RÉPONSES À LA CRISE

Comment, dès lors, ces penseurs ont-ils répondu à ces défis ? Leibovitz, par exemple, a d'abord longtemps médité une question essentielle : la place de l'État et de ses institutions dans la religion juive. Exactement le contraire de l'opinion courante qui réclame une place pour la religion juive dans l'État, c'est-à-dire une *alvéole* dans le corps de l'État – ce qui est la réponse de Mendelssohn à la modernité. Leibovitz entendait insérer l'appareil étatique avec les problèmes inhérents à une vie nationale et à une souveraineté sociopolitique dans la *continuité* de la religion juive, à savoir dans la *tradition halakhique*. Même si celle-ci n'a connu l'État que sous deux formes : le royaume de David dans une sorte de préhistoire du judaïsme et l'État idéal et utopique de la fin des temps, dans une sorte de posthistoire du judaïsme. Leibovitz a voulu donc inscrire l'État d'Israël dans le processus de la réflexion halakhique qui possède des ressources pour penser l'État démocratique moderne... à condition que l'on fasse preuve d'audace et de créativité. Il a lui-même donné les gages de cette créativité en proposant des solutions neuves à des problèmes complexes. Mais, devant le dogmatisme du rabbinat israélien, il a délaissé, au cours des années 1950, la voie de « l'État selon la Torah » pour prôner la séparation de l'État et de la Synagogue et appeler au *Kulturkampf* : au combat culturel, afin d'imposer les valeurs religieuses dans la société israélienne.

On peut résumer sa conception de cette manière : le Juif religieux vit et agit dans la société ouverte avec ses compatriotes laïcs et religieux, mais *délimite un espace privé* réservé au service de Dieu qui est sa maison familiale, son lieu de prière, sa communauté ou bien une collectivité qui vit selon les valeurs du judaïsme (village religieux, kibboutz ou moshav). Ce que l'on appelle ici *middour* : exclusion, mais, dans ce cas, volontaire. On se sépare de son plein gré de la société globale dans laquelle on est professionnellement inséré pour se consacrer, à certains moments, au service de Dieu. « *L'homo religiosus* se distingue du laïc en ceci que dans sa vie, il y a – en plus du profane qui est commun à tous les humains – des actions spécifiques et des comportements qui n'ont pas leur source dans la réalité naturelle mais dont l'intention est dirigée vers le Très-Haut¹⁰. » À l'exception du *Kulturkampf*, on pourrait penser qu'il y a là presque un retour à la case départ : au ghetto. Mais, d'après Sagui, on se tromperait lourdement, car « Leibovitz élabore un système de pensée englobant dont le centre tourne autour de l'axe du détachement de la vie religieuse du reste des manières de vivre. Cette séparation ne s'exprime pas par le fait que la religion se trouve confinée dans un enclos ; ce *middour* est une sorte de prisme à travers lequel s'interprète le nouveau monde juif traditionnel¹¹ ».

Le rav Soloveitchick, quant à lui, ne focalise pas sa pensée sur Dieu. Celle-ci n'est pas théocentrique. Elle se préoccupe de l'humain et de son rapport à Dieu. C'est une sorte de « *théologie confessante* » dont l'objectif n'est pas tant la justification de la foi que d'éclaircir, dans le cadre du langage, la signification de la foi telle que le croyant l'expérimente. La fonction du discours philosophique n'est ni ontologique, ni épistémologique, elle est thérapeutique. « De ce point de vue, Soloveitchick se situe dans le sillage de la tradition kierkegaardienne, laquelle considère la démarche philosophique comme l'itinéraire de l'humain vers lui-même¹². » De là provient sans doute le fait que l'expérience religieuse ne concerne pas seulement le monde de l'individu religieux, mais celui de l'humain en général – fût-il religieux ou non. L'humain en tant que tel est un *homo religiosus*. « De l'avis même de Soloveitchick, “au cœur de l'humain se love le désir de Dieu... Celui-ci est une composante essentielle de la

10. Y. Leibovitz, *Yahdout, am yéhouidi oumdinat ysrael*, Shoken Éditions, Tel Aviv, 5739/1979, p. 142. Cité par Sagui, *op. cit.*, p. 66. Sagui emploie à plusieurs reprises le concept latin d'*homo religiosus* orthographié ainsi *homo religious* en p. 33, 35, 45, et 55.

Il s'agit probablement d'une coquille d'imprimeur qui a échappé à la relecture.

11. Sagui, *ibid.*, *op. cit.*, p. 79.

12. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 31.

personnalité humaine” qui s’exprime par le besoin et la pénurie de l’humain sans Dieu¹³. » La tension entre le besoin et la pénurie, la proximité et l’éloignement, la transcendance et l’immanence suscite « le paradoxe désespérant¹⁴ » qui constitue l’expérience même de la foi. Plus encore, cette tension est constitutive du moi en ce qu’elle requiert la maîtrise des tendances naturelles. « Le commencement de l’action religieuse réside dans *le sacrifice de soi* et son aboutissement – dans *la découverte de l’être*¹⁵. » Si Sagui avait pris en considération les philosophes de l’École de Paris au lieu de chercher continuellement à conforter Soloveitchick par Kierkegaard et/ou Heidegger, il eût pu constater l’accord de la première partie de la citation – le sacrifice de soi – avec la philosophie de Levinas et noter l’écart de la seconde partie : non pas la découverte de l’être, où « dans l’être, il n’y va que de cet être même », de son *conatus essendi*, de son désir de préserver dans l’être, mais bien la découverte de *l’autre* et de ma *responsabilité* illimitée à son égard.

Pourtant, c’est dans la prière, *le rapport à autrui* et la halakha que Soloveitchick situe le salut ou la rédemption de l’humain. « L’idée de prière dissipe la crainte... prier signifie revenir à la maison¹⁶. » Une idée que Leibovitz et Levinas rejettent car l’un comme l’autre considèrent la prière comme le substitut des sacrifices quotidiens du matin et du soir (*témidin*) qui étaient entièrement consumés sur l’autel (*qorban olah*). La prière ne sert donc pas à dissiper la crainte mais à s’élever tout entière vers le Très-Haut.

La rédemption, qui passe nécessairement par le rapport à autrui, doit être nécessairement articulée par la parole. « Elle est analogue [...] à une relation réciproque, à une révélation du mot, à savoir – à l’émergence de la parole¹⁷. » Là aussi, si le rapport à autrui rapproche Soloveitchick de

13. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 33.

14. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 35.

15. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 40. Sagui cite ici une étude de Soloveitchick intitulée « Al ahavat torah ouguéoulat néfesh hador » reprise dans *Bessod hayah'id véhayah'ad*, Jérusalem, 5736/1976, p. 428. Je souligne.

À comparer avec cette réflexion de Levinas qui contourne l’ontologie et le souci de soi : « Je m’approche de l’Infini dans la mesure où je m’oublie pour mon prochain qui me regarde [...]. Je m’approche de l’Infini en me sacrifiant. Le sacrifice est la norme et le critère de l’approche. » Voir « Énigme et phénomène », in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 215. Je souligne. Quelle belle manière d’interpréter la parole de Pascal « le moi est haïssable » [*Pensées*, édition Brunschvicg, 455] citée de nombreuses fois par Levinas ! Voir, par exemple, *À l’heure des nations*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 212.

16. Soloveitchick cité par Sagui, *ibid.*, *op. cit.*, p. 45.

17. Sagui, *ibid.*, *op. cit.*, p. 46.

Levinas, il l'en éloigne tout autant car il s'adosse chez le premier à la réciprocité dialogale¹⁸, à la communication, alors que chez le second la parole est *d'abord responsabilité* avant d'être désir de communiquer.

S'agissant de la halakha : « L'idéal de l'homme de la halakha n'est pas la rédemption du monde par un monde qui lui est supérieur, mais par le monde lui-même, par l'adaptation de la réalité sensible à l'existence idéaltypique élaborée par la halakha¹⁹. » Celle-ci confère au monde chaotique et inintelligible un système de normes qui lui donne sens et stabilité. C'est là la contribution la plus sérieuse que le judaïsme israélien peut offrir au dialogue avec ses pairs.

Soloveitchick fait preuve d'une part d'ouverture et de compréhension vis-à-vis de la condition humaine de l'homme moderne, mais, de l'autre, se montre réticent à en adopter ses valeurs. On retrouve cette complexité dans son rapport au sionisme. D'un côté, le Rav établit sans équivoque que le sionisme est *la seule réponse adéquate* à la situation du peuple juif²⁰. Cependant, ce constat positif ne signifie pas l'ingestion des valeurs laïques du sionisme, qui a fait de l'individu un souverain. Il accuse le sionisme laïc d'avoir échoué dans sa lecture et son évaluation du sens de l'histoire juive²¹. Il en découle qu'avec ce type de sionisme la collaboration est limitée²². Et de citer Gn 22, 5 : « Restez ici avec l'âne, tandis que moi et le jeune homme nous irons jusque-là ; nous nous prosternerons et nous reviendrons vers vous », signifiant par là qu'il y a un domaine que l'homme religieux gravit seul. Dans ce lieu, il n'est pas accompagné par le laïc, et ceci bien qu'il collabore avec lui dans de multiples domaines de la vie quotidienne. Une autre manière de rejoindre le *middour* prôné par Leibovitz où l'on constate que Soloveitchick ne renonce aucunement à sa singularité. De cette manière, il laisse entrevoir que le Juif fait certes partie intégrante de la famille des nations, mais est aussi jaloux de la singularité de son identité qu'il veut préserver, renforcer et transmettre. Cette double identité est la marque indélébile de la rencontre du Juif avec la modernité qui se résume à l'expérience de la contradiction et de l'écartèlement.

18. Pour dialoguer, il y a un préalable nécessaire et indispensable : *il faut que l'autre consente à entrer en dialogue.*

19. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 47.

20. Voir *Hamech drachot*, p. 22-23, cité par Sagui, *op. cit.*, p. 57.

21. Voir *Ich haémouna*, p. 103-106, cité par Sagui, *op. cit.*, p. 57.

22. *Ibid.*, p. 30-32, cité par Sagui, *op. cit.*, p. 57.

LE RENOUVELLEMENT DE L'ALLIANCE

Ce n'est pas le lieu d'analyser en détail l'ensemble du chapitre que Sagui consacre au rav professeur David Hartman. Toutefois, il importe de signaler que sa philosophie rencontre en plusieurs carrefours les réflexions des penseurs de l'École de Paris : rencontre dont il n'est hélas aucunement question. J'essaierai de tracer à partir de quelques thèmes les points de contact qui me semblent nombreux et féconds, laissant l'approche globale et minutieuse pour un travail ultérieur.

Sagui présente le projet d'Hartman en insistant sur sa « nouveauté » (*sic !*), notamment au niveau de l'approche des corpus de la tradition laquelle n'est pas tributaire d'une recherche philologique ou historique qui tente de dégager le sens originel de ces textes. Hartman, tout comme *l'ensemble* des penseurs de l'École de Paris et de leurs successeurs, ne vise pas à déterminer le sens que ces textes ont eu *jadis* mais celui qu'ils recèlent *pour nous aujourd'hui*. Ce principe de base de leur interprétation saute aux yeux de tout lecteur qui a une fois ouvert un de leurs livres. Et ce principe, ils l'ont *tous* enseigné et transmis. N'est-ce pas ce qu'établit très précisément Levinas dans son « Introduction » aux *Quatre lectures talmudiques* : « Nous prenons le texte talmudique et le judaïsme qui s'y manifeste pour *enseignants* [pour nous, aujourd'hui] et non pas pour un *tissu mythogène de survivances*²³ [provenant d'un passé révolu] » ? En d'autres termes, si les historiens et philologues s'attachent au passé, Hartman met l'accent sur la *rencontre* entre le passé et le présent à l'instar de ce Gadamer a qualifié de « fusion des horizons ». Et cette rencontre autour de la modalité théorique de la lecture des textes trouve son prolongement dans la dimension existentielle en tant qu'elle se départit d'un judaïsme à la fois autarcique, fermé et autosuffisant, ou à l'inverse perméable à toutes les modes au nom d'un « mauvais universalisme », comme Hegel dirait « mauvais infini », d'autant que le choix de Hartman se porte sur le « modèle synthétique²⁴ ».

23. E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éditions Minit, 1968, p. 14-15. Je souligne. Désormais cité *QLT*. Ailleurs, Levinas est plus explicite : « Il faut que le texte puisse porter secours à *l'image plastique* qu'il devient et il ne peut, comme dit Platon, se porter secours à lui-même. Il faut l'interprétation vivante du Midrash. Lire à travers le Midrash, ce n'est donc pas tout fausser, c'est au contraire *lire à partir d'aujourd'hui*, mais cet aujourd'hui n'existe que si l'on a traversé l'histoire et en fonction de tout ce que l'histoire a déjà voulu y trouver. » Débat qui a suivi la lecture biblique d'André Neher, le 26 mai 1957, présentant le chapitre 4 de la Gn sur le récit de Caïn et Abel, in *La Conscience juive. Données et Débats*, PUF, 1963, p. 53 ; je souligne.

24. Sagui, *ibid.*, *op. cit.*, p. 125.

Formulation à soumettre à l'examen : car la synthèse efface ou nie un des éléments de l'alternative alors qu'il faudrait les maintenir ensemble. Et comme en écho, mais exprimé dix années auparavant, Levinas écrivait : « La fidélité à la culture juive fermée au dialogue *et à la polémique* avec l'Occident voue les Juifs au ghetto et à l'extermination physique ; l'entrée dans la Cité les fait disparaître dans la civilisation de leurs hôtes. Sous les espèces d'une existence politique et culturelle autonome, le sionisme rend *possible partout un juif occidental, juif et grec*²⁵. » Un Juif ouvert – le *et* étant inclusif – qui donc débat avec la civilisation occidentale, mais dont il passe les idées aux fourches caudines de la critique.

Hartman ancre ce « modèle synthétique » dans deux typologies bibliques : celle de la création laquelle présuppose la modalité universelle et celle de la sortie d'Égypte qui privilégie la modalité particulière – même s'il y a là matière à débat : que faire des esclaves non hébreux qui ont choisi l'aventure de la liberté ?

Je me focaliserai sur la notion de création telle que Hartman la définit : « En lieu et place d'une *théologie* claire et distincte, mon propos est de déterminer des perspectives *anthropologiques*. Je ne suis pas intéressé par la preuve que Dieu a créé le monde en sept jours [*sic!* En six jours] mais par la compréhension des conséquences humaines qui découlent de la doctrine d'un monde créé. Comment une telle idée exerce-t-elle son influence sur la manière dont une *créature humaine organise sa vie*²⁶. » Ce renversement, ce saut du théologique à l'anthropologique, ce déplacement du métaphysique vers le social, est décrit de façon quasi semblable par Levinas – bien avant 1978, moment où paraît *Joy and Responsibility* – dans son grand œuvre *Totalité et Infini*, publié en 1961, alors que la traduction anglaise d'Alphonso Lingis date, elle, de 1969. « La métaphysique se joue là où se joue la relation sociale – dans nos rapports avec les hommes. Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune “connaissance” de Dieu [...]. Ce sont nos relations avec les hommes, qui donnent aux concepts théologiques *l'unique signification* qu'ils comportent [...]. La métaphysique se joue dans les rapports éthiques. *Sans leur signification tirée de l'éthique, les concepts théologiques demeurent des cadres vides et formels* [...].

25. *QLT*, p. 24, je souligne sauf *partout*.

26. Hartman, *Joy and Responsibility*, Jérusalem, 1978, The Shalom Hartman Institute, p. 12, cité par Sagui, *ibid.*, *op. cit.*, p. 126.

*Tout ce qui ne peut se ramener à une relation interhumaine représente, non pas la forme supérieure, mais à jamais primitive de la religion*²⁷. »

La notion de création ne pose pas, chez Levinas, la question du créateur et n'entre donc pas dans le registre des preuves de l'existence de Dieu. Elle désigne une manière d'être à soi, au monde, à autrui et à Dieu qui la définit en propre. Le sens de la notion de création *excède* la structure de la *déréliction*, de l'être jeté dans l'existence. *L'être créé*, opposé à *l'être jeté*, laisse entrevoir que la créature *reçoit* son être dans un *acte de bonté* du Créateur contrairement à la *déréliction* par laquelle Heidegger définit le *Dasein*. « La création *ex nihilo* rompt le système, pose un être en dehors de tout système, c'est-à-dire là où sa liberté est possible. La création laisse à la créature une trace de dépendance, mais d'une dépendance sans pareille : l'être dépendant tire de cette dépendance exceptionnelle, de cette relation, son indépendance même, son extériorité au système²⁸. » Paradoxe de l'indépendance qui atteste de sa dépendance immémoriale. Et Levinas poursuit : « L'essentiel de l'existence créée consiste dans sa *séparation* à l'égard de l'Infini. Cette séparation n'est pas simplement négation. S'accomplissant comme psychisme, elle *s'ouvre* précisément à l'idée de l'Infini²⁹. » Séparée mais néanmoins en rapport. Relation *sans* relation entre une créature ici-bas et la transcendance qui ne se décline pas en une théologie, fût-elle négative, mais en injonctions éthiques. En cela la créature, toute créature, est *élue*. « La merveille de la création ne consiste pas seulement à être création *ex nihilo*, mais à aboutir à un être capable de recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et à se mettre en question. *Le miracle de la création consiste à créer un être moral*³⁰. » Doit-on faire remarquer que la révélation dont il s'agit ici est révélation de la parole qui ordonne et commande ? Révélation de la loi, de l'injonction éthique ? Que création et révélation sont indissociables ? Que si la création consiste à donner naissance à un être séparé, c'est pour qu'à partir de cette séparation il puisse établir une relation, c'est-à-dire entendre une parole qui le voue au souci d'autrui, à la bonté ? C'est pourquoi Levinas peut conclure cette analyse de la sorte : « Nous réservons à la relation entre l'être ici-bas et l'être transcendant qui n'aboutit à *aucune communauté de concept ni à aucune totalité* – relation sans relation – le terme de *religion*. » Religion

27. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, 4^e éd., coll. «Phaenomenologica», p. 51-52. Je souligne. Désormais cité *TI*.

28. *TI, op. cit.*, p. 78.

29. *Id., op. cit.*, p. 78 ; je souligne.

30. *Id., op. cit.*, p. 61 ; je souligne.

à entendre selon son étymologie latine de *religare* : lier, relier, établir un lien, un rapport, une relation d'une part avec autrui mais relation qui ne se conçoit pas les mains vides et, de l'autre, relation *sans* relation avec Dieu.

Je ne saurais aller plus avant, même si la liste des points communs est longue chez nos deux penseurs. Ainsi périodisant selon la très longue durée l'histoire du peuple juif, Hartman distingue la période biblique qu'il considère comme *révolue*, où le peuple vivait sous le régime des miracles et de la présence de Dieu et des prophètes. Il privilégie la période talmudique – celle de la prose de la vie où l'humain se mesure, dans l'absence de Dieu, aux difficultés quotidiennes que la halakha doit résoudre à tout moment. Et celle, toute nouvelle, de la vie juive dans un État moderne confronté au mal, aux injustices, à la guerre et à la violence subis et commis³¹. On trouve une problématique analogue chez Levinas, lequel ne cessait de mettre l'accent sur la période talmudique³² et pensait que sa créativité pouvait répandre ses lumières sur notre époque et notre condition, voire sur notre rapport à l'État. « Mon maître disait : la Bible, c'est *particulier* à Israël, *le Talmud c'est sa pensée explicitée sur un plan universel*. Juste le contraire de ce qu'on dit d'habitude. Le Talmud va au-delà des incidents de l'histoire d'Israël ou du moins il les amplifie dans l'universel³³. » Et d'autres questions que je suis obligé de laisser en suspens comme celles complexes du *lien de société*, de Dieu, du messianisme, de l'exégèse...

J'espère avoir montré sur un exemple comment la référence à un des penseurs de l'École de Paris eût pu féconder de façon substantielle le débat autour de ces questions fondamentales. Elle peut contribuer à l'élaboration d'une pensée juive qui ne se définit pas par son *seul* pouvoir d'absorption. Et la question revient lancinante. Pourquoi avoir occulté ce pan de la pensée provenant de philosophes juifs ? Je ne trouve qu'une seule réponse – et je pèse mes mots –, la condescendance ou l'*hubris* – l'atrophie du moi...

31. Eliézer Goldman a forgé des concepts proches de ceux de Hartman : « la foi illusoire » et « la foi non-illusoire. » Cité par Sagui, *op. cit.*, p. 84. La première pourrait correspondre à la période biblique et la seconde à la période talmudique sous forme de « religion non illusoire ».

32. « Le judaïsme ne lit la Bible qu'à travers le Talmud. Le Talmud, c'est le fait de penser la Bible non pas par petits bouts, mais globalement. Chaque page du Talmud pense toute la Bible à la fois [...] » Et un peu plus loin, Levinas poursuit : « Le juif est celui qui ne touche pas à la Bible directement, *mais l'aborde à travers la tradition non par piété, mais par nécessité. C'est la tradition qui donne à ces textes obscurs, fermés et plus scandaleux parfois que vous ne pensez, leur signification et qui restitue l'ordre* », *La Conscience Juive*, *op. cit.*, p. 149. Je souligne.

33. *Id.*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 288. Je souligne.