

ÉTVDES

Revue mensuelle

fondée en 1856 par des Pères de la Compagnie de Jésus
Tome 381, n° 4 (3814) — octobre 1994

Rédacteur en chef : Jean-Yves CALVEZ
Rédacteur en chef adjoint : Michel SOUCHON
Secrétaire de Rédaction : Dominique GEAY-HOYAUX
Comité de Rédaction : Nicole BARY - Pierre de CHARENTENAY
André COSTES - Claude FLIPO - Bruno FRAPPAT
Geneviève HÉBERT - Joseph MAÏLA - Guy PETITDEMANGE
Jacques SOMMET - Patrick VERSPIEREN
Revue des livres : Guy PETITDEMANGE
Conseillers : Michel GUERVEL - Michel RONDÉT - Pierre VALLIN

Service commercial, Promotion : Emmanuelle GIULIANI

Administration : Jean-Claude GUYOT

Publicité : Monique BELLAS

Maquette : Pascal FAMERY

Études • 14, rue d'Assas - 75006 Paris

Tél. : 44 39 48 48

Abonnements : 44 39 48 04

Le numéro : 55 F (Etranger 62 F)

Numéros anciens : même tarif

Abonnements (voir dernière page)

a s s a s

éditions

Association loi 1901

Président, directeur
de la publication :
André COSTES

Publié avec le concours
du Centre National du Livre

La politique de l'alliance

Entretien avec Shmuel Trigano à propos de « Philosophie de la loi »

— Vous avez publié récemment *Philosophie de la loi*. Quelle est la place de ce livre dans l'ensemble de votre œuvre ?

— C'est une étape très importante dans l'entreprise commencée il y a quinze ou vingt ans. Dans « Le cycle de l'aurore », qui doit comporter six ouvrages (trois ont paru), je me suis donné pour objectif, à la fois humble et ambitieux, de « défricher » le terrain de la judéité aux abords du XXI^e siècle, après une expérience historique qui a vu l'Emancipation et que la Shoà a profondément ébranlée, comme pour retrouver le paysage originel du judaïsme avant même qu'il ne soit « judaïsme », c'est-à-dire organisé sous la forme et dans le contexte d'une idéologie. Je me suis proposé de retrouver ce regard dans sa clairvoyance, de reconstruire la conscience hébraïque dans toutes les sphères où elle pouvait se déployer. Dans ce livre-ci, il s'agissait de se mesurer à la sphère du politique, après avoir « parcouru » la sphère du spirituel avec *Le récit de la disparue*, puis la sphère de l'historicité avec *La nouvelle question juive*. Si Dieu me prête vie, il y a encore trois ouvrages en réserve dans ce « cycle » : le psychologique, le philosophique, le poétique. Entre-temps, d'autres projets ont été entamés plus ou moins en interférence. *La demeure oubliée* et *La République et les juifs* sont une sorte d'élaboration pratique, de travail d'application qui m'ont préparé à l'analyse du politique.

Le politique n'a jamais constitué dans le judaïsme, à la différence de l'Occident, une instance digne d'une considération séparée (Les « Lois sur des Rois » du code juridique maimonidien font exception), alors que le politique y est omniprésent de façon diffuse. Peut-être n'est-il pas conçu comme un champ d'autonomie absolue qui pourrait être considéré indépendamment d'autres champs et d'autres registres...

La lecture rabbinique des textes bibliques a d'une certaine façon mis en mineur leur portée politique. Le fait que les juifs n'aient pas eu d'autonomie politique, de pouvoir réel à gérer, a-t-il une explication d'ordre historique ? Ou faut-il trouver une explication plus essentielle ? Un choix ? On ne peut que remarquer que le judaïsme rabbinique se constitue au moment même où l'Etat disparaît, où la condition d'Israël comme politique autonome disparaît. Mais on peut se demander si, déjà auparavant, l'ancêtre du rabbinisme, le pharisaïsme, auteur du Talmud, ne s'était pas engagé sur cette voie, car les pharisiens s'étaient dissociés de la lutte politique des Macchabées dès le moment où ces derniers avaient enfreint une règle fondamentale de l'univers politique hébraïque, le principe de dissociation du pouvoir sacerdotal et du pouvoir civil. Les Macchabées étaient en effet d'ascendance sacerdotale et s'arrogeaient la royauté...

— *Le judaïsme connaît-il donc une distinction entre religieux et politique comme en connaît le christianisme ?*

— Il y a dans le judaïsme, dans un univers gouverné par la Tora, une distinction entre pouvoir sacerdotal et pouvoir civil, politique, qu'il soit pouvoir royal ou pouvoir d'une assemblée, phénomène quasi permanent depuis l'Antiquité, même du temps de la royauté. Le roi ne peut sacrifier (entrer donc dans l'enceinte du Temple), ni le grand prêtre conduire l'armée. A l'époque médiévale, il y avait d'un côté le pouvoir rabbinique, de l'autre le pouvoir des « parnasim » pour le domaine civil. La différence, me semble-t-il, tient à la portée politique de l'alliance du Sinaï. Elle fait aussi office d'une constitution politique ; toute autorité découle d'elle et donc s'impose semblablement au roi et au grand prêtre, à cette seule condition que ni l'un ni l'autre ne peuvent s'arroger le droit de la représenter, de faire entendre sa voix... Ce rôle appartient bien plutôt au prophète, troisième pouvoir de la cité hébraïque, pouvoir disposant d'une très faible institutionnalisation et sans effet coercitif, qui est cependant une des clefs de la politique biblique.

On ne peut donc pas dire, dans un tel système, que le royaume de « César » (en l'occurrence de « David ») pourrait vivre sans référence à la constitution de l'alliance. Son autorité est entière par rapport à Aaron, le grand prêtre, et elle découle, autant que celle de ce dernier, de la Tora, mais tous les deux y sont soumis

par principe. Cela n'empêche pas que David jouisse d'une autonomie spécifique dans ce domaine. Il a le pouvoir d'édicter certaines lois (les « lois de la royauté »). On entend un écho de cette problématique dans un grand principe talmudique, « la loi du Royaume est la loi » — susceptible d'au moins trois lectures : celle que je viens de faire (il y a dans le domaine civil une puissance légiférante, en principe soumise à la constitution sinaïtique) ; celle de certaines écoles à travers l'histoire (le « royaume » est le royaume de Dieu et donc c'est la seule loi — divine — qui doit s'appliquer) ; celle, beaucoup plus pragmatique, faite par les juifs durant leur exil (la loi du royaume dans lequel vivent les juifs doit être tenue par eux pour la loi à laquelle ils doivent — religieusement ! — se soumettre. C'est sur cette base, notamment, que les juifs sont entrés dans la citoyenneté moderne).

— *Le politique comme tentative ambiguë de « présence » ?*

— Le politique est cet instant où les hommes entreprennent de convoquer la présence, lui intimant d'être là. Or, n'est-ce pas en ce moment que l'absence est la plus totale, lorsque les hommes rassemblés voient leurs individualités s'effiloche, s'effacer, et ne s'appartiennent plus ? Moment d'éclipse du sujet. Ils ne comprennent plus pourquoi ils sont ensemble, ils cherchent à faire de l'un, ils cherchent à se donner une représentation d'eux-mêmes. Moment de la masse, de l'agglutinement. Cela peut engendrer la violence, lorsque l'unité se fait sur le mode de la fusion, quand les hommes font corps, bloc, totalité. L'expérience fondamentale du politique exprime une quête de la présence, du dévoilement de la présence, cette présence qui est dans l'un mais qui jamais ne se dévoile, parce que l'un est caché dans la création du monde. On pourrait relire tous les signes et toutes les manifestations du politique à travers ce prisme de la présence. Certes, toute la vie humaine peut être lue dans cette lumière, mais je crois que c'est dans le politique que l'enjeu de la présence se déploie avec le plus de force et de magnitude. Considérons l'homme de pouvoir qui « incarne » cette « présence », représente les hommes à eux-mêmes, et qui, à force de les représenter, va s'absenter de soi-même en tant qu'individu spécifique. Considérons également la foule qui s'abîme dans la contemplation d'une représentation d'elle-même pour éviter le dilemme entre l'autodécomposition, la fragmentation infinie et la fusion. Les deux possibilités sont l'expression du vide originel dans lequel l'assemblée humaine se retrouve lorsque, en effet, elle s'assemble. « Va et rassemble les Anciens d'Israël », est-il intimé à Moïse aussitôt

après qu'il lui a été dit : « Ceci est Mon Nom pour l'absence (*le-olam* est traduit en général par « pour toujours », mais littéralement il désigne l'« absence ») et c'est mon souvenir de génération » (Ex. 3,1516).

L'absence qui surgit au cœur de l'assemblée, convoquant pourtant la présence, est-elle uniquement génératrice de néant ? Au contraire, nous tenons là la condition même du salut — et c'est là son enjeu éthique — car, dans cette absence, c'est la question du prochain qui se voit posée, tout autant que celle du souvenir de Dieu. On retrouve à ce propos l'importance de l'idée cardinale de la Cabale lourianique (Galilée — xvi^e siècle) pour laquelle le monde naît de l'effacement de Dieu, du suspens de la gloire divine, du suspens du pouvoir de Dieu, dans le retrait desquels s'étend le monde. C'est pourquoi le lieu du monde, où s'exerce le pouvoir, recèle en lui la trace de la royauté divine. C'est pourquoi les hommes se pressent tant pour l'occuper, non seulement pour y jouir de la présence, mais aussi pour lui faire écran, car le vide du retrait est terrifiant... N'est-ce point là le lieu du prochain ? Le lieu de Dieu qui se manifeste dans la nuée au cœur du camp d'Israël au Sinaï ?...

C'est pourquoi l'enjeu du salut se trame dans la cité et non point dans un ermitage. Cet enjeu fait d'ailleurs entendre le souvenir de la Parole du désert, souvenir de l'alliance, au cœur de la cité des hommes. La quête de la présence rencontre inéluctablement le retrait et le suspens. Et la finalité, la vocation de l'homme, dans la perspective du judaïsme, c'est de faire le *Tikoun* du monde, sa « réparation », son « rachat ». En somme, le monde a besoin d'être « repris », et c'est de cette manière-là que l'homme est dit, dans le Talmud, l'« associé » de Dieu dans l'œuvre de la création. Ce champ du *Tikoun* est à mon sens le champ de la Cité, c'est-à-dire ce moment où toute la collectivité humaine essaie de se saisir ensemble dans un horizon d'unité, dans une quête de la présence, dans l'épreuve de l'un.

Je vois dans cet enjeu, aujourd'hui, le défi le plus important pour le judaïsme. Un Etat juif (ou plutôt l'« Etat des juifs ») s'est créé en engendrant des problèmes auxquels les juifs n'avaient pas eu à se confronter depuis plus de vingt siècles et pour lesquels peut-être ils se trouvent fort dépourvus. Comme je l'ai déjà suggéré, le judaïsme rabbinique classique n'a pas toujours des ressources pour y faire face, alors que l'univers biblique en regorge. La question demandait à être reposée, renouvelée. C'est pourquoi mon livre se réfère centralement au registre biblique. C'était une question fondamentale dans les temps bibliques, dans le *Pentateuque* autant que les *Prophètes*. La résurgence d'un Etat juif en Terre sainte et surtout du rapport des juifs à cette terre sont-ils des signes d'un renouveau des temps bibliques ? Imminence de la prophétie ?

— Vous parlez beaucoup de la liberté, quel en est le rapport avec la création, avec l'« effacement » de Dieu ?

— C'est dans le suspens du pouvoir de Dieu, « origine » même de la création, que la liberté de l'homme se déploie et c'est dans ce suspens que l'homme apparaît, d'abord en tant que lui-même, puis face au Créateur. Ce suspens présente une ambivalence fondamentale. Au premier soir de la création, l'homme ouvre sur le monde des yeux terrifiés puisqu'ils ne peuvent contempler que l'absence. Les premiers versets de la *Genèse* sont significatifs. On aurait pu s'attendre à un discours triomphal, royal. Non, le texte commence par *bereshit* et il faut attendre plusieurs mots pour que Elohim apparaisse, mais c'est pour apprendre aussitôt que le monde est *tohu-bohu*, abîme ! Cependant, le souffle de Dieu plane... Finalement, la liberté de l'homme est toute dans le champ du possible ouvert par le planement divin, de Dieu qui vole sans se poser, qui se cache, non pas parce qu'il y a en Lui un mépris de l'homme et un oubli de la création, mais parce qu'Il attend l'homme, avec amour, pour qu'il se fasse et se retourne vers Lui. Ce suspens, c'est vrai, peut donner lieu au dévoiement de la création et de l'homme. C'est le risque radical de la liberté : l'homme peut se perdre corps et biens dans l'abîme du monde, d'où s'est retiré Dieu, comme il peut se racheter, faire l'acte messianique du *Tikoun*.

Le planement divin, cette présence qui clignote mais reste cachée, peut donner lieu au triomphe passager du mal si l'homme se corrompt, mais aussi à sa rédemption si l'écho de ce planement lui parvient à l'oreille. L'extrême proximité de Dieu, dans son total éloignement, est pour l'homme un signe d'espérance, un signe qui le guide dans l'absence qu'est le monde. Il y a, en effet, dans le vide du monde, signe, appel, injonction. Il appartient à l'homme de « creuser » son oreille pour lui répondre. En ce sens la liberté est à la fois une grâce divine, puisque le retrait divin suspend le jugement divin de l'homme et laisse à l'homme le temps de se faire et de se racheter, et un commandement qui appelle à la Loi, puisque la Loi est ce signe d'amour adressé à l'homme pour qu'il s'accomplisse dans le monde tel qu'il est. Le vide gracieux serait une tragédie sans la Loi qui sépare de la fusion avec le monde et sanctifie. La grâce fait le vide et la loi aide à y passer...

— Alors, l'idée de « théocratie » ?

— Parler de « théocratie » à propos de la politique juive, c'est ne rien comprendre. L'origine de la méprise est dans Flavius Josèphe. Il a voulu montrer que les juifs eux aussi avaient inventé un

régime politique exceptionnel et n'étaient pas en reste à côté des Grecs et des Romains. Il a ainsi forgé le concept de « théocratie ». D'aucuns le soupçonnent d'avoir eu des idées derrière la tête. Si le judaïsme est une théocratie, eh bien, lui, Flavius Josèphe, n'a pas trahi le judaïsme (s'il a trahi son peuple) puisqu'il est toujours resté fidèle à Dieu ! C'est là une interprétation psychologisante qui vaut ce qu'elle vaut, mais qui a son intérêt. Il est plus important de revenir au texte biblique, où le corps d'Israël est défini comme un « royaume de prêtres et une nation sainte ». Ce qui m'a toujours étonné dans cette définition, c'est qu'elle présente une interversion des registres. On s'attendrait évidemment à ce que les prêtres et la sainteté aillent ensemble, ainsi que le royaume et la nation... La double injonction faite à la nation d'être sainte et aux prêtres de ne pas oublier le royaume, a pour objectif de rendre possible l'habitation de la « présence » dans le monde des hommes, sans que cette habitation ne désacralise, ne dévoile l'authenticité de la « présence ». Si la nation peut accéder à la sainteté, c'est donc que la sainteté n'est pas réservée aux prêtres. Si les prêtres sont dans le royaume, c'est donc que la civilité, la citoyenneté, est pour eux aussi un impératif. Nous pourrions dire que, d'une certaine façon, la religion est intrinsèquement comprise dans la culture du monde juif, mais que, dans ce monde, pouvoir religieux et pouvoir civil sont séparés quoique sous l'égide d'une même loi, source de toute autorité.

— *Le thème de l'« alliance » nous a frappés aussi, thème qui redevient important aussi pour les chrétiens.*

— C'est que, peut-être, dans les univers issus de la Bible, chaque crise, chaque passage de génération exigent un renouvellement de l'alliance. Regardez l'exemple fort du renouvellement de l'alliance par Josué à Sichem, avant d'entrer en terre promise. Peut-être la redécouverte du texte biblique à l'époque de la Réforme a-t-elle représenté un tel phénomène. Nous vivons sans doute une telle époque aujourd'hui. Un verset du *Deutéronome* (29, 13) définit cette alliance comme étant « cette alliance avec vous qui êtes ici aujourd'hui et ceux qui ne sont pas là aujourd'hui », ceux qui sont absents — non pas ceux qui viendront plus tard, mais qui sont absents aujourd'hui. Dans l'alliance, tout n'est pas « plein ». L'alliance est au contraire une procédure d'évidement qui remet en jeu, en circulation, un monde arrêté, figé. En cela, elle induit un rapport, à l'image de la « cassure » que représente la création pour son créateur...

C'est une perspective qui nous est devenue étrange, car nous vivons, en hommes modernes, dans le cadre de la symbolique du contrat. La pensée du *Contrat* part de l'idée que le *contrat* fonde lui-même la socialité. Mais il est « plein ». Il prend les hommes comme s'ils étaient déjà tout faits, tout réalisés, le contrat naissant

de leur réunion, de leur consentement mutuel, de leur accord, etc. Il n'y a plus d'absence. Tout est exposé et dévoilé. L'alliance, elle, tout en étant fondée sur le consentement, cache davantage qu'elle n'expose et ne dévoile. Ce qu'elle cache, c'est l'un qui est recherché, tout comme dans le contrat. C'est comme si, dans l'univers hébraïque qui ne cesse de méditer l'un, on pensait que l'un ne se réalisait pas immédiatement dans le monde de la manifestation. L'idée de planement, de suspens, d'attente, me semble importante à cet égard.

L'un plane, est mis en réserve, promis, mais ne se réalise pas dans le monde du multiple. L'un habite sans cesse les démarches et les consciences, mais tout vise à lui éviter de se matérialiser, de se manifester directement dans ce mode de passage et d'absence. L'alliance réunit les hommes et Dieu — l'irreprésentable ! — dans le vide, protège les parties de l'alliance, parce que tout, dans l'alliance, n'est pas « partagé » entre les hommes. Il y reste une part non partagée, la « part de Dieu », témoin et pierre irradiant l'unité. Le contrat, lui, fait l'un en conjoignant les parties, après les avoir toutes découpées et nommées. C'est pourquoi il a plus de mal à survivre dans le temps. Dans l'alliance, l'homme a paradoxalement la liberté de se mouvoir, de « passer ». Dans le contrat, il est assigné, en pleine lumière, à sa condition.

Dans le contrat, il y a cependant une forte réminiscence de l'alliance, mais, à la différence de cette dernière, dans le contrat les hommes veulent tout maîtriser... Il reste donc naturellement dans le contrat comme un vestige de l'alliance : la question de l'origine. C'est Jean-Jacques Rousseau qui l'exprime bien dans *Le Contrat social* lorsqu'il recourt à un mythe fondateur pour asseoir le contrat dans la réalité et imaginer ses débuts. Le contrat est en effet confronté à un problème insoluble avec l'origine parce qu'il n'a de solution que dans l'évocation d'un tout autre. C'est le cas de toute la politique moderne également... C'est parce qu'elle a fait l'impasse sur l'origine que la politique moderne a engendré aussi des catastrophes.

— *Ce suspens, cette absence ne sont-ils pas un mythe d'impuissance ?*

— C'est la condition même de la charité dans ce monde-ci qui est en jeu à ce propos. Est-ce que le suspens, et l'éthique qui découle du suspens, de l'attente, peuvent valoir comme la preuve d'une démission ? Est-ce que l'attente d'Israël, cette vie en attente, cette vie qui tente de maintenir la « présence » dans un monde que la « présence » fuit, est-ce que cette démarche-là qui est forcément

une démarche d'affaiblissement et non point de volonté de puissance, peut être une occasion légitime de tirer la conclusion de l'échec d'Israël, de son incapacité à faire face au défi essentiel de la condition humaine ? C'est une question qu'on peut se poser et dont la réponse décide de tout ce que l'on peut penser de la grâce, précisément parce que le rapport gracieux au monde est un rapport qui prête le flanc à un coup mauvais : ne manifeste-t-il pas une relative passivité dans le monde de la volonté de puissance et du partage ? Quand je m'efface par politesse devant la personne qui passe devant moi, cette personne peut-elle légitimement tirer la conclusion que je n'existe pas ou que je suis un faible ? Certes, les apparences pourraient s'y prêter dans un monde de volonté de puissance. Mais ce serait une grave méprise ! Je ne sais même pas si cette personne me remerciera ! De même, lorsque Dieu s'efface pour faire « passer » l'homme et la création, nul ne sait si l'homme ne tirera pas la conclusion qu'il n'y a pas de créateur... La liberté de l'homme peut conduire à l'oubli de Dieu... Le judaïsme a au contraire vu cet acte créateur comme la figure même de l'héroïsme qui va jusqu'au bout de soi pour attendre autrui. Toute la grâce miséricordieuse est dans ce rapport. Mais cette attente fragilise, expose à l'adversité. Le mal et le méchant peuvent triompher un temps, croire que le monde est sans présence, croire que nul ne les voit alors qu'ils commettent un acte mauvais. Seule l'attente sait que dans l'absence se cache la présence.

Israël est semblable à la part retirée du partage, en trop, en sus, dont nous avons parlé, gage d'unité et, pour cela, au carrefour de tous les conflits de voisinage et de partage entre les hommes. Il véhicule l'unité cachée dans le monde multiple des nations. Tout le sens spirituel de l'existence d'Israël est dans ce choix d'un rapport au monde qui s'inscrit dans le suspens et l'attente, mais aussi dans l'œuvre messianique du Tikoun, œuvre de l'un dans le monde...

— Vous avez écrit : « *Le drame spirituel et historique essentiel de notre génération est bien ce rassemblement collectif en quête de présence qui se tient pourtant au bord du vide et du néant.* » Ceci n'a-t-il pas une signification pour toute l'humanité moderne ?

— J'en suis persuadé. Ce sont des paroles dures. L'authenticité de la geste d'Israël, c'est que la question qu'il pose à l'humanité, il se la pose d'abord à lui-même, et il doit se la poser d'abord à lui-même ! C'est le principe de l'historiographie biblique, de l'« histoire sainte » : non pas hagiographie complaisante, mais finalement récit terriblement critique, voire autodestructeur si on le compare aux autres romans nationaux classiques. Ce rapport critique à soi-même, cette façon de se définir comme en rupture, dans une étrangeté radicale, comme en porte-à-faux avec soi-même, c'est quand même quelque chose d'assez exceptionnel !

En l'occurrence, la phrase que vous citez fait allusion à l'édifice même de la modernité juive. Celle-ci a construit de grandes choses. Un peuple s'est réuni à Jérusalem au prix d'une histoire héroïque, toute une société s'est reconstruite dans l'espoir de rédemmer socialement et politiquement les juifs, un phénomène inespéré depuis vingt-deux siècles — la construction d'un Etat juif — s'est produit sous nos yeux. Mais voilà, au bout de cette geste, se pose la question du sens, de la présence. Il y a une attente messianique envers Israël qui ne s'est pas encore réalisée... Au cœur de la demeure, se fait entendre une absence poignante, alors que tous les signes de la présence sont réunis. La question est la suivante : la résurgence du III^e Etat juif doit-elle conduire à l'*american way of life* ou bien au renouvellement de la mission d'Israël, à la manifestation de sa parole prophétique dans le monde ? Je crois qu'il est temps de poser cette question, temps auroral : la lumière clignote, mais c'est encore la nuit. Nous sommes spirituellement dans ce déchirement intime. Il en est de même pour l'homme moderne, qui a vu dans la modernité l'aboutissement de la fin de l'Histoire. Au terme du xx^e siècle, nous y sommes en plein, mais les plus grandes espérances de l'humanité se sont-elles réalisées pour autant ? L'homme moderne « manque d'air », il étouffe. L'Histoire lui semble épuisée.

— *Quels sont pour vous les traits communs de l'homme moderne ?*

— Dans *La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique* (1984 ; reparu en mars 1994, coll. Tel-Gallimard), j'ai avancé l'hypothèse que l'idée moderne obéissait à une logique « parousique ». La modernité est un rêve d'apparition totale, d'accomplissement, d'apothéose, d'exposition, le rêve de dévoiler le caché dans sa totalité ! Elle est par définition « apocalyptique ». En ce sens, la modernité s'apparente à une religion dévoyée, qui aurait réinvesti dans l'immanence la transcendance infinie de Dieu. C'est ainsi que je m'explique les grandes catastrophes qui ont jalonné son histoire... J'ai tenté dans ce même ouvrage de décrire, à la façon de Louis Dumont, les étapes historiques qui ont conduit du moment maimonidien au moment moderne. La théologie apophatique de Maimonide fait entendre le processus d'évidement de la tradition (société et pensée), à travers lequel se déploie la modernité, au long d'une série d'étapes. La modernité, ce serait la dérive incontrôlée d'une très grande quête de pureté de la conception de Dieu... Mais ce savoir, la modernité l'a oublié, l'a refoulé, ce qui n'empêche pas qu'il la

travaille comme un inconscient... Au contraire, l'homme moderne a vécu sa condition moderne comme une « rupture », une « table rase ».

Les juifs ont vécu la modernité plus que tous les autres hommes. D'une façon absolue qui, pour cela, est paradigmatique. Ils ont voulu être « résolument modernes », avec un si grand paroxysme que toutes les crises de la modernité ont pris chez eux une importance considérable. Littéralement et historiquement d'ailleurs, il y a eu une volonté de « naturalisation » des juifs, non seulement au sens politique, mais aussi idéologique. Le sionisme semble avoir été un moment extrême à cet égard parce qu'il a été jusqu'au bout de l'enjeu de la modernité, de l'émancipation citoyenne, de la logique de l'Etat qui y était impliquée... Les juifs diasporiques, eux, sont généralement restés dans un entre-deux relativement facile qui n'affrontait pas le réel moderne. Relativement... car, derrière, s'ouvre cet abîme qu'a représenté la Shoa, catastrophe de la citoyenneté moderne. On est venu prendre les juifs du sein des citoyens, abstraits et individuels, pour les exterminer en masse, en peuple, hors la citoyenneté... Par contre, l'expérience de l'Etat à travers le sionisme a conduit jusqu'au bout de l'esprit de la modernité, c'est-à-dire de l'autoconstitution de la société par elle-même, son auto-fondation. L'histoire du sionisme est paradoxale, car, alors qu'il voulait rompre avec le judaïsme et la diaspora, il s'est finalement retrouvé sur un territoire terriblement marqué par l'héritage religieux, rattrapé par le judaïsme — ce qu'il ne voulait pas. Un peu à l'image de la modernité, où ressurgit le religieux à la fin du xx^e siècle.

Aujourd'hui, le sionisme semble décontenancé par le monde qu'il a contribué à créer. Il a produit par sa propre énergie une autre réalité que celle pour laquelle il agissait ! C'est pourquoi il est important de faire l'analyse, l'archéologie de la modernité : pour la libérer de son origine interdite et l'aider à retrouver en elle la puissance du passage. Peut-être son intention parousique pourrait-elle être effectivement rachetée ? Dans *La nouvelle question juive* (Idées-Gallimard, 1979), je me suis essayé à un tel examen de conscience...

— *Le « XXI^e siècle sera l'âge de la parole biblique », avez-vous dit...*

— Ma conviction profonde est que nous sommes à la veille d'un nouvel épanchement du commentaire, d'un âge nouveau de la Révélation, si vous préférez. La parole sinaïtique couve dans l'être comme un volcan qui jaillit cycliquement. Sous la croûte durcie du judaïsme couve un feu effervescent. Or, les défis qui se posent dans le cadre du monde juif sont des défis inédits qui sondent les reins d'Israël et l'obligent à un sursaut s'il veut survivre, s'il veut toujours témoigner de « présence » dans le monde des hommes, ce qui n'est pas, après tout, forcément assuré. Je vis, quant à moi, toujours

au bord de cet abîme où effectivement Israël peut disparaître. J'ai bien sûr en moi une conviction religieuse profonde, mais, sur le plan des hommes, cette conviction ne m'habite pas forcément. A chaque fois, l'enjeu est total. Rien n'est assuré ; ou alors n'est assuré que sur le mode du « reste ».

Nous avons déjà parlé de l'enjeu que représente le politique aujourd'hui, mais des questions très fortes se posent aussi, de type théologique et historique. Je n'en veux pour exemple que la crise de la pensée prophétique de la « théodicée », surtout après l'épreuve terrible qu'a représenté la Shoa, épreuve qui a ébranlé non seulement les juifs mais aussi le judaïsme. La théodicée prophétique est-elle encore un discours possible ? Elle soulève l'horreur chez les gens à qui on la propose. Cela nous permet d'ailleurs de comprendre l'« horreur » qu'éveillaient les prophètes en leur temps. Mais si la théodicée est caduque, comment continuer à identifier la Providence divine à l'œuvre dans l'histoire ? Le judaïsme est sorti profondément ébranlé de cette catastrophe. Et c'est toute la modernité qui en est sortie en lambeaux... Pour faire face à une réalité de cette ampleur-là, je crois qu'il n'y a que le retour aux textes bibliques qui seuls sont paradoxalement « en phase » avec ces défis. N'est-ce point ce qui s'est passé en France après la deuxième guerre mondiale, avec l'école d'Orsay (école de cadres de la Communauté juive née dans la Résistance) ? Dans les livres publiés par la suite dans ce sillage intellectuel, le biblique a été au centre, comme si l'ébranlement de la Shoa obligeait à se poser des questions sur les fondements mêmes de l'édifice du judaïsme en même temps que sur la modernité, les deux se rejoignant ainsi dans l'actuel... Et puis la résurgence d'une existence juive en terre d'Israël a réactualisé la dimension « bucolique » omniprésente dans le discours prophétique, c'est-à-dire le contact avec la terre, la nature, qui porte avec lui toute une problématique intellectuelle. La métaphore de la terre, centrale dans le discours prophétique, redevient pertinente, et il faut être à la hauteur d'exigence du texte biblique pour pouvoir répondre aux défis du temps. C'est cela, dans le jour hébraïque qui commence au crépuscule, le temps de l'aurore : le retour de la lumière entrevue au crépuscule, mais cette fois-ci, non pour aller vers la minuit, mais vers le zénith de la lumière...

— *N'est-ce pas en rapport avec un certain « épuisement » de la modernité en général ?*

— Sans nul doute, oui. Certes, l'expérience apparaît d'abord comme une expérience propre aux juifs eux-mêmes, mais la Shoa est avant tout une question posée à l'Europe moderne. Cependant,

cette réflexion doit s'inscrire dans les terres et les langages de la modernité et dans son histoire. La crise de la modernité ne peut aussi facilement être comprise comme le triomphe antithétique et automatique de la « tradition », comme si « la tradition » existait de toute éternité, comme si elle était un objet esthétique oublié que l'on ressortait soudainement (bien que chez presque tout le monde cela se passe ainsi en fait !). Le concept de « tradition » est moderne. C'est un « contre-concept », produit de la modernité. C'est pourquoi la crise de la modernité nous oblige à une inventivité, une créativité (c'est ce que j'ai appelé « les temps bibliques ») que n'a plus la « tradition », sans quoi le retour de la tradition ne serait qu'un replâtrage « post-moderne », ce que souvent il est.

— *Ne peut-on parler de l'impossibilité de la tradition juive à se reconstituer seule ?*

— C'est vrai, il y a un grand enjeu dans le regain d'actualité du judaïsme : le judaïsme est-il destiné à compenser une âme meurtrie et à lui faire du bien, ou est-il capable de défricher de nouvelles voies ? Son regain est-il passéiste ou plein d'avenir ? Par la nature même de la crise, la bonne conscience est impossible, car si le judaïsme a été ébranlé, en tant que tel, sa crise a rejoint la crise du monde moderne. S'il veut relever le défi pour lui-même, il est obligé de produire quelque chose de nouveau, et cette nouveauté devra intrinsèquement répondre aux exigences de la crise moderne. La conscience juive ne peut pas s'en tirer par un « recours au judaïsme », ce serait son court-circuitage, sa dérision. C'est là un judaïsme « fleur à la boutonnière » qui « fait du bien », mais qui fait écran aux problèmes essentiels de l'historicité des juifs. Il s'est quand même passé, ces quarante dernières années, des choses considérables ! Or, on a parfois l'impression d'un retour à la routine. On en comprend certes la nécessité, après un tel état d'urgence et d'exception, mais les choses considérables qui se sont produites dans la condition juive (et moderne !) n'ont pas encore trouvé leur chemin dans la pensée !

— *Et l'Etat d'Israël ? Il sert aussi de « fleur à la boutonnière » ?*

— Très souvent, oui. D'abord, l'Etat d'Israël a représenté un grand espoir après l'effondrement que fut la Shoa, le signe que l'histoire juive n'était pas finie, qu'il y avait même, pour certains, une Providence à l'œuvre dans l'histoire. Et c'est sur cette base-là que, finalement, les communautés juives se sont reconstituées, de façon tout à fait paradoxale, en diaspora. Cela dit d'ailleurs quelque chose pour la démocratie elle-même. Peut-être qu'après la Shoa la citoyenneté, pensée comme individualité abstraite et anonyme, a connu une crise ? On découvrirait avec terreur que rien ne permettait de

penser le peuple juif dans la culture politique moderne. Et cela finissait dans la tragédie. L'identification à Israël et la renaissance d'une communauté juive en France (naissance tout court, car il n'y avait pas de « communauté » auparavant) ont constitué au départ des tentatives de compenser cette défaillance de la citoyenneté. Par ailleurs, l'Etat juif représentait un moyen pratique de survie pour des millions de juifs, d'Europe et du Moyen-Orient, sans statut dans le monde d'après-guerre. L'existence d'un Etat juif est donc une grande chose, mais s'il procure aux juifs un sentiment de sécurité et de fierté, un instrument de continuité, il ne peut représenter, sur le plan de la pensée et de l'espérance, une réponse absolue à la béance ouverte par la Shoa sur le flanc de la modernité et du judaïsme. L'Histoire n'est pas finie. Une nouvelle époque de créativité est exigée de nous, qui nous oblige à transcender les modèles du judaïsme hérités du XVIII^e et du XIX^e siècles, sur lesquels nous vivons. C'est comme un commentaire nouveau qui s'impose à nous, retrouvant à la fois la centralité du texte et l'empathie pour la condition collective de l'Histoire. D'où l'importance de ce travail nouveau qu'est la méditation du politique.

Entretien avec Shmuel TRIGANO