

מ ע י נ ו ת

שיעורים מפי

**מו"ר הרב יהודה ליאון אשכנזי זצ"ל
(מניטו)**

MAYANOT

Cours transcrits du

Rav Léon Askénazi - (Manitou)

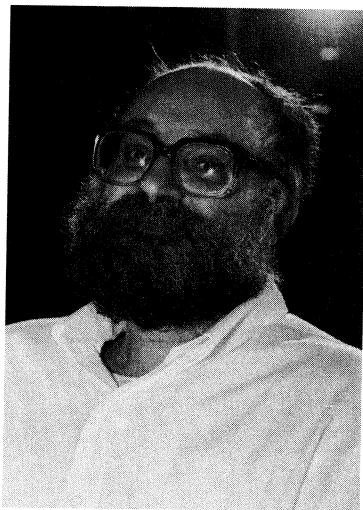
INTRODUCTION À LA PENSÉE JUIVE

Création - Révélation - Rédemption

תשל"ב – 1972 **Conférence donnée en**

Ce numéro de MAYANOT est dédié

à la mémoire de



Yossef Guil Ben-Moshé

יוסף גיל בן דיה פרידה ז"ל

נב"ע ביום י"ד לחודש שבט התשס"ה

décédé le 24 janvier 2005

qui a consacré sa vie et ses forces à l'étude et à la diffusion de
l'enseignement de son maître, le rav Yéhouda Léon Askénazi
זצ"ל (Manitou)

Sans lui, les brochures de Mayanot – comme les autres publications
de la Fondation Manitou – n'auraient pas vu le jour.

La publication et l'achèvement de cette première série sont à mettre
entièrement au crédit de son inlassable dévouement
à la diffusion de l'enseignement de Manitou.

Toute l'équipe de la Fondation Manitou tient à exprimer ici sa
tristesse et sa reconnaissance à celui qui a été et reste l'inspirateur
et l'animateur de son travail.

ת.נ.צ.ב.ה.

Ce cours a été rédigé par l'équipe de MAYANOT
sous la direction de
Pierre Elyakim Simsovic

Nous tenons à remercier
tous ceux qui ont participé
à l'élaboration de
la présente brochure

... Ceux qui ont eu le privilège de suivre les cours du Rav Askénazi (Manitou) זצ"ל savent que cette mise par écrit, à laquelle manque la présence de l'orateur, n'est que le reflet de cet enseignement et non l'enseignement lui-même qui est, lui, d'un tout autre ordre, et se relie à tout ce qui est transmis de génération en génération dans la vitalité de la תורה שבעל פה – la « Thora orale » en Israël.

AVERTISSEMENT

Les mots en hébreu sont présentés dans le système de translittération adopté jusqu'à présent, en italiques – à l'exception de ceux couramment utilisés en français –, sans guillemets. Leur forme hébraïque est donnée dans le glossaire.

Les notes dues au rav Askénazi, provenant du texte même de son exposé, sont appelées par des astérisques et figurent en bas de page. Les notes et références de la rédaction, appelées par des chiffres, ont été reportées à la fin de l'exposé.

L'équipe de rédaction

AVANT-PROPOS

Un exposé d'introduction à la pensée juive est très difficile parce qu'il implique un cercle vicieux. En général, un exposé d'introduction au contenu d'une pensée spécifique, lorsqu'il veut être cohérent, doit se faire après l'étude de cette pensée. C'est le drame de toutes les préfaces...

S'agissant d'une pensée qui n'a pas seulement des perspectives, une forme, une spécificité dans la forme ou dans le style, mais qui procède de contenus propres de sagesse, connaissances, elle ne peut effectivement être abordée qu'à travers l'étude directe de ces contenus.

Il s'agira donc pour nous d'une réflexion sur l'ensemble des questions préalables qui se posent en introduction à la pensée juive, questions de forme, de méthode, de contenu. Puisque c'est un contact préalable à toute étude proprement dite, chacun se trouvant évidemment à des niveaux d'approche de la pensée juive très différents, j'essayerai de parler surtout pour ceux qui seraient candidats à l'initiation radicale, c'est-à-dire avant même le *alef-beth*.

Je voudrais énumérer un certain nombre de principes, de postulats qui résultent de l'expérience de l'étude de la pensée juive et qui posent aussi, chacun, un problème de fond.

Existe-t-il vraiment – en fait et en droit – une pensée juive spécifique ? Si c'est le cas, s'il y a une spécificité de l'identité juive que cette pensée juive implique, nous ne pourrions l'aborder qu'en recherchant ce que serait la perplexité caractéristique qui la situerait de manière distincte à l'intérieur de la pensée universelle : quelle est sa question fondamentale, celle qui se répète toujours à travers toutes les études, quel qu'en soit le domaine ? En d'autres termes, s'il existe une pensée juive en soi, elle doit s'exprimer dans une question qui lui est propre et aussi, bien entendu, dans la réponse qu'elle donne à cette question.

I – INTRODUCTION : LES PRÉALABLES

1. *'Am qadoche*

Pour anticiper sur les analyses à venir, nous examinerons ce qui semble apparaître à l'expérience à travers l'information que nous avons des contenus de pensée juive déjà élaborés, tels qu'ils se sont déposés dans l'immense littérature propre à la culture juive.

Il faut distinguer entre la littérature juive, même lorsque ses contenus traitent des problèmes spécifiques à la pensée juive et la pensée juive proprement dite. La pensée juive proprement dite, c'est l'ensemble de la mentalité spécifique à l'identité juive et les catégories qu'emploie cette mentalité. La littérature juive est le résultat de l'expression d'une réflexion à partir de la mentalité de pensée juive sur tel problème, ou sur telle donnée, historique, sociologique, philosophique, métaphysique, théologique, etc. Bien entendu, c'est dans la littérature juive dans tous ses secteurs que nous atteindrons le contenu déjà élaboré du message qu'aurait à transmettre cette mentalité spécifique de pensée qui s'appellerait la pensée juive. Mais il y a une différence de nature entre la littérature où se dépose ce témoignage et la pensée juive proprement dite, c'est-à-dire le point de vue avec lequel une certaine manière d'être homme a abordé les problèmes qui se posent à la pensée humaine.

La spécificité de la pensée juive pourrait être résumée par une intuition fondamentale concernant le problème de la pensée humaine, quel que puisse être le problème qu'elle se pose : il y a un cas particulier dans la pensée humaine qui a pour postulat de méthode fondamental le fait qu'une certaine prise de conscience du problème moral est préalable à toute réflexion théorique. Quelles que soient les définitions que la pensée juive donne des problèmes qu'elle traite, tant lorsqu'elle pose les questions que lorsqu'elle formule les réponses, il y a une « pré-culture » à sa culture philosophique : avant toute analyse théorique, avant toute définition par postulat intellectuel, il y a une prise de conscience de l'identité morale de l'homme qui lui est spécifique. Cela nous renvoie bien évidemment à un problème de spécificité d'identité avant même que ne se pose celui de la spécificité de la façon de penser.

La culture générale aborde habituellement ce problème de la manière inverse : il y aurait d'abord une suprématie de la raison ou de la

pensée comme telle, théorique, intellectuelle, désincarnée, détachée de tout engagement d'identité ; ensuite seulement, en conséquence de tel ou tel raisonnement de la pensée théorique, cela s'appliquerait à telle ou telle communauté de pensée. De l'ensemble des textes qui, dans notre littérature, sont le témoignage de ce qui a fait la spécificité de l'approche juive du problème du discours sur l'homme, du problème de la pensée, il ressort que pour aborder notre domaine nous devons inverser ce postulat : il y a *d'abord* une manière de connaître l'identité humaine par rapport au problème moral. Elle est préalable à toute formulation de postulats théoriques intellectuels. Pour la pensée juive, l'ordre des évidences apparaît comme second par rapport à une expérience spirituelle préalable qui est d'ordre moral plutôt que d'ordre philosophique.

Cela signifie que la pensée juive se présente comme un phénomène *sui generis*. Elle n'est pas le résultat d'une recherche, ni la conclusion d'un cheminement intellectuel ; elle apparaît comme une manière spécifique de se poser les problèmes de l'homme et non pas comme une conséquence de la raison*. Il y a d'abord à élucider une certaine connaissance de soi que l'homme juif a de lui-même ; la manière dont il prend conscience, dans les catégories morales, de ce qu'est l'identité humaine et, ensuite seulement, il en découle des évidences d'ordre intellectuel.

2. *Lachone haqodèche*

Un deuxième problème surgit ici immédiatement : celui de la communication. Si les contenus de la pensée juive et ses méthodes procèdent d'une identité spécifique, *sui generis*, comment se fait-il qu'ils puissent être communiqués ? Ce qui pose le problème du langage spécifique à la pensée juive. Bien entendu, nous arriverons à établir que la traduction est possible et que les contenus de signification peuvent être communiqués à d'autres manières d'être homme. Cette pensée juive spécifique a sa manière propre de comprendre l'universel et, si elle se donne comme phénomène *sui generis* de l'homme, elle dispose inévitablement aussi d'une perspective universelle. Néanmoins, le problème de la communication reste posé, en ce sens que, au-delà même de la traduction, les contenus de la pensée juive se pensent bien évidemment d'abord en hébreu. Il en résulte que ses propres intuitions et ses propres connaissances devront d'abord passer par une prise de conscience des règles de ce langage d'émission de la vérité propre à l'identité juive

* Je n'ai pas dit : « d'évidence rationnelle » ; c'est un autre problème.

qu'est l'hébreu, tel qu'en parlent les textes traditionnels depuis l'origine, c'est-à-dire l'hébreu comme *lachone haqodèche*¹.

De la même manière qu'il y avait déjà le postulat d'une identité du '*am qadoche*, il y a le postulat d'un langage de communication de ce que cette identité dit d'elle-même, langage que nous appelons en hébreu le *lachone haqodèche*. Ces termes sont habituellement traduits par « peuple saint », « langage sacré » ou « langue sacrée ». Le témoignage de l'étymologie doit nous conduire à comprendre que, dans le problème qui se pose à nous, cela veut dire plutôt « langue consacrée », c'est-à-dire le langage approprié aux choses dont on parle. L'idée qu'Israël, tel qu'en parle sa propre tradition, est dit en hébreu '*am qadoche*, peuple saint, ne signifie pas d'abord – bien que cela puisse signifier aussi – qu'il disposerait d'une certaine essence de la sainteté ; cela signifie d'abord que son identité se définit par une certaine authenticité propre et que, par conséquent, il y a une consécration dans la relation de l'identité du Juif à lui-même qui s'exprime par le concept de '*am qadoche*.

D'une part, le '*am qadoche*, c'est l'ensemble des individus consacrés à ce type d'identité qui se nomme Israël dans le contenu de la pensée juive ; d'autre part, et de la même manière, le langage d'expression de cette identité sera dit *lachone haqodèche*, en cela qu'il est le seul langage authentique, approprié au contenu de ce que dit l'identité juive lorsqu'elle parle d'elle-même ; et ce, depuis l'origine, c'est-à-dire d'abord au stade hébraïque, puis au stade de l'histoire du judaïsme. Au préalable d'identité, puisqu'il y a un problème de communication, il faut donc ajouter un préalable de langage.

Un midrach² sur la révélation de la Thora au mont Sinäi au temps de la sortie d'Égypte enseigne que la Thora a été révélée simultanément en *lachone haqodèche* pour Israël et dans le langage des soixante-dix nations, pour indiquer qu'une perspective de communication à l'échelle de l'universel procède de cette identité dont il est parlé. Il n'en reste pas moins qu'il y a une différence d'efficacité entre les contenus de cette sagesse lorsqu'ils sont connus de façon *sui generis*, avec le langage approprié, c'est-à-dire dans le *lachone haqodèche*. Tous ces problèmes de l'expression ou de la communication par le langage devront faire l'objet d'une redécouverte : les règles de grammaire ne sont qu'apparemment des règles de grammaire ; en réalité, elles expriment des catégories de la pensée qui se laissent deviner à travers les règles de la grammaire elle-même. Il existe donc une différence de nature – et pas seulement de degré – entre la connaissance de ce qui est communiqué par l'identité juive à travers l'hébreu et cette même connaissance une fois traduite dans une autre catégorie de communication, c'est-à-dire dans un autre langage.

3. Les méthodes de la communication – l’écrit et la parole

Un troisième problème, celui des méthodes de la communication, apparaît ici après celui de l’identité spécifique préalable au contenu intellectuel et après celui du langage qui, parce qu’il exprime d’abord l’identité, est seul apte à exprimer les contenus.

Il faut distinguer historiquement entre le stade de la pensée juive et celui de la pensée hébraïque qui lui est antérieur. La pensée juive est une réflexion seconde par rapport à la pensée hébraïque. Il faut d’abord récupérer la communication avec « l’émission en direct », c’est-à-dire ce que la pensée hébraïque a dit d’elle-même, pour pouvoir ensuite comprendre ce que les Juifs ont dit d’eux-mêmes à travers la pensée hébraïque. Cela signifie que la pensée juive – les termes étant pris dans leur sens simple – est déjà une pensée qui « parle de... ». En disant ce qu’elle est, elle parle de ce qu’étaient préalablement les Hébreux.

Nous nous trouvons donc devant deux méthodes possibles. D’une part, l’information par la lecture des livres : s’informer dans les livres que les Juifs ont écrits à propos de la pensée hébraïque. D’autre part, l’initiation directe, de maître à disciple. C’est un problème important parce que, lorsque nous nous renseignons par le contenu des livres, nous sommes inévitablement renvoyés à un autre degré de l’introduction ou de l’initiation à la pensée juive : celui de la tradition orale. En effet, il n’existe aucun livre authentique de la pensée juive qui ne se réfère, implicitement ou explicitement, à une autre méthode de communication que celle de la lecture biblique ou de l’étude d’un livre : celle de l’initiation orale. Parce qu’il s’agit effectivement d’un problème de communication et de décryptage de la pensée hébraïque à travers ce qu’en dit la culture juive elle-même.

Munis de ces trois premières remarques, nous aurons donc à nous poser la question suivante : quelle est la question spécifique à la pensée juive et quelle est la réponse qu’elle a l’habitude d’y donner ? À ce propos, il faut employer simultanément trois points de vue différents qui sont généralement entremêlés et qui, de ce fait, se gênent et se contrarient les uns les autres. L’expérience nous montre que si la pensée juive reste [enfermée] dans ses contenus quelles que soient les études qui ont essayé d’en rendre compte, surtout depuis le XIX^e siècle, c’est parce qu’on mélange habituellement ces trois points de vue qui sont : l’approche philosophique, l’approche exégétique et le *limoud*.

L’approche philosophique ou culturelle

Il y a d’abord un point de vue d’ordre philosophique ou d’ordre culturel : tout ce qu’il faut savoir pour comprendre comment une

question se pose. Chaque fois qu'une question se pose, en particulier lorsqu'une question est posée à une tradition, elle suppose une sorte de pré-culture qui tienne compte de l'ensemble de l'expérience culturelle de celui qui se pose la question ou de celui à qui la question est posée. Le sens même de la question impose un premier déchiffrement d'ordre philosophique. Il s'agit là de mettre au point le terrain à partir duquel on formule la question, chaque fois que l'on se pose une question ou qu'on la pose à la tradition juive elle-même. Il faut tenir compte de toute une mise au point de la signification même de la « préhistoire culturelle » de cette question. Chacun, au moment où il se pose un problème ou au moment où quelqu'un d'autre le lui pose – ce qui ne revient pas nécessairement au même –, a déjà une certaine expérience de la vie spirituelle ou intellectuelle dont il faut tenir compte et dont il faut élaborer les attendus pour que la question soit clairement posée.

L'approche exégétique

Il y a, en deuxième lieu, le point de vue exégétique. Il s'agit d'essayer de comprendre ce que disent exactement les témoignages de la pensée juive, c'est-à-dire les livres qui en parlent. C'est là un tout autre secteur de méthode, de réflexion et d'étude, puisque les contenus de la pensée juive nous sont déjà donnés sous la forme de discours élaborés, par écrit : les livres de la littérature juive, que ce soient les livres juifs proprement dits, c'est-à-dire les livres traditionnels, ou que ce soient les livres qui parlent du judaïsme au second degré.

En effet, se référer aux témoignages que les siècles nous ont donnés de ce que les Juifs ont dit d'eux-mêmes, depuis les Hébreux, exige la mise en œuvre de tout un ensemble de sciences ayant pour objectif de restituer la vérité de ce que le texte a dit, quel que soit le texte dont on parle : la Bible, le Talmud, les *midrachim*, les écrits de la Qabbala, les commentateurs postérieurs ou les témoignages des réactions de la pensée juive sur elle-même.

Le limoud

Le troisième point de vue est celui de l'étude ou de la compréhension. Après avoir compris ce que le « Je » qui pense chaque fois qu'il pose une question veut dire dans la question qu'il pose (« l'approche philosophique » dans la terminologie que j'ai employée) et après avoir compris exactement (et ceci réclame bien entendu des études longues et difficiles) ce que disent vraiment les textes qui sont les témoignages des questions et des réponses données à l'homme qui interroge, apparaît la préoccupation de la compréhension : qu'est-ce que

tout cela signifie par rapport à la question que l'homme se pose sur sa destinée et, en particulier, par rapport aux questions propres à la pensée juive pour elle-même ?

C'est alors que commence le véritable travail, celui que nous nommons en hébreu le *limoud*, c'est-à-dire l'étude qui vise la compréhension de ce que tout cela signifie, rapporté à la question de la destinée de l'homme.

Il s'agit toujours là d'une étude en commun. Lorsque les contenus propres au premier puis au second point de vue, philosophique et exégétique, ont été élaborés, formulés, alors apparaît une *instance* où s'exprime l'identité *sui generis* de la pensée juive pour elle-même, qui doit formuler les résultats de l'étude, pour en donner la compréhension autorisée. Le *limoud* consiste en la mise en commun de toutes les expériences préalables ainsi que des enquêtes philosophiques et exégétiques, pour parvenir à la formule qui récapitule ce que comprennent, ensemble, tous les hommes juifs qui s'occupent de ce problème, formule qui a chance de pouvoir être dite « contenu authentique de la pensée juive comme telle » et non pas seulement option spécifique de tel ou tel Juif à l'échelle individuelle.

Voilà donc l'ampleur et la complexité du problème. Notre société sort à peine de la clandestinité de l'exil et il lui faut le temps de se réorganiser afin de pouvoir faire émerger, pour notre temps, l'instance de formulation de l'authenticité des contenus. Jusqu'à présent – et cela risque de durer tant que cette instance ne sera pas apparue – ces trois points de vue ont pratiquement toujours été mélangés. Se recourent de façon arbitraire des préoccupations qui ressortissent aux trois méthodes qui y correspondent, chacune légitime en droit, mais qui doivent être distinguées sous peine de rendre l'étude confuse et difficile.

Être occupé à une approche de la pensée juive du point de vue philosophique, c'est une chose ; du point de vue exégétique, c'est un tout autre monde et du point de vue de la compréhension des significations, c'est encore un troisième monde. Les trois sont indispensables, mais il faut savoir les distinguer afin de clarifier le problème de cette approche.

La difficulté est encore renforcée par le fait que nous devons tenir compte non seulement du point de vue de ce que l'identité juive dit d'elle-même dans toute cette complexité, mais aussi du point de vue de ceux qui, bien que faisant partie de cette identité juive, n'adhèrent pas à ce que l'identité juive dit d'elle-même, c'est-à-dire à la pensée juive spécifique et authentique. Et nous devons aussi tenir compte du point de vue de ce que les hommes en dehors d'Israël ont pensé des contenus de la pensée d'Israël. Là aussi, il y a une espèce de brouillage, de chaos, de *tohou vavohou*, qui handicape l'initiation à la pensée juive.

4. Récapitulation des postulats de méthode

Essayons de garder en mémoire toutes ces questions de postulat que je vais très brièvement rappeler sans les analyser, pour que nous les ayons en mémoire :

La question spécifique à l'âme juive

La question principale est d'arriver à comprendre quelle est la question spécifique que se pose l'âme juive ou la conscience juive parmi tous les autres hommes, ce qui fonderait l'idée qu'il y a une pensée juive *sui generis*. Tant que nous n'aurons pas atteint cette question, nous ne saurons pas de quoi nous parlons. Nous parlerions à la rigueur de la pensée humaine à l'indice juif, mais cela, c'est de la culture, ce n'est pas de la pensée.

La réponse juive spécifique

Deuxièmement, la réponse donnée à cette question : le thème général qui apparaît là, c'est qu'il y a une connaissance des attendus du problème moral, une manière de connaître le problème moral qui est préalable à l'ordre des évidences intellectuelles proprement dites et que c'est là que nous atteindrons le caractère autre de la pensée juive pour elle-même.

On pourrait dire que lorsqu'on ne perçoit pas que c'est au nom d'une certaine manière de comprendre le problème moral que sont dites ou reproduites ou exprimées ou expliquées telles ou telles intuitions d'ordre intellectuel, philosophique, métaphysique, spirituel, théologique et, à la limite, d'ordre psychologique ou sociologique – tout ce qui fait les sciences de l'homme – on a immédiatement l'impression qu'il ne s'agit pas d'un contenu de pensée traditionnel, c'est-à-dire authentique. Si ce préalable n'apparaît pas, il ne s'agit pas de la pensée juive, il s'agit à la limite ou à la rigueur de la pensée des Juifs ou de la pensée de tels ou tels hommes sur le problème dont parle la pensée juive.

La communication

D'où le problème de communication, c'est-à-dire :

- la nécessité de vérifier, à chaque pas de la réflexion comme de l'expression, si ce qui est dit, dans telle langue de telle nation ou dans tel langage de telle école, correspond vraiment aux catégories de la pensée hébraïque en tant que véhicule de communication, c'est-à-dire en tant que *lachone haqodèche* selon la traduction traditionnelle ;

- la nécessité de savoir distinguer, parmi les livres dont on se sert comme référence, entre les livres qui sont les livres juifs, c'est-à-dire les livres où s'exprime cette pensée ainsi définie, et les livres sur le judaïsme qui sont d'une tout autre nature : là aussi, parfois, les choses se mêlent ;

- et surtout, la nécessité de prendre garde à distinguer les trois approches dont nous avons parlé :

- . les conceptions philosophiques, qui sont toujours des hypothèses d'approche de contenus de sagesse et jamais des contenus de certitude ;
- . les travaux d'exégèse, qui ont pour objet de restituer dans la mentalité de l'époque où nous vivons ce qui a été dit (c'est-à-dire écrit) dans les époques précédentes ;
- . la compréhension, c'est-à-dire la formulation des contenus de vérité qui ont fait l'unanimité ou du moins le consensus des hommes de l'identité juive *sui generis*.

II – CRÉATION – RÉVÉLATION – RÉDEMPTION

Nous allons essayer d'éclairer un peu ces problèmes en prenant pour appui trois notions qui classiquement sont présentées comme spécifiques de la pensée juive, pour éclairer d'abord la question de départ : quelle est la question essentielle de cette pensée juive et la réponse qu'elle y donne ?

Ces notions ont déjà été indiquées dans l'intitulé du séminaire : ce sont les notions de création, de révélation et de rédemption. Avant même de les définir, il faut s'apercevoir qu'apparaît là aussi un postulat commun. Pour la tradition de pensée juive, ces notions ne font pas constitutivement partie de la pensée humaine. C'est-à-dire que si elles n'étaient pas reçues par information venue de l'extérieur de la pensée humaine, elles ne seraient ni connues ni comprises, sinon peut-être sous forme d'hypothèse géniale. Mais en tant que données de pensée, en tant que catégories de pensée, elles se présentent comme n'étant pas constitutives de la pensée humaine – ni par conséquent de la pensée juive définie comme pensée d'hommes. Il faut donc comprendre, au niveau du problème de communication, comment la pensée juive se trouve être dotée de façon spécifique de ces notions particulières, puisqu'elles se présentent, par rapport à l'exégèse que nos propres textes nous en donnent, comme n'étant pas et ne pouvant pas être constitutives de la pensée humaine.

Apparaît là un thème extrêmement important. Ces notions centrales, et bien d'autres notions du même genre qui s'organisent autour d'elles, nous sont tellement familières que nous ne prenons pas garde au fait que, quelle que soit l'habitude ou l'imprégnation culturelle que nous en avons, elles sont non-humaines dans leur origine. Elles ne peuvent pas faire partie d'une pensée humaine en dehors d'une certaine révélation, et cela est vrai de la notion de révélation elle-même. Elles apparaissent comme impensables pour la pensée humaine livrée à ses propres forces.

Nous atteignons là ces perspectives d'un caractère spécifique de la pensée juive : si cette pensée possède un caractère spécifique, c'est là qu'il réside, car elle manie des instruments d'approche de la vérité qui, à la racine, originellement, ne font pas partie de l'appareillage conceptuel de la pensée humaine telle qu'elle est connue à l'échelle universelle. Bien que nous puissions trouver l'emploi de ces catégories non seulement chez

les Juifs qui n'adhèrent pas à cette définition, mais aussi chez les non-Juifs qui ont été informés par la diffusion de la culture biblique qui a duré des siècles – et bien que nous les manions souvent, surtout dans le monde contemporain, comme des notions, des concepts, qui, finalement, à travers telle ou telle option de foi, feraient partie d'une pensée humaine, celle des Juifs –, la pensée juive, à l'origine, les a présentées comme n'étant pas constitutives de la pensée humaine : c'est pourquoi on les présente habituellement comme des actes de foi.

Avant même d'aborder l'analyse de ces contenus, il est nécessaire de réfléchir à un point de méthode. C'est aussi une des questions qui gênent l'étude des contenus de la pensée juive. Pour certains, en effet, les notions fondamentales apparaissent comme étant rationnelles, à condition d'avoir été informé, d'avoir suffisamment étudié pour les comprendre. Tandis que pour d'autres, elles apparaissent catégoriquement comme des actes de foi, mais avec un sens beaucoup plus religieux que méthodologique ou intellectuel.

La première de ces notions qui fera l'objet de notre réflexion sera la notion de création.

A – CRÉATION

1. La pensée humaine confrontée à l'idée de création

Tout serait faussé dans l'approche des contenus dont nous parlons si nous ne tenions pas compte de cette règle que l'Hébreu – et donc le Juif à travers lui – sait *a priori* qu'une telle notion ne peut pas faire partie de la pensée humaine dans le sens de la réflexion immanente, dans le sens de l'homme réfléchissant sur son destin et découvrant dans son propre fond intellectuel et spirituel, dans sa vie intérieure, les instruments d'approche du problème.

Transcendance et immanence de la pensée

C'est d'autant plus vrai de la notion de création. C'est par excellence une notion qui ne peut pas faire partie de la pensée humaine en tant que telle, ès qualité, ne serait-ce que parce que la pensée est incapable de penser sa propre création³. On ne peut pas demander à la pensée humaine d'admettre comme constitutive d'elle-même une notion qui la nierait.

Et, en effet, lorsque l'on se renseigne chez tous les philosophes, chez tous les penseurs d'en dehors de l'expérience spécifique de la

pensée juive, chez tous les penseurs de l'humanité, on s'aperçoit qu'il y a chez eux un postulat implicite : c'est que la pensée qui pense le monde, la pensée qui formule le discours sur l'homme dans le monde, puisque l'objet de la préoccupation est le sens de la destinée humaine, ne peut pas se connaître comme créée. Elle est, d'un certain point de vue, transcendante au monde dont elle parle, elle lui est d'un certain point de vue extérieure. Par postulat ou par définition – quel que soit le discours – la pensée qui pense le monde se pense, elle, comme incréée et, par conséquent, elle ne peut pas admettre l'idée de la création, puisque cela impliquerait qu'elle soit elle-même créée. Il y aurait là une impossibilité pour la pensée humaine elle-même. Et ce n'est pas par hasard que nous trouvons cette notion comme première du discours de la Bible, discours biblique qui se définit comme discours sur l'homme.

Si nous voulons donc prendre au sérieux la cohérence de la pensée juive, il faut d'abord se demander de quelle pensée procède cette notion de la création, puisqu'elle ne procède pas de la pensée humaine. Très rapidement – ne croyez pas qu'il s'agisse là d'une stratégie pédagogique – nous sommes acculés à la question suivante : si la pensée juive, lorsqu'elle traite d'elle-même, ne traite pas d'une pensée qui lui a été révélée de l'extérieur de l'identité humaine, elle est prise dans cercle vicieux d'incohérence. Il ne peut pas y avoir de pensée juive authentique qui n'admette donc ce premier postulat, à savoir qu'un certain nombre de notions, dont celle de la création, lui ont été révélées du dehors de la nature humaine. Autrement, il s'agirait d'un jeu gratuit de la pensée de quelqu'un qui parlerait *des* contenus de la pensée juive, mais ne parlerait pas *les* contenus de la pensée juive. C'est-à-dire d'une pensée humaine dissertant sur ce que les Juifs ont dit, mais en se réservant le droit d'adhérer ou non à la cohérence des notions employées. Or, dès que l'on emploie une notion comme celle de création, on s'aperçoit que l'on est acculé à cette question de méthode : ou bien la pensée juive se prend au sérieux, alors elle admet que la notion de création ne fait pas partie de la pensée humaine, qu'elle lui a été révélée de l'extérieur de sa propre nature ; ou bien, elle feint de penser, de parler de ce qu'elle pense elle-même, et alors elle parle d'un point de vue extérieur à la pensée *sui generis* et ès qualité.

La notion de création prise au sérieux

En effet, le postulat commun à toutes les réflexions philosophiques est que la notion de création ne sera admise par la pensée humaine que comme façon de parler. Si elle était prise au sérieux, cela voudrait dire qu'à un certain moment de l'éternité la pensée humaine elle-même n'existait pas et qu'elle a été créée, Ce qui nierait la souveraineté de

principe que la pensée humaine se donne pour faire le discours sur la vérité ou le discours sur le monde. Par conséquent, dès qu'un homme – et c'est en cela qu'il est Juif – lit le discours de la Bible, le discours de la pensée hébraïque, en y adhérant, il se caractérise comme étant dans un univers de pensée spécifique face au reste de l'humanité. Bien sûr, il pourra ensuite communiquer ce qu'il dit, mais il ne le communiquera authentiquement que s'il le dit comme il l'a reçu, c'est-à-dire comme procédant d'une révélation extérieure à la nature humaine. Cela veut dire que nous sommes situés d'emblée dans un monde où la vérité ne peut être cohérente que si elle est connue comme communication d'une transcendance, et tous les discours immanentistes de la pensée juive sont dès lors inauthentiques.

Bien entendu, tout cela doit être nuancé, mais dès qu'ont été citées les catégories de base d'un tel univers intellectuel, création – révélation – rédemption, il est impossible d'y faire référence « par façon de parler ». Nous sommes donc renvoyés d'emblée à une spécificité radicale de la pensée juive en tant que telle : elle ne parle pas de l'homme comme les autres hommes en parlent, parce qu'elle en parle au nom d'une information de vérité qui lui vient de l'extérieur de la nature humaine elle-même, une information de vérité qui n'a pas du tout été produite par la réflexion humaine réfléchissant sur elle-même, comme c'est le cas de la philosophie. Notre premier indice est la notion première de tout discours biblique, c'est-à-dire la notion de création.

Je reprends brièvement le raisonnement sous une autre forme : ou bien la pensée joue avec elle-même en disant qu'elle sait que le monde a été créé, mais que c'est une façon de parler, et c'est là que nous trouvons le principe de l'acte de foi non encore élucidé du point de vue intellectuel et théorique ; ou bien elle prend cela au sérieux et alors cela veut dire qu'elle a reçu l'information qu'elle-même a été créée, information qu'elle ne peut pas penser par elle-même sous peine de sophisme. Par conséquent, c'est là que nous nous trouvons d'emblée, avec ce phénomène culturel précis, dans une catégorie spécifique de la pensée humaine.

C'est effectivement *panim el panim*, face à face, qu'il faut rencontrer le problème de la spécificité de la pensée juive. Ou bien on n'y croit pas en réalité et on essaye simplement de trouver un style à l'indice folklorique de ce qu'est la pensée en général pour la formuler à la juive, mais ce n'est pas sérieux du tout : c'est de la culture, ce n'est pas de la pensée. (Ce n'est pas que la culture ne soit pas sérieuse, mais c'est finalement de la distraction, ce n'est pas de la pensée proprement dite.)

Voilà le premier postulat : ou bien on prend les catégories au sérieux, alors on est obligé d'admettre que ce qui caractérise la spécificité

de la pensée juive, c'est qu'elle parle d'une pensée qui n'est pas humaine. Et le premier indice du fait qu'elle n'est pas d'origine humaine, c'est que, *maintenant, lo bachamayim hi* ⁴, elle n'est *plus* au ciel ; mais reste, par définition, *mîn hachamayim*, [de provenance céleste]. Or, il faut bien savoir que ce n'est que dans le langage de la culture profane que l'on dit qu'il s'agit d'un acte de foi. Pour ceux qui vivent cette pensée spécifique de l'intérieur, c'est une connaissance, mais qui ne vient pas de la réflexion philosophique habituelle.

C'est un problème difficile et, pour le débroussailler, il est – une fois de plus – nécessaire de distinguer le point de vue philosophique, c'est-à-dire les réflexions, parfois très fécondes, sur la manière dont chacun comprend la question lorsqu'il se pose une question ; le point de vue exégétique : « qu'ont dit ceux qui ont dit ou écrit ? » ; et enfin le point de vue de la compréhension. Mais d'emblée, s'il y a une spécificité, elle commence là. C'est pourquoi nous sommes très gênés d'être obligés, dans la culture contemporaine, d'employer simultanément ces trois points de vue. Cela génère une espèce de chaos. Nous parlons comme si c'était un langage de l'immanentisme et de la transcendance, comme si c'était à la fois un langage de l'exégèse – auquel on croit ou pas – et comme si c'était un langage de la sagesse – et on comprend ou on ne comprend pas. D'autant plus que la pensée juive dans ce qu'elle a de spécifique est radicalement non philosophique, quels que soient les préalables de nature philosophique dont chacun doit disposer pour s'approcher des contenus de cette pensée.

On ne trouve pas, dans les pensées non juives, la catégorie de création. Par conséquent, lorsque les pensées non juives se formulent dans un langage immanentiste, elles en ont le droit, parce que c'est cela la pensée humaine. Elle est naturellement immanente à elle-même et ne peut pas prendre au sérieux l'idée qu'elle aurait été créée. Cela contredit l'expérience de la pensée humaine pour elle-même. Lorsque la pensée universelle, telle qu'elle se traduit dans les grandes philosophies et dans les grands mysticismes, n'emploie pas la catégorie de création, elle est authentique, elle est en accord avec elle-même. Si elle l'emploie, de deux choses l'une : ou bien elle l'a reçue par information de la pensée hébraïque, et elle doit alors lui donner le sens que la pensée hébraïque lui donne ; ou bien elle l'emploie par façon de parler et c'est inauthentique.

2. Dieu, le monde et la philosophie

Pour toutes les écoles philosophiques, la pensée que le monde a été créé – et cette idée prise au sérieux signifie : moi y compris, et non seulement moi, mais ma pensée aussi – est contradictoire en elle-même.

C'est pourquoi, lorsque les grandes philosophies rejettent l'idée proprement hébraïque du Dieu créateur*, elles ont pour cela des raisons philosophiques. Située à l'intérieur de l'immanentisme de la pensée humaine par rapport à elle-même, donc à l'intérieur des postulats de la pensée philosophique du « connais-toi toi-même », c'est-à-dire « connais-toi *par* toi-même », cette idée est contradictoire.

Perfection divine et imperfection du monde

Je vous donnerai une illustration de cela : la pensée philosophique ne peut pas comprendre comment il est possible de penser qu'un Dieu a créé le monde, étant donné ce que le monde est. Si, dans l'idée de Dieu, il y a l'idée de la perfection absolue, étant donné que le monde n'est pas la perfection absolue, l'idée de Dieu créant le monde est pour le philosophe contradictoire et impensable⁵. Par conséquent, lorsque le philosophe dit qu'il y croit, c'est en tant qu'il est aussi un homme, et non en tant que philosophe. C'est en tant qu'il a adopté, d'autre part, par hypothèse géniale ou par l'information de la Bible, une catégorie qui ne vient pas de la pensée humaine, mais qui est venue dans la culture humaine à travers l'histoire des Hébreux.

La notion de création dans le langage

Au niveau du langage, la notion de création n'appartient qu'à la langue hébraïque. Elle va passer ensuite dans les langues autres que l'hébreu, mais par traduction. Et, lorsque les autres langues l'emploient, des deux choses l'une : ou bien elles l'emploient dans le même sens que l'hébreu, alors elles ne sont plus non-juives sur ce point-là, elles répètent ce que dit l'hébreu ; ou bien elles ne l'emploient que par façon de parler, alors il y a là une projection réciproque. Si cela nous est renvoyé dans notre langage de Juifs, cela nous rend inauthentiques. Si au contraire nous le diagnostiquons comme langage non-juif, nous avons dialogue d'école à école, mais avec cette grande différence que le Juif sait, lorsqu'il se veut authentique, qu'il ne parle pas au nom d'une pensée humaine, alors qu'il parle à un homme qui, lui, parle au nom d'une pensée humaine. C'est pourquoi le dialogue, la communication entre l'Hébreu et le non-Juif est si difficile lorsque ces préalables ne sont pas élucidés.

Il n'y a pas que cela dans la pensée juive. Il y a aussi l'expérience de la pensée humaine réagissant sur ce contenu révélé, qui va s'y

* La notion de Dieu n'est pas spécifique à la pensée hébraïque. Mais la notion du Dieu créateur, la catégorie de création prise au sérieux, est, quant à elle, spécifique à la pensée hébraïque.

intégrer, s'y incorporer. Cela, nous aurons à l'envisager plus tard. La question qui se pose à nous maintenant, après celle de la communication, est la suivante : comment se fait-il que l'Hébreu ait compris des notions qui viennent d'ailleurs, qui ne viennent pas de la pensée humaine ou des Juifs en tant qu'hommes. Des notions qui viennent d'un autre ordre de pensée. Tout se passe comme si l'Hébreu avait été élève de quelque chose d'autre qui ne vient pas de la réflexion humaine à la manière philosophique telle qu'elle est connue dans la culture universelle.

Quelques précisions, très rapidement, du point de vue du langage : le terme hébreu que l'on traduit par créer est ברא <baro>, *bet, rech, alef*. Cette racine *baro* se trouve aussi dans d'autres langues sémitiques, mais elle n'a pas exactement le sens qu'elle a en hébreu. Par exemple, en araméen – et vous savez à quel point l'araméen est proche de l'hébreu, au point qu'il nous arrive de chanter et de pleurer en araméen – en araméen, la racine ברא, <bara> *bet, rech, alef* signifie « extérioriser ». Mettre au dehors. Ce qui est à l'extérieur s'appelle en araméen *bera*, le champ. *Bera*, c'est *sadeh* en hébreu. Le champ, ce qui est à l'extérieur de la ville. La *zmira* « *Yah Ribonn Alam* », un des poèmes chantés à la table du Chabbat le vendredi soir, comporte l'expression : *hévat bara vé'ofé chémaya*⁶, soit, en hébreu : '*hayot hassadeh vé'of hachamayim*. Cela veut dire « les bêtes des champs et l'oiseau du ciel ». Le mot <Bara> en araméen est traduit <*sadeh*> en hébreu. <*Sadeh*>, c'est le champ, mais étymologiquement, en araméen, c'est ce qui est à l'extérieur. Ce qui est *ba'houts*. Ce qui est dehors. Cette racine *baro* signifie donc en araméen extérioriser, mais pas créer dans le sens hébreu. Bien entendu, extérioriser c'est une manière de créer, mais ce n'est qu'une *manière de*. Ce n'est qu'une façon de parler.

En arabe, c'est encore beaucoup plus clair. <*B'ra*> en arabe, c'est toujours *bet rech alif*, mais ce n'est pas de l'hébreu. *B'ra* veut dire « dehors ». Pour dire « un étranger », on dit *berrané*, celui qui est du dehors. En araméen, le mot qui veut dire le fils, <*bar*>, exprime l'idée de « ce qui a été mis à l'extérieur », mis au monde dans le sens de « engendré » ; procréé, mais pas créé. Il est bien évident que la notion hébraïque prise au sérieux signifie *ex nihilo* ; or, jamais un père n'a fait un fils *ex nihilo*... On pourra dire à la limite qu'effectivement procréer cela ressemble à créer, engendrer, extérioriser, mettre au dehors. On pourra dire que l'artiste crée une œuvre. Mais tout cela reste étranger à la catégorie de la pensée juive pour elle-même. La pensée humaine, fût-ce la pensée des Juifs en tant qu'hommes, ne comprend pas une telle notion et ne peut pas la comprendre. Elle l'entend parce qu'elle l'a reçue, puisqu'elle ne fait pas partie de la pensée, elle n'est pas constitutive de la pensée humaine.

Lorsque l'homme entend la notion de création prise au sérieux, il l'entend en hébreu, il ne peut pas l'entendre dans une autre langue. C'est peut-être pour cela que ce sont les Hébreux qui l'ont entendue.

Alors, lorsque les philosophes nous disent qu'il s'agit d'un acte de foi, que cette notion n'est pas rationnelle⁷, c'est un faux problème : il n'a jamais été dit qu'elle était rationnelle. C'est à un tout autre niveau qu'il y a un contenu de connaissance de la pensée juive pour elle-même. Il était nécessaire de le mettre en évidence.

3. Le point de vue du *limoud*

Abordons le troisième point, le point de vue du *limoud*. Du point de vue du *limoud*, il faut commencer par rappeler qu'une telle notion ne peut effectivement pas être comprise en tant que telle, mais cela n'implique pas qu'elle ne véhicule pas une signification. Du point de vue de la méthode, cela signifie que si nous nous approchons d'une telle notion avec l'appareillage de la pensée humaine la plus géniale soit-elle, la plus élaborée soit-elle, on nous répondra qu'elle reste incompréhensible même avec la raison d'un Descartes, d'un Kant ou d'un Spinoza. (D'ailleurs Spinoza ne l'a pas comprise et, en tant que philosophe, il l'a refusée.)

Pensées conflictuelles

J'ai mentionné tout à l'heure le fait que le postulat général des philosophies à ce sujet était que la pensée ne peut pas accepter l'idée de la création elle-même. Je prendrai l'exemple privilégié de Descartes. Descartes a établi dans son *cogito* le fait que la pensée transcende l'ordre du monde et c'est pourquoi elle peut penser l'ordre du monde et en dire les discours de vérité, parce que cela procède de l'expérience du doute ; on peut douter de n'importe quoi, sauf du fait que l'on pense, parce que, pour douter, il faut encore penser. Par conséquent, il y a une seule chose indubitable selon Descartes, c'est le fait de penser, c'est la pensée comme essence, dans son langage. Les modernes diraient : comme fonction. Dans le langage de mon exposé, cela voudrait dire que la pensée est en dehors du monde qu'elle pense. Qu'elle lui est préalable et extérieure. En aucun cas la pensée n'admettra avoir été créée. Si même elle admettait que le monde a été créé, ce ne serait que par façon de parler ; mais elle-même, en tout cas, n'est pas créée. Voilà l'univers intellectuel et spirituel où l'homme en dehors d'Israël se trouve et cela par nature. Par conséquent, lorsque l'identité d'Israël fera irruption dans l'histoire en commençant par dire : premièrement, le monde a été créé, c'est un choc spécifique de quelque chose qui vient d'ailleurs. Alors de deux choses

l'une : ou bien l'Hébreu qui parle ainsi ne sait pas de quoi il parle, ne sait pas ce qu'il dit : ce serait de la poésie, et il n'y aurait pas là matière à faire des Instituts d'études de la pensée juive et tout cela serait renvoyé au folklore ; ou bien il sait ce qu'il dit, mais alors cela lui est spécifique et n'a plus rien à voir avec la pensée humaine en général.

Nous savons très bien que cette notion, qui n'est que la première, véhicule toute une conception du monde, toute une question du monde et une réponse à cette question du monde ; nous savons qu'elle est non seulement en rivalité dialectique avec la pensée humaine en général, mais en lutte et en polémique, et cette lutte n'est pas terminée. De cette lutte, nous ne sommes pas encore sortis et, dans cette lutte, il nous arrive de perdre des soldats qui, comme vous le savez, passent à l'ennemi.

Le primat de la moralité

Revenons à notre problème : dans le troisième point de vue de l'approche, celui de la compréhension, on nous dira donc que c'est une notion qu'on ne peut pas comprendre philosophiquement, même si on l'admet, même si on y adhère, même si on y croit, parce que dire que c'est devenu un acte de foi implique précisément l'incompréhension⁸. Mais ce n'est un acte de foi que pour qui ne dispose que de la pensée humaine, pour qui ne dispose pas du langage de communication de ces notions lorsqu'elles se sont communiquées à l'Hébreu, c'est-à-dire le *lachone haqodèche*. Malgré tout, un peu de cette compréhension du *lachone haqodèche* passe à travers l'exégèse que les Juifs font de leurs propres textes.

Par exemple (là nous revenons aux deux premiers points de vue), ce n'est pas par hasard que c'est toujours l'explication du point de vue de l'identité morale qui nous est donnée d'abord. Bien entendu, il y a des niveaux de *limoud*, d'étude, de compréhension. Il y a des niveaux de récupération de la spécificité hébraïque pour elle-même, par ses problèmes, mais dans vos études d'exégèse ou dans vos études de *limoud* elles-mêmes, vous ferez chaque fois l'expérience que les maîtres de la tradition juive ont l'habitude de donner d'emblée l'explication morale de la notion concernée. Il s'agira toujours de notions incompréhensibles philosophiquement, reçues comme des actes de foi, mais lorsque commence la mise en évidence de la signification, alors c'est d'abord la signification d'ordre moral qui est donnée par le Juif. C'est en cela qu'il s'agit de pensée juive, lorsque c'est d'abord le point de vue de la moralité qui est donné et, secondairement seulement, le point de vue intellectuel ou théorique ou métaphysique. C'est en cela que nous sommes aussi radicalement différents de la pensée occidentale. Nous n'avons pas encore réussi à la judaïser, puisque la méthode de l'Occident est encore la

méthode païenne laïcisée, c'est-à-dire la méthode gréco-romaine : d'abord le point de vue de l'élucidation intellectuelle et ensuite l'option morale. Mais l'option morale sera irrémédiablement aléatoire, parce qu'elle sera à la remorque d'évidences intellectuelles préalables et les évidences intellectuelles sont toujours tributaires de postulats que finalement seule une certaine psychanalyse du langage pourrait élucider. J'ai bien dit « une certaine... ».

Pour ce qui est de la notion de création, nous allons l'examiner à partir du commentaire de Rachi. Ce n'est pas du tout le contenu de l'exemple que nous traiterons, nous l'avons déjà étudié pour sa préoccupation propre. Nous en dégagerons simplement le principe d'enseignement que l'on veut nous en donner. Rachi nous expliquant ce que signifie que Dieu a créé le monde ne veut pas nous dire ce qu'il faut pour comprendre comment Dieu s'y prend pour créer ; cela, nous ne le comprenons pas, à moins de nous initier à cela dans le *lachone haqodèche*, c'est-à-dire dans la langue spécifique de formulation de cette pensée qui n'était pas humaine lorsqu'elle a été dite, et qui est devenue humaine en Israël lorsqu'elle a été reçue, mais secondairement seulement.

En principe, puisqu'on ne peut pas le comprendre, ce texte qui nous enseigne que le monde est créé ne devrait pas faire partie du livre écrit, c'est-à-dire du livre qui peut être lu. Nahmanide surenchérit. Le long commentaire de Nahmanide sur Rachi nous donne mille exemples pour nous faire comprendre que toutes les notions bibliques sont dans ce cas. Rachi nous a dit gentiment : ce terme de « créer », on ne le comprend pas ; on ne comprend donc pas pourquoi il figure dans la tradition écrite, où tout le monde peut le lire, mais que personne ne peut comprendre. Nahmanide nous dit tranquillement : ce n'est pas seulement la notion de création qui est dans ce cas, mais aussi tout ce dont la Bible parle après : les six jours du commencement et tout ce qu'ils contiennent, la notion du Chabbat et le jardin d'Eden, Caïn, Abel, tout cela, nous ne le comprenons pas. Pourquoi donc cela a-t-il été mis par écrit ? Au moins, nous dit-il, pour que nous puissions récupérer l'intuition morale préalable qui avait permis à l'Hébreu de comprendre ce que veut dire créer, même si nous, Juifs, nous ne le comprenons plus, parce que réduits à la pensée humaine coupée de la prophétie, à moins d'avoir été initiés au *lachone haqodèche*.

Rachi commence par demander pourquoi la Thora commence par « au commencement », c'est-à-dire par une notion incompréhensible ? Le commencement, c'est incompréhensible. C'est peut-être même plus incompréhensible que la création, parce que le commencement c'est déjà un mystère, mais le commencement du commencement c'est encore plus mystérieux. Regardez bien le mot hébreu בראשית <béréchit> qui veut

dire le commencement ; le commencement du commencement c'est ברא <bara> qui veut dire créer. Au commencement du mot « au commencement », il y a de nouveau ce mystère de bara qui veut dire créer. C'est-à-dire qu'en dépit de ce mystère et de ce mystère à l'intérieur du mystère, si la Thora nous a mis par écrit cette notion, nous dit Rachi, c'est à cause d'un tout autre problème : lorsque Israël voudra entrer en possession de la terre de la promesse, il y aura une contestation de tous les peuples du monde, (que nous vivons de notre temps ; mais rapporté au temps de Rachi, cela veut dire qu'il était prophète, pas commentateur), alors Israël pourra répondre : le monde a été créé par Dieu, par conséquent la terre appartient à qui Dieu la donne. Le commentaire est brutal parce que cela ressemble encore à un acte de foi. La réponse à la question est tout aussi difficile que la question.

Je vais essayer de l'élucider rapidement. Le problème exégétique proprement dit est considérable. Des bibliothèques ont été écrites sur ce commentaire-là. Cela vaut la peine de l'étudier dans le détail, et bien que ce ne soit pas l'objet de notre étude, je le cite pour illustrer ce propos. Rachi nous dit, puisque ce texte est mis par écrit, il faut bien qu'une signification en procède à la lecture. Soyons d'abord avertis que, honnêtement, on ne comprend pas ; mais il faut quand même qu'une signification ait voulu être véhiculée. Laquelle ?

Ce qui résulte de la réponse de Rachi, c'est que c'est au niveau d'une catégorie morale que la notion de création est définie. Cela veut dire que « le Créateur », cela signifie en hébreu : « Celui qui donne l'être. »

Reprenons le commentaire de Rachi. Il nous dit ceci : Lorsque Israël voudra entrer en possession du pays de la promesse

יאמרו אומות העולם
לישראל]
לסטים אתם

les nations du monde diront,
à Israël]

Vous êtes des *listim*, des brigands, (aujourd'hui, ça n'a pas tellement changé, on dit des *impérialistim*... ou des *colonialistim*...)

Dans l'hébreu de Rachi c'est *listim* qui est un mot hébreu qui veut dire des brigands. Vous êtes des sionistes dirait-on aujourd'hui,

שכבשתם ארצות שבעה גוים

puisque vous avez conquis
(*kevachtem*), la terre des sept
peuples,

alors Israël leur répondra, en se référant à la Bible où il est écrit « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », la Bible que tous peuvent lire et que – grâce à Dieu – on peut lire maintenant aussi à l'ONU.

Vous voyez à quel point Rachi avait prophétisé, et pas seulement Rachi : le midrach qu'il cite, lequel midrach date de mille ans avant Rachi. Ils ont donc prophétisé un temps où les peuples du monde liront suffisamment la Bible comme texte de référence pour pouvoir être convaincus, le cas échéant, par la référence à la Bible, que créer cela veut dire que Dieu donne la terre à qui la mérite. Israël aura à répondre :

כל הארץ	toute la terre
של הקב"ה היא,	appartient à Dieu
הוא בראה ונתנה	Il l'a créée et Il la donne
לאשר ישר בעיניו	à qui est droit à ses yeux,

Cela ne veut pas dire du tout « à qui bon Lui semble » comme le disent souvent des exégèses approximatives : *laacher yachar bé'eynav* signifie « à qui est droit à ses yeux ». Cela veut dire qu'il y a une clause morale du droit de posséder ce que Dieu donne.

Nous sommes renvoyés du dedans de ce commentaire à une définition en langage de moralité de la catégorie du créé.

Voilà donc la première perspective de la spécificité de la pensée juive. Elle véhicule des notions révélées qui, comme telles, ne sont pas comprises philosophiquement – si l'on se borne à l'enquête philosophique ; mais elle les véhicule en exprimant d'abord (je dis bien *d'abord*, parce qu'il y a aussi les autres niveaux) la signification morale. Ce qui signifie bien que les contenus intellectuels sont seconds par rapport à une certaine expérience de la moralité.

Nous pouvons maintenant aborder l'illustration ou l'enrichissement historique de cette première notion et nous verrons aussi, ensuite, les deux autres, c'est-à-dire la notion de révélation et celle de rédemption.

Le point de vue philosophique

Je vais vous donner une deuxième raison – dans la même série de points de vue philosophique, exégétique et de compréhension – qui nous indique que cette notion n'est pas constitutive de la pensée humaine et que, par conséquent, si nous devons prendre la cohérence de la pensée juive au sérieux, nous devons admettre le postulat de méthode de la tradition juive pour elle-même – quelles que soient les distances

culturelles que nous pouvons avoir vis-à-vis d'elle lorsque nous traitons ces problèmes – c'est-à-dire qu'il s'agit d'une pensée qui, à l'origine, a été révélée et qui ne peut se transmettre authentiquement qu'à travers des attendus d'identité spécifique.

La pensée humaine a l'habitude de penser sous forme de jugements. Un jugement, c'est l'établissement d'une relation entre deux données, entre deux concepts. En général la pensée philosophique, surtout la pensée philosophique moderne, a redécouvert ce terme de méthode, qui consiste à comprendre la relation des termes plus que les termes eux-mêmes. Prenons un exemple banal : si nous disons « le ciel est bleu », nous établissons une relation entre « le ciel » et « bleu ». En tant qu'homme ou en tant que philosophe, nous comprenons plus le fait de la relation, « le ciel est bleu », qui est le jugement exprimé, que ce qu'est « le ciel » et ce qu'est le « bleu ». Il semble bien que la pensée scientifique, épistémologiquement, s'achemine vers une méthode de ce genre : ce qui est clair, c'est l'être de relation, beaucoup plus que les termes de la relation. Tout l'univers de la pensée humaine tend vers ce degré d'évidence-là. C'est pourquoi, la raison sert à tout sauf à se comprendre, parce qu'on se communique des relations de termes, mais les termes eux-mêmes requièrent une tout autre expérience de connaissance pour en avoir l'intuition, pour les percevoir en eux-mêmes.

Considérons donc la catégorie de la création : qu'en est-il d'elle si je la mets sous forme de jugement ? Cela veut dire que le geste du créer, le fait de créer est la relation entre les termes « Dieu créateur » et « le monde créé ». Création, cela veut dire la relation entre Dieu et le monde. Cela signifierait que la pensée humaine serait capable de transcender et la notion de monde et la notion de Dieu et qu'elle se situerait au niveau d'une super-divinité plus divine que Dieu lui-même. Il y a là un sophisme. Une pensée humaine qui entreprendrait cette aventure de penser la notion de création, serait renvoyée à l'angoisse de se découvrir super-divine. En réalité, elle se dévoilerait tout simplement comme orgueilleuse. En d'autres termes, il y a là une deuxième approche analytique qui montre que la pensée humaine renvoyée au domaine philosophique ne peut pas penser avec sérieux une telle notion, sinon sous forme d'hypothèse.

Or, cela a effectivement été l'hypothèse préalable de l'identité hébraïque, qui lui a permis de recevoir, par révélation, confirmation de cette hypothèse en certitude et c'était une hypothèse d'expérience d'ordre moral.

Le point de vue exégétique

En effet, si nous abordons maintenant le contenu exégétique, nous nous apercevons que la Bible enseigne que c'est à partir d'Abraham que commence l'identité hébraïque ; qu'elle resurgit en tout cas de la clandestinité où elle se trouvait depuis le premier homme et les différentes lignées issues de lui. Cette identité hébraïque qui connaîtra le face à face avec le Dieu créateur apparaît par une expérience d'ordre moral.

Ce face à face a une histoire : c'est toute l'épaisseur de l'histoire des patriarches. Il commence avec Abraham et se réalise à travers les six générations des différentes étapes de récupération de l'identité de créature comme telle, qui nous mènent jusqu'au Sinaï. De telle sorte que le face à face avec le Dieu créateur se réalise par la révélation (c'était la deuxième notion) de la loi morale telle que le Créateur l'entend.

L'ensemble de l'exégèse de ce point de vue démontre que cette identité hébraïque qui va (re)commencer à émerger en Abraham, ne procède pas d'un postulat d'ordre intellectuel, parce que – pour les raisons précédentes – nous serions renvoyés à un sophisme, mais d'une expérience d'ordre moral.

Nous aurons à récapituler ici un certain nombre de thèmes qui non seulement sont des thèmes propres au midrach ou à l'exégèse biblique proprement dite ou au Talmud ou à la Qabbala, mais qui sont aussi les thèmes pré-pensés ou impensés de toute manifestation de l'identité culturelle juive postérieure, quelle que soit son apparence – fût-ce même parfois et souvent agressivement non religieuse – partout où l'identité juive arrive à donner témoignage d'elle-même de façon spécifique. C'est le fait qu'Abraham se connaît d'une certaine manière comme créature et que par là il connaît son Créateur^{*9}.

* « Ce que le midrach nous enseigne, c'est qu'Abraham se découvre comme créature ; c'est-à-dire, qu'il se découvre comme un être recevant l'être et par là même il connaît qu'il y a un Être donnant l'être. Mais ce n'est pas à travers un raisonnement, c'est à travers une prise de conscience de soi qui est de l'ordre des vertus morales. Parce que de deux choses l'une : ou bien me découvrant être prenant conscience de moi, je me découvre comme étant moi l'Être et c'est une position athée ; ou bien je me découvre comme n'étant être que parce que je reçois l'être, et c'est la position religieuse d'Abraham et, se connaissant comme créature, il connaît son Créateur. Et pas par raisonnement. Pas par une démarche intellectuelle, mais par une prise de conscience de soi qui est de l'ordre de la vertu. C'est une vertu qui est très proche de l'humilité, *'anava*, c'est-à-dire la conscience de la créature comme créature. Il y a là une expérience existentielle à l'échelle de l'universel... N'importe quel être humain ayant cette manière de prendre conscience de soi est fils d'Abraham. » Séminaire sur « L'Acte créateur », 14 décembre 1981.

Posséder l'idée de création, c'est se connaître comme étant le résultat d'un don de l'être et c'est en conséquence de cette expérience existentielle que se formulera la conclusion qui en découle : donc, il y a un Créateur. Le raisonnement n'est pas d'ordre intellectuel ou théorique, mais il est de l'ordre de l'expérience morale. Abraham n'a pas d'abord connu Dieu comme créateur et ensuite il s'est connu comme créature. Cela, ce serait un enseignement de théologie qui pourrait se formuler ainsi : informés de l'expérience hébraïque, l'ordre des propositions serait que premièrement il y a un Dieu créateur et à cela on adhère par acte de foi ou par postulat ou par piété ou par ferveur, etc. ; deuxièmement, il en découlerait que je suis une créature. Et si je suis une créature, cela entraîne des conséquences et cela mènerait à la moralité. Mais le processus dans l'expérience d'Abraham a été inverse. L'Hébreu se connaît comme créature. C'est-à-dire qu'il y a une vertu intellectuelle implicite dans une vertu d'abord morale. C'est une vertu d'ordre moral de se connaître comme n'existant que parce que l'on a reçu l'être. C'est une expérience de la moralité. Et du dedans de cette expérience de la moralité surgit l'évidence métaphysique : donc il y a un Créateur. Abraham s'est connu comme créature, alors il a su qu'il avait un Créateur, et la révélation intellectuelle de cette évidence est seconde par rapport à l'expérience morale proprement dite.

Il s'agit donc bien d'une expérience préalable d'identité. Cette expérience préalable d'identité est en principe universelle. Cela veut dire que n'importe quel être pensant, n'importe quel homme, peut faire cette expérience d'Abraham. Elle lui est spécifique, mais en tant qu'elle est universelle. Nous retrouvons ainsi un des thèmes des catégories globales de la réflexion juive sur elle-même, le fameux problème des deux polarités de l'identité et de la pensée juive : sa spécificité et son universalité. En langage philosophique, c'est une antinomie, une contradiction. Ce sont ces préalables intellectuels faussés qui projettent au niveau de l'ordre politique toutes les difficultés qui concernent l'identité juive. C'est le fait de ne pas arriver à maîtriser une catégorie suffisamment juive d'origine, traditionnellement, une catégorie qui nous permette de dépasser ce conflit de contradictions qui dramatise les Juifs, qui les culpabilise parfois, qui les enferme dans des impasses tant dans l'ordre intellectuel que politique : comment résoudre le conflit entre spécificité et universalité ? Nous avons toujours ces deux intuitions parallèles et complémentaires, mais nous nous excommunions réciproquement lorsque nous choisissons un des deux termes de l'alternative, d'universaliste à sioniste ou de particulariste à universaliste. Ce qui est un faux problème que nous rencontrons ici à la racine. Lorsque Abraham se découvre Hébreu et créature, c'est une expérience à l'échelle de

l'universel. Cela veut dire que ce n'est pas parce qu'il était membre de telle ou telle nation *a priori* qu'il est ce qu'il est. C'est parce qu'il a fait cette expérience qu'il est devenu l'Hébreu, c'est-à-dire, à partir de ce moment-là, une façon très spécifique d'être homme mais, par principe, à l'échelle de l'universel. Cela veut donc dire que n'importe quel homme est capable de faire ce cheminement-là. Le premier qui l'a réalisé en mutation a été l'Hébreu, parce que c'est du dedans de son identité que s'est formulée, en conviction d'ordre spirituel, cette hypothèse d'ordre moral qui consiste à se connaître soi-même comme créature.

Il reste à décrire un peu la phénoménologie de cette expérience. Il y a, au fond, pour l'homme, deux manières – et deux seulement – d'accéder à la conscience de soi et de découvrir le problème de la pensée réfléchissant sur sa destinée, problème qui fait le discours de l'homme. Ou bien je me connais comme étant moi, l'Être, alors je suis en dehors de l'expérience d'Abraham. Si c'est moi l'Être, je suis renvoyé à la pensée non juive : c'est moi, l'homme, qui suis l'être qui parle, et c'est moi l'Être, qui dit la vérité, et je suis renvoyé radicalement à un monde autre que celui de la tradition hébraïque. C'est, du point de vue historique, ce qu'a été, de façon privilégiée, l'expérience de la pensée grecque : la pensée se découvrant comme étant, elle, l'Être. Toute notre civilisation est imprégnée de ces pré-dogmes ou de ces dogmes informulés. De ces intuitions pré-pensées. C'est sur cet écran de pensée que se posent nos problèmes et finalement nos problèmes politiques et moraux dans la civilisation occidentale, à savoir que c'est moi, l'homme, qui suis l'Être.

Phénoménologiquement, la deuxième manière de se connaître, c'est se connaître en filialité. C'est se connaître comme ne pouvant être que parce que l'on a reçu l'être. C'est se connaître comme *fils de*. C'est cela Abraham. C'est parce qu'il s'est connu comme *fils de* qu'il a été le père de la multitude des croyants. Vous remarquez d'ailleurs – et on le cite souvent – que cela résulte constitutivement de la langue hébraïque. Le premier mot de l'hébreu tel qu'il ressort de l'ordre des lettres de l'alphabet, c'est le mot père, *alef – beth*, c'est-à-dire אב. Cela veut dire que lorsque ce langage s'exprime, il dit la vérité. Pas *sa* vérité, mais *la* vérité. C'est le *lachone haqodèche*. Cela signifie bien que c'est du dedans d'une expérience d'identification morale qu'a procédé la spécificité de la pensée hébraïque, ceci étant éclairé dans cette première notion, celle de la création.

Il y a bien là une spécificité radicale. À partir de ce moment-là, et dès le principe, [nous devons envisager deux dimensions simultanément] : d'une part, l'Hébreu n'est pas un autre homme ; mais, d'autre part, dans toutes les conséquences qui seront tirées de ces postulats de

catégories, l'Hébreu sera différent des [autres] hommes et c'est cela qui fait le Juif. Mais c'est à l'échelle de l'universel*.

Ce qui fait cette conviction farouche du Juif fidèle à son identité traditionnelle, et qui fait qu'on l'accuse de chauvinisme ou d'israélo-centrisme, vient de là. Il y a la conviction préalable, à la racine même de la réflexion et de la connaissance de soi, que cette spécificité est radicale, mais qu'en tant que telle, elle est universelle ; et que toutes les autres universalités sont des pseudo-universalités. Qu'effectivement le centre de l'universel est dans l'identité hébraïque et que toutes les écoles universalistes non-juives sont paroissiales, provinciales. C'est-à-dire que lorsque la pensée juive dit de Abraham qu'il est le nouvel Adam, ce n'est pas une façon pieuse de parler. Il y a eu récupération de l'universel sous cette forme spécifique de l'identité juive en Abraham comme témoignage, comme annonce du salut à l'échelle universelle, pour toutes les « familles de la terre » (et ce n'est pas pour rien que c'est ainsi que les textes en parlent). Au fond, l'objet de cette analyse a été d'évacuer le côté piétiste de la lecture de ce texte pour en mettre en évidence le niveau proprement intellectuel ; mais cela passe inévitablement par le biais d'analyses méthodologiques qui doivent être aussi strictes que cela.

Tout ceci, bien entendu, peut être discuté ; je ne crois pas que cela puisse être réfuté. Cela peut être discuté parce que chaque point de cette analyse de méthode peut être repris. Mais si on en admet le postulat de départ, alors tout le reste suit, quelle que soit la conduite du raisonnement. Ce qui nous le confirme, c'est le fait qu'il s'agisse de la pensée d'un peuple, d'une nation, d'une tradition collective et unanime et non pas d'une école, d'un penseur et de ses élèves, d'un professeur ou d'un intellectuel – fût-il Juif français – et de son école. Il s'agit vraiment de la pensée d'une manière d'être homme, c'est-à-dire d'une tradition.

La communication

Abordons maintenant le problème de la communication. Il est bien clair que, s'il en est ainsi, que si l'évidence de telles notions procède d'abord d'une certaine identité, [le risque serait de croire qu'elle ne serait pas disponible pour tous...]

Retenez bien ceci, que cette identité radicalement
spécifique, provisoirement spéciale, est destinée à être récupérée à

* « ... Dans le récit de la Thora – et c'est très important à mettre en évidence de façon très claire – jamais on ne parle d'Israël comme d'un génie humain parmi les autres. C'est tout autre chose. C'est un génie humain qui apparaît au second degré *de l'intérieur* de l'éclatement de l'unité humaine et dont la manière d'être, ou la vocation, consiste à tenter de refaire l'unité humaine. Ce particularisme-là, c'est l'universalisme lui-même. » *Particularisme et universalisme*, Paris, 1970.

l'échelle de l'universel, parce que dans le principe elle est la récupération de l'universel. C'est en ce sens-là que la tradition a dit d'Abraham qu'il était le nouvel Adam. À l'échelle universelle, Abraham a été le seul individu de l'humanité dans la cohérence du récit biblique à être tout l'homme à la fois. [...] Il y a eu un seul Adam à être Adam, c'était le *Adam harichone*. Et, dans cette formulation : *Adam harichone*, le premier Adam, s'entend peut-être déjà en hébreu non seulement le Adam du commencement, le premier, mais aussi qu'il y en aura un deuxième, qu'il y aura le *Adam hachéni* qui sera Abraham, puisque dans le Abraham individu est effectivement récupérée l'expérience de l'identité humaine à l'échelle de l'universel.

Voilà ce que je voulais dire très exactement : ce fait de devenir Abraham, n'importe quel homme en est capable, c'est donc la doctrine de pensée la plus universaliste. Aucune grâce n'est nécessaire pour être Abraham, sinon être un homme redevenu authentique. Peut-être cela aussi est une grâce, mais alors c'est vraiment au second degré. C'est-à-dire qu'effectivement notre privilège familial – pour ceux d'entre nous qui descendent des Hébreux (et ils sont la majorité) –, c'est que cette mutation de récupération de l'universel se soit faite chez *Avraham ha'ivri*¹⁰, pas dans n'importe quelle famille, mais dans une famille en particulier d'entre les lignées humaines. Dans le principe, toutefois, cette mutation pourrait se faire n'importe où chez l'homme. C'est pourquoi d'emblée la pensée juive se veut universelle et se sait la seule universelle vraiment, parce que n'importe qui peut devenir Juif¹¹. Ce qui n'est vrai d'aucune autre identité humaine. N'importe qui ne peut pas devenir n'importe quoi, mais Juif oui, n'importe qui peut le devenir, parce que c'est le cheminement d'Abraham, de l'universel. Il faut, bien entendu, assumer le destin corollaire...

B - RÉVÉLATION

Abordons maintenant la deuxième notion, qui est celle de la révélation. Lorsque le récit biblique nous parle de la révélation, il nous parle de deux choses simultanément, mais il y a une dominante. Il nous parle en même temps de la révélation de Dieu et de la révélation de la loi. Il y a indéniablement dans les récits de nos textes originels de la pensée juive, c'est-à-dire la Bible comme on dit en français (il faudrait dire la Thora), deux récits de la révélation de Dieu, mais cela restera pour nous non pas l'aspect dominant, l'aspect non pas secondaire ni second, mais l'aspect occulté, parce que nous ne sommes plus dans le temps de la prophétie de la vision. Nous ne sommes plus dans le temps où l'identité juive était l'identité hébraïque et où la révélation de Dieu était perceptible

en tant que révélation de Dieu, c'est-à-dire de Celui qui est Dieu. Nous sommes maintenant reliés à ce qui est homogène à la notion de Révélation dans le temps de l'histoire de l'identité juive postérieur au temps de la prophétie, c'est-à-dire la Révélation de la Loi. C'est pourquoi la pensée juive cohérente, traditionnelle, *sui generis*, se préoccupe peu des récits de la Bible où il s'agit de la révélation de Dieu, parce qu'elle sait *a priori* que cette révélation est corollaire au temps des Hébreux et que cela ne redeviendra juif qu'au temps du messie, au temps où la révélation comme phénomène se reproduira. Jusque-là, dans le temps des Juifs, cela nous est incompréhensible lorsque nous ne disposons que de l'appareillage intellectuel et des instruments de la pensée humaine constitutive d'elle-même. C'est pourquoi les contenus de préoccupations de la pensée juive à ce sujet n'occupent pas une place centrale.

Il y a aussi d'autres raisons historiques, le christianisme notamment. À partir du moment où l'univers de la pensée chrétienne est apparu – elle qui s'appuie au contraire sur ces textes hébreux de la révélation de Dieu –, étant donné ce qu'elle en dit à travers son équation personnelle, il vaut mieux pour nous ne plus en parler parce qu'on risquerait de croire que nous parlons de la même chose ! C'est ainsi que cela s'est historiquement produit. C'est la raison pour laquelle ce qui aurait pu passer, au niveau de la formulation morale de la catégorie de révélation, a été d'autant plus occulté dans la tradition juive dès l'apparition de la tradition chrétienne. Le centre de préoccupation de la catégorie de révélation dans la tradition juive est surtout la révélation de la loi. C'est pourquoi cette notion de Révélation est immédiatement corollaire de celle de Création.

Une conscience qui se connaît comme créée, qui se fonde sur cette catégorie de la création, doit inévitablement aborder la deuxième [catégorie] : elle est en quête de la révélation de la loi morale.

La révélation a été simultanément deux choses : la révélation de la parole de Dieu, la loi morale, et la révélation de Dieu Lui-même. Il est indéniable que le *pchat*, la lecture du texte biblique nous montre que c'est le livre de la révélation de Dieu à l'homme et pas seulement de la parole de Dieu à l'homme. Mais à partir du moment où l'expérience de connaissance de cette révélation de Dieu à l'homme cesse, lorsque cesse le temps de la prophétie, cela se trouve être occulté et c'est l'autre aspect, le deuxième, la révélation de la parole en tant que révélation de la loi morale, qui devient le centre des préoccupations. Dans le langage traditionnel, c'est la différence entre le *niglé*, la préoccupation de la loi révélée et le *nistar*, la préoccupation de Celui qui révèle la loi¹².

Je voudrais expliquer maintenant comment la notion de révélation a été impliquée dans la notion de création : dans le principe même, le

peuple fondé par Abraham est dans l'attente de la révélation de la loi à Moïse. Si l'homme se connaît comme créé, il connaît son être comme donné à lui-même, découvrant par conséquent la moralité comme étant précisément la voie du salut. Ceci parce que l'être qui a été donné ne peut être obtenu vraiment que s'il est mérité. C'est la catégorie du mérite qui est la charnière entre la catégorie de la création et celle de la révélation. Si je me connais comme créé, alors je suis inquiet, en quête de la révélation de la loi morale, parce qu'il faut que je rende compte de l'être qui m'a été donné dans la cohérence morale elle-même, et par conséquent la conscience hébraïque, qui connaît le Dieu créateur, a besoin de la révélation de la loi. C'est le deuxième stade. L'Hébreu se connaissant comme Hébreu ne peut trouver la tranquillité de l'esprit qu'au temps de la révélation de la loi. L'Hébreu est donné à l'attente de la révélation de la loi morale. S'il est vrai que je suis créé, alors la morale c'est sérieux ! Et s'il est vrai que la morale, c'est sérieux, ce n'est pas moi, l'homme, qui peut donner la loi morale. Il me faut la recevoir du Créateur. Ce qui veut dire que l'attente de la révélation de Dieu par la conscience hébraïque, c'est effectivement l'attente de la révélation de la loi morale, puisque c'est dès la prise de conscience de soi comme créature que la perspective du salut va se définir en termes de moralité.

Nous retrouvons là les catégories classiques du vocabulaire juif, à savoir que le judaïsme est essentiellement un monothéisme éthique. Mais cela ne signifie pas du tout qu'on aurait préféré un monothéisme éthique au monothéisme contemplatif ou au monothéisme tragique, seulement par choix ou par option culturelle : c'est parce que c'est le corollaire nécessaire de la première catégorie. Dès qu'elle est assumée, la catégorie de la création engendre l'exigence de la révélation de la loi. Il y a donc une cohérence non seulement dans le récit, mais dans la péripétie même de ce qui s'est passé dans l'existence. Abraham fait attendre Moïse. Dès que je suis Abraham, j'attends que Moïse me parle. Pour me dire quoi ? Pour me dire quelle est la loi morale.

La même méthode nous permettrait de conduire les analyses qui nous feraient comprendre pourquoi le Juif a pensé, en tant qu'héritier de l'Hébreu, que la loi morale ne pouvait pas être formulée par la pensée humaine ; qu'elle ne pouvait être que reçue du Créateur et qu'elle ne pouvait être reçue du Créateur que par une identité qui lui est homogène et qui la comprend, c'est-à-dire par l'identité de l'Hébreu. Cela ne signifie pas qu'elle ne puisse pas être communiquée aux autres, mais – et il aurait déjà fallu le dire lors de la première analyse – cette communication par le langage nécessite d'abord une pédagogie de conversion d'identité. Ce que l'Hébreu a à dire ne peut être entendu par l'autre que si l'autre est déjà initié à la manière d'*être* de l'Hébreu¹³. Et il

y a certainement eu, dans l'histoire des cultures, mille stratégies – à partir d'Israël comme centre de ce problème – qui ont eu pour objectif d'imprégner en quoi que ce soit le monde extérieur de l'identité hébraïque, de telle sorte que le monde extérieur soit capable d'entendre la parole hébraïque. Chaque fois à sa manière, mais de l'entendre malgré tout... C'est pourquoi les Juifs sont allés partout, de telle sorte que par leur présence ils puissent diffuser non pas seulement la parole de la Bible, mais l'identité de référence qui fait que cette parole a un sens. Et à partir du moment où ce n'est pas parce que le Juif est présent que le non-Juif entend la Bible, le Juif n'a plus rien à faire à l'extérieur de ses propres frontières, il n'a plus aucun rôle à jouer dehors.

Pour revenir à notre problème, on pourrait donc faire ces analyses qui démontrent que la loi morale prise au sérieux ne peut pas procéder de la pensée humaine. Toutes les sociétés ont essayé : le résultat a été ce que l'on appelle de façon globale le *dérekh èrets*, c'est-à-dire, non pas la morale dans le sens du salut, telle qu'elle a été entendue corollairement à la notion de la création, mais le coutumier des mœurs de telle ou telle société pour l'aménagement de la vie terrestre. C'est pourquoi, même si le tribunal non-juif semble juger en fonction de principes légaux qui seraient comme identiques à ceux de la Thora, lorsque la conscience hébraïque ou juive, en tant que telle, c'est-à-dire préoccupée de la loi morale en vue du salut, a un procès à débattre, c'est devant un tribunal de la Bible tel qu'Israël le reçoit à partir de la révélation du Créateur qu'il doit le porter, et non devant un tribunal des *nimoussim*, c'est-à-dire un tribunal des coutumiers de mœurs tels que les sociétés humaines les ont formulées à partir de la pensée humaine.¹⁴

Je vous donne ici une illustration de détail. On pourrait être étonné de cette spécificité poussée à un tel extrême de chauvinisme. Chaque fois que la Thora dit, parlant la loi :

	דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	parle aux enfants d'Israël,
ou	צו אל בני ישראל	ordonne aux enfants d'Israël,
	וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׁים לִפְנֵיהֶם	et voici les lois que tu placeras devant eux ¹⁵
	לפניהם - ולא לפני גוים	devant eux et non devant les nations ¹⁶

Ce n'est pas devant n'importe quelle identité humaine que le problème de la réponse à la question morale doit être posé – même si, à la suite d'une analogie, la réponse sera analogue –, parce que le souci, la préoccupation sont différents.

Quelle est la loi morale, non pas pour aménager la société terrestre (cela est second), mais pour réaliser la destinée de créature et rendre compte de l'être reçu par la créature devant le Créateur ? C'est cela l'objectif de l'élaboration talmudique de la loi morale et c'est cela qui sous-tend l'exigence d'absolu dans quelque valeur que ce soit, justice surtout, mais aussi charité, égalité, etc., qui travaille les Juifs, même lorsque, au niveau de la conscience claire, ils ont été coupés des contenus de la révélation hébraïque. Tant que leur identité est présente, leur manière de réclamer la justice – ou quelque valeur que ce soit – a toujours un aspect radicalement autre que celui des générosités analogues que l'on trouve chez les moralistes non-juifs, parce que le souci préalable de la conscience hébraïque est que la loi morale est la loi du salut et pas seulement l'aménagement de la vie en société.

Je sais cela difficilement formulable, mais je crois qu'il y a là un point important. La manière dont les héros de la moralité, lorsqu'ils sont d'origine de la tradition juive, clament l'exigence de justice, cela a une autre tonalité que la manière de cette exigence de justice telle qu'on la trouve chez d'autres. Cela ne veut pas dire qu'elle soit moins sincère chez les autres, cela ne veut pas dire qu'elle soit moins réelle, moins authentique, mais il lui manque cette espèce d'exigence d'absolu qui vient de la conviction hébraïque que la morale n'est pas que la morale, mais qu'elle est la voie du salut de la création, à l'échelle cosmique, religieuse, et pas seulement à l'échelle d'une législation pour une société donnée, même si, dans la forme et dans le résultat, cela ressemble par analogie.

Alors, la notion de création en Abraham appelle la notion de révélation en Moïse et, à ce niveau, c'est la révélation de Dieu Lui-même et de Sa parole ; mais, centralement, nous ne sommes plus préoccupés que de l'étude de Sa parole, d'où la dominante évidente de la préoccupation législative, lorsque le Juif traite de la moralité.

C - RÉDEMPTION

La troisième étape est celle de la rédemption. Cela veut dire que, de la même manière que Abraham appelle Moïse, Moïse appelle le *machia'h*. La catégorie de la révélation, c'est la catégorie de la promesse et par définition une promesse est révélée de l'extérieur de la conscience de celui qui la reçoit. C'est la promesse que la loi morale sera efficace. C'est la promesse qu'advientra la troisième étape de l'histoire, c'est-à-

dire la réussite de la loi morale ; la venue du messie, c'est la certitude que la loi morale triomphera. Cela, c'est la catégorie de la rédemption.

Nous pourrions pratiquer là aussi les analyses qui démontreraient que cette catégorie de la rédemption est impensable à la pensée humaine. La pensée humaine livrée à ses propres forces n'a aucune assurance que le salut soit possible et elle n'en a aucun exemple. S'il n'y a pas de révélation, nous sommes jetés dans un univers sans rédemption. Nous sommes jetés dans un univers qui ne donne pas l'expérience du salut, sinon par chance ou par coïncidence. Nous sommes jetés dans un univers dramatique ou tragique. La pensée humaine ne dispose pas de cet optimisme qui la rassurerait quant au fait que, en dépit des apparences, le salut est possible. Un intellectuel sérieux dans le monde non-hébraïque ne saurait pas recevoir pour vraisemblable l'idée d'une rédemption. Rédemption, cela veut dire que le chaos du monde finira par être achevé, par être mis au point. Cela veut dire que le monde des béatitudes finira par germer. Pour la raison, c'est une folie de penser cela, si la raison se prend au sérieux. Un intellectuel non-juif n'est pas sérieux s'il croit à la rédemption. C'est pourquoi les intellectuels non-juifs ne prennent pas au sérieux les intellectuels juifs qui y croient, parce que c'est évident que ce n'est pas en tant qu'intellectuels qu'ils y croient. Il est bien évident qu'il s'agit là d'une catégorie qui vient de l'extérieur de l'expérience humaine livrée à ses propres forces.

Lorsque l'homme se connaît sérieusement, il se connaît comme perdu. Non pas damné, mais perdu, parce qu'il est dans un monde où tout lui renvoie l'expérience de l'échec. Je ne parle pas seulement des grands thèmes, la mort, la souffrance, mais de l'impossibilité de réussir quoi que ce soit qui réussisse.

Il s'agit donc là de trois catégories qui s'organisent entre elles, d'où les aspects de notre littérature : la réflexion sur les attendus du créé, la réflexion sur les attendus de la moralité et la réflexion sur les attendus de la messianité. Et ces trois notions ont le même caractère. Elles procèdent d'une expérience d'ordre moral ; elles ne sont intellectuelles que secondairement et elles se présentent comme n'étant pas constitutives de la pensée humaine naturelle, mais comme étant le résultat d'une révélation, ce qui fait de l'identité qui les formule une identité à part à l'intérieur de l'humanité avec cette spécificité universelle, si j'ose dire, dont je vous parlais tout à l'heure.

Voilà dans quelle perspective le problème d'une introduction à la pensée juive est authentique. Bien entendu, cela peut être dit, articulé, d'une tout autre manière, selon une autre méthode, dans un autre style ; je vous livre le résultat de ma propre formation. C'est, dans l'ensemble, l'école qui se formule à travers l'enseignement de Juda Halévy, puis du

Maharal, et enfin du Rav Kook, avec encore beaucoup d'autres mais dans cette constellation-là, à l'intérieur de cette perspective de formulation¹⁷. Il peut y avoir d'autres écoles tout aussi cohérentes, avec d'autres filières, avec d'autres avenues, avec d'autres voies royales, ce n'est pas cela le problème ; mais c'est dans ces attendus-là que le problème d'une introduction à la pensée juive est cohérent, hors de quoi nous sommes renvoyés au brouillamini que je vous décrivais tout à l'heure, à cette espèce de confusion des trois points de vue : le point de vue philosophique de l'éclairage culturel de la question comme question ; le point de vue exégétique qui finalement débouche uniquement, lorsqu'il est coupé de l'essentiel, dans une archéologie des textes anciens ; et le point de vue de la sagesse, de la compréhension, de la signification qui, s'il est coupé de cette cohérence, fait basculer dans une mystique fantomatique qui n'emploie que par analogie les mêmes termes que ceux qui ont fait le discours des Hébreux.

La méthode est bien évidemment de savoir, lorsqu'on s'engage dans cette aventure, dans ce projet, qu'il faut employer des instruments d'investigation différents, suivant que l'on réfléchit à la question qui va se poser, suivant qu'on la pose aux Hébreux pour savoir vraiment ce que les Hébreux, puis les Juifs, ont dit à travers leurs textes, et d'en avoir compréhension.

Et, pour finir : l'identification, bien évidemment, ne peut se faire que par la méthode de la tradition orale.

QUESTIONS

Question (non enregistrée) sur l'authenticité de la créature au niveau du premier homme.

Rav Askénazi : Le premier homme se connaissait comme créature, et, après la chute, un peu de cela est passé à travers toutes les lignées [humaines] : par conséquent, toutes les manières d'être homme avaient quand même recueilli quelques souvenirs de cette mémoire de la première authenticité. De même qu'aujourd'hui aussi, toutes les pensées qui nous entourent sont quelque peu imprégnées de la pensée biblique. Il y a en quelque sorte une espèce de clair-obscur dans ces distinctions que nous faisons méthodologiquement. Un non-Juif d'aujourd'hui n'est pas que non-Juif, il est aussi un peu Juif parce qu'il a lu la Bible. De la même manière, un pré-abrahamique n'était pas que « non abrahamique », il était aussi un peu abrahamique puisqu'il descendait d'Adam. [...]

Mais surtout, le dieu auquel croyaient ces sociétés-là n'était pas le Créateur : c'était un dieu fabricant de l'homme, devant qui il fallait rendre compte par un minimum de moralité et être sauvé, mais ce n'était pas le Créateur dans le sens biblique. C'est-à-dire que l'être que nous possédons nous est donné par un Être autre que le monde, alors que tous les dieux de ces religions étaient des réalités du monde et n'ont jamais été connus, vraiment, comme créateurs, mais comme « fabricateurs ». [...] De la même manière que l'homme, lorsqu'il veut par orgueil se mettre à la place de Dieu comme créateur, redevient païen, même lorsqu'il est laïcisé. L'homme n'a jamais pu que fabriquer tout ce qu'il a fait : il n'a jamais créé, c'est toujours Dieu qui crée à travers l'œuvre même de l'homme. Même lorsque le plus grand artiste homme (peut-être de là vient la méfiance de la conscience hébraïque vis-à-vis de la forme artistique) fait une œuvre (et là je dis « fait » dans le sens du mot latin *fecit* ou du grec *poïen*), il fait, il fabrique, mais le « créé », l'irruption à partir du néant, le fait qu'un Être, autre que quoi que ce soit du monde, soit le Créateur du monde, *HaBoré* comme nous disons en hébreu, cela n'a jamais été connu d'aucune autre religion que la religion hébraïque. Il y a là quelque chose de radicalement différent.

Alors la moralité a aussi une tonalité radicalement autre, parce qu'il s'agit vraiment du salut du monde en tant que créé du néant et pas seulement des aménagements des intérêts moraux, c'est-à-dire de l'apaisement de la conscience. Il y a aussi cela chez nous, mais c'est très second. Le souci moral est d'ordre religieux. [...]

Question (non enregistrée) sur la notion de coutume.

Rav Askénazi : Si j'ai bien compris votre question, il s'agit de la coutume des Juifs. Elle vient ensuite faire corps avec la loi, parce qu'il s'agit de la coutume qui procède de l'identité du problème moral et pas d'une autre identité humaine.

Soit, par exemple, l'expression que le *minhag*, la coutume, « prend force de loi », c'est-à-dire, que son autorité sera analogue à celle du *din-Thora*, de la règle de la Thora. Nous abordons là un autre aspect du problème, qui embrasse toute la *Thora chébeal peh*, mettant en jeu toute la dimension de '*hidouch* qu'Israël apporte et incorpore à *Thorat-Moché*.

Supposons que, dans un cas donné, le raisonnement au sujet de ce qu'implique la loi mosaïque conduirait à une décision dite « A » ; or, voici que les Juifs – et pas n'importe quels Juifs, les Juifs de la Thora – ont coutume à ce propos de pratiquer de la manière « B ». Leur coutume l'emporte sur le raisonnement. Le fait que c'est cela la coutume fait que c'est cela Thora. Bien entendu, on ne dit pas cela de n'importe quelle coutume ; on dit cela de la coutume des *Juifs*. [...]

Autre exemple : celui de la démocratie dans la dialectique talmudique. C'est vrai qu'il y a démocratie absolue dans la dialectique talmudique, mais c'est la démocratie de qui ? Ce n'est pas la démocratie de n'importe quels Juifs, c'est la démocratie des *Talmidé-hakhamim*. Quand par exemple il y a une discussion dans le Talmud, un tel dit « c'est comme cela », il a le droit, c'est Thora ; un tel dit « c'est autrement », il a le droit, c'est Thora. Finalement, on va prendre démocratiquement l'unanimité qui ressortirait d'une majorité. Mais c'est la majorité de qui ? [...] Le collège de qui ? Pas de n'importe quels lecteurs de la Bible, pas de n'importe quel penseur juif, pas de n'importe quel intellectuel juif, fût-il français : c'est le collège des *talmidé-hakhamim*. C'est le *minhag* des *talmidé-hakhamim*. On ne dira pas cela d'une coutume fantaisiste (*minhag chtout*). [...]

Quand on ne sait pas comment il faut faire, on demande aux Juifs comment ils font, et on fait comme eux. Mais quels Juifs ? C'est cela le problème. Nous sommes vraiment en plein désarroi.

Se pose par exemple la question – pour parler d'un sujet concret de nos familles aujourd'hui : faut-il que nos filles fassent ou pas le service militaire en Israël ? On a demandé aux Juifs. Si vous allez à Bné-Brak, on vous donnera une réponse ; si vous allez dans tel quartier de Tel-Aviv, une autre ; dans tel quartier de Méa-Chéarim, une autre... Alors comment faire ? Je crois que toutes les questions de la société israélienne sont aujourd'hui dans ce cas. Chacun a son *Choulhan-Aroukh* pour les questions nouvelles qui se posent à propos d'une société et non plus à propos d'une communauté. C'est pourquoi je pense personnellement – et

je ne vous donne cela que comme conclusion provisoire –, qu'on va aller d'impasse en impasse jusqu'à ce qu'il n'y ait qu'une seule possibilité pour le messie, c'est de venir nous dire comment il faut faire. C'est très sérieux. Je crois que cela va aller de plus en plus mal de ce point de vue-là, dans le désarroi et dans la difficulté, parce qu'effectivement il faudrait pouvoir décider à la manière talmudique, mais, parce qu'il y a une société israélienne et non plus seulement des communautés juives, on est peut-être dans un temps où – pour cet ordre de questions – on ne pourra plus décider à la manière talmudique : il faudra décider à la manière qabbaliste, si j'ose dire, c'est-à-dire résoudre le *téqou*¹⁸. On est vraiment arrivé au stade où on a besoin de l'autorité messianique pour donner la *halakha* dans cet ordre.

Finalement, pour décider si une viande cachère est cachère ou pas, même si nous avons des coutumes différentes, de genre de Juifs à genre de Juifs, ce n'est pas grave, parce que dans tous les cas c'est cachère puisque c'est cachère pour l'autre. Mais il y a des questions où on est obligé de trancher de telle sorte que si c'est cachère pour l'un ce n'est pas cachère pour l'autre ; alors ce genre de *psaq*, de décision, qui disqualifierait ceux qui ne sont pas de cet avis, personne n'a le droit de le donner, sauf le messie. C'est évident. On en est arrivé là pour le problème du service militaire des filles. Chacun a étudié la question avec ses rabbins et suivant son état social, suivant son genre de famille, son genre de vie, a décidé selon une *halakha* possible. Parce qu'il y a aussi des *halakhoth* impossibles. Laisser les problèmes *hefquer*¹⁹, cela c'est *halakha* impossible. Mais pour avoir vraiment un *psaq* qui soit à l'indice de l'unanimité de la nation – nous sommes à un stade où plus personne ne peut dire c'est ma *halakha* qui sera la *halakha* pour tous –, on attend la *halakha* du *machia'h*.

[... Je pense] que cela ira de mal en pis ; il va y avoir à ce niveau plus que des impasses, un chaos de plus en plus grave, jusqu'à ce que cela se dénoue. Cela ne peut pas se dénouer autrement parce que je ne crois pas que la société juive se condamne au suicide. Ce n'est jamais arrivé. Par conséquent, si quoi que ce soit en quoi elle a cru et sur quoi elle a persévéré est vrai, le messie viendra. La formulation est mystique, mais le contenu ne l'est pas.

Je vous citerai un enseignement du Rav Lévi Nahmani de Jérusalem, un qabbaliste contemporain, qui l'explique de la manière suivante :

Il cite le verset :

[...] והָאֶרֶץ הָיְתָה תוֹהוּ וָבוֹהוּ et la terre était chaos [...]

וְרוּחַ אֱלֹקִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם

וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים

יְהִי אוֹר

וַיְהִי אוֹר

et l'esprit de Dieu voletait à la surface des eaux

et en fin de compte Dieu dit

que la lumière soit

et la lumière fut.

Toute l'histoire de la création est l'histoire d'un engendrement à partir du néant, de l'organisation du chaos, dont la Thora nous donne déjà le modèle de principe. Lorsqu'il y a émergence de cet engendrement*, il y a d'abord un chaos au niveau de la terre et, ensuite, il y a une espèce d'asymptote au niveau de l'esprit, *vérouakh Eloqim mera'héfet*, l'esprit volette : cela veut dire l'esprit nous touche et ne nous touche pas. Dans tous les processus historiques de ces thèmes de l'identité de notre histoire depuis le premier homme, à travers l'histoire des Hébreux, nous avons toujours ce processus-là. Il y a d'abord la mise en ordre du chaos terrestre, matériel, le plus fondamental, corporel, charnel, national, purement et simplement ; et, pendant ce temps-là, il y a l'annonce que quelque chose doit être compris et ensuite seulement la lumière viendra. Nous sommes encore au stade *véhaarets hayeta tohou vavohou* ; *Èrets*, c'est *Èrets-Israël*²⁰. C'est encore *tohou vavohou*. Et les autres stades suivront. [...]

Nous avons trois étapes dans ce processus : *néfèche*, *roua'h*, *néchama*²¹. Il a d'abord fallu reconstituer le *néfèche* d'Israël qui était dans le *qéver*²², dans la tombe. Nous étions dans l'exil comme un *néfèche*²³ de *qéver*. Et ce *néfèche* s'est constitué au moment effectivement où *'Am-Israël*, le peuple juif dans son ensemble, a pris conscience du fait que, quelle que fût son idéologie, un événement était arrivé et qu'il fallait en tenir compte, à savoir qu'il y avait de nouveau un État juif. Avec l'émergence du niveau *néfèche*, le peuple juif s'est reconnu comme nation juive. Cela continue à prendre du temps pour certains, mais c'est fait depuis 1948. Première caractéristique : cela nous a été imposé. Le monde juif dans son ensemble ne pensait pas à cela, ne voulait pas cela. Le fait qu'à partir du moment où existe un État juif, il existe pour le peuple juif tout entier, qu'il le veuille ou pas, qu'il soit pour ou qu'il soit contre, cela a été imposé par l'histoire. L'humanité, elle, s'est déjà habituée à cela plus vite que nous.

La deuxième étape, c'est l'étape de *Èrets-Israël*. C'est arrivé en 1967 ; les événements nous ont imposé *Èrets-Israël* dont on ne voulait pas. On voulait un petit État juif qui était l'État de Tel-Aviv. On ne

* Et nous sommes dans ce temps de résurrection. Après la Choa, il est évident qu'il y a eu ces deux étapes, il y a eu les douleurs de l'enfantement et elles continuent, mais l'enfantement commence.

voulait pas de Jérusalem, on ne voulait pas des territoires... et cela nous a été imposé. Avec les problèmes qui s'y greffent et dont on ne se sort pas. Même nous, les Juifs, n'avons pas de solution. Personne n'a de solution et cela nous est imposé. Cela, c'est la deuxième étape. Il y a *'Am-Israël* d'abord et ensuite *Érets-Israël*.

Et nous sommes maintenant déjà à la troisième étape : *Thorat-Israël*. Personne n'en veut, mais cela nous sera imposé. On ne sait pas comment, mais cela arrive. Ce troisième stade, *Thorat-Israël* manque encore. On attend. On ne sait pas par quel événement, mais on sent déjà cela. La société israélienne est par rapport à sa propre identité spirituelle dans un tel état de chaos que cela ira encore plus mal, mais qu'il y aura une limite ; un 1948 ou un 1967 arrivera et, quand cela arrivera, on se dira : c'était si simple que cela ? C'est-à-dire que la Thora sera souveraine en Israël. C'était pour répondre à votre question de *minhag*.

Question (non enregistrée)

Rav Askénazi : Je réponds à votre question en prenant pour exemple l'identité humaine elle-même. Nous ne sommes pas libres de notre identité humaine ; ce dont nous sommes libres, c'est de notre équation personnelle. Nous ne sommes pas libres de faire que la pensée juive soit autre que ce qu'elle est ; ce dont nous sommes libres – et c'est d'ailleurs au niveau de l'identité humaine aussi la seule liberté que nous ayons –, c'est de notre équation personnelle, c'est-à-dire de notre style de Thora.

La Thora, nous ne pouvons pas plus la changer que nous ne pouvons changer l'identité humaine, mais [...] – et cela, c'est la part de la dignité et de la liberté individuelle de chacun à l'intérieur de l'authenticité –, notre tradition nous dit que chaque homme a sa Thora de la Thora, c'est-à-dire, son style, son *'hidouch*, son génie individuel.

Alors est-ce une vraie liberté de n'avoir à sa disposition qu'une manière spécifique d'un tout imposé ? [...] Ce n'est pas plus invraisemblable que le fait de l'homme. Je suis homme et pas artichaut ou champignon et de cela je ne suis pas libre, mais je n'ai jamais réclamé contre cette « non-liberté ». Si je veux être homme, c'est homme que je dois être, mais je veux être homme à ma manière et il faut que ce soit une manière d'homme. [...] Vais-je choisir de n'être qu'un homme comme les autres et je le serai à ma manière, c'est cela ma liberté, ou bien vais-je choisir d'être Juif et découvrir dès lors qu'il y a *Thora a'hat*, une Thora. La pensée juive a une cohérence et des millions de styles, autant que d'individus, à condition que cela soit à l'intérieur de cette authenticité.

[...] Dans l'histoire de la tradition de pensée juive, n'importe quel petit rabbin de Pologne ou du Maroc qui aura fait un '*hidouch*, c'est-à-dire un renouvellement de sens, sera intégré à la Thora, mais jamais des penseurs considérables comme Bergson ou Spinoza, qui sont en dehors. Et pourtant ce sont des penseurs juifs, mais ce ne sont pas des penseurs de la pensée juive. Ils feront partie de ce que le peuple juif a donné au monde de la pensée humaine et ce sont de grandes choses pour la pensée humaine, mais pour nous il n'y a pas de place où mettre cela. Cela fera partie en tout cas du premier point de vue dont j'ai parlé, de cet éclairage pré-philosophique pour comprendre la question comme question. Toute cette pensée humaine peut y être intégrée, mais à condition d'être mise à sa place. [...]

Question : Ceux qui étaient adeptes de la pensée occidentale, et qui ont retrouvé la conscience hébraïque, ne risquent-ils pas de commettre l'erreur, ne serait-ce que d'un point de vue psychologique, de croire que les efforts seront finalement vains ?

Rav Askénazi : C'est de cela que l'on parle ce soir, c'est-à-dire qu'il y a un préalable : il s'agit de savoir d'où on vient et où on va. Quand on est avant la première étape, il suffit de savoir que le chemin est long et ne pas prendre la première étape pour le point d'aboutissement.

Question : Mais est-ce que l'on peut modifier sa conscience ?

Rav Askénazi : D'abord, il ne faut pas se faire d'illusion. Nous avons beau être le produit de la culture occidentale, nous ne le sommes pas tellement. Lorsque les anti-Juifs disent que nous ne sommes pas tellement comme eux... il reste toujours quelque chose qui fait que l'on est différent. Le vrai problème, c'est celui du passage d'un homme de l'Occident à Israël et cela c'est possible. Et c'est surtout possible par cette méthode-là : avoir perçu d'abord ce que l'identité dit et formuler, après, les contenus intellectuels. Mais si on veut formuler les contenus intellectuels avant l'identité, alors on les formule « à l'occidentale » et on ne démarre pas. C'est très difficile à exprimer. C'est ce que le Talmud exprime en disant²⁴ : *Guédola chimouchah yoter milimoudah*. Cela veut dire que celui qui apprend de la personne du *Talmid-Hakham* est supérieur à celui qui n'apprend que de son enseignement. Parce que la personne, c'est effectivement la chose la plus ambiguë²⁵. Que la médiation de l'enseignement soit authentique, cela, c'est peut-être une grâce. Quoique la Guémara dise que cette grâce s'obtient²⁶. « Celui qui dit : "J'ai cherché et je n'ai pas trouvé", on ne le croira pas. Celui qui dit :

“Je n’ai pas cherché et j’ai trouvé”, on ne le croira pas non plus. Celui qui dit : “J’ai cherché et j’ai trouvé”, on le croira. » C’est donc que c’est possible. [...]

Question : Est-ce que vous pouvez expliquer la différence entre l’homme idolâtre et l’homme de la violence ?

Rav Askénazi : Dans la mentalité talmudique, il y a une sorte d’équation qui est faite entre l’idolâtre et le violent, par exemple dans cette phrase : « Si tu vois un idolâtre sur un trottoir, prends l’autre trottoir. Parce que si déjà il n’a pas pitié de lui-même, de toi il n’aura pas pitié non plus. » L’idolâtre, c’est finalement celui qui ne reconnaît pas la souveraineté d’un Créateur. C’est cela la définition de l’idolâtrie telle qu’elle est condamnée. Celui qui parce qu’il croit que c’est le Créateur qu’il adore l’adore sous un symbole, celui-là est *‘am haarets* si vous voulez, mais ce n’est pas de lui que l’on dit qu’il est idolâtre dangereux, [...] Celui qui ne reconnaît pas le Créateur, mais qui s’adonne à une idole, s’adonne finalement à quoi ? À une des tendances de l’être.

NOTES ET RÉFÉRENCES

- ¹ Cf. *Langage et sainteté*, Mayanot n° 10.
- ² *Midrach Tanhouma* s/Chemot, 22 et 25, s/Yithro, 11 et plusieurs autres références dans *Midrach Téhilim*, *Yalqout Chimoni*, etc.
- ³ Voir « Le sens humain de la durée selon le midrach », *Targoum* n° 6, mars 1955, pp. 535-543, repris dans *La Parole et l'Écrit*, pp. 188 sq.
- ⁴ Cf. Deutéronome XXX, 12 ; TB Baba Metsia 59b ; TB Sanhédrin 90a.
- ⁵ Puisqu'en bonne logique, l'œuvre doit être à la hauteur de l'Ouvrier.
- ⁶ D'après Daniel, II, 38 : חֵינֹת בְּרָא וְעוֹף שָׁמַיָא.
- ⁷ Dire d'une notion qu'elle est rationnelle signifie qu'elle est le produit de la raison humaine ou, du moins, qu'elle pourrait l'être, ce qui par définition n'est pas le cas de la notion de création.
- ⁸ En tout cas pour la pensée occidentale, dans la perspective du *credo quia absurdum*, « Je le crois parce que c'est absurde », quel que soit le sens attribué à cette formule de St Augustin.
- ⁹ Cf. Talmud Babli, *Nedarim* 32a et plusieurs occurrences dans les midrachim insistant sur le fait que Abraham a connu son Créateur et pas seulement le Créateur. « Le » Créateur est une catégorie métaphysique. « Son » Créateur met en évidence la prise de conscience de soi comme créature.
- ¹⁰ Voir « Abraham l'Hébreu », cours enregistré à Paris en juin 1986.
- ¹¹ Cf. « Israël et l'universel humain », séminaire enregistré à Paris en 1989.
- ¹² Cf. par exemple Midrach *Tanaïm* s/Devarim, XI, 22 : « Si tu veux connaître Celui qui a parlé et le monde fut, étudie la aggada... »
- ¹³ Manitou insistait bien sur le fait que la difficulté vient du fait qu'il ne s'agit pas tant de croire que d'être ; d'où l'expression « conversion d'identité » qui, pour n'être pas totale, est du moins nécessaire « en quoi que ce soit ».
- ¹⁴ Voir notes 13 et 14 ci-dessous.
- ¹⁵ Chemot, XI ; 1.
- ¹⁶ Rachi, *ibid.*
- ¹⁷ Dans cette énumération, Manitou incluait souvent le *Chla*, rabbi Yechayahou Horowitz et le *Pri Tsadiq*, rabbi Tsadoq Hachohen de Lublin : voir, par exemple, le cours de Manitou intitulé « Israël et l'universel humain », Paris, 1989, quatrième leçon. Cf. aussi les notices biographiques à la fin de *Ki Mitsion I*.

- ¹⁸ Expression talmudique constatant l'impasse rendant aussi impossible de trancher dans un sens que dans l'autre. Selon certains, il s'agirait des initiales des mots signifiant « le messie résoudra les questions et problèmes en suspens ».
- ¹⁹ C'est-à-dire : à l'abandon, sans orientation ni direction, comme si chacun n'avait qu'à faire comme bon lui semble...
- ²⁰ Cf. *Eretz-Israel dans la pensée des Qabbalistes*, Mayanot n° 11.
- ²¹ Qui sont les trois dimensions par lesquels se constitue une identité en plénitude.
- ²² D'après Ezéchiel, XXXVII ; 12-13.
- ²³ Le mot *néfêche*, en ce sens, désigne la stèle qui marque la tombe. Voir *Ki Mitzion*, I, parachat Emor, pages 248-249.
- ²⁴ Talmud Babli, *Bérakhot* 7b.
- ²⁵ Je rapporterai à ce sujet un enseignement que j'ai personnellement reçu de Manitou : il faut apprendre du *nistar* du rav et non de son *niglé*.
- ²⁶ Talmud Babli, *Méguila* 6b.

GLOSSAIRE

Av - אב - Père, premier mot de la langue hébraïque dans l'ordre des lettres de l'alphabet – *alef-beth*. Indice de l'expression absolue de la vérité par le *lachone haqodèche*.

Avraham ha ivri - אברהם העברי - Abraham l'Hébreu (voir note 10).

Adam harichone - אדם הראשון - Le premier Adam, le Adam du commencement ; ce qui implique d'emblée qu'il y en aura un second, *Adam hachéni*, qui sera Abraham.

'Am haarets - עם הארץ - Juif ignorant.

'Am gadoch - עם גדול - Peuple saint, dont l'identité se définit par une certaine authenticité propre, d'où une « consécration » dans la relation de l'identité du Juif à lui-même.

Bar - בן - Fils, en araméen, c'est à dire « mis à l'extérieur », mis au monde dans le sens de « engendré » ou procréé.

Bara - ברא - Créer *ex nihilo*.

Béréchi - ברכי - Au commencement. Et au commencement du mot « au commencement » apparaît le radical **ברך** qui veut dire créer.

Dérékh èrets - דרך ארץ - Le coutumier des mœurs pour l'aménagement de la vie terrestre.

Heqer - חקר – Friche, abandon, dérive ; dans le contexte : irresponsable.

'Hidouch - חידוש - Le renouvellement de sens, la mise à jour des significations anciennes en confrontation avec les situations nouvelles, notamment aux « temps de passage », lorsque l'exigence de fidélité ne peut plus se contenter de la reconduction des schémas de comportement classiques et doit puiser dans la fidélité au projet des Pères, c'est-à-dire dans l'avenir, l'invention des impératifs de la conduite pour le présent.

'Hayot hassadeh vé'of hachamayim - היות השדה והעוף - Les bêtes des champs et l'oiseau du ciel.

Kavachem - קבצתם - Vous avez conquis.

Laacher yachar bé'eynav - לא יאחר בעיניו - À qui est droit à ses yeux, au sens de la droiture, de la rectitude morale.

Lachone hagodéche - **לשון הקודש** - Langue consacrée, langage approprié aux choses de la sainteté.

Limoud - **למוד** - L'étude qui vise à la compréhension de ce que signifient les enseignements de la tradition et de ses maîtres, depuis l'origine et à travers les siècles, rapporté à la question de la destinée de l'homme.

Listim - **ליסטים** - Brigands

Minhag - **מנהג** - La coutume juive.

Mera'héjet - **מרחפת** - Volette. Rachi dit joliment : « acouverter ».

Néfeche - **נפש** - La personne, le sujet que chacun est ; le niveau d'être, de la présence de la conscience à elle-même.

La sièle ou le signe indicateur de la présence d'un cadavre ; le cadavre lui-même.

Niglé - **נגלה** - Ce qui est dévoilé, la préoccupation de la loi révélée.

Voir **Nistar** - **ניסתר**.

Nimous, nimoussim - **נימוסים, נימוס** - Du grec *nomos*, les normes ou conventions sociales érigées en loi (code civil ou pénal...).

Mistar - **מיסתר** - Ce qui est caché, occulté, la préoccupation de Celui qui révèle la loi. Voir **Niglé** - **נגלה**.

Panin el panin - **פנים אל פנים** - Face à face, c'est-à-dire loyalement, sans masques ni faux-fuyants.

Qéver - **קבר** - La tombe ; par extension : les pays de l'exil où nous sommes comme morts, le retour en *Érets-Israel* étant analogue à une résurrection (cf. Ezéchiel XXXVII, 12-13).

Rouakh Eloqim - **רוח אלקים** - L'esprit de Dieu.

Sadeh - **שדה** - Le champ, ce qui est à l'extérieur [de la ville].

Tégou - **תגור** - Impasse, lorsque la *halakha* ne peut pas être tranchée.

Tohou varohou - **תהו ובהו** - Tohu-bohu, d'après Genèse 1, 2 ; chaos, incohérence.

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT	6
AVANT-PROPOS.....	7
I – INTRODUCTION : LES PRÉALABLES	8
1. ‘ <i>Am qadoche</i> ’.....	8
2. <i>Lachone haqodeche</i>	9
3. Les méthodes de la communication – l’écrit et la parole	11
4. Récapitulation des postulats de méthode.....	14
II – CRÉATION - RÉVÉLATION - RÉDEMPTION.....	16
A – Création	17
1. La pensée humaine confrontée à l’idée de création.....	17
2. Dieu, le monde et la philosophie	20
3. Le point de vue du <i>limoud</i>	23
B - Révélation	33
C - Rédemption	37
QUESTIONS	40
NOTES ET RÉFÉRENCES	47
GLOSSAIRE.....	49
TABLE DES MATIÈRES	51

MAYANOT

Cours transcrits

du rav Yéhouda Léon Askénazi (Manitou) ה"ר י"ח

1^{re} série

Parachat Béréchit. Cours donné en 5749 (1988), numéro hors-série, Sivan 5753, juin 1993.

- 1 **Le salut du juste – Étude du premier psaume.** Cours donné en 5432 (juin 1972), n° 1, 5754.
- 2 **La notion de justice – L'égalité ou moralité.** Cours donné en 5728 (octobre 1968), n° 2, 5754.
- 3 **Le jugement – Le juste, garant de l'ordre du monde.** Cours donné en 5730 (novembre 1970), n° 3, 5754.
- 4 **Héritage et fidélité – Introduction à l'étude des *Pirké Avot*.** Cours donné en 5730 (1970), n° 4, 5755.
- 5 **Morale et sainteté – Étude des *Pirké-Avot* – Ch. I, michna 1, cours donné en 5730 (1970), n° 5, 5755 – 1994.**
- 6 **Israël, lieu de la révélation – Étude sur la révélation d'après l'enseignement du Maharal de Prague.** Cours donné en 5731 (avril 1971), n° 6, 5756 – 1966.

Ce numéro a été le dernier à paraître du vivant de Manitou ה"ר י"ח.

- 7 **L'Ecclesiaste.** Dialogue avec Philippe Nemo sur Radio-France, n° 7, 1999.
- 8 **Le mythe et le midrach.** Conférence donnée le 17 décembre 1979 (3 Tévet 5739) dans le cadre du séminaire « Conscience juive et conscience grecque » au Centre Rachi, Paris, n° 8, 5761 - 2000.
- 9 **La Qabbala aujourd'hui.** Dialogue avec Frédéric Tristan, directeur des *Cahiers de l'Hermétisme* (Albin Michel) dans le cadre de l'émission : « La matinée des autres » (France Culture, le 2 mai 1978), n° 9, 5762 – 2001.
- 10 **Langage et sainteté – *Tvrit et lachone haqodéche*.** Cours donné en 1969, n° 10, 5763 – 2002.
- 11 ***Érets-Israël* dans la pensée des Qabbalistes.** Cours donné en 5729 (1969), n° 11, 5765 – 2004.
- 12 **Introduction à la pensée juive : création – révélation – rédemption.** Cours donnée en 5732 – 1972, n° 12, 5766 – 2006.