



Yod

Revue des études hébraïques et juives

15 | 2010

Philosophie et pensée juives : histoire et actualité

Quelques conceptions juives de l'individu

Some Jewish Conceptions of the Individual

Alessandro Guetta



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/yod/679>

DOI : [10.4000/yod.679](https://doi.org/10.4000/yod.679)

ISSN : 2261-0200

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2010

Pagination : 277-294

ISBN : 978-2-85831-183-5

ISSN : 0338-9316

Référence électronique

Alessandro Guetta, « Quelques conceptions juives de l'individu », *Yod* [En ligne], 15 | 2010, mis en ligne le 28 octobre 2011, consulté le 08 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/yod/679> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/yod.679>

Ce document a été généré automatiquement le 8 juillet 2021.



Yod est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Quelques conceptions juives de l'individu

Some Jewish Conceptions of the Individual

Alessandro Guetta

Aspects pluriels de la civilisation juive

- 1 La question de la notion d'individu, qui se pose de façon légitime au sujet des cultures dites « orientales » dans le but, entre autres, de mieux cerner cette même notion pour l'« Occident », présente des difficultés d'ordre méthodologique en ce qui concerne son application à la civilisation juive.
- 2 Une question préalable est en effet nécessaire : existe-t-il une conception juive de l'individu, unique, claire et bien définie ? Une première réponse, que nous essaierons d'argumenter, est qu'il n'en existe pas une seule, mais plusieurs, et que cela est vrai pour bien d'autres conceptions ; en effet, on ne peut pas parler de « judaïsme » au singulier et il est absolument nécessaire de parler de « judaïsmes » au pluriel. Ceci pour des raisons évidentes, de nature essentiellement historique, que nous essaierons d'exposer rapidement.
- 3 L'histoire juive comporte deux caractères marquants : le premier est une très longue continuité, 3500 ans à peu près, depuis l'époque biblique jusqu'à nos jours. Une durée considérable, peut-être unique, pour un seul peuple. Il est d'ailleurs possible qu'on ne puisse pas parler des Juifs comme d'un peuple, car cette pérennité a connu un grand nombre de changements voire de ruptures, si bien qu'on pourrait très bien privilégier la discontinuité de cette histoire. Les Juifs d'époques différentes n'auraient de commun que leur nom. Mais il faut tenir compte du fait que l'identité juive se construit justement par rapport à cette continuité. Il s'agit là, probablement, d'une construction théorique partiellement abstraite et non fondée sur les faits, mais nous privilégierons ici la conscience subjective, l'image de soi (comment se considèrent les Juifs par rapport à leur passé) par rapport à la réalité historique, qui n'est d'ailleurs pas en mesure de parvenir à des conclusions claires et univoques. À cette réserve s'en ajoute

une autre, devenue typique du questionnement identitaire juif depuis deux siècles, c'est-à-dire depuis l'émancipation des Juifs d'Europe de leur condition d'infériorité juridique : les Juifs sont-ils un peuple ? Ou bien constituent-ils une religion ? Peut-être des éléments culturels les définissent-ils, si bien qu'il ne faudrait pas parler de peuple ni de religion, mais de civilisation.

- 4 Le deuxième aspect marquant du ou des judaïsmes, de ce qui a rendu le judaïsme pluriel, est l'éparpillement géographique, associé à une instabilité territoriale chronique. Dans l'histoire juive sont inscrites les notions d'exil et d'errance. Déjà dans ce que les Hébreux ont bien voulu considérer comme le texte fondateur de leur civilisation, à savoir, la *Torah* ou le Pentateuque (les cinq premiers livres de la Bible), on rencontre immédiatement des récits de déplacement et d'errance. Le premier Hébreu, le patriarche Abraham, ne naît pas dans la Terre promise, mais s'y rend à la suite d'un ordre divin. Ensuite — et tout cela a véritablement le statut d'un mythe fondateur —, le peuple en tant que tel naît et se constitue hors de cette terre, en Égypte : c'est l'histoire de Joseph vendu par ses frères, puis des Hébreux qui se multiplient, deviennent esclaves et retrouvent la liberté grâce à l'intervention de Dieu et de son prophète, Moïse. Les origines sont racontées comme l'histoire d'un ailleurs, d'un exil, de l'éloignement d'une Terre qui avait été promise à la descendance des Patriarches.
- 5 Document juridique et narratif à la fois, la *Torah* est également considérée par les Juifs comme leur principale source d'enseignements ; elle contient les lois, et notamment les dix principaux commandements (le décalogue), promulguées — toujours selon ce récit fondateur — hors de cette Terre, dans cette sorte de *no man's land* qu'est le désert. Nombreux sont les maîtres juifs qui insistent là-dessus. Le désert est une sorte de terrain neutre, c'est un ailleurs par excellence. C'est comme si ce peuple (ou cette nation ou cette religion, peu importe ici) avait voulu dès le départ inscrire dans son histoire et dans son imaginaire cette idée d'un ailleurs ; une idée qui, par la suite, s'est effectivement manifestée dans la réalité historique.
- 6 Le premier grand exil remonte au VIII^e siècle av. J.-C. après la conquête par les Assyriens du royaume d'Israël, qui comprenait dix des douze tribus constituant l'ensemble du peuple, ses habitants furent emmenés en exil et disparurent comme entité autonome. Les visions messianiques récurrentes des siècles successifs (jusqu'au XVII^e siècle) ont envisagé l'identification et le retour des tribus perdues. Restait le royaume de Juda, composé de deux tribus, d'où descendent les Juifs ; « Juif » signifie en effet « Judéen », le mot « Hébreu » se référant, en revanche, aux douze tribus dans leur ensemble. Au VI^e siècle av. J.-C., le roi babylonien Nabuchodonosor conquiert à son tour ce royaume, détruit le lieu du culte central à Jérusalem et déporta ses habitants ; cet événement produisit un véritable traumatisme et fut le point de départ de la construction d'une mythologie nationale : jusqu'au XIX^e siècle, dans la culture européenne, les enfants de Juda conduits de force en Babylonie sont le prototype d'une nation en exil : un exil qui donne lieu à la première manifestation historique réellement constatée des Juifs en dehors de cette terre promise, qu'on appelle terre d'Israël.
- 7 La communauté juive de Babylonie connaîtra un destin exceptionnel : du point de vue de la durée, puisqu'elle a existé jusqu'à nos jours — la Babylonie s'étant transformée en Irak ; et d'un point de vue culturel. Certains des monuments littéraires qui ont véritablement forgé la culture juive ont été rédigés en Babylonie — donc, en exil — notamment le *Talmud*.

- 8 Mais l'éparpillement depuis l'Antiquité allait être bien plus important, puisqu'il concerna l'Égypte de l'époque hellénistique, puis Rome. Avant et après la destruction du second Temple de Jérusalem par les Romains, nous sommes au I^{er} siècle de l'ère chrétienne, les Juifs vivaient à Rome et plus généralement dans l'ensemble de l'Empire romain. Par la suite, dans la période qu'on appelle communément le Moyen-Âge, la « diaspora » ou dispersion juive, toucha tout le bassin méditerranéen, du Maghreb jusqu'à l'Asie Mineure, les pays balkaniques et, par la suite, l'Europe continentale : au-delà de l'Italie, qui était déjà habitée par des Juifs, ce furent la France, l'Allemagne (ceux qu'on appellera plus tard les Ashkénazes, ou les Juifs *ashkénazim*, d'après un mot biblique appliqué à l'Allemagne), puis bien plus tard – vers le XVI^e siècle – la grande communauté d'Europe de l'Est : Pologne, Russie et autres régions limitrophes.
- 9 Il est par conséquent nécessaire, si on veut approcher le phénomène juif de façon sérieuse, de parler de judaïsmes au pluriel. Même s'il existe parfois une idéologie juive, à savoir une représentation de soi, qui voit non seulement une continuité temporelle, mais aussi une unité des Juifs, au-delà des différences réelles. On voit donc bien qu'il est difficile de parler d'une vision commune juive, et plus particulièrement d'une vision juive de l'individu.
- 10 Il existe ensuite un préjugé, ou si l'on veut un jugement communément répandu, selon lequel la culture juive privilégierait le collectif par rapport à l'individu. Quand on parle de Juif, on parle de peuple, le « peuple juif » ; au XVII^e siècle, on parlait de « nation juive », ce qui correspond plus ou moins à la même chose. On a vu et on voit encore le phénomène juif essentiellement comme une religion correspondant à un peuple ; la Bible parle effectivement de message que Dieu aurait délivré à tout le peuple, en créant ainsi un héritage au pluriel : « vous accomplirez cet acte, vous respecterez ce commandement, vous n'aurez pas d'idole, etc. », tout est au pluriel, et transcende l'individu.
- 11 Il existe en outre un lieu commun, conçu et exprimé à la fois par les Juifs et par les non-juifs (dans ce dernier cas, avec une nuance souvent malveillante) : la solidarité entre Juifs. Les Juifs, d'après ce lieu commun, seraient solidaires entre eux et formeraient un seul corps. Si la culture rabbinique insiste souvent sur la responsabilité mutuelle entre Juifs, il est vrai aussi que cette idée s'est parfaitement intégrée à une vision antijuive. La communauté juive, d'après cette vision, constituerait un corps étranger et inassimilable au sein d'une autre nation ; des « lobbies juifs » cosmopolites et fondés sur la solidarité communautaire formeraient des réseaux secrets au détriment des États nation où les Juifs vivent, sans vraiment s'établir de façon permanente.
- 12 Ce lieu commun contient bien entendu une part de vérité, mais pas dans le sens imaginé par les antijuifs. Historiquement, la solidarité juive a été aussi le résultat d'une attitude collective imposée de l'extérieur. Les autorités des pays de résidence des Juifs, dans l'Europe de l'Ancien Régime et dans les pays musulmans, se fondaient sur le principe de responsabilité collective : c'est dans son ensemble que la communauté devait s'acquitter d'un certain impôt, les critères internes adoptés pour l'imposition individuelle de ses membres important peu ; un crime commis par un Juif mettait en danger la communauté tout entière, qui risquait l'expulsion. Ajoutons que, après l'émancipation juridique en Europe (de la fin du XVIII^e siècle jusqu'à la moitié du siècle suivant, avec des temps et des modalités différentes selon les pays), les Juifs se sont généralement comportés comme des individus, en déterminant leurs attitudes et leurs choix sociaux, politiques, ou économiques, par rapport à leurs aspirations et intérêts

personnels, reléguant la responsabilité collective juive à une sorte de solidarité générique.

Les Juifs, orientaux ou occidentaux ?

- 13 Il existe une autre difficulté, qui tient non pas à la notion d'individu, mais à celle d'Orient. La question qui se pose à ce sujet est la suivante : peut-on parler des conceptions juives de l'individu comme de conceptions orientales ? En d'autres termes, les Juifs sont-ils des Orientaux ou des Occidentaux ? La notion d'« oriental » ou d'« occidental » est bien entendu relative, on est oriental ou occidental par rapport à quelque chose ; il n'existe pas une notion absolue de l'Occident. Or, le vocabulaire – forgé par les Européens – définit comme occidentaux les Européens et les nations qui en sont issues : celles de l'Amérique du Nord bien entendu, et celles de l'Amérique du Sud, avec des réserves dues au métissage de ces dernières.
- 14 À l'intérieur de ce cadre, les Juifs appartiennent-ils à la culture « orientale » ou à la culture « occidentale » ? Il s'agit d'une question très difficile. Pour commencer à donner une réponse, il faudrait interroger aussi bien les témoignages juifs (mais lesquels ? de quels pays ? de quelle époque ?) que ceux des non-juifs.
- 15 Un premier élément de réponse est que pendant très longtemps cela n'a pas constitué un problème pour les Juifs, la question « sommes-nous des Orientaux ou des Occidentaux ? » n'est pas entrée en jeu comme élément d'auto-identification ou d'image de soi. En revanche, les Juifs ont intégré dans leur univers intellectuel les notions d'Orient et Occident, à la suite des non-juifs, en particulier de ceux qui ont inventé la discipline appelée « orientalisme ». Les Juifs ont donc intériorisé le message et le regard que les autres portaient sur eux-mêmes. Ils se sont alors posé la question de leur appartenance à l'Orient ou à l'Occident tel que ces deux entités venaient d'être définies.
- 16 Il est certain que, aux yeux des chercheurs, philosophes, penseurs, historiens des religions du XIX^e siècle, les Juifs étaient des Orientaux. Ils étaient des Sémites, des Orientaux particuliers et avec une histoire « spéciale », mais des Orientaux quand même. Rappelons rapidement des noms (mais on pourrait faire un cours entier sur l'attitude des orientalistes de cette période vis-à-vis des Juifs) : le philosophe, théologien et philologue allemand Johann Gottfried von Herder (1744-1803) voyait dans la conscience juive une magnifique spontanéité qui avait produit de la poésie à l'état pur, comme l'atteste la poésie de la Bible ; cela représenterait de la meilleure façon ce qu'il appelle le « génie » (à savoir le trait marquant) juif¹. Or la poésie à l'état pur est charmante et belle (« comme une jeune bergère », écrit-il avec une image complètement « orientale »), mais elle est incapable de maturité. En effet, on voyait les Orientaux – et tout particulièrement ces « Orientaux proches » qu'on commençait à appeler les « Sémites » – comme des peuples intéressants, voire fascinants, mais sans aucun doute assez primitifs. Or, il y avait des « Sémites » particuliers, les Juifs. Cette particularité résidait dans les liens tout à fait spéciaux qui existent entre la religion juive et la religion de l'Europe, le christianisme dans ses différentes déclinaisons. Rappelons que le christianisme était vu par les Européens – même les plus laïcs – comme la forme la plus élevée et la plus pure de religion, celle qui avait puissamment contribué à la primauté de la civilisation européenne par rapport à toutes les autres civilisations du monde. Puisque le christianisme se voyait comme la réalisation du

judaïsme, son dépassement, le *Verus Israel* (que l'on pense à la judéité de Jésus et au contexte complètement juif des histoires narrées dans les Évangiles), on ne pouvait pas considérer les Juifs, de façon simpliste, comme un peuple primitif, mais il fallait leur attribuer des caractères plus complexes.

- 17 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), un philosophe incontournable de la tradition européenne, considérait les Juifs comme les porteurs de ce qu'il appelait la « conscience malheureuse »². Pour ce fondateur de la pensée européenne moderne, le Juif était un homme incapable d'une véritable conscience de soi ; il vivait en effet sous l'emprise de la Loi qui, se trouvant en dehors de l'homme, finissait par l'écraser. En d'autres termes, le judaïsme niait l'accès de l'homme à l'autonomie en tant qu'individu « réalisé » et au plein déploiement de son potentiel, le condamnant à l'hétéronomie, fondée sur une Loi imposée de l'extérieur et acceptée sans participation de l'intériorité de la personne. L'homme juif était donc, par définition, incapable d'autonomie, ce qui équivalait à affirmer que la notion d'« individu juif » était impossible à concevoir, voire contradictoire. Si le Juif est esclave de sa propre doctrine et représente la « conscience malheureuse », la société chrétienne – en particulier protestante – conduit en revanche l'homme à l'autonomie, l'individu à la pleine affirmation de soi. De cet âge annoncé de la grâce, de la liberté, de la plénitude individuelle, le Juif était exclu.

L'intériorisation d'une identité « orientale » au XIX^e siècle

- 18 On remarque qu'au cours du XII^e siècle, la définition des Juifs – tout comme celle des « Sémites » et des « Orientaux » – était devenue un enjeu intellectuel important. Cela se comprend bien si l'on pense qu'à la même époque se développe une véritable conscience européenne, « occidentale ». Pour trouver les mots qui définissent une conscience de soi, on a besoin de parler de l'autre ; il est nécessaire de définir l'« autre » pour s'autodéfinir. On s'intéressait donc fréquemment à la civilisation orientale, mais c'était souvent pour mieux affirmer la supériorité européenne. On considérait par exemple, en général, les Arabes comme des Sémites incapables de maturité, passifs, indolents ; ce sont des historiens des religions très prestigieux comme Ernest Renan qui l'affirmaient, en inaugurant le discours sur la différence entre « aryens » et « sémites »³. Quant aux Juifs, tout en leur concédant une sorte de statut spécial, on les considérait comme différents des Européens et on tâchait de définir cette différence. Naturellement, c'est aussi pour s'autodéfinir qu'on définissait les Juifs, par contraste.
- 19 Une conséquence intéressante de ce phénomène est que les Juifs de l'époque ont intériorisé cette vision : puisqu'on leur disait qu'ils étaient des Orientaux, les Juifs européens ont commencé à se concevoir comme tels. Les synagogues européennes du XIX^e siècle, en Italie, en France ou dans d'autres pays, s'inspirent alors d'un style architectural « orientaliste ». Les synagogues ne devaient pas ressembler à des églises, bien évidemment, car les Juifs tenaient à ne pas confondre leurs lieux de culte avec ceux des chrétiens, des catholiques en particulier.⁴ Mais alors, quel style trouver pour les synagogues, qui, en Occident, avaient été généralement discrètes, voire dissimulées, sans visibilité donc sans éléments caractéristiques ? On opta pour un style orientaliste : la grande synagogue de Rome, par exemple, qui a comme élément décoratif principal des feuilles de palmier. Or, s'il y a bien des palmes à Rome, la capitale italienne n'est certainement pas leur lieu naturel. Les coupes de ces lieux de culte ne ressemblent

pas à celles des églises, et ne comportent pas non plus des minarets, comme les mosquées ; elles évoquent l'Orient, un Orient un peu imaginaire et stylisé, bien entendu.

- 20 Or, si les Juifs d'Europe ont intériorisé une dimension orientale (les Juifs des pays arabes n'avaient évidemment pas à se confronter à cette vision de l'autre), ils l'ont fait en renversant le jugement : au lieu de considérer leur – présumée – appartenance à l'Orient comme un défaut, ils l'ont revendiquée comme un privilège que l'Occident se devait de reconnaître, et, à la limite, d'utiliser pour sa propre évolution.
- 21 Parmi les nombreux auteurs juifs qui ont formulé ce renversement, il convient d'évoquer au moins Élie Benamozegh (1823-1900), un philosophe, kabbaliste et théologien italien de famille marocaine qui a écrit en français, en hébreu et en italien.⁵ L'origine marocaine faisait de lui un Oriental (un concept plus culturel que strictement géographique), mais par son italianité de naissance et de culture, il était occidental. Cet auteur acceptait l'idée que les Juifs étaient des Orientaux « et » des Occidentaux, et, en tant que tels, ils possédaient dans leur culture les éléments qui auraient permis à l'Europe de dépasser l'impasse culturelle dans laquelle elle était enfermée vers la fin du XIX^e siècle. La religion, ou la civilisation juive – deux éléments interchangeable, à ses yeux – présentait à la fois des caractéristiques de l'Occident (l'esprit de contemplation, le sens de la multiplicité, l'analyse) et de l'Orient (la permanence, l'unité, la synthèse). Le Juif pouvait donc représenter le trait d'union entre l'Orient et l'Occident, en constituant la nuance qui dépasse les catégories trop définies. L'Occident, avec ses formes mentales qui figent le réel, et l'Orient, avec sa vision plus dynamique, mouvante, du monde, pouvaient donc être unis, selon Benamozegh dans un lien susceptible de constituer la civilisation de l'avenir. D'autres auteurs formulèrent des conceptions qui diffèrent dans le détail, mais revendiquent toutes la positivité et l'actualité de l'apport juif « oriental » à la civilisation occidentale.
- 22 Les Juifs européens ripostent donc à la tendance antiorientale, en se voyant comme des protagonistes de l'avenir de l'Europe. Il faut dire en effet que, déjà dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, la notion d'individu, après avoir connu son apogée comme l'une des notions centrales de la modernité européenne, commençait à entrer en crise. C'est ce qu'on appelle, de façon peut-être simpliste, mais sûrement fondée, la crise des valeurs de l'Occident. La « mort de Dieu » proclamée par Friedrich Nietzsche (1844-1900)⁶ correspond à un égarement réel des esprits les plus sensibles. La religion n'est alors plus une référence absolue, et laisse un vide difficile à combler ; l'individualisme triomphant du XIX^e siècle, avec ses certitudes, malgré les succès de l'industrie et de la technologie, malgré le colonialisme (preuve de la puissance économique et militaire de l'Europe), commence à se fissurer. Un climat d'incertitude commence à se répandre, la crise et l'égaréminet minent la foi en un progrès illimité. La Première Guerre mondiale représentera une étape décisive de cette crise, entraînant plus tard l'Europe vers la négation des valeurs qui sont à la base de la modernité européenne, et parmi elles la foi en un individu capable de développer ses potentialités dans l'autonomie et, par conséquent, d'atteindre sa propre plénitude.

Martin Buber et l'opposition des esprits « grec » et juif : domination du monde et responsabilité éthique

- 23 Quelques penseurs juifs interviennent dans le débat instauré par le constat de la crise, et proposent des solutions inspirées par le judaïsme. L'un d'eux, parmi les plus célèbres, fut Martin Buber (1878-1965). Né à Vienne, il vécut en Allemagne puis en terre d'Israël, devenue alors État d'Israël. Buber est connu en tant que philosophe, notamment pour sa théorie du « je » et « tu » : le « je » n'est jamais seul, il se pose en face d'un « tu », et cette ouverture lui permet de se réaliser. Lorsque le « je » considère le « tu », non pas comme un « tu », c'est-à-dire comme un interlocuteur réel, au même niveau que lui, mais comme un « cela », assimilé à une chose, alors il ne parvient pas à se réaliser et à atteindre son authenticité, possible seulement à travers un dialogue authentique.⁷ Cette « philosophie du dialogue », qui présente des éléments communs avec la pensée développée plus tard, en France par Emmanuel Levinas, est une philosophie qui exalte la notion de l'« autrui », indispensable pour la réalisation du « moi ».
- 24 Parallèlement à cette philosophie générale, Martin Buber a développé une pensée du judaïsme. Il continue, dans la lignée des penseurs du XIX^e siècle, à formuler une typologie très tranchée des mentalités occidentale et orientale. Dans un article de 1912, « L'esprit de l'orient et le judaïsme », Buber appelle « moteur » le « type oriental », alors que l'Occidental serait le « sensoriel ». Le type oriental est inscrit dans le temps, alors que l'Occidental est inscrit dans l'espace ; le premier privilégie le mouvement, le second privilégie la forme, et ainsi de suite.⁸
- 25 Les citations suivantes font bien comprendre quel est, à ses yeux, le rôle du Juif dans sa vision générale du monde. Buber développe, à partir de sources juives, une conception de l'individu très particulière :

Le juif est conscient que l'intériorité du monde est entravée dans son mouvement vers l'extérieur, que l'unité prévue à l'origine est fracturée et dénaturée. Il est conscient de l'état de division du monde. Mais il fait l'expérience de la dualité non pas simplement comme quelque chose, comme le fait le chinois, ou dans la relation entre le monde et le sujet cognitif, comme l'indien, ou dans la relation entre le monde et le sujet actif, comme le perse. Il en fait l'expérience avant tout en lui-même : comme la dualité de son propre moi. Le monde unifié qui doit être construit est celui qui se situe à l'intérieur de l'homme lui-même, et il existe en projet en tant que « volonté divine » ; mais c'est en l'homme lui-même qu'il se heurte à l'obstacle, à l'opposition. L'homme [...] se perçoit comme le champ de bataille de contradictions gigantesques.⁹

- 26 Buber continue en citant l'exemple d'un Juif « représentatif » de cette condition, Paul de Tarse, qui a exprimé l'expérience de la dualité intérieure en affirmant « Le bien que je désire, je ne le fais pas, et le mal que je hais, je le fais ». L'homme juif ferait donc l'expérience de la dualité du monde, avant tout en lui-même, comme la dualité de son propre « moi ». Cette dualité peut être appelée le « péché », l'opposition entre le bien et le mal. Mais l'homme porte en lui la possibilité de dépasser cette dualité, par un acte de libre décision qui parachève l'œuvre de la création. La typologie opposée Grec (occidental) / Juif (oriental) est proposée à nouveau, du point de vue du dépassement de la dualité inhérente au monde et à l'homme :

Dès lors, on peut réaliser que parmi tous les Orientaux, le Juif est celui qui s'oppose le plus manifestement au grec. Le grec veut dominer l'univers (c'est la technologie), le juif veut le parachever. Pour le grec, le monde est là, pour le juif, il sera. Le grec affronte l'univers, le juif s'y implique.¹⁰

- 27 Les Occidentaux transforment le monde comme on le fait avec un objet, les Orientaux – et en particulier cette catégorie d'Orientaux que sont les Juifs – le transforment d'un point de vue moral. Ici on ne parle pas de collectivité juive, mais d'action individuelle, et la doctrine de Buber, qui cite comme référence des sources juives traditionnelles, est bien une doctrine de l'individu ; un individu qui transforme le monde autrement que le fait l'homme occidental. C'est une sorte d'alternative à l'attitude de domination du monde, considérée comme une violence, en quelque sorte la fondation théorique d'une conscience écologique avant la lettre. La caractéristique saillante de l'individu, tel qu'il a été conçu par la culture juive, d'après Buber, est une orientation vers l'action positive ; cette culture ne cherche pas, comme le fait le bouddhisme, à détourner l'individu du monde, mais au contraire elle veut le mener à son cœur. Cet homme se sent responsable. La culture juive décrite par Buber n'exige pas de l'homme actif qu'il renonce à l'action, mais qu'il apprenne l'action juste, en prenant ses distances de l'action purement « technologique » qui exprime la domination de l'homme sur le monde. La distance est grande de la tradition culturelle bien exprimée par le mot du philosophe anglais Francis Bacon (1531-1626) : « Scientia est potentia », le savoir est le pouvoir, à savoir que l'homme doit connaître la nature pour la dominer.
- 28 Pour la conscience juive, d'après Buber, il faut connaître la nature pour retrouver sa propre moralité, pour la parachever et l'améliorer. Dans ce sens, conclut Martin Buber, *Le judaïsme a conquis le monde occidental à l'enseignement de l'Orient. Par cet enseignement, le judaïsme est devenu, à proprement parler, le porte-parole de l'Orient et son agent dans le monde.*¹¹
- 29 Mais une question se pose au sujet des affirmations de Buber ; le philosophe austro-israélien déclare exprimer par ces conceptions la vision juive traditionnelle, fondée sur des sources telles que la Bible et le Talmud. Or, on aurait vraiment du mal à retrouver cette vision du monde clairement exposée par la littérature rabbinique de l'âge « classique » de la religion juive, à savoir les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne.
- 30 La réalité est que la doctrine de Buber n'est pas la doctrine du judaïsme (un phénomène trop vaste et étalé sur une période trop longue pour être cerné de façon unitaire), mais celle d'un penseur certainement formé dans la culture juive, mais également enraciné dans la culture d'un certain pays (le monde germanique) et à une époque donnée (la fin du XIX^e siècle et les premières décennies du siècle suivant). On peut déconstruire cette philosophie et trouver des éléments qui ne relèvent d'aucune référence juive. Buber provenait d'une famille juive illustre et orthodoxe, c'était un fervent sioniste et il s'est impliqué avec passion dans l'éducation juive. Mais il s'était formé dans l'Allemagne protestante, et le sens du péché qui revient comme élément fondamental dans ses écrits est peut-être un concept essentiellement protestant. Quant aux notions de « décision » et de « responsabilité », également importantes dans sa pensée, nous avons probablement à faire à un concept typique de la pensée existentialiste. En d'autres termes, la revendication de judéité des conceptions de Buber – exprimée avec conviction et bonne foi – doit être soumise à l'analyse de l'historien des idées, qui replacera ces conceptions dans un contexte non uniquement juif.

L'humanisme radical et la lutte permanente contre l'idolâtrie : Erich Fromm

- 31 Un autre exemple – parmi beaucoup d'autres qui pourraient être proposés – de vision de l'individu qui se réclame de sources juives est l'œuvre d'Erich Fromm (1900-1980). Fromm était un psychanalyste et un psychologue social allemand, qui cherchait à opérer une synthèse entre les doctrines sociales de Marx et la psychanalyse de Freud. Certains de ses livres ont été des best-sellers ; ils ont souvent de très beaux titres : *L'art d'aimer* (1956, édition française 1967), *Société aliénée et société saine : du capitalisme au socialisme humaniste, psychanalyse de la société contemporaine* (1956, trad. franç. 1971), *Vous serez comme des Dieux. Une interprétation radicale de l'Ancien Testament* (1966, trad. franç. 1975), *Être ou avoir* (1976, trad. franç. 1978).
- 32 Ces textes ont fortement marqué, en Europe, la génération post-68. Depuis, c'est comme si son œuvre était considérée comme strictement liée à une mode intellectuelle, et elle a été, par conséquent, presque complètement oubliée. Pourtant, on trouve chez cet auteur des éléments de réflexion susceptibles d'être tout à fait féconds pour les questions qui agitent le monde actuel.
- 33 Erich Fromm était un Juif allemand (émigré ensuite aux États-Unis) qui avait étudié dans des écoles juives orthodoxes et dont les maîtres avaient été des rabbins illustres. Il avait ensuite quitté l'orthodoxie, mais il était resté imprégné positivement d'une certaine doctrine juive, surtout celle qui fait référence à la mouvance hassidique¹². Les années 60-70 du siècle dernier marquent dans tout l'Occident l'époque de la contestation de la société capitaliste, fondée sur le modèle américain : on commença à la condamner en tant que société de consommation, ou de l'aliénation, ou encore comme la société de l'ennui. La particularité de Fromm consistait dans le fait qu'il fondait sa critique de la société contemporaine sur des sources juives ; ou, pour mieux dire, sur sa lecture des sources juives. Cela est évident dans *Vous serez comme des Dieux*, où Fromm lit la Bible, non pas comme le faisait Hegel, c'est-à-dire comme l'histoire d'un peuple porteur d'une conscience malheureuse qui se fait écraser par Dieu, mais bien au contraire, comme l'histoire d'un Dieu, qui, tels un bon père et un bon éducateur, apprend à ses enfants, les Hébreux, à s'émanciper.
- 34 L'Ancien Testament, pour Fromm, n'est pas l'histoire d'une divinité despotique, mais celle d'un souverain constitutionnel. Certains exemples de cette exégèse moderne sont particulièrement intéressants, dans l'exégèse d'Erich Fromm. L'un d'eux est l'épisode du marchandage entre Abraham et Dieu lors de la destruction annoncée de Sodome et Gomorrhe ; Abraham dit à Dieu : « Peut-être y a-t-il cinquante justes dans la ville. Vas-tu vraiment les supprimer ? Ne pardonneras-tu pas à la cité pour les cinquante justes qui sont en elle ? » et ainsi de suite, jusqu'au nombre de dix : Dieu répond « Je ne détruirai pas, à cause des dix ». Dans la tentative d'intercession d'Abraham, il y a une phrase qui attire l'attention de Fromm : *Ha-šofet kol ha'aretz lo ya'ase mišpat ?* Est-ce que le juge de toute la terre ne rendrait pas justice ? Dans la lecture de Fromm, cela signifie que Dieu n'est pas un souverain qui décide de façon arbitraire, mais qu'il se soumet à une loi supérieure à sa volonté : la justice. Face à Dieu, l'homme peut faire appel à la justice, qui est indépendante de Dieu.¹³ Il apprend donc à être seul, et c'est justement Dieu qui le lui apprend.

- 35 L'Ancien Testament, selon Fromm, accompagnerait l'homme vers ce qu'il appelle l'« humanisme radical ». Cela consisterait essentiellement à éviter de fabriquer et d'adorer des idoles ; un commandement biblique bien connu, mais qui ne semble pas vraiment d'actualité. Mais la lecture de Fromm est plus ample que le simple contexte littéral de la Bible : pour lui, les idoles sont tout ce qu'un homme place comme entité supérieure, en lui vouant un culte irrationnel. Cela peut être la nation – Fromm le dit explicitement – vue comme mère-patrie. Les sacrifices humains de certaines populations antiques n'étaient certainement pas plus cruels que les sacrifices humains demandés par la « déesse mère-patrie ». Les tragiques événements du XX^e siècle nourrissent évidemment, et légitimement, cette réflexion de l'auteur américain.
- 36 Une autre idole peut être l'argent, ou encore les produits du consumérisme, bref tout ce que l'homme projette comme supérieur en oubliant sa dimension humaine, et à qui il voue un culte, implicite ou explicite. Détruire les idoles, selon la Bible dans la lecture de Fromm, signifie que l'homme doit trouver sa propre autonomie et son indépendance. « L'idolâtrie de par sa nature même – écrit Fromm – exige la soumission ; le culte de Dieu, lui, exige l'indépendance ».¹⁴

Et encore :

L'indépendance ne s'acquiert pas simplement en refusant d'obéir à sa mère et à son père, à l'État, autre idole, et aux autres autorités. L'indépendance n'est pas le synonyme de la désobéissance, elle n'est possible que si l'homme empoigne activement le monde. [...] La réponse de la Bible, aussi bien que celle de la tradition juive ultérieure, semble être la suivante : il est vrai que l'homme est faible et débile, mais il est un système ouvert capable de se développer jusqu'au point où il devient libre. Et pour cela il lui faut obéir à Dieu de façon à se débarrasser de sa fixation aux liens primaires et à ne pas se soumettre à l'homme¹⁵.

- 37 On retrouve d'une certaine manière l'inspiration de Buber, cette fois-ci dans une version non religieuse, mais « humaniste radicale » ; d'ailleurs, Fromm écrit de façon apparemment paradoxale que « le judaïsme prie dans le bon sens et la religion [juive] est une religion sans Dieu ».
- 38 La théologie négative, qui n'attribue ni nom, ni qualité à Dieu, est, d'après lui, l'aboutissement d'une éducation religieuse dont le message biblique a été un élément fondamental ; le vrai culte de Dieu aboutit à la réalisation de l'homme. Puisque de Dieu on ne peut rien dire, on peut se passer de cette entité. Cette indépendance n'est possible que si l'homme « empoigne activement le monde » ; son individualité est une individualité éthique, « elle ne se réalise que dans la mesure où il le fait [le monde], où il s'associe au monde et ensuite devient 'un' avec lui. Il n'y a ni indépendance, ni liberté, à moins que l'homme ne parvienne à un stade d'activité et de productivité intérieure complète. »
- 39 La question posée à propos de la pensée de Buber peut convenir à l'œuvre de Fromm : peut-on imaginer la conception de l'individu de Fromm sans références au judaïsme ? Il est évident que Hegel, Marx et Freud sont fondamentaux pour cette conception. Mais la lecture des sources bibliques et rabbiniques pratiquée dans certains milieux juifs d'Allemagne et d'Europe de l'Est, et la tradition de pensée qui s'en est inspirée, a sans doute eu une importance décisive. On retrouve en effet une inspiration similaire chez d'autres penseurs juifs allemands de la même époque, qui ont probablement partagé – de façon plus ou moins consciente – les idées de cette tradition juive particulière¹⁶. Il faut insister sur ce point : il s'agit d'une tradition juive, non pas de « la » tradition juive. L'historien a la tâche de cerner quelle est cette tradition, parmi les nombreuses

mouvances du judaïsme, comme on le fait d'habitude pour la culture chrétienne, ou musulmane, ou pour les civilisations orientales.

- 40 Pour permettre au lecteur de bien saisir sa pensée, Erich Fromm cite un passage du Talmud, en montrant ainsi que ce monument de la littérature juive constitue une de ses sources principales ; c'est là-dessus que nous concluons notre rapide analyse. Le texte porte sur une discussion entre rabbins qui doivent prendre des décisions au sujet de la propreté rituelle.

Ce jour-là, le rabbi Eliézer produisit tous les arguments imaginables, mais les autres rabbins ne l'acceptèrent pas. Il leur dit : « si la Halakha (la loi) est d'accord avec moi, que ce caroubier le prouve ». Alors le caroubier fut arraché et emporté à cent coudées de sa place. D'autres affirment même que ce fut à cinq cents coudées. Mais ils rétorquèrent : « on ne peut apporter aucune preuve en se fondant sur un caroubier ». Alors il leur dit : « si la loi est d'accord avec moi, que le torrent le prouve ». Le torrent remonta alors vers sa source, mais ils dirent : « on ne peut apporter aucune preuve en se fondant sur un torrent ! ». À nouveau il insista : « si la loi est d'accord avec moi, que les murs de l'école le prouvent ». Alors les murs de l'école s'inclinèrent comme s'ils allaient s'écrouler. Mais le rabbi Josué réprimanda les murs, en leur disant : « lorsque des sages sont engagés dans une discussion au sujet de la loi, qu'avez-vous donc à intervenir ? », aussi les murs renoncèrent ils à s'écrouler, par respect pour le rabbi Josué, mais ils ne reprirent pas non plus leur position verticale, par respect pour le rabbi Eliézer. Ils sont encore ainsi inclinés à l'heure actuelle. À nouveau le rabbi Eliézer prit la parole : « si la loi est d'accord avec moi, que le ciel le prouve ! », alors une voix céleste cria : « pourquoi discutez-vous avec le rabbi Eliezer quand vous voyez que sur tous les points la loi est d'accord avec lui ? » Mais le rabbi Josué se leva et s'écria : « ce n'est pas le Ciel qui parle ! ».

Qu'entendait-il par là ? Le rabbi Jérémie interprète ce passage en disant : « la Tora a déjà été donnée sur le mont Sinaï, nous n'accordons aucune attention à une voix céleste, car toi Dieu, tu as écrit depuis longtemps dans la Tora sur le mont Sinaï, que l'on doit s'incliner devant la majorité des hommes ». Un rabbin a rencontré le prophète Élie et lui a demandé : « qu'a fait Dieu, béni soit-il, à ce moment — là ? », et Élie a répondu, « Dieu a ri avec joie et il a dit 'mes fils m'ont vaincu, mes fils m'ont vaincu ! »¹⁷.

- 41 Ce passage remarquable, où Dieu se réjouit d'avoir perdu face aux hommes, est cité par Erich Fromm pour illustrer sa conception de l'individu dans le sens de l'humanisme radical : une conception intéressante, dont l'inspiration juive, sans être exclusive, est indiscutable, mais tout en n'étant que l'une des possibles et très nombreuses conceptions juives de l'individu.

NOTES

1. Voir *Vom Geist der ebräischen Poesie* (Esprit de la poésie hébraïque), Dessau 1782-1783).
2. Voir à ce sujet Irmiyahu yovel, *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche : les clefs d'une énigme*, Paris 2001 ; Joseph cohen, *Le spectre juif de Hegel*, Paris 2005.
3. Voir Maurice Olender, *Les langues du paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris 1989.
4. Voir Dominique Jarrassé, *L'âge des synagogues*, Paris 2001.
5. Voir Alessandro Guetta, *Philosophie et Cabbale. Essai sur la pensée d'Élie Benamozegh*, Paris 1998.
6. L'affirmation « Dieu est mort » se trouve dans les ouvrages *Le gai savoir* et *Ainsi parlait Zarathoustra*.

7. Martin Buber, *Je et tu*, Paris 2001.
 8. Martin Buber, « L'esprit de l'Orient et le judaïsme », in Id., *Judaïsme*, Paris 1982, pp. 46-64.
 9. *Ibid.*, p. 53.
 10. *Ibid.*, p. 54
 11. *Ibid.*, p. 55.
 12. Le hassidisme est un important mouvement religieux qui s'est développé en Europe de l'Est à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Il est centré sur un piétisme qui exalte le sentiment – dont la joie – plutôt que la raison dans le culte de Dieu, et insiste sur l'importance du *Tzaddyq*, le rabbin saint et juste, comme intermédiaire entre l'homme et la divinité. Ce mouvement est encore très vivant, malgré les destructions de la Shoah, surtout aux États-Unis et en Israël.
 13. *Vous serez comme des dieux*, *op. cit.* p. 28.
 14. *Ibid.*, p. 48.
 15. *Ibid.*, pp. 73-74
 16. Voir à ce sujet Pierre Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris 2003.
 17. Talmud Bavli, traité Baba Metzia 59b. Cité in *Vous serez comme des dieux*, *op.cit.*, pp. 74-75.
-

RÉSUMÉS

Is there a Jewish conception of the individual subject? The issue is quite problematic, for several reasons: 1) it is difficult to speak of Judaism in a monolithic manner, because Judaism is a multifaceted reality, varying according to different epochs and places, to the point that we should speak of “Judaisms”, in the plural; 2) if the question of the individual subject is connected to the vision that the Western (meaning, European, essentially Christian) culture has constructed, Judaism can hardly be defined as “Occidental” or “Oriental”. After a short analysis of these two points, we present the conceptions of the individual subject as developed by two major Jewish thinkers of the twentieth century: Martin Buber (1878-1965) and Erich Fromm (1900-1980). Both based their visions on traditional Jewish sources (Bible, Talmud) but attributed them a universal value.

INDEX

Keywords : philosophy, judaism, East, jewishness, occident, humanism, Buber Martin (1878-1965), Fromm Erich (1900-1980), duality

מילות מפתח

פילוסופיה, יהדות, ארצות המערב, מרטין בובר, אריך פרום, שניות:

Thèmes : philosophie

Mots-clés : judaïsme, judéité, Orient, Occident, humanisme, philosophie, Buber Martin (1878-1965), dualité, Fromm Erich (1900-1980)