

VICTOR MALKA

AUJOURD'HUI,
ÊTRE JUIF

« Pour quoi je vis »

LES ÉDITIONS DU CERF
29, bd Latour-Maubourg, Paris
1984

SHMUEL TRIGANO*

Critique de la modernité juive

* Enseignant, écrivain, tente de repenser la modernité juive.

VICTOR MALKA. — *On dit de votre judéité qu'elle est meurtrie...*

SHMUEL TRIGANO. — Il est vrai que, ces derniers temps, j'ai écrit des livres et réfléchi sur le problème du monde juif, sur l'étendue profonde de la destruction du peuple et de sa tradition que ces deux derniers siècles ont mis en acte, au-dehors et au-dedans. Mais c'était par un sentiment d'urgence, par une volonté de conjurer la fatale impasse de la modernité juive que je sens de plus en plus se rapprocher malgré mes efforts intellectuels ! Il fallait descendre des abris de la sérénité pour affronter les défis de l'histoire moderne qui mettent essentiellement en question le judaïsme. Cet affrontement est pour le judaïsme une question vitale de survie. J'ai donc, à ma mesure, essayé de réfléchir essentiellement au problème du politique dans le monde juif, à travers toutes ses lignes de rupture. Je me suis lancé dans une grande activité journalistique et conférencière pour faire prendre conscience de la gravité décisive du moment où nous sommes. Ce fut très éprouvant.

Peu de gens comprennent que cette « meurtrissure » dont vous parlez n'est pas une vocation mais une sorte d'altruisme intellectuel, un sacrifice spirituel intime. N'oubliez tout de même pas que mon premier livre, *Le Récit de la disparue*, n'a rien à voir avec ce registre musclé et sec du politique. C'en est tout le contraire. C'est la joie et la sérénité qui sont au début de ce chemin d'écriture, la longanimité, le rythme ample et large, la respiration. La meilleure illustration, je

crois, tient au fait que *La Nouvelle Question juive* est un livre qui m'a brûlé et tourmenté de nombreuses années avant son écriture, tout en sentant que je ne pouvais l'écrire ni le fonder sans connaître d'abord la traversée spirituelle du *Récit*... Ceux qui auraient commencé à me lire à partir de *La Nouvelle Question juive* — ce qui est peut-être le cas d'une majorité de mes lecteurs car *Le Récit* est paru alors que la pensée juive était encore une pensée « incongrue » dans ce pays — ces lecteurs ne peuvent pas vraiment comprendre le projet qui anime et structure cette entreprise et cette problématique. Ce n'est d'ailleurs que sur ce respir profond que j'ai pu m'arc-bouter pour tenter d'analyser le drame juif moderne jusqu'à la stridence, sans m'y perdre corps et âme. Sans ce regard intérieur, on se demande bien d'ailleurs comment on pourrait ne pas se mentir devant tant de ruines au cœur du vivant d'Israël...

V.M. — *Mais comment vivez-vous cette meurtrissure ?*

S.T. — Fébrilement. Mais je me rends de plus en plus compte que l'urgence n'était pas aussi proche que dans l'ordre de la Vision et de sa nudité. En fait, les sociétés sont très lentes à se mouvoir et les processus sont souvent indirects. L'urgence est là, certes, et ses morsures nous saisissent épisodiquement, mais il y a encore quelque temps... Après la fébrilité de l'activisme, l'aveuglement de la conscience juive aujourd'hui, son refus panique de s'affronter aux réels problèmes de l'existence juive ont été pour moi une sorte de blessure. Ne pourrait-on pas conjurer vraiment l'oppressante impasse historique qui se profile au loin ? N'y aurait-il plus qu'à « attendre » pour « après » ? Une fois que les mythes chers aux juifs modernes se seront totalement effondrés ? Et en attendant, faudrait-il amasser des éléments de construction pour « après » ? Cette meurtrissure, je la vis donc aujourd'hui comme un très fort sentiment de solitude intellectuelle (mais non spirituelle) et politique.

Mais mon chemin spirituel est en route pour plus loin : le politique n'est pas, en fait, mon horizon d'élection, il ne

doit d'ailleurs être l'horizon d'aucun homme. Le politique, il faut le traverser. Ayant tenté d'assumer, à ma mesure intellectuelle, les défaillances du judaïsme moderne, je me sens libre maintenant d'aller plus loin, de retrouver les voix profondes, de submerger le politique par le flux du vivant, de renouer avec la veine du *Récit*. Un temps pour tout sous le soleil ! Un temps pour la souffrance. Un temps pour la réjouissance. Et de même, les impasses du politique dans l'existence juive aujourd'hui ne pourront trouver de solution que dans ce qui les dépasse infiniment.

On manque d'air dans ce champ-là qui finalement est très exigu, mais il faut impérativement le traverser pour que la pensée soit vraie, et surtout, ne pas y rester. Il faut combattre le dragon mais très vite le vaincre ou abandonner le combat, sous peine de finir par lui ressembler... Il me fallait donc spirituellement faire ce détour par la « nuit » pour suivre la lumière. C'est au fond le trajet même de la Présence, comme la structure du jour hébraïque l'illustre bien...

V.M. — *Et quel a été l'instant de votre prise de conscience ?*

S.T. — L'expérience du déracinement algérien. C'est-à-dire, avant même Israël, la découverte de l'Occident. Ma venue en France, en 1962, a été vécue comme une cassure personnelle et culturelle. J'ai été jeté dans un monde que je ne faisais qu'imaginer à l'école en Algérie.

C'était une sorte de réalité non idéale, mais mythique. Nous l'étudions en classe, nous la lisions dans des livres. J'ai appris le grec et le latin avant l'hébreu. C'était, pour ainsi dire, un monde livresque, et l'arrivée en France a été comme son effondrement : j'étais comme sur une autre planète. Et l'étonnement principal venait alors, pour moi, de la confrontation avec le christianisme. Puis, tout de suite après, de la découverte dans l'horizon de cette énorme et sombre bâtisse enfumée qui a pour nom Auschwitz...

V.M. — *Nous reviendrons sur le procès que vous faites du judéo-christianisme, procès que beaucoup de séfarades approuvent et dont il*

faut reconnaître l'importance face aux surdéterminations d'une culture dite judéo-chrétienne dans laquelle peu se reconnaissent. Il serait difficile de dire que vous partagez un discours optimiste ambiant sur le judaïsme. Vous êtes avec le regretté Rabi, mais pour d'autres raisons que lui, le premier qui parle bien haut d'un judaïsme en crise. Pourriez-vous préciser la nature de cette crise ?

S.T. — Les juifs n'ont pas eu la modernité véritable, dans la mesure où leur modernité a vu la disparité du juif comme culture historique et peuple historique tandis que la théâtrale modernité juive qui se menait sur la scène déclamait un discours occidental qui se prenait pour un discours universel. Les juifs parlaient mais ils n'étaient pas là. C'était un numéro de ventriloquie. L'histoire juive finit, et commence alors l'histoire *des juifs*. Le judaïsme devient un mystère et la conscience juive une dérisoire et romanesque nostalgie du passé... C'est d'ailleurs à cette époque qu'on invente le concept et l'institution de judaïsme. Dès lors, les juifs ne comprennent plus rien à leur propre existence.

V.M. — *Où situer l'instant de décision d'un tel mal ? La haskalah dans l'Allemagne du XVIII^e siècle ?*

S.T. — Bien sûr, mais cela remonte plus loin. Il ne suffit pas que la conscience des *Aufklarers* s'entrouvre au fait juif pour que l'existence juive s'effondre ainsi. Elle tombe, en fait, comme un fruit mûr après un long processus de maturation. Le *sabbatianisme* et son échec en est un moment clé, mais plus avant, l'entreprise *maïmonidienne*, qui s'efforce de judaïser le logos de la philosophie grecque, me semble en être le signe avant-coureur. Comme je l'ai montré dans *La Genèse religieuse du politique dans le judaïsme*, une problématique s'installe alors qui va retrancher le sens et l'universel de l'existence juive, pour les localiser du côté du logos grec, tandis que le judaïsme est réduit à n'être plus qu'une instance sociopolitique particulariste, une mesure conservatoire de l'existence juive. C'était la porte ouverte à une dérive où le judaïsme devait perdre son universalité, son historicité de vingt-huit siècles pour devenir une dépen-

dance de l'Occident et d'Athènes. La modernité accepte les juifs (et encore, avec tous les quarante ans, depuis deux siècles, une explosion antisémite), mais à la condition du déclin de leur historicité juive, à la condition qu'ils s'intègrent dans l'histoire de l'Occident.

Je voudrais, à ce propos, préciser le contexte historique d'une telle analyse. Je ne me recommande absolument pas de critères prémodernes. Je ne juge pas la modernité à travers le XVI^e siècle. Au contraire, je me sens plus moderne que la judéité moderne dans la mesure où je suis à la recherche des fondements d'une modernité juive où l'histoire juive rejoindrait l'histoire des juifs pour se manifester dans l'histoire des nations.

V.M. — *Nous en arrivons là déjà aux réponses. Restons-en pour l'instant aux maux que vous essayez de décrire. Ainsi vous écrivez dans votre livre qui m'est le plus proche, La Nouvelle Question juive : « Le peuple juif est aujourd'hui un peuple mort, non créateur, sans vie, sans imagination, rivé à la sauvegarde de son cadavre désolé. » Par quoi constatez-vous l'absence du judaïsme ?*

S.T. — Le judaïsme ne cherche pas de réponses aux problèmes qui tourmentent le monde aujourd'hui, et surtout il n'a lui-même aucune « présence » en lui-même... Disparu des horizons spirituels de l'humanité, plus lointain que les spiritualités les plus exotiques, le judaïsme s'ignore lui-même et se méprise en la personne des juifs modernes. Il est tellement dans l'opacité de son identité moderne qu'il est incapable de comprendre le monde de ses problèmes. Dans le meilleur des cas, nous sommes les « conservateurs » de notre existence passée.

V.M. — *Des voix s'élèvent pourtant en Israël. Que pensez-vous de Scholem, de Heschel ? Leur apport à la pensée est considérable.*

S.T. — Je m'abstiendrais de juger philosophiquement ces apports mais, pour autant que je connaisse la pensée de Heschel, elle semble marquée par un idéalisme qui barre l'accès à une pensée du monde, notamment du monde moderne et de la place du judaïsme dans celui-là. Il pense

comme si l'on pouvait maintenir intacte la spiritualité juive originelle sans regarder autour de soi, comme si rien ne s'était passé depuis deux siècles.

Quant à Scholem, son point de vue sur le judaïsme est discutable. Il y a, chez lui, un recul qui, sous des aspects méthodologiques, est en fait idéologique. Son regard ressemble à celui d'un entomologiste sur le « passé » juif. Il a compris la centralité du sabbatianisme dans l'histoire juive sans y voir que cette centralité était celle, dans le court terme, d'une destruction.

V.M. — *Vous voulez dire quelqu'un qui analyse un monde dépassé ?*

S.T. — On pourrait dire de Heschel qu'il s'agit d'une pensée qui a une grande force d'âme, mais qui est privée de son corps alors que celle de Scholem est composée de façon contraire, c'est-à-dire comme une tendance à voir dans l'histoire juive un grand corps sans âme.

V.M. — *Mais le manque de grandes voix juives dans l'échiquier intellectuel mondial est-il, pour vous, le signe de cette crise ?*

S.T. — Il y a, tout de même, quelques grandes voix juives dans le monde, de hautes individualités, mais la catégorie du « grand homme » n'aide pas à penser une culture. Ce qui me semble décisif quant à la pertinence d'une pensée, c'est la modalité de son affrontement aux problèmes modernes. C'est-à-dire que toute pensée juive qui se passe d'assumer la modernité, qui ne se soucie pas de la crise du peuple juif, de son histoire, est inauthentique et idéologique.

V.M. — *Cela vous autorise-t-il à dire que le peuple juif n'a plus de rôle historique ? Il y a, après tout, peu de périodes où le judaïsme ait eu un si grand rôle dans l'histoire.*

S.T. — Je n'ai jamais dit cela ! En revanche, j'ai voulu dire que ce rôle est en crise et qu'il fallait affronter cette crise pour retrouver la véracité de ce rôle. Certes, nous nous manifestons beaucoup dans l'histoire contemporaine, mais on pourrait dire pour reprendre une expression biblique que les mains d'« Esaü » sont puissantes en nous mais que la voix de Jacob a disparu derrière cette puissance...

V.M. — *Est-ce que votre œuvre fait finalement le procès de l'Occident ou du juif dans l'Occident, car si le juif n'est pas resté juif en Occident, on est tenté de vous dire qu'il n'a pas mieux réussi en Orient.*

S.T. — Je ne le pense pas car lorsque la civilisation orientale conteste la réalité juive, elle ne le fait pas sur un mode métaphysique. Cela tient sans doute aux catégories de la société musulmane. La façon dont nous avons été marginalisés et persécutés en Orient me semble plus politique et nationale. Dans les pires situations en Islam (mais jamais aussi tragiques qu'en Occident) la singularité de notre voix était conservée. En revanche, le christianisme s'est imposé sous la figure du nouvel Israël. Il apporte une problématique de substitution. Alors que l'islam procède d'une problématique sédimentaire (il y a une vérité juive, une chrétienne et, par-dessus tout, une vérité islamique), le message de l'Occident était plus explosif. Il fallait surgir en lieu et place d'Israël alors qu'Israël existait toujours.

V.M. — *Philosophiquement et éthiquement, le judaïsme est d'ailleurs plus proche de l'islam que du christianisme...*

S.T. — Cela est vrai ne serait-ce qu'au niveau des archétypes de la tradition biblique. Ismaël est un parent plus proche que Esaü. Il appartient de façon plus authentique à notre passé. Il faut rappeler, à ce propos, la décision de Maïmonide, permettant de prier dans une mosquée mais pas dans une église, à cause des statues.

V.M. — *Mais, plus profondément, d'où vient cette incompatibilité ontologique que vous décelez entre juifs et Occident ? Votre méthodologie, votre appréhension des idées sont occidentales...*

S.T. — La réponse a déjà été articulée par Abraham lui-même : juif, je suis à un carrefour entre la culture de mon père et celle à laquelle je suis appelé ; le juif est l'expérience d'un passage de la culture du monde à un texte qui s'annonce en promesse.

V.M. — *Vous ne vous considérez donc pas comme un Occidental ?*

S.T. — La question ne se pose pas en ces termes dans la mesure où l'Occident est une dimension intérieure de la judéité. N'oublions pas l'importance fondatrice de saint Paul et de Jésus lui-même. Mais le rapport de l'Occident et du judaïsme est celui d'une rencontre impossible. C'est un rapport où l'on ne voit pas l'autre, malgré la clairvoyance de celui-ci. L'investissement du monde indo-européen dans l'idée d'Israël est quelque chose d'incroyable. C'est un cas unique qui permet presque de définir l'âme de l'Occident comme un *désir d'Israël*, désir qui jamais ne se comble, désir qui repousse l'objet désiré tout en le recherchant. C'est ce désir qui fait la pérennité de l'Occident depuis vingt siècles. L'Occident a investi Israël et a tenté de s'attribuer sa puissance d'être, sa force métaphysique. C'est pour tout cela que l'Occident nous est à la fois infiniment proche — puisque nous sommes en son cœur — et infiniment lointain parce qu'il ne nous voit pas malgré la clarté de notre apparition dans son regard.

Je fais certainement le procès de l'Occident mais il faut garder à l'esprit que je ne le fais pas de façon « meurtrie », comme le ferait un tiers mondiste avec tout le ressentiment du colonisé.

V.M. — *Avez-vous l'impression que la réalisation et les mutations du sionisme ont accentué la crise du judaïsme moderne ?*

S.T. — Oui, parce que le sionisme politique, qui n'est qu'une étape de l'histoire de l'aspiration à Sion, a été la vérité de l'homme juif moderne. Les juifs diasporiques, dans leur désir de normalisation, se sont arrêtés à mi-chemin. Au moment où l'Occident faisait son culte de l'État-nation, le juif émancipé essayait de trouver sa place. Cette politique était suicidaire car le seul moyen d'une normalisation authentique dans les conditions de l'époque était de fonder un État. Le sionisme, parce qu'il a été jusqu'au bout de la modernité juive, est le seul mouvement juif moderne à avoir porté la vérité de l'existence juive moderne, et c'est ce qui fait de la crise du sionisme beaucoup plus qu'une crise

idéologique : une crise culturelle globale de tout le peuple juif. Il serait irresponsable d'abandonner maintenant le sionisme, s'il échouait, car c'est le destin juif qui est en jeu dans la crise du sionisme.

V.M. — *Et quels sont les symptômes de cette crise du sionisme ? Est-il à bout de souffle ? Est-ce que le langage institutionnel est devenu « langue de bois » ?*

S.T. — Oui, il y a une crise institutionnelle, mais aussi une crise politique : l'alternative est impossible entre une gauche qui tourne le dos à l'histoire juive et même aux juifs en tant que *peuple* et une droite qui se sert de symboles bibliques détournés de leur véritable signification au profit d'un nationalisme européen du XIX^e siècle. Entre ces deux impasses il reste ce qui est encore à inventer, frayer une nouvelle voie dans le retour à Sion.

V.M. — *Face à cette crise du judaïsme et du sionisme, on a envie de vous poser une question à double détente : quelle idée vous faites-vous de la judéité et d'Israël ?*

S.T. — L'incarnation du projet sinaïtique dans l'histoire et les lieux des hommes de ce temps. La continuité et l'actualité du cheminement et de la narration bibliques.

V.M. — *Vous dites : « La judéité est pesanteur. » Que lui faut-il pour être mouvement ?*

S.T. — Il y a deux démarches possibles. D'un côté une analyse critique de notre modernité qui, malgré un nombre stupéfiant d'études, n'a pas encore eu lieu. J'ai récemment relu le *Traité théologico-politique* de Spinoza et j'ai été frappé de voir que des choses énormes étaient absentes de toute la littérature portant sur ce penseur. On a fait de Spinoza — et les exégètes juifs parmi les premiers — le père de « la rentrée des juifs dans l'histoire », alors qu'il est l'apôtre de la disparition du peuple juif !

V.M. — *La deuxième démarche possible ?*

S.T. — La redécouverte de la puissance hébraïque de socialité et de pensée. Être capable de redécouvrir dans notre tradition son envergure universelle.

V.M. — *Mais, plus concrètement, pouvez-vous concevoir un judaïsme qui fasse l'économie d'une pratique religieuse ?*

S.T. — Mais non, la pratique religieuse relève cependant de la conscience de chacun. Ce dont on peut parler en public, en revanche, c'est du caractère et de l'organisation de la collectivité juive dans leur rapport au judaïsme...

V.M. — *Mais appelez-vous de vos vœux une sorte de « nouveau Sanhédrin » ou pensez-vous vous contenter du relâchement idéologique actuel où l'on assiste à un « judaïsme à la carte » ?*

S.T. — Je ne pense pas, bien sûr, que le judaïsme soit une « opinion ». La réunion d'un nouveau Sanhédrin de tout Israël est certainement souhaitable s'il n'est pas une simple émanation du rabbinisme. Le rabbinisme aujourd'hui, au-delà du reproche habituel du « fonctionnariat », peut être taxé de comportement de « caste ». Il se comporte comme s'il était le dernier carré du peuple juif, comme si l'histoire de ce dernier était finie. Je vois ce Sanhédrin comme une assemblée constituante, tout comme il l'était avant le divorce du peuple juif et de sa culture. Ce qui serait important aujourd'hui ce serait de retrouver le véritable esprit des maîtres du Talmud. La question essentielle sur laquelle ce Sanhédrin devrait se prononcer est la définition de la société et de l'État juifs...

V.M. — *Vous pensez que le séfaradisme accomplit un destin juif. N'y a-t-il pas là un risque de séfarado-centrisme ?*

S.T. — Pour en revenir au point de départ de l'entretien, on m'a souvent considéré comme un séfarade « meurtri ». C'est une méprise totale, due à la malveillance. Si j'ai, un jour, tenté de mettre en question l'être séfarade, c'est que j'y voyais un des deux tabous du judaïsme contemporain, l'autre tabou étant le génocide. Il y avait au cœur du peuple juif une immense force d'exil, d'une angoisse déchirante. À

travers ce moment « à vide » de la conscience juive, s'engouffrent, à mon sens, les questions essentielles de la judéité et de sa crise moderne. Le problème séfarade m'apparaissait comme le prisme par lequel on pouvait voir cette crise. Tant au niveau sociopolitique, comme en Israël, qu'au niveau culturel et religieux, sans parler de sa dimension historique, le séfaradisme met en cause la totalité de l'aventure du judaïsme moderne. On peut lire ma critique de la modernité juive comme le point de vue d'un séfarade, ce que je suis réellement, sans le déclarer forcément.

V.M. — *Alors, justement, l'autre judaïsme, vers lequel vous faites signe, est-il le séfaradisme ?*

S.T. — Ma croyance en une vitalité fondamentale du séfaradisme est une exigence plutôt qu'une certitude. J'ai cherché à exhorter à une prise de conscience car je crois que notre expérience historique de séfarades et les qualités de notre tradition spirituelle pouvaient aider le peuple juif à sortir de son impasse moderne. Que nous le puissions, ce n'est pas encore sûr !

V.M. — *Mais y a-t-il, pour la crise que vous avez décrite, une solution dans l'adoption de certaines spécificités séfarades ?*

S.T. — Je ne vois pas le monde séfarade comme un monde clos. La séfaradité est une expérience historique. Comme l'ashkénazité, il s'agit d'une force en mouvement.

Il n'y a pas deux peuples au sein du judaïsme mais deux histoires. N'oubliez pas la parole d'Isaac : « la voix, voix de Jacob ». Ce qui fait l'être d'Israël, c'est le redoublement de la voix, qui aujourd'hui s'incarne dans le doublement du juif en ashkénaze et séfarade. L'expérience séfarade me semble un fil d'Ariane pour l'histoire juive contemporaine. Ce fil perdu de notre modernité, les séfarades en tiennent les deux bouts : le bout original qui est celui de la grande épopée sabbatianiste, qui a vu le déclin du monde séfarade, de la puissance de la tradition et le bout du côté de la modernité juive occidentale. Le fil aboutit à nous. Nous le tenons comme en négatif, et ce n'est pas un hasard que les

séfarades resurgissent aujourd'hui dans l'histoire des juifs comme par enchantement.

V.M. — *Mais n'avez-vous pas l'impression qu'une telle résurgence est plus un phénomène folklorique, un culte du passé qu'un véritable fait culturel ?*

S.T. — Ce que je veux dire c'est que nous resurgissons comme question posée aux juifs. Le monde séfarade, dans sa massivité et dans son silence, ouvre un nouveau champ de l'histoire juive. Au cœur de la modernité juive qu'est le sionisme politique s'étend le champ d'un silence.

V.M. — *Qu'est-ce que cela signifie ?*

S.T. — Négativement cela signifie le revers encore silencieux de cette époque qui a vu la disparition du juif comme peuple, culture et histoire. Mais, bien sûr, toute la question est de savoir que faire de ce champ ouvert. Si ce champ reste dans sa négativité, il va miner le judaïsme de l'intérieur, mais si nous avons l'audace d'en refaire une réalité historique, cette résurgence serait ouverture.

La dérision ce serait d'en faire un folklore, une nostalgie ou un mythe culturel.

V.M. — *J'ai toujours eu l'impression, au fil de la lecture de vos livres, d'entendre ce qu'un jour un écrivain connu me disait de façon très surprenante : « Au fond, il n'y a de juif que séfarade. »*

S.T. — Je ne conçois le juif que comme ashkénaze et séfarade. À travers ces deux grandes qualités spirituelles dont le mariage est un des grands objectifs de l'esprit juif.

V.M. — *Quelle est là la différence ?*

S.T. — J'en parle dans *Le Récit de la disparue*. Les ashkénazes incarnent le primat du *din*, et les séfarades le primat du *rahamim*. Cette définition se vérifie par la caractéristique de la pratique de la *halakha* par chacun des deux ensembles.

V.M. — *Comment traduisez-vous rahamim ?*

S.T. — C'est la propension amoureuse de Dieu à se faire matrice (*reham*) pour l'embryon qu'est la créature humaine.

Dans le rapport du *din* et du *rahamim* se joue une des pensées les plus bouleversantes du judaïsme. Il n'y a pas là une simple dialectique : pour la conscience hébraïque, le monde n'existe que dans l'entente du *din* et du *rahamim*. Si nous sommes encore des ashkénazes ou des séfarades, c'est que le juif est encore en projet. L'Hébreu est un homme embryonnaire, il n'est pas encore né, il n'est possible qu'à travers ce dialogue heureux ou manqué, mariage d'amour ou de haine de l'un avec l'autre.

V.M. — *Vous avez dirigé le numéro spécial des Temps Modernes sur la question séfarade : ne faut-il pas y voir une cause du « froid » des autorités sionistes à votre égard ?*

S.T. — C'est le moins que l'on puisse dire. J'ai été carrément mis au ban de certaines sphères individuelles et politiques, en Israël mais aussi en France, à cause de ce numéro sur le second Israël. On m'en a voulu de donner une publicité à ce qui me semble être le problème cardinal du peuple juif. Certains ont même dit que je n'avais pas d'*Ahavat Israël*... Mais en fait on a réagi à ce numéro sans le lire. De toute façon, le niveau intellectuel du mouvement sioniste est très bas.

V.M. — *On peut dire de vos idées qu'elles sont pour le moins originales. Comment expliquez-vous qu'une presse aussi libre que la presse israélienne ne prenne pas le soin de discuter les théories d'un jeune intellectuel français ?*

S.T. — Sans doute qu'elle n'est pas aussi libre qu'on le dit et qu'il y a en Israël des sujets tabous sur lesquels il y a une censure totale.

V.M. — *Au soir de sa vie, Albert Cohen était scandalisé de voir que le moindre livre de Sagan était traduit quelques jours après sa parution alors que lui-même était délaissé.*

S.T. — Ici vous pouvez dire que je suis « meurtri » car mon vœu le plus cher était que *La Nouvelle Question juive* fût traduit en hébreu. Tous les éditeurs ont refusé, et l'un d'entre eux a estimé que le livre ne s'adressait pas au public

israélien, alors que quelques mois après, il achetait les droits d'un livre de Barthes.

V.M. — *Est-ce que cela n'implique pas un regard condescendant des intellectuels israéliens à l'égard des intellectuels juifs installés hors d'Israël ?*

S.T. — Ce serait trop beau si ce n'était que cela. L'intelligentsia israélienne, qui est plutôt de gauche, a pour critère la mode culturelle en Occident et surtout dans les pays anglo-saxons. Il est difficile, de plus, d'être un intellectuel en Israël sans être rattaché à l'Université, au kibboutz, à un parti ou à la presse. Cette intelligentsia est donc très institutionnelle. Un intellectuel juif de la diaspora et ce type d'intellectuel israélien n'ont rien à se dire. Le regard ne se croise jamais. Nous regardons vers Sion. Ils regardent vers Paris et New York.

V.M. — *Par-delà votre propre problème, n'y a-t-il pas là le noyau du problème tabou des rapports des juifs en Israël et des juifs en diaspora ?*

S.T. — L'intelligentsia israélienne m'apparaît comme une citadelle retranchée à l'intérieur du judaïsme. Israël est, au cœur de l'Orient, une sorte de mini-Occident de la culture. C'est un choix politique déterminant. Ce qui m'a frappé pendant toutes mes années passées en Israël, c'est que le peuple était coupé de toute vie culturelle. Il y avait un mépris radical de l'intelligentsia à l'égard d'une majorité de la population, et bien sûr des séfarades qui ne pouvaient en retirer qu'un sentiment d'aliénation vis-à-vis de la culture de leur pays.

V.M. — *Que faire pour sortir de cette situation ?*

S.T. — J'ai parlé un jour de « révolution culturelle ». Nous avons été dépossédés de notre culture à travers ce jeu vaniteux qui oppose le laïc au religieux ; comme si l'idée d'une laïcité juive était une réalité authentique, alors qu'elle n'est que l'intériorisation d'un modèle chrétien. Cette opposition ne peut suffire à justifier une privation de culture

dont l'aspect le plus grave est qu'elle est élevée en théorie. Le judaïsme occidental a lui-même théorisé la destruction du peuple juif.

V.M. — *Et c'est beaucoup plus ostensible dans le procès que vous faites dans votre dernier livre, du judaïsme français.*

S.T. — Oui, le judaïsme français a été la quintessence de tout ce mouvement. Le cas français est extraordinaire. C'est en France que s'est tenu le Sanhédrin ; c'est là que la Révolution a conçu son système d'enfermement pour le juif historique ; c'est là qu'est né le franco-judaïsme, un néo-messianisme assimilationniste.

V.M. — *Comment vous apparaît ce judaïsme aujourd'hui ?*

S.T. — Il m'apparaît comme une réalité paradoxale. D'un côté, il y a, en France, une expérience unique qui est la rencontre ashkénazo-séfarade. D'un autre côté, il y a la possibilité d'une évolution radicale du judaïsme. C'est en France que le judaïsme est en crise dans sa plus grande surdité.

V.M. — *Plus précisément, de quelle nature est cette crise ?*

S.T. — Une crise structurelle et, plus profondément, historique. Le modèle qui s'est cristallisé en France, modèle napoléonien ou révolutionnaire, est devenu celui de toutes les communautés juives du monde et jusqu'à Israël : le rapport de la Thora et de l'État est régi, en Israël, selon la *halakha* dont s'est recommandé le Sanhédrin napoléonien pour accepter le diktat impérial (*dina de malkhuta dina*). Alors qu'Israël incarne les dernières lueurs de l'Occident en Orient, le judaïsme français accomplit les derniers instants de la modernité juive. Le point final de la modernité juive se pose en France, où elle a commencé.

V.M. — *Pensez-vous que nous en sommes à un tournant ?*

S.T. — Bien plus qu'un tournant. Une cassure de l'histoire car la culture de l'Occident est devenue celle du monde entier. Pour les juifs de France, cette cassure peut être, à court terme, catastrophique ou extraordinairement créative

dans le sens de l'histoire juive. Il n'y a plus beaucoup de temps pour l'existence spirituelle de la *galouth*, mais les derniers instants de ce monde peuvent donner de grands éclats de lumière.

V.M. — *Vous pensez qu'il y a plus de risque que le premier cas se produise, ou bien les chances en faveur du second l'emportent-elles ?*

S.T. — On veut être réaliste et l'on est pessimiste, c'est souvent le cas. Et lorsqu'on observe le judaïsme français actuellement, on s'aperçoit de la vanité de ses querelles intestines, de l'absence de leadership, de l'absence totale de tout projet communautaire, d'une analyse de la situation.

V.M. — *Ce qui me frappe, et je partage votre pessimisme, c'est qu'à l'heure même où l'on parle de renouveau, on n'ait qu'un discours politique, qu'on n'ait plus de culture, qu'on se soit éloigné des livres, de l'étude, qui est essentielle, et que les difficultés pour se définir proviennent de là. Il y a, aujourd'hui, en France, toutes sortes de juifs...*

S.T. — Dans la lignée de la modernité juive, le judaïsme est toujours une « opinion » parmi d'autres, et une opinion en soi-même. Certains ressuscitent ainsi un folklorisme bundiste désuet, en France, et toutes les versions (orthodoxe libérale, sioniste) du judaïsme se pressent à nos portes. Mais il n'y a là hélas ! qu'une répétition de figures culturelles vieilles de deux siècles. La France est, de surcroît, un désert culturel juif et jusqu'à ce jour, à part quelques courageuses entreprises, je ne vois rien qui le ferait fleurir.

V.M. — *Est-ce que vous n'avez pas l'impression que, dans le judaïsme mondial, il y a une crispation générale sur deux sujets : Israël, sa défense, et cela on peut le comprendre, et l'antisémitisme ; sorti de là, on ne s'entend sur rien. Le dénominateur commun des juifs français actuellement c'est : lutte contre l'antisémitisme.*

S.T. — N'est-ce pas là aussi un trait culturel du judaïsme moderne ? N'être plus capable de se définir par soi-même, par sa liberté, mais par la haine des autres...

V.M. — *On en reviendrait presque à la définition de Sartre.*

S.T. — À cette exception près qu'il y a un état d'esprit différent et que les modalités créatives se dessinent dans la communauté. Ces modalités sont encore faibles et ne trouvent pas à s'exprimer dans les sphères dirigeantes. Le peuple juif change, et d'ici trente à cinquante ans, ces courants novateurs finiront par s'imposer.

V.M. — *Lorsqu'on voit un certain nombre de jeunes, et pas seulement en Israël, on constate un optimisme que, pour ma part, je ne partage pas et c'est ce qui m'amène à vous dire que vous avez beau, Shmuel Trigano, parler d'optimisme, pour le judaïsme, je ne vous crois pas.*

S.T. — L'optimisme n'est pas, à mon sens, une foi par l'absurde, mais une entreprise, une épreuve. Je suis fondamentalement optimiste. Si je ne l'avais pas été, je n'aurais pas pris la responsabilité de ce constat radical de l'existence juive. C'est-à-dire qu'une telle vision des choses n'est possible que si elle est active et entreprend une démarche. Nous sommes à une période décisive où nous sommes tenus de faire entendre l'écho de la voix que nous avons entendue, il y a si longtemps. Nous sommes appelés aujourd'hui à être plus grands que nous-mêmes, ce qui suppose l'effort d'un engagement créatif. Toute la question est de savoir si nous en sommes capables.

V.M. — *Justement, au moment de la guerre de Six Jours, Georges Friedmann avec l'équation qui était la sienne, avait fait un livre à scandale Fin du peuple juif ? J'avoue qu'il m'arrive de me demander si cette question n'a pas aujourd'hui une certaine réalité.*

S.T. — La fin du peuple juif est en question depuis deux siècles. La question n'est pas nouvelle. Depuis vingt-cinq siècles, encore plus que dans les vingt-huit siècles qui les précèdent, l'histoire juive a été l'histoire du reste d'Israël. L'existence juive est peut-être ce perpétuel « passage au tamis » dont parle la prophétie. Il est en train de se créer une nouvelle structure du peuple juif. Nous sommes à un carrefour historique. Il est clair que certaines démarches contradictoires de l'existence juive verront leur rupture.

devenir de plus en plus abrupte, et des pans entiers du peuple juif s'éloigneront les uns des autres. Certains d'entre nous se dissiperont dans l'humanité, mais d'autres, le plus possible, il faut l'espérer, continueront sur la voie d'Israël. Le tout est de choisir le juste chemin...