Jean ZACKLAD (1932-1990)

Docteur d'État en philosophie, maître de conférence de civilisation juive,
héritier de la tradition ésotérique juive

(1967)

Essai d'ontologie biblique

Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.

Thèse de doctorat à l'Université Strasbourg, 1967.

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec

[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.ugac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.ugac.quebec.ca/index.htm>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole,
Courriel: rtoussaint@aei.ca

à partir de :

Jean Zacklad (1932-1990)

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques de thèses
rabbiniques législatives et mystiques.**

Thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres et sciences humaines de l'Université de Strasbourg. Jean Zacklad, 1967, 267 pp. Cette thèse de doctorat a aussi été publiée, en 1967, chez Mouton et cie.

[Autorisation formelle accordée par le fils de l'auteur, Manuel Zacklad, professeur titulaire de la Chaire Expressions et cultures au Travail du CNAM, le 2 décembre 2010, de diffuser toutes les publications de son père dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriels : manuel.zacklad@cnam.fr et manuel.zacklad@utt.fr

Polices de caractères utilisée : Comic Sans, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 13 novembre 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Jean ZACKLAD

Docteur d'État en philosophie, maître de conférence de civilisation juive,
héritier de la tradition ésotérique juive

Essai d'ontologie biblique.

Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.

Thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres et sciences humaines de l'Université de Strasbourg. Jean Zacklad, 1967, 267 pp. Cette thèse de doctorat a aussi été publiée, en 1967, chez Mouton et cie.

[265]

Table des matières

PRÉFACE

INTRODUCTION

- A. L'idée d'une science des êtres
- B. Le Créateur, la création, la créature

PREMIÈRE PARTIE.

LE SOI ET SES RELATIONS

Retour à la table des matières

Chapitre I. La reconnaissance du soi

- A. Sa subsistance
- B. Ses relations
- C. Le refoulement du non-soi

Chapitre II. L'éventail de la relation

- A. Autonomie et relation
- B. L'aurore de la relation
- C. La relation recueillie sur elle-même
- D. La communion de desseins
- E. Autres figures de la relation

Chapitre III. La relation de dualité

Condition préalable (la circoncision)

- A. Complémentarité des termes
- B. Engager sa foi
 - i. Entre Baal et Adonai
 - ii. Le pratiquant et son docteur
 - i. Du cœur de pierre au cœur de chair

C. [La dissolution des rapports de dualité](#)

- i. L'adultère et la vie retirée
- ii Le divorce
- iii. Mort et dualité

[Conclusion](#)

Chapitre IV. [Le refoulement de la nuisance](#)

- A. [Le monde comme bien des nuisances](#)
- B. [Les catégories du licite et du licite](#)
- C. [Les principes de nuisance](#)

DEUXIÈME PARTIE.
L'ÊTRE PORTEUR DE SYNTHÈSE

Chapitre I. [La synthèse comme idéal](#)

- A. [La vérité](#)
- B. [L'amour](#)
- C. [La paix](#)
- D. [La justice.](#)

Chapitre II. [Les quasi-synthèses idéalistes : mourir, sortir, souffrir](#)

- A. [La religion côtoie la mort](#)
- B. [La vertu civile, sortie hors des dénaturations](#)
- C. [Le moralisme scandalisé par la souffrance](#)

TROISIÈME PARTIE.
DES RELATIONS DU SOI À LA SYNTHÈSE DE L'ÊTRE

Chapitre I. [Vers la synthèse](#)

- A. [À l'ombre de la synthèse](#)
- B. [La préparation de la synthèse : Melktzédek](#)
- C. [Personne et société, conditions de la synthèse](#)

Chapitre II. [Les constituants de la synthèse partielle](#)

Chapitre III. L'organisation de la synthèse partielle

- A. Synthèse créée et unité créatrice
- B. Les lieux de la synthèse
- C. La diversité synthétisée
- Conclusions.

Chapitre IV. Les synthèses manquées

- A. Les impasses de la préparation de la synthèse
- B. Les conditions de la synthèse non réunies

Chapitre V. De la synthèse partielle à la synthèse totale

- A. La synthèse partielle dans l'histoire
 - 1. Le retard dans la synthèse partielle
 - 2. Le jalon pharisien
 - 3. La synthèse totale, image de l'unité créatrice

QUATRIÈME PARTIE. **PROLÉGOMÈNES À UNE THÉORIE DE L'ÊTRE**

Généralités

Chapitre I. La reconnaissance

- A. Qui est à reconnaître
- B. Comment reconnaître
- C. La reconnaissance et la vie
- D. Au sein de quoi reconnaître

Chapitre II. La constitution de l'être

- 1. L'être de la créature
 - A. Son statut
 - B. Sa vocation
- 2. Le devenir de la créature
 - A. les facteurs de constitution
 - B. Les processus de constitution

3. [La création déchirée](#)

- A. [Le mal](#)
- B. [Le désordre](#)
- C. [Les réparations](#)

[CONCLUSION](#)

[Bibliographie](#)

[Index](#)

[5]

La science portant sur le Créateur, est-elle de dissenter sur son essence ? Ce nous est interdit et nous n'aurions sur elle aucune prise ; elle porte sur les relations entre le Créateur et le créé que nous ne connaîtrions pas hors de la sagesse de vérité... là est notre devoir : de nous instruire de cette sagesse de vérité.

Luzzato : Hoker ou Mekoubal, p. 132

L'homme n'est qu'un nœud de relations, les relations comptent seules pour l'homme.

Saint-Exupéry : Pilote de guerre, p. 174

[7]

À mes maîtres

[9]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

PRÉFACE *

[Retour à la table des matières](#)

Durant de longs siècles, en Occident et au Moyen-Orient, se déroulèrent, selon des fortunes diverses, les confrontations des théologiens et des philosophes, de la foi et de la raison. À leur source, il y eut l'irruption de messages religieux en des cultures - plus ou moins humanistes - déjà constituées. Le problème se posa donc de faire coexister

* Nous désignons les ouvrages les plus souvent cités par le premier mot du titre :

<i>Shaaré Ora</i>	par	<i>Shaaré</i>
<i>Shné lott'hot ha Berith</i>	par	<i>Lou'hot</i>
<i>Avodat ha Kodesh</i>	par	<i>Avodat</i>
<i>O'mek ha Mele'h</i>	par	<i>O'mek</i>
<i>Pardès Rimonim</i>	par	<i>Pardès.</i>

Sauf l'*Avodat ha Kodesh* paginé en chiffres arabes, nous utilisons la pagination hébraïque. Le commentaire de Gaon de Vina sur le Sifra di Tziniouta est désigné par G. Vilna.

Les renvois à « notre exégèse » désignent notre thèse complémentaire manuscrite sur le *Pentateuque*.

les deux héritages, de les limer l'un par l'autre ou de les faire se rejoindre en des systèmes unitaires. Quiconque s'interroge sur le côté « spirituel » de notre culture s'éprouve enfant d'un mariage mixte. Se sent-il de la race de la mère humaniste ? Le message paternel religieux lui est l'étranger dont il tente de se rapprocher ou envers lequel il prend ses distances. Est-il de race mystique ? C'est avec arrogance ou sentiment d'indignité, avec un esprit inquisiteur ou une complaisance quelque peu servile qu'il va à la rencontre du « siècle ».

Les hasards de notre naissance (ou renaissance) intellectuelle ont fait que, pour notre bonheur ou notre malheur, nous ignorons cet écartèlement. Les « messages religieux » sont, à notre sens, des rejetons d'une tradition plus originelle, et, pour peu que l'on se définisse par l'insertion en cette tradition, ce n'est plus filialement que l'on s'éprouve tant à l'égard de la culture humaniste que des messages religieux : on les reçoit, l'une et l'autre, comme deux enfants également chéris, en dépit de ce qu'ils soient si souvent brouillés entre eux.

La raison humaine fit la philosophie. La foi fit la religion. Historiquement elles sont jumelles - de faux jumeaux. Est-il possible, est-il raisonnable de se situer en une région qui leur est antérieure ? Si la rationalité est consubstantielle à la philosophie et commença avec elle, dans la perspective d'une recherche de la vérité, le souci de cette région originelle est vain. Il mérite d'être renvoyé à l'ethnologue ou à l'historien des religions, à moins que, désireux de marquer la ligne de partage entre la rationalité pure et ses formes mythiques ou prélogiques, on y cherche nos origines impures pour se garder d'y retomber. En regard, il y a le moyen de se draper dans un intégrisme de la tradition originelle. On soutiendra alors que l'histoire de la métaphysique est une longue parenthèse. Elle naquit quand la vérité de l'être se perdit elle finira quand cette vérité sera retrouvée. Et de fait, dans les cercles où la tradition se maintint, la philosophie fut inconnue quand elle n'était pas tenue en suspicion ¹.

¹ À l'époque talmudique, les Judéens écartèrent l'étude systématique de la philosophie pour des raisons simplement pratiques. Ils étaient mobilisés pour la diffusion de la Révélation et n'estimaient pas avoir le droit de s'accorder le moindre répit : « Tu étudieras la Révélation nuit et jour » (*Josué* 1, 8). « Quand étudier la philosophie grecque ? Eh bien, quand il n'est ni jour ni nuit... » (Me-

[10]

Nous nous mettons en devoir de présenter cette tradition originelle sous la forme d'une « ontologie biblique ». L'association de ces deux termes ne va pas de soi. Le mot « ontologie » évoque une spéculation sereine en retrait sur l'expérience vécue immédiate, un agencement de concepts né d'une réflexion sur le langage et sur sa portée. La Bible est reçue ordinairement comme un récit dramatique en lequel des personnages, soumis à une tension extrême entre des interpellations transcendante et la séduction d'une vie selon le sensible, risquent leur vie et leur « salut » en des aventures exemplaires et pathétiques. Nous ne pourrions en aucune façon authentifier cette représentation. Que l'« histoire sainte » ait été dramatique, cela n'est pas niable. Mais ce que l'on manque de voir, c'est que le drame est envisagé, par l'Écriture elle-même, d'un point de vue fort détaché. Le cyclone tourbillonne follement. En son œil règne le calme le plus parfait. Et c'est dans l'œil du cyclone que se situe le rédacteur biblique. Pour celui-ci, tout événement a un sens, toute expérience est dicible en vérité, tous les errements sont réparables, toutes les souffrances ont leur justification et sont susceptibles de revenir à leur contraire : la consolation et la compréhension qu'il était bon, un temps, de souffrir ; et ceci sans transe mystique, sans recours aux procédures magiques ou surnaturelles, sans déchaînement inutile de violence. Très simplement, le traditionnaire postule : Dieu a créé la possibilité du mal, mais *simultanément*, il a créé le moyen de guérison. Et si le mal et la souffrance s'accumulent, on n'y verra pas une fatalité inscrite dans l'histoire ou la nature humaine mais les résultats d'une folie gratuite. Que l'on songe aux exhortations des prophètes. Elles procèdent d'une stupéfaction intense : « Mais ils sont fous ! Au lieu d'aller vers la vie tranquille, ils se jettent dans la ronde déchaînée des violences et des illusions ! » Reconnaissons l'accent des alpinistes professionnels devant les imprudences des amateurs. La montagne n'est ni traîtresse ni méchante. Elle demande seulement que l'on respecte *les règles*. Si on les ignore, que ne demande-t-on pas conseil à ceux qui les savent ? Et de même que les alpinistes professionnels se mettent en danger pour aller se-

na'hot 99 b). À l'époque médiévale, se dessineront deux courants, l'un ouvert à l'aristotélisme, l'autre qui lui sera résolument hostile. Cf. *Avodat* p. 155.

courir les imprudents qui n'ont pas respecté les règles, les sages d'Israël prennent part à la tourmente de l'histoire, des passions, des opinions et des démarches folles pour secourir leurs contemporains. L'« histoire sainte » culmine avec le roi Salomon. Quel est donc le point culminant de la vie ? Le point où la vie rejoint sa vérité profonde ? Est-ce l'angoisse, l'extase, la dérégulation, le sentiment d'indignité, les défis au Destin ? À quel sommet aboutit-on à la suite des enivrantes escalades mystiques ? « Voici, il te naîtra un fils (est-il annoncé à David) qui sera un homme tranquille » (I *Chroniques XXII, 9*). Nous voici bien à l'antipode du tremblement sacré du bouleversement extatique de tout l'être devant l'irruption du sacré ; car s'il est vrai que le sacré consent à se manifester à l'homme éperdu, la sainteté, elle, ne consent à se présenter à l'homme que lorsqu'il est parvenu à éteindre en lui tout goût pour les violences inutiles, pour les mystères insondables, pour les agonies de la volupté et du désespoir : « Car Salomon sera son nom, et Je donnerai à Israël la paix et la tranquillité pendant sa vie. Ce sera lui qui bâtira une maison à Mon Nom » (id. 9, 10). Dieu n'habite en ce monde que lorsque nous avons effectué entre nous et en nous les réconciliations.

Or, si l'on peut se permettre un tel regard tranquille sur les folies meurtrières de l'histoire, ce n'est pas en vertu d'un parti pris d'optimisme et d'une option pour les solutions prudentes. Il n'existe pas, ici-bas, de « happy end ». Non, c'est parce qu'à été enseignée la logique qui préside à notre monde d'apparence si absurde. L'amertume [11] reste de voir que les sujets de l'histoire ne s'y conforment pas et grossissent la part de non-sens et de mal. Mais cette amertume et cette tristesse sont compensées par la certitude qu'à chaque moment, chaque sujet a la possibilité de se retourner vers le sens qui préside à la création et, s'en étant enquis, de s'y conformer. C'est ce que nous voulons signifier en affirmant que la Bible recèle une ontologie. Loin que les interpellations personnelles, l'immersion dans le cours des événements, l'émergence de figures historiques constituent des transgressions d'un ordre nécessaire et intemporel, la logique du réel est en profondeur - croyons-nous - la cohérence de ces relations concrètes. Si l'on postule que l'intelligence ne trouve sa patrie qu'en se détournant du contenu de la vie immédiate pour se complaire dans un agencement de concepts abstraits, sans doute, l'historicité, la subjectivité

té, les risques politiques et éthiques sont justiciables de disciplines parallèles à la pure rationalité. Peut-être nous faudrait-il alors recourir aux mythes, aux symboles, aux aperceptions troubles en lesquels les contenus d'une sensibilité à vif se mélange avec des lambeaux d'intelligibilité. N'est-il pas clair à l'inverse que tout l'effort des rédacteurs de la Bible a consisté à refouler et à annihiler ces prestiges mythiques ? Où trouverait-on chez eux les exploits des héros et des demi-dieux, les drames cosmiques, les mythes inquiétants ou merveilleux ? Leur préoccupation majeure est de décrire le débat concret entre l'homme réel avec son milieu réel. Tout le cours du récit biblique est une analyse des figures de ce débat, à savoir, selon nous, une déclinaison de l'être. Le fait que le chemin soit praticable dans les deux sens : de la description des figures particulières vers la théorie ontologique et de celle-ci vers les figures particulières, nous sera le gage que nous ne transgressons pas les exigences d'une pensée claire et cohérente. Nous y contreviendrions au contraire si nous échouons à tenir les deux bouts de la corde. À un pôle, nous aurions une spéculation cohérente mais qui ne rendrait pas compte de la réalité concrètement vécue. À l'autre, nous éprouverions le choc d'une réalité brute inanalysable. De sorte que le débat difficile se transformerait systématiquement sous nos yeux en un affrontement fantastique. Le sujet humain, dès qu'il serait vu indépendamment du milieu qui est son corrélat nécessaire se chargerait de potentialités mystérieuses et ne serait plus visé qu'au travers d'une typologie romantique. Corrélativement, le milieu cessant d'être *notre* milieu se mettrait à vivre d'une vie propre « sui generis ». Dans le bosquet, le mont, la source jaillirait un sacré tellurique ou céleste ou, pour parler en termes plus modernes, la vie économique, étatique, technique ou instinctuelle se métamorphoserait en autant de monstres que l'on ne serait jamais certain d'avoir définitivement conjurés et qui, de toute façon, resteront les maîtres incontestés de notre réussite ou de notre échec.

Au risque de verser dans une généralisation abusive, nous interpréterons notre époque selon ce schéma. Notre siècle s'ouvre sur une pleine confiance en la raison. De la diction en vérité des phénomènes à la diction du sujet auquel sont présentés les phénomènes, la déduction vaut. Mais le discours qui là-dessus s'élabore pour dire qui nous sommes, s'évade de la réalité événementielle. Et nous en sommes mainte-

nant à chercher (du côté de l'ineffable) du choc avec l'événement brut ou du parfum de l'absolu mystico-mythique la révélation de notre identité. Ne verra-t-on pas là l'exacerbation d'une crise constitutive de l'Occident ? Son discours sur l'être fuit vers les arrière mondes ; aussi est-il prêt à payer d'une renonciation à l'intelligible sa redécouverte du concret. Nous craignons donc que la tentative de mettre à jour une « ontologie biblique » soit mal comprise, et qu'au lieu de porter un pouvoir détonnant, [12] elle ne fasse que détonner sur le climat culturel actuel. On sera déçu si l'on y cherche une assurance propre à fonder et à justifier les élans vers l'insondable. Il est malheureusement vrai qu'historiquement l'ontologie comme la Bible ont été l'une et l'autre utilisées comme véhicules pour les vols transphénoménaux. Mais tels furent les discours sur l'être de l'Occident et ses interprétations de la Bible, desquels nous nous sentons assez peu solidaire. On sera déçu également si l'on y cherche le frisson que l'on ne manque pas d'éprouver quand on porte son regard sur l'univers cabaliste. On est friand aujourd'hui des dépaysements que procurent les incursions dans les mondes périphériques : la folie, les civilisations primitives, l'inconscient, les rhapsodies coenesthésiques font recette, et, plutôt que de s'enquérir de la vérité de l'homme, on préfère le surprendre sur les plages lointaines, là où les contours de son moi s'estompent. Les thèmes cabalistes, nous les utiliserons, nous y adhérons, mais justement parce que nous les croyons vrais, nous préférons les banaliser plutôt que d'en faire l'objet d'une quête de l'exotisme. On ne sera pas moins déçu enfin si l'on s'attend à nous voir nous rattacher à quelque courant actuel de la philosophie. Si, auprès du public cultivé, la philosophie pure connaît actuellement quelque discrédit, plutôt que d'en analyser les raisons et de soupeser les responsabilités, nous voudrions lui apporter, de l'extérieur, quelque sang frais et tracer ainsi des voies d'une médiation entre la rigueur d'une pensée qui se détourne des difficultés de la vie quotidienne d'une part, et la richesse, l'actualité des analyses des sciences humaines qui font fi de la dimension métaphysique.

Nous le disions au départ : si l'homme est un animal métaphysique et si se défier de celle-ci est encore une option métaphysique, il ne nous paraît pas évident que la pensée seulement humaine parvienne, sur ce domaine, à éteindre son inquiétude et à trouver l'assurance du

vrai. Mais plutôt que d'élaborer, comme c'est la coutume, un métaphysique « informée », « éclairée » par la Révélation, nous voudrions interroger la Révélation elle-même. Pour ce faire, il nous faut, à titre d'hypothèse de travail, nous donner un modèle des relations possibles entre la Tradition issue de la Révélation et la rationalité purement humaine. Dans quelle mesure sont-ils exclusifs l'un de l'autre ou complémentaires l'un à l'autre ? Nous nous laisserons guider par le schéma suivant :

- Nous croyons que, de vrai, à l'aube de l'histoire proprement dite, Dieu fit don de Sa Révélation pour guider les premiers pas, indiquer le chemin et annoncer la fin. Mais comment peut-il se faire que la pensée de ce Dieu des origines et de la fin tienne dans la pensée humaine ? Y a-t-il une commune mesure entre une Pensée de Dieu conçue comme source illimitée de toutes pensées et de toute l'existence et une pensée humaine de tous côtés limitée et en tous temps tâtonnante et risquée ?

- Nous concevons qu'en un premier temps (pour fixer les idées, disons jusqu'au Ve siècle avant notre ère), en de très minces secteurs, la pensée humaine eut la possibilité de se laisser infuser par un Savoir qui lui était enseigné selon des déductions qui ne sont pas du domaine de sa juridiction. Mais, dès qu'elle eut assez d'assurance pour tenter, d'une manière autonome, ses propres démarches, pour aller à l'allure de son propre pas, l'enseignement de la Révélation lui devint chose extérieure et mystérieuse. En même temps que l'homme se récupérait, il perdit Dieu et son Dit, et nous prévoyons qu'il ne Les retrouvera qu'à l'aboutissement de sa démarche quand, après avoir à longueur de siècles brassé vérités et erreurs partielles, il en sera à faire le point de ses certitudes et de ses ignorances. Ce sera le temps où ce [13] savoir qui, à l'origine, était donné en garde à quelques initiés, deviendra bien commun.

Jadis, des hommes se levaient et annonçaient : « Ceci (« zé ha Davar ») ou ainsi (« Ko ») Dieu m'a dit de vous dire... » Alors, à la chandelle, d'autres hommes méditaient longuement le message puis tranchaient : « cet homme est un imposteur et mérite la mort » ou : « il a dit vrai ; que ses paroles soient ajoutées aux écrits Canoniques ». Et ceci se passait à un niveau conceptuel que nous ne connaissons plus.

Des temps où la connaissance de Dieu sera répandue sur terre comme l'océan sur ses bas-fonds, nous attendons une mutation de la pensée humaine telle que les mots et démarches de la raison naturelle soient « Maison » pour l'Enseignement révélé. Aux temps où s'écrivait la Bible, l'Enseignement ne fut jamais reçu qu'au prix d'une difficile extase en laquelle était tordue la balbutiante raison. Le bilan de la philosophie ne sera-t-il pas, un jour, d'avoir construit la « Maison » suffisamment claire et vaste pour que le même message soit réentendu sans le gênant accompagnement des éclairs, fumées et tonnerres des théophanies de jadis ?

Que l'on nourrisse le dessein aujourd'hui de faire un pas vers cette Révélation à retrouver, comment s'y prendrait-on ? Une tradition de piété nous propose de lire et de méditer la Bible. Sainte et saine lecture, sans doute, puisque les sages de jadis donnèrent à ces Textes leur « imprimatur ». Mais ne nous illusionnons pas. Sortis des enseignements moraux et religieux vulgarisés dans la conscience collective du « monothéisme éthique », qu'y trouve-t-on ? Suffisamment peu de chose pour que l'on éprouve le besoin d'y rajouter de son cru. Les intellectuels parlent *sur* la Bible plus que la Bible ne parle aux intellectuels. Elle fournit le plan selon lequel la pensée du lecteur bâtit sa Maison plus qu'elle ne donne le contenu de vérité qui devrait y être logé. En prenant comme fil directeur *des* histoires bibliques, on élabore sa propre philosophie de l'histoire plutôt que de chercher à loger *ses* histoires dans le sens de l'histoire enseigné par la Bible.

Des doctrines philosophiques ou théologiques *interprètent* la Bible (au lieu que la Bible délivre la portée réelle et la signification de nos interprétations) et ces doctrines nous semblent à égale distance de l'enseignement des Textes et de la rationalité en tant que telle : l'on se garde d'être trop rationnel pour continuer à accorder quelque créance aux histoires saintes et l'on se garde de trop prendre à la lettre celles-ci pour ne pas succomber au vertige du « credo quia absurdum ». Entre les deux, la foi fait le pont. Nous considérons la foi comme une sorte de palliatif qui vise à faire paraître moins intolérable au croyant sa situation de penseur qui ne peut plus raisonner selon les schèmes de la pensée de Dieu. Mais cet apaisement est payé d'une autre souffrance : comme les évidences de la pensée humaine livrée à

elle-même restent bien en deçà d'une donation de l'être, une ouverture sur celle-ci n'est conservée qu'au prix d'une renonciation à l'évidence en tant que telle.

Si la Bible considérée comme Dit de Dieu ne communique plus qu'une intelligibilité insuffisante, et si les discours inspirés par la foi sont interprétés comme dits de l'homme prononcés pour calmer l'effroi causé par le silence de Dieu, où donc trouver trace de l'enseignement originel ? Nous la demanderons aux disciples de ces hommes à qui les premiers prophètes chuchotèrent leurs confidences. Pourquoi à eux plutôt qu'à d'autres ? Par goût des atmosphères ésotériques ? Par croyance que les crûs les plus anciens sont nécessairement les moins frelatés ? Non : parce que ces hommes n'ont pas franchi le seuil des Écoles où se transmet ce savoir qui n'était [14] pas à la mesure des démarches intellectuelles humaines, parce qu'ils n'ont pas rejoint la recherche libre et tâtonnante de l'homme qui explore son monde avec ses propres forces. Dans ces Écoles, ils ne se sont pas surchargé la mémoire de souvenirs, de dogmes, de démonstrations, ils ont suivi ce chemin où il était question de tordre et retordre l'esprit jusqu'à ce que se constituent des démarches intellectuelles et jaillissent des évidences d'un autre ordre que celles de la recherche commune. Si Dieu se tait - ou si du moins il n'y a plus de prophète pour entendre Sa Voix - si la logique qui animait les messages des prophètes de jadis est perdue, nous souhaiterons récupérer cette forme de discours antérieure au discours philosophique pour y trouver des lumières sur les questions élaborées par la philosophie.

Quelles sont ces Écoles ? Qu'y dit-on ? Quelles questions aurons-nous à y poser ? Nous ne voudrions pas encourager cette imagination simpliste que se trouvent ici, comme enfermés en une caverne platonicienne, des traditions religieuses et philosophiques qui peinent à constituer un réceptacle pour la pure lumière révélée, et là, dans les Écoles, les gardiens de la lumière - de telle façon qu'il nous suffirait de trouver accès auprès des bons maîtres par une sorte de quête du Graal pour recueillir la lumière et n'avoir plus ensuite qu'à la verser dans ses réceptacles. Sans doute, nous avons affaire à deux styles de pensée, mais les rôles sont souvent interchangeable. Traditions philosophiques et religieuses ne sont pas que des réceptacles, elles sont aussi

porteuses de lumière. L'École, de son côté, ne pouvait pas transmettre sa lumière sans user de réceptacles - et c'est à ce sujet qu'il y a une matière à contestation que nous voudrions dès l'abord délimiter.

N'est pas à contester l'existence de l'École : nul ne niera que, de la même manière qu'il y eut la Gnose et les Pythagoriciens, à partir de l'enseignement des prophètes d'Israël, il y eut une tradition initiatique qui l'explicita et le prolongea. Par contre, l'on contestera, premièrement, qu'elle soit à la mesure des problématiques actuelles, secondement, qu'elle exprime l'essence de l'enseignement prophétique. Sur le premier point, nous reconnâtrons volontiers qu'elle ne dispose pas d'un langage intelligible aux milieux culturels contemporains, qu'elle ne parle ni suffisamment clair, ni suffisamment fort, en un mot qu'elle ne dispose pas d'un réceptacle adéquat à sa lumière. L'essentiel de notre travail consistera précisément à suggérer la possibilité de verser le vin vieux dans des outres nouvelles. Sur le second point, nous voudrions proposer quelques éclaircissements.

À prendre la Bible comme référence essentielle, on est amené à l'envisager de deux façons. Ou bien l'on considère que, dans le canon biblique est enserré le tout de la Révélation, qu'il est l'Alpha et l'Oméga ; ou bien, on lui ajoute une tradition religieuse considérée elle-même comme deuxième canal de la Révélation. Et se présente à nous la tentation de faire cause commune avec l'une de ces optiques contre l'autre. Abonderons-nous dans le sens des « Bibliens » en affirmant que l'on porte ombrage à la Parole de Dieu en mettant sur le même plan qu'Elle une tradition humaine ? Ou au contraire, ferons-nous remarquer que le canon biblique resterait muet sur la vie réelle des hommes réels s'il n'était incorporé dans une tradition qui lui donne, pour nous, sens et actualité ? En fait, notre rôle n'est pas de rallumer les guerres de religion mais, tout au contraire, de nous efforcer de mettre un point final aux guerres froides et aux complicités chaudes en révélant la vérité profonde de chaque thèse et en désignant les points sur lesquels elles peuvent s'amender de façon à rejoindre la vérité adverse.

[15]

En premier lieu est donc à dire la vérité de la thèse qui rajoute une tradition au canon biblique. Un formulaire de physique, à la limite

contient le tout de la vérité en son domaine, et l'on pourra tenir pour simple accompagnement les développements qui établissent les formules, les relient et les unifient en théories. Tout ce qui vit dans l'esprit du physicien est susceptible de se condenser en équations. Mais le canon biblique n'est aucunement assimilable à un formulaire de physique car il traite, non plus d'une vérité qui nous est extérieure, mais de la vérité de l'aventure elle-même. Pour celle-ci, est à dire, d'un côté, la détermination du chemin, l'explicitation des options fondamentales, de l'autre, la signification des situations et cas de conscience qui se rencontrent dans la quotidienneté après que l'on s'est laissé guider par l'enseignement théorique. Ici, c'est ce qui a été appelé : la Révélation transmise oralement (« Torah ché bé al Pé ») ; là, la Révélation transmise par l'écrit, par la Bible (« Torah ché bi'Htav »)². La Bible en effet, indique comment se dessine l'option pour une transcendance au sein de l'immanence quotidienne. L'immanence elle-même n'est pas éclairée, et elle attend de l'être par une pensée qui fait médiation entre elle et le Texte biblique.

Symétriquement, est à dire la vérité de la thèse qui invite à se défier de l'impertinence des traditions humaines. Soit l'exemple de l'avortement. Le théologien a lu : « tu ne tueras point » et enseignera : l'avortement est un meurtre. C'est procédé de pensée humaine appuyé sur la « Parole de Dieu ». Le glissement s'est opéré dès le moment de la lecture car il y a toutes chances qu'en lisant : « tu ne tueras point », il comprend, lui lecteur, différemment de Celui qui fit écrire. Il y a toutes chances que la « vie » dont a égard le Texte est une vie dont on n'aura pas rendu compte quand on aura à la pensée les concepts de « vie biologique » ou de « vie spirituelle ». En bonne logique, il importerait de se soucier de la signification que le terme possède dans son contexte avant d'en tirer des conclusions sur les plans des vies biolo-

² Dans le principe, aucun écrit ne doit se surajouter au Texte biblique (*Guittin* 60 b). C'est parce que le poids de toute l'histoire culturelle et politique risquait de faire basculer la compréhension originaire de la Révélation que l'on s'est référé au verset : « Il est temps d'agir pour le Seigneur car ils rejettent Ta Révélation » (Ps. CXIX, 126) pour s'autoriser à « agir pour le Seigneur » autrement que ne le prescrit la Révélation et que l'on rédigea des enseignements d'école (*Bera'hot* 54 a) - avec tous les risques et inconvénients qu'implique la pratique d'une transgression afin d'éviter une transgression plus grave.

gique ou spirituelle. Les traditions humaines - même inspirées - usent d'un langage trop humain et elles tirent du Texte des sens trop étroits et trop aléatoires quand elles prennent appui sur une lecture que nous oserons qualifier de naïve. Nous en appellerons, pour notre part, à une recherche qui ne prendrait pas pour point de départ le Texte, mais la connaissance précise des intentions qui dictèrent telle rédaction du Texte. Le sage se meut au niveau d'une méditation *antérieure* au Texte qui, en son essence, n'est pas humaine, quand le théologien mène sa méditation humaine postérieurement au Texte ³. Le premier, quand il tranchera sur un problème de la quotidienneté, laissera *passivement* une pensée qui n'est pas la sienne se poser sur un cas particulier. Le second traitera les problèmes par une démarche constructive et inventive. Au-dessus de la lecture du Texte et de la jurisprudence par laquelle les cas concrets sont résolus, et antérieurement à eux, nous invoquerons une forme de compréhension que l'on ne qualifiera pas de « naturelle ». Et si cette compréhension est ignorée, la jurisprudence sera vue de l'extérieur comme une casuistique surajoutée et envahissante. Or, la Révélation orale *n'est pas* ce corps considérable de prescriptions par lequel, le plus souvent, est connue la tradition rabbinique. Ces prescriptions sont le fruit d'une tentative, parfois désespérée, de rendre sensible à tout un peuple de intuitions et des évidences qui échappent à la pensée commune, en même temps qu'une entreprise pour le tirer hors de sa gangue sensible. La transmission de la Révélation orale n'est que secondairement l'enseignement d'une interprétation des Textes bibliques et un corps de décisions concernant la vie quotidienne (elle le devient [16] quand elle se sclérose). Elle est d'abord l'initiation à une sorte de regard posé sur les Textes et sur la quotidienneté d'où, postérieurement, découlent à l'infini commentaires et décisions pratiques.

Cette démarche intellectuelle fait corps avec l'aventure historique d'un peuple : « Dieu n'a conclu alliance avec Israël qu'en raison de

³ Que les intuitions intellectuelles soient antérieures au Texte biblique se justifie doctrinalement. Le Texte biblique concerne les prises de position à l'égard du monde qui sont centrées autour de la sixième forme de relation que nous étudierons ci-dessous (p. 159), le « Tiphéret » (cf. *Shaaré* 62 a) tandis que les intuitions révélées se réfèrent à la troisième, le Discernement du sens de l'existence.

la Révélation orale » (Midrash *Tanhouma*, Noé 5). De fait, la transmission intellectuelle eut, comme avatars, ceux-là mêmes que connut ce peuple. Durant la période du premier Temple, initiation et prophétie s'accompagnaient : devenaient prophètes certains disciples privilégiés des « Écoles de prophètes ». Le long de la renaissance nationale concomitante du second Temple, c'étaient les mêmes autorités (« Scribes ») qui avaient été initiées et à qui étaient conférées les responsabilités civiles, politiques et judiciaires. Quand, sous l'occupation romaine, l'État se désagrégea, vie civile et vie religieuse ne purent aller de pair, et les enseignements se consacrèrent à l'édification d'une « haie » (« Guider ») autour de la Révélation, haie constituée par le comportement de ce groupe d'hommes « séparés » (« Peroushim » - Pharisiens) qui constituèrent un signe visible d'un attachement à des réalités invisibles. Puis, quand la vie communautaire s'effritait à l'aube de l'exil, quand un divorce plus grave s'annonçait entre la sagesse spéculative et la vie, l'on se résolut à mettre par écrit (« Michna »), non la Révélation orale elle-même, mais les mots et les descriptions de gestes par lesquels les sages de l'avenir retrouveraient, au sujet de telles réalités matérielles, l'insertion dans leur filiation intellectuelle ⁴. Cinq siècles plus tard, à l'époque de la rédaction du Talmud, le divorce semble consommé : la spéculation est devenue une fin pour elle-même et, de la vie concrète, est demandée essentiellement d'affirmer que la spéculation existe et qu'elle est tenue pour infiniment précieuse. Au Moyen Age, quand la tradition intellectuelle elle-même risqua d'être submergée par les courants aristotéliens, l'on eut recours, pour la

⁴ Le Talmud de Babylone (6 000 pages in folio), dont l'usage a prévalu sur celui du Talmud de Jérusalem beaucoup plus bref, recueille les enseignements des Tannaïm (autour du I^{er} siècle de l'ère chrétienne) et des Amoraïm (du II^e au IV^e siècle). Tannaïm et Amoraïm continuent la tradition des Sopherim (les scribes des quatre derniers siècles avant l'ère chrétienne).

Le Talmud de Babylone est rédigé à la fin du Ve siècle sous l'autorité des Saboraïm (« intellectuels »). Là s'achève l'œuvre collective de l'École. Aux siècles suivants, ses thèmes seront retransmis par les « Maîtres » (Gaonim) qui tenaient leurs écoles particulières (du VI^e au Xe siècle).

Le texte talmudique (Guemara) s'articule sur un bref recueil d'enseignements jadis exclusivement oraux : la *Michna* mise par écrit à la fin du II^e siècle par Rabbi Yehouda. Elle servira de canevas à nos développements de notre première partie.

préserver, à l'écriture de ces intuitions qui animent la Révélation orale : c'est l'éclosion de la littérature cabaliste espagnole ⁵. Les temps modernes voient la fin de l'ignorance réciproque du peuple juif et des autres peuples. Comment un Discours radicalement hétérogène aux positions courantes de la rationalité supportera-t-il la confrontation ? En Europe, ses intuitions originelles tendent à s'estomper et l'on tente de mettre ses intuitions originelles dans le moule d'une rationalité exclusivement humaine. Confrontation stimulante, mais qui risque de susciter une « philosophie juive » qui pose des problèmes analogues à ceux d'une philosophie chrétienne ou musulmane. Hors d'Europe, cette confrontation n'eut pas lieu et, en vase clos, la Révélation orale put se perpétuer selon son visage originel, pour autant que la vie intellectuelle ne sombre pas dans un climat d'inculture et de dédain pour les choses de l'esprit.

De notre réflexion, nous sommes entièrement redevables à ce qui se transmet le long des siècles à Oran, Marrakech... mais nous la dirons dans un langage nouveau. La première raison est qu'on a le langage de ce que l'on pense. Posant à la Tradition des questions qui ne sont pas nées d'Elle, nous les formulons selon les termes d'une culture « profane ». Conséquemment, les réponses se formulent dans le même langage que les questions. La deuxième raison, qui rejoint la première, est qu'à nos yeux, il n'y a pas une langue de l'École spécifique, justement pour que celle-ci puisse s'exprimer dans toutes les langues et jouer ce rôle d'intermédiaire - si propre à l'existence juive - entre toutes les cultures. Ce qui a été écrit de sa leçon est allusif, quasiment informulé, afin que l'idée une fois comprise puisse être retransmise de mille [17] et une façons. L'esprit de la Révélation écrite est scellé à une Lettre immuable et canonique tandis qu'il n'y a pas de lettre définie pour supporter l'esprit de la Révélation orale.

Une telle volonté de suggérer plutôt que d'exposer se justifie d'ailleurs autant par une fidélité au langage biblique et par l'ésotérisme rendu nécessaire par les vicissitudes de l'histoire que par le souci

⁵ La rédaction du Zohar (fin du XIII^e siècle) a été le point de départ d'une littérature qui traita plus ou moins explicitement des sujets jusqu'à là réservés à la tradition orale (Gigatilia, Cordovéro, Haïim Vital, Abraham Orowitz, Shneur Zelman ...) du XIV au XVIII^e siècle.

de maintenir dans le discours oral une certaine fluidité. Si bien que les enseignements de l'École se situent à la frontière du langage de la rationalité commune et de celui des « Raisons » de Dieu ; de telle sorte que au cours de son initiation, le disciple soit amené à sentir vaciller son équilibre intellectuel. Nous n'en finissons pas de fournir des exemples. Pourquoi, au quatrième jour de la formation du monde, le luminai-
re de la nuit a-t-il été fait plus petit que celui du jour ? - Parce que Dieu a puni sa prétention à vouloir régner seul. Pourquoi Ham, fils de Noé, a-t-il vu la nudité de son père ? - Pour que celui-ci n'ait pas un quatrième fils. Pourquoi Dina, fille de Léa, est-elle la seule fille de la famille ? Parce que Dieu a changé son sexe avant sa naissance afin que, de Léa, naissent seulement six garçons et que Rachel en ait deux ⁶... Comme si la pédagogie de l'École consistait à pousser à bout la logique du disciple jusqu'à ce qu'il en arrive à cette alternative : ou mes maîtres cultivent une fantaisie débridée, ou je n'ai encore rien compris. Car pour comprendre, il est nécessaire de répudier les tranquilles certitudes. (La maïeutique connaissait un moment semblable.) Le danger est évident : ces derniers siècles, des disciples impatients ont été convaincus que leurs maîtres s'abusaient, d'autres se sont mis à bâtifier, et des maîtres ont pris plaisir à ce jeu de cache-cache, perdant le sens de la limite entre le sérieux et le jeu.

Mais l'ésotérisme n'est pas seulement un accident de l'histoire ⁷. Il est de règle dès le moment où l'École s'occupe de cerner l'identité du Créateur. Il est sous-jacent à chaque verset du Pentateuque pour autant que celui-ci est, de sa première à sa dernière Lettre, le Nom de Dieu. Il affleure dans la littérature sapientielle (« la gloire de Dieu est de cacher les choses... Aux hommes droits, (le Seigneur) confie son secret (*Proverbes XXV, 2 ; XII, 32*) » ; « le secret de Dieu est donné à ceux qui Le craignent (*Psaume XXV, 14*) », le Cantique des Cantiques, les théophanies des livres prophétiques. Dans les textes rabbiniques, le « Nistar », le caché est étroitement lié au « Niglé », au dévoilé. Sans parler des recueils explicitement cabalistes (*Sepher Yetzira*...)

⁶ Cf. Houlin 60 b ; Midrash Rabba Bereshit XXXVI, 8 ; Bera'hot 60 a.

⁷ Disons-le d'une manière figurative avec le Midrash Tan'houma (début) : « avant la création du monde, la Révélation était écrite feu blanc sur feu noir ». Feu blanc - ce qui est dévoilé ; feu noir - ce qui reste enclos.

et de tout le chapitre du Talmud qui en traite (deuxième chapitre de Haguiga), quantité d'enseignements sembleraient gratuits si l'on n'y cherchait leur justification dans ce « Nistar ». L'indice qu'il n'est pas surajouté après coup est que, durant le premier Temple, au Jour des Expiations le grand prêtre bénissait le peuple par le Nom explicite (« Shem ha Meforash ») de Dieu, Nom dont aucun traité écrit ne révèle la signification et la structure et qu'un initié lui expliquait la veille de la cérémonie - enseignement qui s'est perpétué identique à lui-même le long des siècles.

Un procédé qui interdit aux majorités le « devant Dieu » dans le domaine intellectuel risque d'être jugé déplaisant. Mais cette restriction se justifie par l'obligation d'éviter l'idolâtrie ⁸. Qui serait initié à l'identité de Dieu, quand sa personnalité est encore ancrée dans la mondanité, quand, à ses yeux, les paysages de ce monde, les corps, sociétés, comportements, histoires... sont tenus, tels quels, pour présentation intégrale de l'être, aurait encore dans le devant Dieu, en sa rétine, les phantasmes d'un secteur de création sublimé. Il est simplement regrettable que des sociétés et des penseurs en devenir ignorent la frontière entre le créé et le Créateur, attribuent [18] à l'un ce qui est du domaine de l'Autre. Leur progression heurtée aurait été plus heureuse s'ils avaient évité cette confusion. Tandis qu'il serait absolument catastrophique qu'une rupture se produise en cette chaîne d'hommes qui ont mission de garder, hors du bavardage et des approximations, la connaissance et la diction de l'identité de Dieu. Ce serait la médiation entre Dieu et l'homme qui serait compromise : l'humanité orpheline et Dieu privé de ses enfants. Le peuple vit de la présence au milieu de lui de l'homme - le Rabbi - qui sait le Dieu de tous. Aussi, est-ce par prudence et charité que le savoir se transmet « be La'hach », dans le chuchotement et à ceux pour qui il ne risque pas d'être pierre d'achoppement. Cette discrétion n'est pas sans ris-

⁸ La vérité nuit à celui qui n'a pas les dispositions requises pour la recevoir, tout au moins l'intégralité de la vérité : « pour celui qui s'occupe de la Révélation dans des dispositions inadéquates (« Shé lo li Shma »), Elle se fait poison de mort » (Ta'anit 7a). Ce qu'on illustre par le double sens du mot « Ahrof » : distiller et abattre. Ce qui n'empêche pas de rechercher l'amélioration des dispositions personnelles par un enseignement « distillé » prudemment : « Mito'h ché Io liShma bo liShma (Nazir 23 b).

que. Affolés par le silence, d'autres le rompront pour enseigner sur la place publique un Dieu de carton-pâte. Bruit et fureur qui, néanmoins, ne mettent pas en danger l'essentiel tant que la transmission véritable s'opère normalement dans l'intimité. Quoi qu'il en soit, nul n'aurait à s'enorgueillir d'avoir été introduit dans la chaîne, d'être « Meccoubal » car, selon leur statut d'homme, ceux de l'intérieur comme ceux de l'extérieur ont tant manqué à leurs différents devoirs qu'ils nourriront plus la pensée de se faire pardonner leurs manquements que celle de se glorifier des savoirs dont ils auront été les dépositaires. Quand les choses cachées seront révélées, elles ne le seront pas de la manière dont un atout soigneusement et jalousement gardé est jeté sur le tapis en fin de partie. Elles seront apportées avec la timidité de l'ouvrier de la dernière heure qui vient apporter la clé, à lui jadis confiée, de la porte du Tabernacle que d'autres auront laborieusement dégagée.

Par ces éclaircissements, nous nous sommes proposé d'écarter les préventions que l'on nourrit habituellement à l'encontre de l'École : - elle est en elle-même une excroissance artificiellement ajoutée au corps de la Révélation du Livre ; - elle ignore la dimension de la foi ; - elle s'est exprimée en des textes qui, non seulement ne font pas parler la Bible, mais encore sont plus muets qu'Elle ; - elle perd, par son caractère ésotérique, de sa portée universelle. Si maintenant nous entrons dans son jeu, quelle sorte de langage nous attendrons-nous à entendre ?

Nos langages, « grosso modo », disposent de trois registres :

- les termes et expressions qui désignent les formes, postures et actions des sujets incarnés au sein de leur milieu ;
- les concepts et schémas qui expliquent le devenir et les structures du monde sensible ;
- les termes et jugements abstraits qui rendent compte discursivement des comportements.

Pour exprimer la présence du monde selon la première forme de langage, on dira : « Dieu dit, façonna, fit... Les eaux convergent, se séparent, se remplissent d'animaux... »

Selon la seconde, son exprimées la formule de la dégradation de l'énergie, l'expansion de l'espace-temps, la convertibilité de la masse en énergie...

Selon la troisième seront invoqués la causalité, le passage de la puissance à l'acte, la nécessité et la contingence...

Une première évidence saute aux yeux : tout ce qui nous vient des Hébreux s'exprime concrètement. Tout ce qui nous vient des Grecs, abstraitement. À suivre la voie des Hébreux, par le biais de certaines intuitions, les mots les plus communs sont réinterprétés selon un sens spirituel *C'est dans le mot que s'opère la translation du sensible au conceptuel*. À suivre celle des Grecs, par le biais d'une réflexion sur la [19] structure du langage, au-dessus de la désignation du monde sensible, s'élabore une discursivité qui chapeaute le sensible.

Notre travail sort d'un parti pris radical pour l'une contre l'autre. Si la vérité est la caractéristique d'un discours adéquat à ce qu'il désigne, il nous semble que la sorte d'évidence qui émane de la pensée abstractive vient de ce qu'elle réalise une adéquation du discours à ses *propres* procédés d'exposition et nullement à ce qui est exposé. À l'inverse, nous comprenons la Révélation comme la donation d'un ordre dans la désignation du sensible tel qu'il exprime du même coup l'ordre de la Réalité d'où provient le sensible. Le lecteur de la liturgie sacrificielle du Lévitique, par exemple, comprend d'abord un agencement de lieux, d'objets, de gestes (autel aux parfums, le balancement des encensoirs ...), puis questionne sur la réalité ici désignée. Ainsi est encouragée l'illusion que l'on a affaire à un symbolisme. Parce que l'on a compris, l'une après l'autre, une ordonnance mystérieuse de réalités sensibles familières, puis l'ordonnance logique d'une réalité difficilement identifiable, on sera tenté d'imaginer une correspondance entre les deux ordres - extérieure à eux - qu'explicitera une discursivité herméneutique. Mais le point de vue du lecteur ne se recoupe pas avec celui du Rédacteur. Celui-ci exprimait la vérité d'autre chose que le sensible - autre chose qui, *simultanément*, régit l'ordonnance sensible. La démarche exégétique, répétons-le, est inventive et constructive.

Tout à l'opposé, l'initiation amène à partager l'Idée initiale, puis à la relire en son vêtement sensible. L'initiation se résume à être un apprentissage de *lecture* et exclut toutes inventions à propos de la lecture. Les développements (homélitiques, midrachiques...) que l'on se permettra au sujet du Texte ne seront rien de plus qu'un aiguillon pour conduire le disciple à l'initiation ou un éclairage sur la vie quotidienne lu en filigrane dans le Texte. Si je sais lire, je n'ai pas à interpréter ce que je lis et si j'interprète, c'est que j'ai mal su lire : je dévide une séquence d'idées à partir de celle que m'a inspirée la première lecture parce que la première, telle qu'elle, n'était pas suffisamment éclairante, parce que je n'ai pas trouvé dans le Texte une idée de Dieu, réservoir inépuisable de toutes idées ; sur une idée humaine, je rajoute d'autres idées humaines.

Le Texte parle-t-il réellement à un tel niveau, supérieur à celui de la pensée commune ? Ne se borne-t-il pas à dire tout bonnement ce qui se laisse comprendre à première lecture ? Soit le verset : « que la lumière soit ». A première lecture, il semble receler deux idées : qu'il y a de la lumière dans le monde, et qu'elle n'a d'autre origine que l'acte créateur de Dieu. Là-dessus, l'on évoquera toutes les acceptions que le mot « lumière » a pris dans les langages humains : platonisme, traditions religieuses, sens poétique... puis s'y grefferont les nostalgies d'un monde plus beau, plus « lumineux ». Maintenant, lisons le Texte. Il se lit que le verset est une deuxième manifestation de Dieu. La première était qu'Il avait mis à exécution Son Dessein de créer un monde. La troisième sera qu'Il voudra une séparation entre les eaux. Il se lit également, qu'après avoir dit : « qu'il y ait... », Dieu amène à l'existence cette lumière dont il est dit : « il y eut... » dans un sens analogue à celui du latin : « accidere » : la chose tombe, s'arrête, interdit de nouveaux développements. Se comprend enfin l'enchaînement du premier au quatrième jour en lequel la lumière « Or » se structure en luminaire « Méorot », au travers du second où est établi le « firmament », lieu d'où la lumière jaillira et du troisième où ont dessinés les lieux qu'elle éclairera et vivifiera (la végétation). Nous arrêterons-nous là, avec la conscience d'avoir été jusqu'au bout de notre herméneutique ? Qui a eu la curiosité de lire les commentateurs rabbiniques [20] s'est aperçu qu'ils en disent rarement plus. D'où le reproche qu'ils ont encouru d'être esclaves de la lettre. En fait, tout a été dit et rien n'a été dit.

Tout a été dit pour qui a compris le « sens des mots ». Rien n'a été dit pour qui s'en tient à l'acception habituelle des mots. Deuxième manifestation de Dieu ? Celui qui est rompu à la gymnastique de la lecture du langage révélé comprend le *deuxième des dix* niveaux qui est désigné également par le deuxième commandement du Décalogue, l'avant-dernière plaie d'Égypte... Le deuxième commandement : qui relève de l'obéissance d'un faux dieu est dans l'obscurité ; l'avant-dernière plaie d'Égypte : la plaie de l'obscurité porte condamnation sur la sagesse égyptienne. « Il y eut lumière... » : le don de Dieu, qui aurait pu être d'une infinie abondance, source d'une fécondité illimitée tarit : n'est fourni qu'un « paquet » de lumière quantitativement et qualitativement limité. « La lumière initiale est cachée pour être donnée en jouissance aux justes des temps ultimes » (Rashi) ⁹. L'enchaînement des jours, c'est l'enchaînement des problématiques qui se dévoilent le long de l'histoire et de la constitution des créatures ¹⁰...

Mais, objectera-t-on dans son acception sensible, le mot « lumière » n'a pas ce sens. La lumière, est-ce par quoi nous identifions la physionomie des réalités matérielles qui nous entourent. De quel droit la définirons-nous comme ce par quoi se réalise l'identification (au sens le plus large du terme) des êtres ? Au contraire, répondrons-nous. En son sens originel, la lumière a un sens large ; et c'est du fait que nous nous laissons amoindrir par notre condition charnelle, du fait que nous vivons en deçà de notre identité véritable qu'ensuite nous la comprenons en un sens restreint. Quand la Révélation fut donnée, elle fut comprise (du moins par un petit nombre) selon son sens réel. Et ce n'est que plus tard qu'il a fallu, à l'École, redonner son sens aux mots.

À l'époque où naquit la philosophie, l'on commença à substantialiser le produit de nos abstractions, de telle sorte que le sensible et l'intelligible furent constitués comme deux domaines distincts. L'idée devint un double de la matière. Ce qui n'est, somme toute, qu'un instrument d'analyse fut supposé vivre d'une vie indépendante. On établit alors une communication entre les deux règnes, et un élément de l'un fut

⁹ Cf. *Pardès 8 b* : « Pourquoi n'est-il pas écrit « qu'il y eut lumière - et il fut ainsi... ».

¹⁰ Sur la signification existentielle de l'enchaînement des jours de la Semaine primordiale, voir *Rosh ha Shana 32 a*.

considéré comme le symbole de l'autre. Le « soleil sensible » serait signe du « soleil intelligible ». Auparavant, n'était connu *qu'un seul* soleil dont telle idée et telle image sensible étaient les deux traductions en deux langues différentes. Quand nous lisons que le soleil a été formé au quatrième jour, si nous songeons à la masse incandescente qui est au centre du système solaire, nous jugerons : cosmologie naïve. Si nous pensons à quelque idée abstraite : vertu, concorde, centre vivifiant... nous versons en un symbolisme dans lequel il est à peu près permis de dire n'importe quoi sur n'importe quoi. Nous croyons, pour notre part, que, lorsque la Bible parle du soleil, elle désigne une réalité fondamentale, certes susceptible d'être explicitée par des idées abstraites, mais qui joue dans le paysage ontologique de la créature qui risque son salut dans la création en regard du Créateur, exactement le même rôle que joue le soleil sensible dans le paysage visible de l'être sensible incarné que nous sommes aussi, nous qui, de par l'infirmité de notre perception, voyons double : par notre incarnation, cette boule incandescente, par notre intellection, un certain terme d'une chaîne de raisons.

Le langage est référence à quatre ordres de réalité :

- Le monde physique désigné par les propositions physico-mathématiques : le soleil que les astronomes réduisent à un système quantitatif.
- Le monde sensible signifié par nos besoins, nos craintes, nos désirs d'êtres [21] vivants : le soleil qui nous éclaire, nous chauffe, rythme nos jours et nos années. - L'univers des significations que nous raccordons au spectacle donné à la conscience : le thème du soleil dans la littérature, la philosophie, les symboliques.
- Enfin, la réalité véritable qui sous-tend les trois réalités précédentes : cette réalité-ci formée au quatrième jour qui dispense celle-là émanée le premier jour. Il nous semblerait naïf de demander à la Révélation des éclaircissements sur la première et la troisième forme de réalité. Ce soleil, entraîné par les déterminismes de la nature et signifié par la culture, les hommes de science et de culture sont en mesure de le connaître exhausti-

vement. Sur les quantités et qualités que le dit de l'homme cerne, nous ne nous attendrons pas à recevoir une leçon du Dit de Dieu. Quelles leçons nous préparerons-nous donc à recevoir ? À quelles questions l'École, de son côté, s'est-elle préparée à répondre ?

Souhaiterons-nous recevoir une leçon pour réussir ici-bas ou dans l'au-delà ? Cela signifierait que l'on ne met pas en question sa motivation première : retirer de son existence les meilleures satisfactions - question d'Épicurien. À l'inverse, demanderons-nous comment servir ? Ce serait faire preuve de quelque servilité, du moins, tant que l'on est encore extérieur et étranger à Celui que l'on se propose de servir. La Révélation elle-même désigne le lecteur qu'Elle attend : l'homme de l'exil qui aspire au retour. Et l'École qui La transmet s'est interdite de l'enseigner aux hommes qui se signifient dans et par leur installation. Nous prenons l'exil dans tous les sens possibles du mot :

- exil géographique, hors de la patrie,
- exil historique, hors des temps de plénitude,
- exil de la personne, hors de l'être qu'elle se sent appelée à devenir,
- exil moral de qui juge sa conduite non conforme aux critères d'approbation,
- exil intellectuel, hors de la saisie intuitive du vrai,
- exil métaphysique (déréliction),
- exil religieux, souffrance de l'absence de Dieu ¹¹...

¹¹ .« Que signifie : « De ce qu'il était défiguré son aspect n'était plus celui d'un homme (à propos du messie souffrant) » (*Isaïe* LII, 14) ? Que depuis la destruction du Temple, « Les cieus sont revêtus d'obscurité et revêtus d'un sac (de deuil) » (id. L, 3). C'est que depuis que Dieu s'est exilé, la bénédiction ne vient plus que là où le principe masculin et le principe féminin sont rassemblés » (Zohar 182 a).

Ainsi, nul enseignement ne passe du maître à l'élève si, au préalable l'enseigné n'est pas dans la situation de qui demande à être accueilli tout autant qu'il demande à accueillir l'enseignement : s'il tient à persévérer en son être, tel qu'il est, là où il est, s'il n'est à la recherche que de jouissances et avantages que procurent le savoir et les techniques qui en découlent, s'il ne se prête qu'à un demi-retour à son lieu originel et à l'innocence. De l'enseigné, et de lui seul, peut sourdre la nostalgie. De l'enseignant, alors, vient la diction précise de l'objet de la nostalgie et des chemins selon lesquels elle sera progressivement comblée.

Du côté de l'attitude personnelle, la vie de l'École se définit par la rencontre des nostalgies et des accueils. Comment la définira-t-on du côté de son contenu intellectuel objectif ? Nous ne dirons pas que l'École est essentiellement le héraut du monothéisme - ce qui ne lui conférerait qu'une importance historique : elle aurait été la première à enseigner ce qui, aujourd'hui est banal. L'unité est certes au cœur de son discours mais, nous le verrons, l'unité qu'elle annonce ne se réduit pas à la répétition de : « il n'y a qu'un Dieu et Dieu est un », car « de l'UN qu'aurait-on à dire ? » (*Sepher Yetzira*). Nous ne centrerons pas non plus son enseignement sur la notion de Loi. La prescription joue sans doute un rôle majeur, et n'y regimberaient que ceux qui voudraient que le monde reste une « rue sans loi ». La loi existe pour assurer une conformité des mouvements de la spontanéité à une réalité à laquelle la spontanéité [22] s'accrochera. Elle est donc secondaire à l'identité de cette réalité et au style de « l'accrochage » (« *Devékout* » : attachement passionné). Nous n'y verrons pas enfin la peinture d'un « drame existentiel ». Que l'existence historique des peuples et des individus soit dramatique, cela est un fait qui sera pris au sérieux et dont il sera rendu compte. Mais loin de ressentir avec, l'École s'attachera à expliquer ce qui a été ressenti dans le trouble, à guider et à prévoir hors de tout pathos. Abraham lève son couteau sur Isaac. On ne cherchera pas les significations de ses impressions et, les saurait-on qu'on les traduirait aussitôt en un diagramme froidement pensé.

Nous exprimerons l'objet de la Révélation par trois propositions qui s'imbriquent l'une dans l'autre :

- Elle est la mise en forme canonique des réalités concrètes : description et narration des situations, gestes, lieux, entreprises;
- Elle est expression d'un savoir de l'être;
- Elle est diction du Nom de Dieu.

L'être, l'Hébreu répugne à l'exprimer par une copule. Il dit : « l'homme Socrate » et jamais « Socrate est un homme ». C'est que, pour lui, l'être n'est pas un concept outil utile pour désigner des réalités particulières. Sa pensée ne vise pas l'être derrière les existants particuliers, mais ceux-ci comme part de l'être. La pensée abstraite trouve son occupation d'abord dans les rapports entre le particulier et l'universel et ensuite questionne sur l'attribution de l'être soit au particulier, soit à l'universel. Le sensible mis à l'écart dès qu'on a extrait le conceptuel, restent en tête à tête logique et métaphysique. Dans l'entre-deux de l'évidence sensible et de l'évidence intellectuelle, ne subsiste plus que la constatation que les concepts s'accordent ou sont dans un rapport de disconvenance. Par de tels procédés, il n'y a aucune chance de rejoindre une Révélation qui, elle, veut trouver son évidence dans la correspondance immédiate du sensible et de l'intelligible, qui décrit simultanément l'ordre de « l'apparence » et l'ordre des raisons. Adam est nu, Esav est velu, Joseph met sa coupe dans le sac de Benjamin, Moïse est bègue, les crapauds envahissent l'Égypte... Ce ne sont pas des rébus. Il n'y a pas une idée derrière chaque situation d'un récit qui se déroule. Le déroulement de l'idée est identiquement le dévidement des épisodes. La région des abstractions est contournée par un passage direct de l'événement aux raisons de tous événements. « La première position du sujet libre dans son conditionnement recèle un risque de faillir par le mésusage de la liberté ; ce mésusage se « rattrape » (comme on « rattrape » une maille « filée »). » Ceci est une proposition conceptuelle. « Adam, né de l'Adama, qui se nourrit de fruits, est exilé du jardin parce qu'il a pris un funeste repas. » Ceci est un récit dans lequel se retrouve tout le conceptuel, avec en plus des pistes pour d'infinies explicitations qui rendent

compte de l'infinie complexité de l'univers concret (les arbres sont créations du troisième jour, le jardin est arrosé par quatre bras de fleuve ...). Entrer dans le Texte suppose que l'on se dépouille des tics de la pensée abstractive qui, posant de fausses questions, reçoit de fausses réponses : l'homme est-il déchu ? La faute de jadis induit-elle les fautes actuelles ? Désobéit-on par orgueil ou par concupiscence ? Questions auxquelles il sera loisible de répondre quand on les retrouvera après avoir saisi le Texte selon une évidence intuitive, que l'on posera à cette part de soi-même qui a été possédée possédante du Texte, mais que l'on ne posera pas au Texte tant qu'on lui est extérieur. Faute de cette patience, l'on construira un discours théologique à côté du Discours révélé. Osons le dire : la Bible et la théologie ne s'occupent pas des mêmes [23] questions, ne parlent pas des mêmes choses. La Bible dit : « Maïm » - eau, pluriel de « Ma » - quiddité, tantôt pour désigner les eaux d'en haut masculines et tantôt les eaux d'en bas féminines, séparées par le « firmament ». La théologie parle de renaissance spirituelle. La Bible dit « Efer ve Afar » - poussière et cendre - par changement de la première lettre du mot pour désigner le dédale des multiplicités peu à peu exploré. La théologie parle d'indignité humaine. Deux enseignements qui n'ont pas la même structure, ne répondent pas aux mêmes préoccupations, expriment des visées intellectuelles incompatibles. Si le discours humain sur Dieu est vrai, les Textes sont des légendes des temps antirationnels, miséricordieusement réarrangées par l'Esprit de Dieu. Si le Discours de Dieu sur l'homme est vrai, les dissertations théologiques sont à refaire.

Or, d'un côté comme de l'autre, les deux concepts d'être et de Dieu sont en jeu. Du côté de la pensée abstractive, la métaphysique appuyée sur la logique élabore le concept d'être que la théologie, à son tour, utilise pour approcher de l'idée du Dieu des religions. De son côté, la Révélation est simultanément diction de l'être et diction du Nom de Dieu, au cœur des descriptions et narrations concrètes. L'École enseigne traditionnellement que, de sa première à sa dernière Lettre, le Pentateuque dit le Nom du Créateur ¹². Comment le comprendre puisque explicitement y sont dites des choses sur la création et les

¹² « *Si*, lisant la Révélation, l'on y lisait en clair les Noms de Dieu, l'on pourrait opérer la résurrection des morts » (Omeck 9 a). Voir aussi *Lou'hoi III*, 214

créatures ? Est-ce panthéisme ? Nullement. Dieu n'est pas dans Abraham, bien que d'Abram à Abraham, il y ait l'introduction d'une Lettre du Nom de Dieu. Mais dans les relations qu'Abraham entretient avec ses contemporains au sujet des choses du monde se lise en filigrane les relations que Dieu entretient avec son monde. Insistons-y encore une fois, non en des relations conceptuelles, mais en des relations concrètes : donner, combattre, quitter, chasser, parlementer... qui expriment les relations constitutives de sa personnalité, et qui sont elles-mêmes allusives à des relations ontologiques. L'Hébreu ne dit pas « Socrate est un homme » parce qu'il n'y a pas une relation concrète entre Socrate et l'humanité. La pensée tourne en son rond en lequel l'être n'a rien à y faire. Dans « Socrate enseigne », par contre, se trouve une manifestation d'une créature envers une autre qui renvoie à la manifestation du Dieu enseignant. Socrate peut enseigner parce qu'il est une créature à l'image de Dieu qui enseigne. Et si nous parvenions à énumérer ainsi toutes les significations qui s'attachent aux démarches et problématiques humaines, de telle sorte qu'elles apparaissent chacune comme une note partielle, nécessaire, aux autres complémentaires dans une totalité signifiante, nous aurions décliné le Nom de Dieu - nous aurions simplement réinventé le Pentateuque ! Celui-ci relate le devenir progressif, hasardeux et aléatoire de créatures, leur marche libre (la liberté étant à la fois leur chance et leur risque) vers la ressemblance du Créateur. Nous sommes donc autorisés à employer le même concept d'être pour deux usages : l'Être, source des êtres - Dieu - et les créatures en voie d'acquisition de leur être.

De cette manière est intelligible la proposition que la Révélation est diction de l'Unité. Cette proposition signifie, entre autres choses, que tous les secteurs de la création ont vocation de s'harmoniser et de s'intégrer dans une ultime totalisation parce qu'ils sont des présences partielles issues d'un unique dessein. Les points de vue, entreprises, tendances, moments, selon l'optique humaine, s'excluent et se contredisent. Ils oscillent entre les tentatives hégémoniques et le culte de la particularité. Selon l'optique de la Révélation, la multiplicité des « Lettres » s'intègre dans l'unité du Nom. Comprendre la réalité selon la Révélation, ce sera donc comprendre son [24] unité et comprendre par là que les tentatives condamnables sont celles qui sont rebelles aux processus de totalisation. Et la compréhension de cette unification

sera l'aide majeure qui sera fournie aux volontés qui se proposent de les effectuer. Le dernier mot de l'École est : « que la paix soit mise » - « Sim Shalom ». Cette paix actuellement impossible (reportée aux temps messianiques), nous sommes invités à la lire et à la comprendre dans la complémentarité des Lettres du Nom afin de mieux vouloir et de mieux savoir unifier et pacifier ¹³.

Notre propos est de procéder à une description de l'être conçu comme unité des multiplicités, non de l'être comme concept abstrait susceptible d'être, après coup, plaqué sur le Créateur, la création ou les créatures, mais comme pôle désigné par les relations vécues, simultanément, entre la créature et le Créateur et entre les créatures elles-mêmes.

Le procédé de raisonnement sera une extrapolation. Des relations partielles, familières, nous induirons les relations totales qui se trouvent à l'asymptote et dont les relations partielles donnent la nostalgie.

La terminologie sera choisie de manière à créer le moins de dépaysement possible, car nous croyons que la mystique n'est pas une invitation aux voyages exotiques, mais la découverte d'une inflexion juste à donner aux conduites et pensées coutumières.

L'inspiration, on pourra, si l'on veut, la qualifier de « fondamentaliste » pour autant qu'elle nous fait chercher

- dans nos Textes, un éclairage et des directives valant pour l'histoire et la psychologie et non en ces disciplines un éclairage sur les Textes ;
- dans la connaissance, une raison d'intensifier la confiance, et non dans la foi un port de transit sur le chemin de la connaissance ;
- dans la Révélation, un point de vue sur les confessions religieuses, et non, en celles-ci, un point de vue sur la Révélation.

¹³ « L'autel construit par Gédéon fut appelé « Seigneur Paix » (*Juges VI, 24*) ; d'où l'on apprend que le mot Paix est désignation adéquate de Dieu » (*Sifré sur Nbres VI, 26*).

Puisse la lecture des Textes rejoindre la métaphysique, l'audace à les sonder en profondeur rejoindre l'audace de penser à libre envolée, le meilleur de ce qui descend d'en haut se nouer au meilleur de ce qui, en bas, sourd de l'homme.

[25]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

INTRODUCTION

A. L'idée d'une science des êtres.

[Retour à la table des matières](#)

L'avertissement du criticisme n'a pas été écouté. Nous avons été prévenus que nous perdriions tout critère de véracité quand nous philosopherons sur le supra phénoménal. Là-dessus, notre ardeur à disserter sur l'être s'est trouvée décuplée, et il n'est pas certain que nous nous soyons trouvés bien d'avoir passé outre à l'avertissement. Pourtant, rien ne paraissait plus facile. Au point de départ est posé : « l'être est le perçu et le percevant ». De là trois voies s'ouvrent : la systématisation du perçu, grossi jusqu'à englober également le percevant ; la systématisation du sujet percevant, grossi jusqu'à contenir également la matière du perçu ; la systématisation du rapport par lequel le perçu est donné au sujet percevant. Quand on part avec l'idée préconçue de systématiser, d'imposer une forme d'unité, il est bien rare que l'on n'y parvienne pas. Mais à quel prix ? Sauvegarde-t-on la spécificité des termes que l'on tente d'unifier ? Désigne-t-on la réalité de leurs liens ? Il serait beau que le domaine des idées contienne « objectivement » ce que les corps contiennent « formellement ». Seu-

lement, on rencontre vite une vie des corps qui ne s'atteint pas par simple inspection de la cohérence des idées, de même que l'on rencontre une vie des relations personnelles qui est hétérogène au déroulement des relations intelligibles en les mailles desquelles s'insèrent les phénomènes sensibles. Dès lors il faut choisir. Ou l'on maintient la formule : « l'être est le perçu et le percevant » et le projet de systématisation vole en éclats. L'être du perçu n'est pas l'être du percevant, grâce à quoi l'on analyse l'un et l'autre séparément. Ou bien, on identifie l'être au lien par lequel le perçu est donné au sujet percevant, auquel cas on s'interdit de donner portée ontologique aussi bien au contenu de la perception « naïve » qu'aux engagements risqués des sujets : s'inaugure une description qui laisse à la porte et les sciences de la nature et la spéculation métaphysique ^a.

À partir de notre « présence au monde » donc, la tentative de systématisation est réalisable, aussi fidèle au donné de l'expérience que rigoureuse dans son projet d'unification. Mais est-on encore fondé à prétendre que l'on discourt sur l'être ? [26] En fait, ce qui de l'expérience est considéré n'est pas son contenu mais sa forme vide. Notre historicité sera mise à jour en toutes ses implications sans que soit, en aucune façon, suggéré le contenu empirique de notre histoire réelle. L'échec pourra être analysé comme tel sans que l'on soit, le moins du monde, éclairé sur les formes et raisons de ces échecs particuliers, etc. Nous nous sentons ainsi fondé à estimer que l'on disposera de cette manière d'une science portant sur la manière de questionner l'être, mais que l'être lui-même reste insondé ^b. Si la vie des choix et des engagements n'est aucunement guidée par l'art de questionner (sans qu'aucune réponse ne soit jamais reçue) inlassablement et avec une acuité redoublée, nous n'en concluons pas que les choix et engagements sont choses en eux-mêmes futiles, mais bien que la présence énigmatique de l'être n'est pas révélation de ce qu'il est. Voir en face le Sphinx n'est pas équivalent à comprendre son discours. Détailler le

^a « La pensée est, selon son essence propre, l'opération d'ouvrir l'homme au monde... » (E. FINK : « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative », in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, 1952, p. 83.)

^b Un simple « dépaysement devant l'étrangeté de l'étant lui-même ». (J. BEAU-FRET : Préface à la traduction du *Poème du Parménide* ; Paris. 1955, p. 42.)

style des manifestations n'est pas comprendre la réalité de ce qui se manifeste ^a.

L'avertissement du criticisme était donc sage. Seuls les phénomènes sont à portée des prises de la raison et nous aurons à nous garder de toute intempérance dans la recherche de ce qui existerait derrière eux. Cependant, une telle critique de la métaphysique porte non sur l'essence de celle-ci mais sur tel visage particulier que lui imposa l'histoire de la culture. Quand on a défini Dieu, l'âme... comme des réalités en soi, subsistantes derrière l'apparaître et qui, quand bien même elles se laisseraient parfois donner dans l'apparence, seraient toujours plus que celle-ci, on a beau jeu de les assigner au statut d'être inconnaissable. Toute la question est là. La métaphysique est-elle devant le choix inéluctable d'être une pensée de l'immanence ou de la transcendance ? Dieu, par exemple, sera-t-il un être en soi, radicalement extérieur aux événements, personnes humaines, identités du monde, ou le concevra-t-on comme l'unité intelligible de toutes les figures que l'imagination nous présente comme étant des êtres particuliers et finis ^b ?

S'il est un reproche que l'on ne serait pas fondé d'adresser à l'Occident, c'est bien celui de s'être laissé enfermé en cette alternative. N'a-t-il pas proclamé avec une constance sans égale que le fini et l'infini, l'humain et le divin, l'histoire et l'éternité sont susceptibles de se joindre ? Dès lors, Dieu, l'âme... ne sont-ils pas à décrypter au sein d'une réalité ambiguë ? La métaphysique ne se fera-t-elle pas lecture

^a « La « régression » existentialiste proclame sans doute une révélation sans contenu, mais une révélation tout de même ». (VUILLEMIN : *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, 1954, p. 202.)

^b S'il est vrai que la théologie « nous fait connaître Dieu très précisément selon qu'il est la cause suprême » tandis que la philosophie apprend « ce qu'on peut en savoir par les créatures » (saint THOMAS : *S. Théol*, I, ql, a6, resp.), nous serions tentés de croire qu'il serait plus facile de brancher la philosophie que la théologie sur la sagesse originelle. M. DUMÉRY, commentant ce texte (*Critique et religion*, Paris, 1957, p. 260) réaffirme que la théologie « prend son point de départ dans la science de Dieu ou - ce qui revient au même - dans la science des bienheureux qui voient Dieu ». Ne sera-t-il pas vrai, un jour, que la philosophie y trouvera son point d'arrivée et nous fera remonter la pente que l'on a descendue avec la théologie ?

des signes, signes visibles pour l'âme délicate, sensible aux messages transcendants, indéchiffrables pour les âmes mortes ? Nous le voulons bien, à condition d'être gardé contre les pièges du subjectivisme, car il est d'expérience constante que nous avons toujours trouvé dans les signes la confirmation de ce qu'au départ il nous plaisait d'y trouver. On n'a toujours cru qu'aux témoins qui mouraient pour ce que l'on avait envie de [27] croire. Or, personnellement, nous ne connaissons qu'un seul moyen de ne pas verser dans le subjectivisme : déposséder les prestiges sensibles aux yeux et au cœur de tout pouvoir de juridiction sur la détermination des critères de la vérité, pratiquer une ascèse telle que les critères purement intellectuels se substituent à ceux que l'on tire des hasards de la naissance et des notions affectives, en prenant le risque d'un divorce entre les deux sortes d'exigence. À se fier, dès le départ, aux raisons du cœur, on aura toutes les peines du monde à rejoindre par la suite ceux que leur cœur aura portés à d'autres options, tandis que rien ne nous interdit d'espérer que l'accès à l'universalité de la raison ne nous donnera pas comme récompense la chance de justifier avec un égal amour toutes les prises de position inspirées, ici et là, par le cœur. Aussi bien, la jonction du fini et de l'infini, de l'humain et du divin, du temps et de l'éternité, nous ne voudrions pas la voir en des secteurs du monde plus prestigieux que d'autres ^a, mais d'abord dans le domaine de la pure intelligibilité, ensuite dans les secteurs de la vie qui se conforment à cette région de pure intelligibilité.

À s'en tenir au sens littéral de la révolution copernicienne, l'intelligibilité se trouverait tout entière du côté du sujet constituant, qu'il s'agisse de découvrir les déterminismes de l'univers phénoménal ou d'imposer à la bonne volonté de se déterminer moralement. Là est certainement le point le plus caduc de la doctrine. Il ne fait aujourd'hui plus de doute que, d'un point de vue épistémologique, les déterminismes de la nature ne se laissent découvrir que par le débat entre les multiplicités des données de l'expérience et les multiplicités des concepts. L'unité qui les subsume existe comme virtualité dans les

^a « L'homme ne rejoint l'infini qu'en le projetant dans des objets finis qui deviennent médiateurs de la foi et instruments de culte. » (DUMÉRY : *Phénoménologie et religion*, Paris, 1958, p. 75.)

choses, comme nostalgie dans l'esprit. En fait, elle n'appartient en propre ni aux unes, ni à l'autre, mais seulement au savoir constitué. Une symétrie facile nous induirait à conclure qu'il devrait en aller de même pour l'élaboration du savoir propre à guider les choix et authentifier les échanges entre sujets moraux : il ne jaillirait pas de l'intérieur des bonnes volontés, mais naîtrait d'une fécondation réciproque entre les exigences subjectives et les formes historiques de l'objectivité. Comparaison ne fait pas raison. Le fait reste que les sciences de la nature réussissent, qu'ils opèrent la médiation de la subjectivité et de l'objectivité, tandis que manque le savoir duquel se prescriront les chemins que l'homme a à suivre pour se libérer et qui ferait pendant aux sciences humaines qui détaillent les diverses manières par lesquelles il s'aliène. Comment, pour notre propre compte, en donnerons-nous raison, si nous postulons qu'ici - dans la maîtrise de l'homme sur la nature - et que là - dans la « dénaturalisation » de l'homme - c'est l'expérience qui doit avoir le dernier mot ?

L'explication n'est pas à chercher dans une constante de la condition humaine mais, croyons-nous, dans les aléas de la culture. La raison, dans la forme qu'elle a prise pour nous Occidentaux, nous la voyons née boiteuse. Son acte de naissance fut, à l'aube de la pensée grecque, la tentative de chercher refuge dans l'immobilité de la généralité contre le flux aléatoire et mêlé du sensible ^a. Pour des siècles, l'unité n'allait plus être comprise comme le principe qui travaille dans la pâte sensible, qui « négocie » patiemment les incompatibilités d'un monde inachevé et encore grossier [28] jusqu'à émerger comme le résultat d'un travail intérieur au monde - en un mot, l'unité n'allait plus être la forme limite des unifications - elle allait être posée seulement à l'extérieur du monde comme objet de contemplation et comme modèle ^b.

^a L'« eidos » : « La représentation pour l'intelligence seule de ce qu'il y a d'identique et de stable dans une pluralité des choses qui sont distinctes pour la perception sensible. » (ROBIN : *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957, p. 86.)

^b « Tandis que l'être métaphysique doit être conçu comme se suffisant à lui-même, comme immobile et stable, comme substance en un mot, l'être du jugement est inhérent à un acte de l'esprit... or ceci est incompatible avec cela. » (BRUNSCHVIG : *La modalité du jugement*, Paris 1897. p. 235.) [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

On comprend, dans ces conditions, que le monde lui-même allait être affecté d'un coefficient de malédiction et qu'hors des arrière mondes, on ne saura plus assigner une place dans l'ici-bas à la patrie de l'homme. Au lieu que se maintienne nue tension féconde entre la cité d'ici-bas impure mais susceptible d'évoluer et la cité idéale virtuelle, puisque le philosophe a perdu l'espoir d'être roi, se pose l'alternative de s'adapter à ce monde en se faisant une vertu accommodante et peu exigeante ou de trancher sur lui en se posant comme météorite de quelque ailleurs ^a. La raison, la vertu et la citoyenneté grecque nous semblent être les aboutissements d'un mouvement d'émancipation réalisé par une fuite hors du monde qui les a précédés. Nul ne poussera l'esprit réactionnaire jusqu'à tenter l'apologie de la mentalité antérieure. Les mythes anté-philosophiques, eux, cultivent une complaisance servile à ces superstructures pseudo-intellectuelles du flot impur et mêlé des émois de l'homme mélangé au sensible et à l'imaginaire. Cependant, pour cet homme, le sensible parlait. Il parlait mensongèrement sans doute, mais il parlait. L'univers du sens possédait comme appareil sémantique les formes de la nature et les événements de la vie individuelle et collective ^b. La raison née boiteuse, à notre sens, cela signifie l'écartèlement entre l'unité, idée clarifiée mais en passe de virer au pur verbalisme syllogistique, et la multiplicité des dieux, des forces de la nature et de la subjectivité divinisées ^d. Pourquoi, en définitive, les sciences de la nature réussissent tandis que manque le

^a Sur « l'imitation » du monde idéal par les êtres « sublunaires », voir la comparaison entre les philosophies de Platon et d'Aristote in AUBENQUE : *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1957, p. 498 sqq.

^b « La cosmologie est aussi une ontophanie... en révélant l'histoire de ce qui s'est passé in illo *tempore*, on révèle du même coup une irruption du sacré dans le monde... ce sont les dieux ou les êtres semi-divins qui ont créé le monde et ont fondé les innombrables modes d'être dans le monde. » ELIADE . *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, p. 9, 10.)

^d « Cette aspiration vers l'un et l'identique s'exprime dans le cadre des problèmes nouveaux, proprement philosophiques, qui surgirent lorsque l'ancienne question : « comment l'ordre émerge-t-il du chaos ? » s'est transformée en un type différent d'apories. « qu'y a-t-il d'immuable dans la nature ?... Mais du même coup, la pensée se trouve séparée comme à la hache de la réalité physique. La raison ne peut voir d'autre objet que l'Être immuable et identique. » (VERNANT : *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, p. 312.)

savoir relatif à la valeur des choix et cheminements humains ? Parce que, pour ce savoir, un langage manque, propre à jouer le rôle qui est celui du symbolisme mathématique dans les sciences de la nature, parce que l'ontologie, avec le passé que nous lui connaissons, a partie liée avec le verbalisme et le goût pour les arrière mondes.

La motivation subjective d'un retour à la tradition originelle des Hébreux (si nous en jugeons d'après nous-mêmes) peut être l'insatisfaction à l'égard de ce qu'offre la culture actuelle : l'insuffisance des certitudes doctrinales auxquelles aboutit la raison, la fragilité des fondements sur lesquels s'établit la foi ^a. Rétrospectivement, nous lui [29] découvrirons une justification historique. La dimension métaphysique s'est ouverte par un mouvement de réaction contre la pensée mythique. Celle-ci ne devait guère être plus menteuse en Grèce qu'ailleurs. Les réactions contre les mythes, contemporaines de celle des philosophes grecs (Bouddhisme, Manichéisme...), participent toutes également d'une impatience contre la confusion entre le réel et l'imaginaire. Nous avons cependant la chance de posséder une tradition qui, à l'intérieur de la pensée concrète eut le privilège de mener le même combat. Abraham ou Moïse, on voulut leur assigner l'identité de « pères de la foi ». Historiquement, il serait beaucoup plus vrai de les comprendre comme les pères de la démystification politique, morale et idéologique. Abraham symétrique à Nimrod, Moïse en lutte avec Pharaon sont bien les modèles de ces Judéens qui, en raison de leur insubordination civile et de leur « athéisme » eurent maille à partir avec les occupants romains. Nous pouvons apprendre d'eux la manière dont l'unité, pôle des unifications, était pensée et vécue *au sein* des dimensions concrètes de l'existence. Tout le secret d'une pensée et d'une vie qui visent la pure intelligibilité unifiante de l'intérieur même du divers sensible et dont quelques bribes nous reviennent par les rêves, l'art, la subjectivité mystique point n'est besoin de les chercher, gri-

^a À propos de l'examen de la « religion d'autorité » : « cette unité des intelligences et des cœurs, Dieu n'a pas voulu la réaliser invisiblement dans les âmes sans la réaliser visiblement dans l'espace et le temps avec le secours de l'homme. » (MARC : *Raison philosophique et raison révélée*, Paris, 1955 p. 73.) Qu'arrive-t-il quand l'unité « des intelligences et des cœurs » se réalise par la décision commune de porter à l'absolu telle représentation contingente relative au temps et à l'espace ?

maçant, dans le mensonge des mythes ^a. Les traditionnaires, héritiers d'Abraham, de Moïse... sont prêts à nous le livrer hors de toutes mystifications.

Il n'est qu'en partie paradoxal que l'esprit européen, si avide de se confronter et de s'enrichir avec les pensées les plus exotiques, n'ait jamais sérieusement rencontré ces traditionnaires. Cet évitement est le fait de l'un et des autres. La partie dogmatique de l'Occident se sentait retenue de s'enquérir de la pensée de ces hommes de Worms, Troyes, Séville, Prague, Safed, de crainte d'entendre en elle-même s'élever une voix qui la questionnerait : « qu'as-tu fait de ton frère ? » et à laquelle elle n'aurait eu qu'à répondre : « suis-je le gardien de mon frère ? ». Les traditionnaires, de leur côté, tenaient jalousement enfermé leur message pour les temps où se développera un explicite dessein de démystification. Les temps sont-ils venus ?

Nous tenterons, dans ces pages, de remplir la dimension métaphysique par le contenu de la « Révélation » tel qu'il nous est transmis - croyons-nous - en sa forme originelle. Mais si, de la tâche d'élaborer le « message », nous déchargeons la pensée humaine, il n'en résultera pas que celle-ci sera réduite au rang d'élève obéissant et soumis, ni non plus qu'elle sera cantonnée dans l'apologétique ou l'éloquence de la prédication. Elle verra au contraire exaltée sa fonction critique. A elle de vérifier scrupuleusement qu'on ne l'abuse pas, qu'on lui fournit des explications cohérentes, nécessaires et totales ; à elle d'exiger de la Révélation qu'Elle s'exprime clairement et sans ces mystères propices aux tours de passe-passe, qu'Elle ne fuit pas hors du domaine de l'expérience par des affirmations invérifiables.

Ceci ne veut pas dire que la Révélation ne sera pas autorisée à bousculer les catégories de la pensée commune. De l'épistémologie, on apprend les bienfaits de ces bouleversements qui contrarient les intuitions communes. Mais si l'esprit scientifique accepte de faire siens les concepts initialement les plus étranges, les abstractions à [30] pre-

^a « Les notions du type de Mana... représentent précisément ce signifiant flottant qui est la servitude de la pensée finie... symbole à l'état pur, donc susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique. » (LÉVI-STRAUSS : Introduction à MAUSS : *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, p. XLIX, L.) [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

mière vue les plus gratuites, c'est parce qu'en fin de compte, ils rendent compte adéquatement des mesures les plus immédiates et parce qu'ils totalisent les démarches abstraites dans une intuition unitaire, féconde, à laquelle quiconque, à la limite, peut avoir accès, et qui est homogène aux savoirs plus humbles. Par quoi serons-nous convaincus de la nécessité de nous plier à une telle gymnastique dans le domaine spirituel ? Pourquoi une telle peine pour un salaire ici hypothétique ? Vient-on nous entretenir de Dieu, de l'âme, de l'immortalité, du salut... nous nous mettons aussitôt en garde : ne sont-ce pas des fantasmes populaires accrédités par les « nourrices impertinentes » et que l'imagination spéculative, jamais à court de sophismes et intarissable faiseuse de théories, s'est mise en devoir de mettre en forme par un jeu de concepts abstraits ?

Afin de fixer les idées et d'évacuer les tentations d'un recours à l'ineffable, nous proposerons, avant toute autre chose, une définition formelle de l'objet de la Révélation. Son champ, c'est : « les êtres dont la nature propre s'identifie absolument avec la nature des relations qu'ils entretiennent avec d'autres êtres ». Cette définition nous autorise déjà, de l'extérieur, à délimiter ce champ par ses frontières avec les champs voisins :

1° « Des êtres qui ont une nature propre. » Par là sont incluses la région ontologique *et* la région des réalités matérielles, mais sont exclus les éléments linguistiques qui n'ont pas de nature propre. « Trois » est la somme de « deux » et de « un » et n'est *que* cela. Dans le terme « mammifère », il y a, du côté formel, la jonction des concepts de « vertébré le plus souvent vivipare » et de « possédant des glandes mammaires », du côté matériel, la somme de tous les rongeurs, insectivores, carnivores... et « l'être » du mammifère n'est *rien* de plus.

2° « La nature propre des êtres s'identifie avec les relations qu'ils entretiennent avec d'autres êtres. » Par là, sont incluses la région ontologique et la région linguistique *mais* est exclue la région des réalités matérielles. Celles-ci ont des relations entre

elles, mais chacune d'elles est plus et *autre chose* que ses relations externes. La plante est plus que le sol dont elle se nourrit, que l'air et la lumière qui pourvoient à sa vie. Le foie est autre chose encore que ses fonctions biliaire, glycogénique, antitoxique, lymphagogue...

À l'intérieur de la région ontologique, Dieu se trouve ainsi défini comme l'ensemble des relations qu'Il entretient avec ses créatures. Est-il autre chose, en plus ? Cela est possible d'un point de vue épistémologique, cela est certain pour la sensibilité, mais la connaissance qui porterait sur un au-delà de ce qu'est « Dieu-pour-nous » nous est impossible et somme toute inutile ¹⁴. Quand Dieu se révèle, Il nous entretient exclusivement de ce qu'il y a entre Lui et nous ; ce qui se résume par cette formule : « Celui qui s'enquiert de ce qui est en haut, en bas, avant, après ... mieux aurait valu pour lui, qu'il n'existât pas » (Haguiga II, i).

Ce qui vient d'être dit de Dieu le sera également de la création et chacune des créatures ; de sorte que l'on affirmera indifféremment que le message spirituel traite de l'être ou des relations. La réalité anthropologique n'est pas nécessairement ontologique. L'homme n'est être que dans la mesure où, avec ses semblables, il entretient des relations qui sont plus que de l'ordre de la communication linguistique ou relatives aux corps. Désormais, nous n'emploierons plus le terme « relation » que dans le sens de « relation avec les êtres » à l'exclusion des liaisons physiques ou conceptuelles, et nous réserverons le terme d' « être » pour les réalités qui *incluent* en elles [31] leurs relations, nous voulons dire : qui les retiennent en elles d'une manière définitive au-delà de toute fluctuante.

L'investigation spirituelle ira jusqu'à totaliser les relations en une structure achevée et définitive (« facies totius mundi ») et nous nous

¹⁴ « Je suis le Premier et Je suis le Dernier et il n'y a pas de Dieu en dehors de Moi » (Isaïe XLIV, 6) : je suis le Premier, c'est l'insondable sommet. Je suis le Dernier, ce sont les insondables profondeurs. C'est de l'entre-deux que l'on s'enquiert. L'on se retient d'interroger sur la nature de l'Infini premier (Ein Sof) pour interroger sur l'Adam primordial » (Omek 47 a).

interdirons d'inclure dans le terme « Dieu » quoi que ce soit d'autre. Est-ce que par là s'identifient Dieu et le monde ? Aucunement. Les *concepts* de Dieu et de monde sont identiques dans leur contenu ; mais nous nous réservons le droit de faire deux usages du même concept. Appliqué à Dieu, le concept d'être désignera l'Être qui est la source inépuisable des relations, Appliqué au monde, il désignera le lieu qui reçoit cette fécondité. Pour ce monde que nous connaissons, Dieu est la source de ces relations dont nous avons l'expérience, Si d'autres mondes existent, ont existé ou existeront, « Dieu » aura pour leurs habitants un autre sens, mais nous-mêmes, tant que nous n'entrerons pas en relation avec ces habitants, n'en pourrions rigoureusement rien savoir. Pour exprimer ceci, nous userons de l'une de ces deux formules : « le monde est le Nom de Dieu pour nous » ou « le monde est le lieu où est en voie de se totaliser tout ce qui vient de Dieu » ¹⁵. La porte ne serait ouverte au panthéisme que si l'on décrétait que Dieu est Son Nom. Nous avons accès à Dieu par la connaissance de Son Nom, sans doute, mais Il doit être bien plus que Son Nom, comme une source doit être plus que l'eau que l'on en recueille, bien que nous ne connaissons jamais la source que par l'eau qu'elle nous donne. La science ontologique ultime est la connaissance des Noms de Dieu ; et seul celui qui connaît le Nom peut devenir parfaitement et totalement idolâtre : il adorera le Nom après avoir décrété qu'en Lui est enfermée la substance même de Dieu. (Bien bénigne, en regard est la « petite idolâtrie » qui consiste à décréter que la substance de Dieu est enfermée dans un secteur du sensible.)

¹⁵ « Quatre Lettres du Nom de Dieu - nous y lisons nos quatre mondes » (Omek 48 a). Sur « nos quatre mondes, voir *infra* pp. 162 Sqq.

B. Le créateur, la création, la créature.

[Retour à la table des matières](#)

Nous apprenons de la Révélation que la création n'a pas été posée d'emblée dans son achèvement. Celui-ci est entre les mains de « l'Adam » qui a la responsabilité de « garder » ce qui est déjà acquis et « d'œuvrer » pour que soient réalisées d'autres acquisitions (*Genèse II*, 15). La création est livrée à un processus temporel par lequel elle acquiert son être. Tant que le créé n'est pas intégralement « être », par une de ses parts, il est une position matérielle ou spirituelle qui simplement existe, sans être porteur de relation. Cette part, nous la baptiserons : « le non-soi » ¹⁶ ; et nous appellerons : « soi », la part par laquelle des secteurs du créé entretiennent des relations avec d'autres secteurs. Ces secteurs évoluent jusqu'à devenir capable d'intégrer en eux-mêmes ces relations en une forme définitive. Le sens de la création se résume alors en cette formulation : « la position provisoire du non-soi - afin que le soi se constitue comme être en refoulant le non-soi et en optant pour l'intensification des relations et leur achèvement définitif ». D'un point de vue anthropologique, l'homme est livré au flux et reflux des interactions matérielles, sociales, idéologiques... Quand il s'abandonne à ces déterminismes, il relève du non-soi ¹⁷. Quand il les utilise pour fonder une société où les positions

¹⁶ Ce qui rend possible la présence d'une existence dépourvue de réalité ontologique, c'est l'existence initiale d'une obscurité qui prépare la lumière : « la lumière sort de l'obscurité et le dévoilé du secret » (*Zohar III*, 80 b). Dans cette obscurité, se dessinent des figures d'imposture qui miment le monde lumineux. Dans la théophanie d'Ézéchiél (voir infra pp. 172 sqq.) se dévoilent les figures de l'homme du lion, du taureau et de l'aigle. Elles sont doublées d'imposture : « à côté de l'homme le serpent, du lion le cheval, et du taureau l'âne » (*Omek 84 a*). Et ainsi, des lois alimentaires protègent de l'influence qui émane de « l'autre côté » (*Zohar III*, 41 b).

¹⁷ Le devenir global du monde et de l'histoire qui, dans le panthéisme sont révélateurs du devenir de l'être sera considéré comme le domaine où le non soi l'emporte sur le soi : « Ce monde-ci est livré à l'autre côté et l'au-delà à la sainte-

différentes de chacun s'intègrent dans un projet commun il participe du domaine du soi. Notre immersion dans le monde des pressions matérielles [32] et spirituelles a pour raison d'être de susciter en nous un mouvement de refus par lequel nous nous constituons.

Le lieu où s'opère le refus ou l'acceptation est le moi. C'est le moi qui joue son avenir, dramatique et aléatoire, entre le soi et le non-soi. Le moi se noue aux autres « moi » dans un « nous ». D'une manière positive ou négative. Dans une solidarité mécanique un partage de la fureur, une illusion collective... le « nous » relève du « non-soi ». Quand il s'en dégage, il quitte la région des interactions pour pénétrer dans celle des relations proprement dites.

Les relations sont donc supportées par des termes qui évoluent sans cesse, qui sont en progression ou en régression, de telle sorte qu'ils s'ouvrent à des relations nouvelles, et ont achevé leur périple quand ils ont pris sur eux la totalité des relations dont ils sont capables. Dans son ouverture totale, un terme présente des déterminations qui sont en correspondance avec celles des termes auxquels il s'est lié. Nous dirons que la relation s'est achevée en synthèse. L'accession du soi à l'être est marquée par l'achèvement de la relation en synthèse ¹⁸.

À partir de l'idée que, dans son contenu, le concept d'être s'appliquait aussi bien à la créature qu'au Créateur, nous avons reconnu que la différence entre les deux consistait en ce que le Créateur est la source des relations, tandis que la créature les reçoit. Nous sommes en mesure maintenant de mettre au jour une seconde différence plus essentielle. La créature ne devient porteuse d'une synthèse qu'en se liant à une autre créature, l'une et l'autre se dépassant pour se rejoindre (l'individu dans sa famille, la nation dans la société internationale et, à l'horizon, le serviteur et son Dieu...). Le créé accède à l'être dans une situation de dualité. La dualité est le signe du créé, la condi-

té. C'est pourquoi les justes ne reçoivent leur couronne que dans l'au-delà » (*Zohar II*, 223 b).

¹⁸ L'effectuation de la relation (le « couplage » dans le langage traditionnel - « Zivoug » -) va vers l'instauration du définitif. Au contraire, « quand il n'y a pas couple entre le « petit Visage » et le « Féminin », le « grand Visage » se retire » (*Omek 71 b*).

tion de son progrès et de sa réussite. Elle est la signature que le Créateur appose à son œuvre. Le concept d'être, appliqué à la créature, est affecté du signe de la dualité ; appliqué au Créateur, il est affecté du signe de l'unité. La solitude pose la créature dans une dissemblance au Créateur. Son intégration dans une société avec autrui l'amène à sa « ressemblance » (« Tzelem ») au Créateur. L'homme, la société qui « jouent à Dieu » en tentant de se suffire à eux-mêmes aboutissent au résultat exactement inverse : ils utilisent le fait que la création recèle des trous d'être pour s'y engouffrer et aller vers leur disparition. Supposer en Dieu autre chose que la pure unité, c'est faire fi de la frontière entre créé et Créateur, c'est participé à l'idolâtrie.

Par là, est fourni un éclairage sur la vieille question des « Noms divins ». Affirmer d'un homme qu'il est bon et qu'il est souverain, c'est énoncer deux constatations différentes. Sans bonté, il ne serait pas souverain mais tyran, et l'on ne conçoit pas de bonté sans une certaine autonomie et souveraineté sur soi ; il reste que ces deux attributs désignent deux relations différentes. Si, appliquées à Dieu, les notions de Bonté et de Souveraineté étaient identiques, les mots perdraient leur sens et le langage en deviendrait impossible. Il nous faut donc recourir au concept de multiplicité. Mais la multiplicité est dans les relations entre Dieu et ses créatures, jamais en Dieu Lui-même. Selon la situation où moi, je suis, tantôt je reconnais Dieu comme « mon Seigneur », tantôt comme Celui qui m'abreuve de ses biens. Les variations tiennent à ma position et non à ce qu'est Dieu. Avant que le monde ne soit créé, Dieu était souverain ; une insurrection contre Lui ne porte pas atteinte à Sa Souveraineté, elle ne ronge que la « Gloire de Son Règne » ¹⁹. L'être du Créateur est le lieu où les relations jaillissent d'un centre suprême, la création, le lieu où, se réorganisant en synthèse, [33] elles offrent aux termes qui les supportent la chance d'acquiescer leur subsistance définitive.

Le monde est provisoire et dure tant que la totalité des « moi » n'ont pas acquis leur être. Autant de phases d'histoire du monde que

¹⁹ Si le Règne de Dieu est hors de toute atteinte, la « Gloire du Règne » est susceptible d'être « volée » par la faillibilité humaine. Elle est affirmée par le fidèle seulement au jour des Expiations quand la liberté s'élève au-dessus de son incarnation et dépasse sa faillibilité (cf. *A boudaram ha Shalem* p. 8 r).

de relations successivement proposées aux « moi » afin qu'ils les assument. Le passage du moi en ce monde a pour sens de réaliser l'intégration progressive, en lui, de toutes les relations qui le constitueront. Sa mort à « l'ici-bas » est le moment où le bilan est fait de ses options, bilan qui montre si sa prédilection s'est portée vers la région du soi ou vers celle du non-soi. La mort est d'autant plus douloureuse que sa constitution l'a laissé en deçà de l'être, à savoir qu'il s'est refusé à nouer relations avec les êtres en constitution des créatures et l'Être plein du Créateur, ou qu'il les ait nouées faussement, en mettant sa prédilection, non dans les relations, mais dans le piquant de leur fluctuante et en éludant tout engagement irréversible. Dans le cas où le moi a répondu positivement à l'invitation d'une intégration à la société des « moi » conformément au dessein de la création, la mort à l'ici-bas est une inflexion insensible : la mort par « baiser d'amour » ²⁰.

De toutes histoires, individuelle ou collective, il sera rendu compte sous le schème de l'érection d'un Temple. L'intégration d'une relation en un étage sert de soubassement pour l'intégration de la relation suivante à un plus haut étage. « L'histoire sainte » en particulier est celle où cette progression se dévoile en toute clarté, l'échelonnement des générations signifiant l'empilement des « Midoth », des dimensions personnelles qui constitueront la personnalité totalisée. Une fin clôt chaque histoire car le nombre et la nature des relations à intégrer (nous aurons à l'établir plus tard) est fixe et limité. On qualifiera de viciée l'histoire qui tente d'effectuer une relation avant que soit mise en place celle qui aurait dû l'étayer. (Une révolte est souvent une révolution anticipée, l'impérialisme, l'imposition d'un ordre qui n'avait pas encore évolué jusqu'à un universalisme de droit...). De même, l'intelligence qui se risque à penser l'unité de Dieu avant d'avoir fait le tour de toutes les multiplicités qui constituent la création pour les synthétiser n'atteindra qu'un concept vide ²¹. Si elle n'a envisagé qu'une partie des relations et qu'elle en constitue une synthèse par-

²⁰ « Il y a neuf-cent-trois sortes de morts... » (Bera'hot 8 a). Sur la mort des justes : Baba Batra 17 a. Neuf personnages bibliques sont passé d'un monde à l'autre sans s'éprouver mourir (cf. Arodat p. 76)

²¹ La pensée médiévale chrétienne exprimait des réserves à l'égard de la théologie négative musulmane, cf. GILSON : *Dun Scot* p. 91.

tielle, elle versera dans l'idolâtrie qui est la substitution d'un visage particulier de l'être à sa réalité totale. Si d'autre part, elle est consciente du poids des éléments qui n'entrent pas dans la synthèse partielle, elle inventera d'autres dieux ou absolus et instaurera un polythéisme ou un pluralisme des absolus. Comme le secteur idéologique et religieux est - sinon l'épiphénomène - du moins l'analogie de la vie sociale, le cloisonnement des sociétés, l'universalisme abstrait de leurs principes témoigneront de l'échec d'une synthèse : ses constituants n'auront pas été appréhendés selon l'ordre canonique.

La fin de l'histoire actuelle se concevra de deux manières :

1° L'établissement entre le Créateur et la création d'un rapport de proximité tel que :

- a) Le monde physique et matériel qui, actuellement, alimente la position du non-soi (puisque, tel quel et non encore totalement organisé il est pris comme constituant de l'être), sera compris comme indice de Celui qui l'a créé ²² ;
- b) Le dialogue entre l'esprit créé qui questionne et le Créateur qui répond sera rétabli comme tel explicitement ;
- c) La pensée, dégagée des approximations et abstractions (la « *notitia abstractiva* » des Médiévaux) percevra les relations personnelles aussi adéquatement qu'aujourd'hui elle pense les interactions physiques ;

[34]

- d) Le moi s'identifiera à la région du soi, grâce à quoi chacun pourra être « nommé » selon sa vérité et se voir assigné sa place exacte dans la république des sujets ;
- e) Enfin et surtout, les unanimités feront la souveraineté juste et seront faites par elle ²³.

²² Cf. *Shabbat* 30 b : d'une manière figurative : « les femmes enfanteront quotidiennement... ».

²³ Sanhédrin 91 b.

Ce temps, appelé messianique, est figuré par le temps de la génération de la sortie d'Égypte :

- Conçues comme manifestations d'un Dieu qui « résidait parmi nous », les actions physiques étaient en correspondance avec leur sens.
- Rien n'entravait le dialogue entre Dieu et Moïse
- La Révélation ne donnait pas lieu à malentendu.
- Les familles et tribus des Hébreux signifiaient sans ambiguïté leur réalité ontologiques exprimée par leurs noms.
- Nulle autorité ne s'interposait entre l'homme et les décrets de Dieu.

2° Quand le soi se constitue comme être, il en résulte l'abolition du non-soi. Le non-soi n'est pas, rappelons-le, le monde physique lui-même, mais cette formation du moi qui se laisse commander par lui. Pour le composé humain, l'accession à l'être ne comporte pas l'abolition du corps, mais la reconstitution d'un corps transparent à l'esprit. Ce moment correspond à la prophétie de la « création d'une nouvelle terre et de nouveaux cieux ».

Ces définitions et lignes directrices étant posées, nous aurons, premièrement à décrire comment le soi, porteur de relations, se laisse appréhender dans la vie quotidienne, deuxièmement, à montrer comment le terme de son évolution - l'être porteur de relations achevées en synthèse - nous est dès maintenant présenté comme nostalgie, troisièmement, à indiquer comment se réalise effectivement le passage du soi à l'être, de la relation à la synthèse.

[35]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

Première partie.

LE SOI ET SES RELATIONS

[Retour à la table des matières](#)

[35]

L'univers de la Révélation est une totalité. L'univers de l'expérience est lui aussi une totalité, et nous avons posé que les deux domaines se recouvrent intégralement. Pourtant, les saisies diffèrent. L'expérience livre la manière dont le réel apparaît et les connexions entre présences ; la Révélation, la signification, l'origine et la finalité du réel et les relations entre les êtres. L'on vit différemment selon que l'on juxtapose les deux visées ou que l'on escamote l'une au bénéfice de l'autre. Selon l'attitude sadducéenne, il s'agit de deux réalités distinctes et également valables. Ici, le fidèle mène sa vie de citoyen, résout les problèmes de l'État, de sa subsistance matérielle, de ses relations humaines selon la logique de l'expérience. Il y trouvera son bonheur parce qu'il y juxtapose une fidélité religieuse. Ici, il cultive son champ pour en tirer la prospérité ; là, il garde les rites agricoles (interdiction du mélange des semences, prélèvement de la dîme). Mais l'incompatibilité des deux domaines posés chacun dans une subsistance absolue se révèle en leur lieu de jonction : le Temple. Est-il le lieu d'un culte national ? Ses prêtres sont-ils les hauts fonctionnaires du spirituel ?

Accorder l'autonomie à la nature et se donner le but de s'y adapter selon ses lois propres conduit à vider le spirituel de sa signification et de sa portée. Les traditions orientales, à l'inverse dévient à l'univers de l'expérience une logique propre. Ce qui tombe sous les sens se résout intégralement en une logique du spirituel. Son comportement est soit mauvais, soit illusoire. L'objet de culte n'est plus objet qu'illusoirement. Il est le météorite de l'univers spirituel qui fait semblant de ressembler aux choses du monde. Cultiver son champ est une activité inutile, voire dangereuse. L'État crée une citoyenneté illusoire

qui masque la véritable communion. La famille humaine n'est que le symbole inessentiel de la famille spirituelle qui, elle seule, importe.

Entre ces deux extrêmes, l'École s'attache à rapporter l'expérience à la Révélation et ce report est proprement la « Révélation orale ». En même temps que l'expérience concrète est lue selon ses significations naturelles, il est compris que celles-ci s'intègrent en un ordre qui les dépasse. Le fidèle aura à assumer sa subsistance naturelle, mais en orientant son existence selon la connaissance qu'il possède de l'enjeu du monde. Selon la terminologie dont nous avons convenu, il comprendra que l'aventure [36] de son moi est indissolublement liée au destin du soi, que les connexions qui le lient aux autres et au monde valent dans la mesure où elles véhiculent les relations du soi et que son terme est l'accession à l'être et à la synthèse.

À cette fin, le fidèle perpétuera la prise de conscience qui révèle que le soi est en jeu dans la vie quotidienne, il le verra se développer chaque fois que de véritables relations seront établies, il s'y insérera en vivant la dualité - signe de la création ²⁴, enfin il le confirmera dans l'acte de refouler le non-soi. Tels seront les quatre moments dont nous allons donner une esquisse qui établissent le lien entre le domaine de l'expérience et celui de son sens. Tel est le plan de la Michna que nous allons suivre pas à pas.

²⁴ « L'homme n'est homme vivant que dans la dualité » (cf. *Yebamot* 63 a).

[37]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

Première partie. Le soi et ses relations

Chapitre I

La reconnaissance de soi

A. Sa substance.

[Retour à la table des matières](#)

Le moi s'applique initialement à subsister, à trouver, dans le champ de son expérience, des aliments à l'exercice de ses tendances, à persévérer en lui-même. Comment transmue-t-il la conscience qu'il a ainsi de lui-même en la conscience que son aventure n'est pas purement naturelle, comment le moi reconnaît-il que son aventure est indissolublement liée à celle du soi ? En s'universalisant dans l'immanence, en décrétant qu'en son devenir il est solidaire du devenir total du monde ? Ou au contraire en se désolidarisant du monde pour réclamer une citoyenneté purement céleste, défi aux citoyennetés terrestres abandonnées au « prince de ce monde » ²⁵ ? D'un côté comme de l'autre,

²⁵ Cette alternative n'a existé que depuis la dissociation occidentale de la politique et de la religion qui écartèle la morale. L'homme politique reste dans l'immanence du cours du monde, s'enferme dans un secteur particulier de l'histoi-

en s'immergeant dans la contingence concrète (dans l'attente que la contingence s'achèvera dans une conformité du fait au droit) comme dans l'assomption à un universalisme abstrait (dans l'attente qu'il finira par mordre sur le monde concret), le moi renonce à sa subsistance actuelle et attend de la récupérer dans l'avenir, s'ampute dans le présent, soit de son option du droit contre le fait, soit de sa dimension concrète. Comment le moi dépassera-t-il la vie naturelle sans lui consentir et sans la briser ? Il y parviendra en rentrant en lui-même et en sa particularité, en renonçant à ce que sa position ait immédiatement portée universelle. Tel fut, au moment de la destruction du Temple, le choix qui perpétua la présence d'Israël. De sa Révélation, il apprit que le sens de l'histoire se résume dans la convergence et l'unification de toutes les présences. Autour de son Temple, il vivait une vie particulière mais gardait la sécurité morale que ce particularisme était le gage d'une universalité à venir. Le moment de la destruction du Temple est celui d'une échéance. Il n'est plus moyen de persévérer dans un culte et une nationalité qui, dans leur position particulière recelait les gages de l'universalisme. Ce peuple allait-il s'immerger dans les multiples groupes ethniques qui deviendront des peuples pour être, en leur sein, le levain de leur convergence ? Allait-il consentir à se sublimer dans un universalisme abstrait religieux pour, hors des dimensions civiles, appeler celles-ci à une mutation de la cité terrestre en la cité de Dieu ? Il refusa l'alternative d'une immersion dans l'histoire et d'une position supra historique, et, puisque l'époque ne permettait pas la réalisation d'un universalisme de fait conforme au droit, puisqu'elle exigeait soit un renoncement de l'option pour le droit contre le fait, soit l'option pour un droit mystique hors du [38] monde concret, il choisit, purement et simplement, de cesser de vivre d'une manière homogène à son époque.

Cette aventure pourra être interprétée comme enseignement symbolique pour guider le choix qui incombe au « moi ». Il ne s'accomplira pas en s'identifiant à un moi anhistorique ou supra historique. Il ne s'immergera pas dans la suite viciée des événements du cours du mon-

re quitte à attribuer une vocation mondiale à son parti, à son pays. L'universalisme religieux se console de prêcher au-dessus des événements en s'accrochant à des événements mystiques d'un lointain passé.

de. Comment se définir par sa position dans le monde sans être du monde ? En disqualifiant ces événements au nom de l'idée de ce qu'ils auraient dû être. *Le moi s'identifie au soi en qualifiant de non-soi les événements du cours du monde*²⁶. La subsistance du soi se constitue par une disqualification des séries d'événements.

Pourtant, les événements ne sont pas des choses extérieures. Ils résultent, pour une part, des décrets d'autres sujets qui sont nos semblables et nos frères. Leurs décrets nous intéressent pour autant que les acteurs de l'histoire sont nos compagnons pour lesquels nous éprouvons plus ou moins d'estime et plus ou moins de colère. Même si nous nous « lavons les mains » de leurs décrets, ils font une histoire qui de quelque façon reste la nôtre. Nous conviendrons d'appeler « nuit » cette période de l'histoire qui est faite par d'autres, que nous réprouvons mais dans laquelle nous sommes emportés. Par là, nous entendons deux choses. La première est que la « nuit » est nuit pour tous, pour nous qui en sommes mécontents comme pour les acteurs de l'histoire qui seraient tentés de l'appeler « jour » en se félicitant de leurs œuvres. La seconde est que la nuit a une durée limitée et qu'elle fera place à « l'aube », à l'intérieur de la même « journée » qui comprend nuit puis jour. En d'autres termes, ce seront les mêmes problématiques, les mêmes visages qui se retrouveront demain dans une histoire conforme au droit, mais rectifiés, accomplis et venus à l'innocence. Tout le long de la nuit, le soi s'applique à se parfaire, à se représenter les étapes et le terme de la progression nocturne dont on connaît le nombre et les figures.

« Il fut soir, il fut matin... » Le soir de notre journée commença avec l'impérialisme romain. Celui-ci nous introduisit dans une journée que nous reconnaissons pour nôtre parce que l'unité des peuples se réalisa sous le signe d'une certaine légalité, parce que les décrets du pouvoir étaient pris par des sujets totalement actifs et affranchis d'une obéissance aux forces et mythes cosmiques. Le soi, de son côté, affirme sa subsistance en qualifiant de non-soi l'ordre d'un tel impérialisme, en refusant ses principes qui servent de justification à un

²⁶ « L'histoire des six millénaires est abandonnée aux souverainetés impures qui ont pouvoir sur les deux dernières Lettres du Tétragramme, puis elles disparaîtront définitivement » (G. Vilna 9 b).

simple équilibre des forces. Il se reconnaît lui-même comme soi dans sa nostalgie d'une unité à venir qui, contrairement à celle qui est imposée par le puissant, viendra comme synthèse librement acceptée de toutes les présences, qui exprimera l'unité de leurs multiples identités et non plus la somme de multiples conquêtes. Et puis, durant deux millénaires, le soi vérifiera que se succèdent les veilles nocturnes selon leur nature et leur ordre prédéterminés.

Durant la première veille, se développe et s'épanouit un mécontentement de l'ordre extérieur intolérable. La subjectivité mystique instaure son ordre propre qui double l'ordre extérieur. Deux ordres qui, l'un et l'autre prétendent à une totalisation de tout le réel. Ils se juxtaposent - hiérarchie civile et ecclésiastique - mais leur conjonction en un « Saint Empire » ne saurait être visée que dans une égale complicité au non-soi.

Deuxième veille : il est pris conscience que le moi, l'autonomie de chaque sujet, est aliéné aussi bien dans l'ordre subjectif que dans l'ordre objectif de l'Empire. Le [39] moi se récupère dans son geste de rejeter les ordres anciens. Mais quel ordre nouveau instituera-t-il ? Il continue à ignorer les déterminations du soi. Aussi se borne-t-il à fixer les déterminations de sa protestation comme une affirmation de l'individuel, du spécifique contre la fausse généralité du non-soi lors de la première veille. La piété devient celle du moi qui, adulte, rejette maintenant la chape d'un ordre où tous étaient mêlés à tous. L'État s'individualise par sa spécificité et son appareil : le déploiement de la force pure est canalisé par l'appareil selon lequel elle s'exerce. Plutôt que de s'enquérir d'une cause à laquelle ils se dévoueraient, les individus se mettent à la recherche de leur visage propre tel que le déterminent leurs goûts et aptitudes.

Les « temps modernes » - la deuxième veille - parviennent donc à constituer un nouvel ordre fondé par les « moi » contre l'ordre imposé aux « moi » par la force des choses. Or, ce nouvel ordre ne se justifie que par ce qu'il nie. On découvrira bientôt que l'ordre en tant qu'ordre est un défi à l'authentique rationalité. Projettera-t-on alors, selon une démarche révolutionnaire, l'instauration d'un ordre rationnel, que l'on se retrouvera devant la situation initiale : hors des déterminations du soi, l'ordre ne sera que l'imposition aux « moi », de l'extérieur, d'une

objectivité impersonnelle. Ce contre quoi s'insurgent toutes les aspirations à une intersubjectivité dans la proximité. La fausse dualité (fausse en ce qu'elle consiste en une opposition inféconde, un refus systématique de communication) de deux camps : celui qui affirme la subjectivité des personnes au détriment de l'ordre objectif et celui qui affirme la prééminence de l'ordre objectivement bon sur les aspirations subjectives évoque, à un plus haut niveau, la fausse dualité initiale de la cité de Dieu face à la cité humaine. Pour n'avoir consenti au soi que sous la forme d'un rejet du non-soi antérieur, l'aventure de ces deux derniers millénaires conduits à n'apercevoir l'unité de la famille humaine que comme idée régulatrice bonne mais parfaitement utopique. Mais le périple n'a pas été vain car, si la logique qui conduit les événements du cours du monde est tout aussi implacable et irrecevable, les « moi » qui y sont entraînés se sont trouvés étoffés et maturés et ont appris l'espoir de la briser. Ce sera au temps où le cours du monde semblera le plus irrémédiablement condamné à la fausse dualité que devra poindre l'aube messianique, les perspectives d'une unité qui résultera d'une renonciation définitive aux cheminements selon le non-soi ²⁷.

²⁷ Ces vues seront reprises et développées *infra pp.* 200-207.

Le sage vient de finir de lire et d'explicitier la Bible, la Révélation écrite. Aussitôt, il entreprend l'enseignement de la Révélation orale grâce à laquelle serons sus l'usage pratique et la signification dans la quotidienneté des Textes révélés.

De ceux-ci s'extrait l'idée globale de l'unité de Dieu, de l'unification en cours de la création et de la véritable dualité formée par le Créateur et les créatures qui ont été confirmées dans l'alliance.

En sa première page, le Talmud, partant de cette idée, pose la question : que s'en déduit-il pour la vie de ceux qui assument l'alliance ? Et il répond : le premier devoir de celui qui a reçu l'enseignement est de le proclamer *urbi et orbi*. Ce qui dans l'univers liturgique se traduit par la proclamation du Shéma, la proclamation de l'unité.

La Révélation écrite a délivré la signification exhaustive de cette proclamation. Elle n'a pas dit les circonstances dans lesquelles elle sera réalisée. La Bible ne dit pas : « prenez-moi et posez-moi sur les tables de chevet des chambres d'hôtel, lisez-moi en famille... ». Le Talmud questionne donc : « quand se fera cette proclamation ? » et répond : « le soir et le matin ».

Au soir commence le temps de la nuit, de la disconvenance entre la création éclatée et son sens. Le matin est le temps où point la lumière, où la création

Pour caractériser l'approche de l'aube, on n'aura qu'à énumérer les problématiques des trois veilles et à se représenter leur résolution. Imaginons avec le Talmud un veilleur qui écoute les bruits de la nuit dans un petit village de Judée. À la première veille, il entend les ânes hennir, à la seconde, les chiens hurler, et à la troisième, que les nourrissons têtent leur mère et que les femmes parlent à leur mari (Berakhot 3a). À quels signes pourra-t-il reconnaître que la lumière de l'aube a commencé à percer les ténèbres ? En discernant les trois mêmes réalités qui ont occupé sa nuit : il distinguera l'âne domestique de l'âne sauvage, le chien du loup et à quatre coudées les traits de son prochain (id. 9 b). Mille enseignements se cachent derrière cette formulation imagée. Extrayons-en celui qui se rapporte à notre propos.

- La double émergence des ordres subjectif et objectif avait été subordonnée, lors de la première veille, à un projet d'hégémonie. Ces deux dimensions sont à garder mais à être soumises au projet inverse de soumettre le fait au droit.

s'unifie et rejoint son sens. La proclamation de l'unité est nécessaire et efficace aux moments où l'apparence la contredit. Au soir, il semble que s'instaure un divorce entre les multiplicités mondaines et l'unité platoniquement pensée, entre une existence historique éclatée et l'unité de la pure essence. Au matin, s'occulte la continuité entre les temps d'avant et d'après. Le monde de la nuit et du jour semble former deux univers hétérogènes. C'est le temps de proclamer leur unité sous un seul Souverain : dans la nuit se mature en sous-main ce dont le matin révèle l'achèvement.

Or l'histoire d'Israël est rythmée selon les temps de la création. Il connaît l'exil quand la création est éclatée, et revient à sa Terre et à son identité quand elle s'unifie. C'est ainsi que des deux proclamations, l'une vaut pour les deux millénaires qui s'ouvrent sur la destruction du Temple, l'autre pour les temps où l'humanité sera en voie de redécouvrir les perspectives d'unité effective de la famille humaine. Le Talmud s'interroge sur les figures et les temps de l'attente et de l'exil. Il y distingue trois veilles qui correspondent grosso modo à l'époque médiévale, aux temps modernes et à l'époque contemporaine qu'inaugure le « siècle des lumières ». Trois veilles qui ont chacune leur valeur (qui chacune explicite une Lettre du Nom de Dieu) mais qui n'offrent que des contrefaçons d'une véritable unité. Les temps messianiques intègrent leurs valeurs et les achèvent dans leur convergence.

Le survol du sens de notre histoire que nous esquissons ici sera repris et développé comme processus de constitution (quatrième partie).

- La deuxième veille avait suscité contre les ordres hégémoniques des systèmes qui s'affranchissaient par une démarche essentiellement critique et agressive (des [40] « aboiements »). Chaque système aura à découvrir, dans un univers unifié, sa place et ses limites.
- Les principes d'autorité et de liberté qui, à la troisième veille, n'étaient pas, chacun dans son camp, soumis à la régulation d'une connaissance des identités (l'identification du prochain à quatre coudées) seront utilisés comme moyens pour une fin que les transcende.

Ainsi le soi n'établit pas sa subsistance seulement en dénonçant comme non-soi les événements du cours du monde, mais aussi en présentant que celui-ci connaîtra une mutation, afin qu'en une post-histoire se réalise la réconciliation des « moi » et des événements.

La Révélation définit un savoir de ce que devrait être le monde. Selon la logique talmudique, la première injonction adressée à qui l'a apprise est de disqualifier le cours du monde, de lui refuser, pour l'heure, une portée ontologique. En termes liturgiques, il devra savoir que c'est dans la « nuit » qu'il proclame son « Shéma », qu'il affirme l'unité de Dieu et l'unification de la création. La seconde est de vivre sa nuit comme préparation de l'aube, d'avoir (toujours en termes liturgiques) à proclamer un « Shéma » du matin, à vivre et faire l'unité. Deux injonctions qui n'en sont qu'une : opérer une reconnaissance du soi au sein d'un univers inconscient de son aboutissement. L'analyse se poursuit par la description de la manière par laquelle des hommes de chair et d'os parviendront le plus adéquatement possible à opérer cette reconnaissance : comment des « moi » parviendront à suivre la ligne du soi, en dépit de leurs insuffisances et des obstacles extérieurs :

- leur savoir ne sera jamais total ni exempt de naïveté,
- leur volonté de témoignage se heurtera aux impératifs de la prudence et du respect humain,

- engagés dans des situations mondaines, ils ne seront pas disponibles pour assumer une attitude qui contredit le monde actuel ²⁸...

Quant à l'acte de reconnaissance, il a été articulé en six moments afin de rendre compte, selon l'optique du soi, de notre condition existentielle.

- Nous sommes devant une transcendance. En un premier moment, nous reconnaissons l'Identité de l'Être du Créateur, ce qu'Il est pour nous. En un second moment, nous reconnaissons la richesse qui nous est impartie de par notre relation avec cette transcendance.
- Nous sommes dans la ligne du soi. Ce qui se reconnaît en trois moments : devoir et pouvoir répondre à l'appel d'une unité qui synthétise la création à l'image de l'Unité du Créateur ; perpétuer une fidélité à cet appel ; rendre conforme le comportement quotidien à cette exigence de fidélité.
- Nous vivons dans un monde qui, lui, est encore dans le non-soi, mais nous échappons à ses coups en tant que nous ne lui consentons pas ²⁹.

²⁸ L'action consécutive au savoir : « Rabbi Yehosha ben Querha enseigne : le Shéma précède « et il y aura, si tu observes les prescriptions... (*Deuté.* XI, 13) » pour dire que la réception du joug du Royaume des cieux précède la réception du joug des injonctions » (*Bera'hot* I, 2).

Aperception naïve du savoir : « compte comme telle la diction qui ne parvient pas aux oreilles...

Compte-t-elle si les « Lettres » sont avalées... certainement pas si elle est faite à l'envers en commençant par la fin (*id.* II, 3).

Prudence et respect humain : « on s'interrompt aux articulations du Shéma par respect humain et au milieu de chaque paragraphe par crainte » enseignement de Rabbi Méïr (*id.* II, 1).

Indisponibilité : « le Shéma ne sera pas dit devant un mort... » (*id.* III, I).

²⁹ Si la proclamation de l'unité était un acte purement théorique, il aurait été ritualisé par la seule énonciation de la phrase du Shéma. Or, elle affirme aussi la condition du fidèle qui a été introduit par l'alliance dans un univers d'unifi-

B. Les relations.

[Retour à la table des matières](#)

Le soi est la réalité subsistante dont la subsistance s'identifie aux relations qu'il entretient avec les autres réalités. Nous l'avons appréhendé d'un côté selon sa subsistance, nous allons l'atteindre, de l'autre, par les relations qu'il entretient. C'est en [41] effet la même chose pour le moi que de prendre ses distances envers les événements selon qu'ils le concernent ou pas en sa vérité et que de nouer des relations avec d'autres « moi ». Il attend des événements qu'ils autorisent l'instauration de véritables relations entre sujets, et, inversement, il attend que les relations qu'il entretient avec les autres ne restent pas théoriques mais s'inscrivent dans la vie événementielle. Il disqualifiera des séries d'événements (les qualifiera de non-soi) au sein desquels

cation et les implications pratiques qui en découlent. C'est pourquoi cette phrase est sur signifiée en encadrée dans un contexte liturgique.

Sur signification - qui écoute et proclame le Discours unitaire est constitué comme témoin de l'unité dans la multiplicité. La Masso'ha (la transmission qu'institua Ezra) isole les lettres « Aïn » (H-) et « Dalet » (D) qui, jointes, signifient « témoin » : « Hed ».

Shém'HA	Israël	Adonai	Elohenou	Adonai	EraD
Écoute	Israël	le Seigneur	notre Dieu	le Seigneur	est Un.

Le contexte liturgique est constitué de quatre dictions qui encadrent trois Textes du Pentateuque (Deutér. VI, 4 ; id. XI, 3 ; Nbres XV, 37). Les six actes de reconnaissance sont les six pièces de la diction du Shéma raccordée aux six jours de la Semaine primordiale.

Seule la première concerne la réalité de l'Être. Elle est dite « longue » : « vous ne raccourcirez pas la diction qui est longue » (Bera'hot 1. 4). La première décline l'Identité du Dieu de la création ; la seconde montre la relation entre le Créateur et la créature - la troisième est la proclamation de l'unité ; la quatrième définit la ligne d'une vie vécue dans des perspectives d'unification ; la cinquième décrit le fidèle habillé (« Tzitzit », Nbres XV, 23) de sa fidélité ; la sixième, sa condition dans la création.

chacun reste en sa solitude, et identifiera comme mythiques ou frelatées des relations qui n'ont aucune portée sur les événements.

Jusqu'ici, nous avons vu que les véritables relations s'entrevoient dans leur plénitude à la fin messianique de l'histoire, dans l'arrière-plan d'un débat tragique ou austère avec le cours du monde. Il se verra symétriquement que l'on pourra mettre au premier plan des relations pleines, auxquelles, postérieurement, les événements viendront se rendre conformes. Le soi a d'abord défini sa subsistance dans le refus horrifié des événements les plus opaques, tels qu'ils découlent de l'impérialisme romain, totalitaire et implacable. Où pourra-t-il définir ses relations en tant que telle ? Dans la prière, effectuation du plus parfait dialogue.

Un fidèle se définit tout autant par son refus d'une dimension civile dont les lois sont les lois de l'épée et de la guerre et par son attente que celle-ci adopte des lois inverses, que par sa pleine adhésion à la relation dialogua de la prière et par son attente qu'elle devienne le signe de toutes les autres relations. D'un côté comme de l'autre, il a recours au dire : le dire par lequel il juge l'événement et se situe à son égard ; le dire d'une prière où louange et demande s'entremêlent. Le premier dire, nous l'avons trouvé ritualisé dans le : « Shéma », la proclamation vespérale et matinale de l'Unité ; le second, nous le trouvons dans les trois premières adresses de la prière dites des « dix-huit bénédictions », le « Shmoné-Essré » ³⁰

³⁰ « Shmoné-Essré » et Shéma sont les deux textes liturgiques « de base ». L'un et l'autre sont construits sur un rythme ternaire. Pour le Shéma, les Textes bibliques sont encadrés par des textes rabbiniques constitués par des versets bibliques. Pour le Shmoné-Essré, treize demandes sont encadrées par l'éloge (trois formules que nous allons commenter) et la gratitude (trois autres formules). Voir sur eux : Aboudaram ha Shalem p. 71-113 et Avodat p. 61-65. La note suivante donne la traduction des trois premières formules.

1° *Le dynamisme de la relation.*

« Tu es mon Dieu ! » Comment se développe et se signifie la première exclamation du fidèle qui se met devant son Dieu ? Elle ne s'explicitera pas par la diction d'un savoir objectif sur la nature de Dieu, non plus que par l'énumération des demandes qu'on Lui adresse. Ce serait se poser, ici, en mendiant, là en docteur. Ce qui est à définir, ce n'est ni la plénitude de Dieu, ni les manques de la créature, c'est la situation dialogua de l'un devant l'autre. L'expression « mon Dieu » ne s'explicita pas en définissant d'abord « Dieu » puis en qualifiant celui qui se réclame de Lui et qui Le dit sien, mais en cernant le rapport de sens qu'il y a entre « mon » et « Dieu » : qu'y a-t-il de spécifique dans le fait « d'avoir » un Dieu par rapport au fait « d'avoir un idéal ou un chef ou une patrie ? Le vrai est que je ne suis pas une réalité qui, postérieurement a un recours. Tout mon être est défini par le fait que j'ai un Dieu duquel je tiens mon être. Se mettre dans l'attitude de la prière, c'est effectuer deux actes : reconnaître que le tout de son être découle du fait que l'on a son Dieu, et ensuite se rapporter à sa source. L'attitude de la prière *dévoile* qui l'on est. Aussi bien, les mots de la prière seront-ils la diction de ce que l'on est dans sa vérité : dans le devant Dieu. Notre subsistance et notre situation sont définies par les rapports que l'on entretient avec les autres êtres et au premier chef avec Dieu.

« Tu es mon Dieu ». La proposition suggère deux lignes de pensée qui se font face [42] et se complètent. La première : tu es un Dieu pour moi, dans mon aventure particulière et ma spécificité. Mais ce n'est pas en tant que je suis unique que tu es mon Dieu. C'est en tant que mon moi unique s'intègre dans la famille de tous ceux qui ont, eurent et auront un Dieu. Nous avons appris que nous avons un Dieu de ceux qui, les premiers, eurent un Dieu : je m'adresse au Dieu qui fut celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. À travers la connaissance de qui ils furent, je cerne mon Dieu. Il ne serait pas le même si je priais le Dieu d'Aristote ou de Plotin.

Par là, l'on se réfère à des consciences et des personnes humaines. Cette seule référence serait insuffisante. Nous serions conduits à la confusion entre présence charnelle de l'homme et présence incommensurable de Dieu. Pourtant, il ne suffit pas de qualifier celle-ci d'incommensurable, car nous n'aurions que concept vide. Il nous faut préciser, à tout le moins, à quoi Elle est incommensurable. Nous sommes conscience, et à la conscience apparaissent des réalités plus ou moins grandioses. Nous sommes corps, et dans l'ordre des corps les réalités sont plus ou moins efficaces ou inopérantes. Nœud d'un corps et d'une conscience, nous sommes personnes, et au sein de la société des personnes, les rencontres sont plus ou moins déterminantes pour le sort de chacun. Dire que la présence de Dieu est incommensurable aux autres présences, ce sera donc La situer sur ces trois registres. Avec Moïse (*Deutér. X, 17*), nous prions le « Dieu Grand, Puissant et Redoutable » : il est incommensurable aux grandeurs qui apparaissent à la conscience, aux puissances qu'affrontent par leur corps les vivants, et sa rencontre sera redoutable, car elle fera le bilan de la constitution de notre personne.

Par la mise en présence du fidèle à son Dieu, nous avons vu s'éclairer les deux termes, l'un par rapport à l'autre : les fidèles de ce Dieu et le Dieu de ces fidèles. Nous et nos pères se comprennent par leur référence à Dieu ; Dieu se comprend en ce qu'il est « Grand, Puissant et Redoutable » pour ses fidèles. Va maintenant se retrouver la même dialectique entre ces deux termes envisagés à un autre niveau : dans l'examen de la respiration grâce à laquelle les fidèles et leur Dieu peuvent vivre ensemble. « Vivre ensemble », l'expression risque de suggérer une analogie de nature entre les deux termes, entre Dieu et ses fidèles. Aussi précise-t-on au préalable, selon le savoir et la terminologie de Melchitzédék, que Dieu est au-dessus de tout ce à quoi s'attribue une nature. Il est « Dieu suprême » (*Genèse XIV, 18-20*), suprême, au-dessus de la hiérarchie des êtres. (Il se vérifie que lorsque l'on aborde Dieu hors des traditions du Dieu des Patriarches, on le rencontre simplement comme « Être Suprême » selon les catégories de pensée qui avaient cours avant Abraham.) Cette respiration, elle se découvre dans l'économie du don. Selon cette première ligne de pensée, l'être et la situation de la créature sont la somme des dons de

Dieu, le résultat de Son inépuisable Générosité. Nous avons, ni ne sommes rien que ce qui nous a été donné.

Nous voilà décrits comblés et passifs, ce qui contredit à la fois notre expérience (expérience de l'indigence) et le sens de notre dignité. Deuxième ligne de pensée : la respiration s'arrête en un sens pour reprendre dans l'autre - inspiration après expiration - car les dons de Dieu ne nous apporteraient rien dans notre constitution ontologique s'ils ne nous amenaient à donner en retour. Parce que la seule réception des dons de Dieu nous apporterait à la fois trop (nous serions comblés au-delà de toute mesure) et trop peu (nous resterions véhicules d'une vie qui n'est pas la nôtre), il nous faut aussi, à notre mesure, « donner » à Dieu sa création.

Retrouvons encore une fois la même dialectique, mais cette fois à un niveau inférieur, [43] celui des séries d'événements. Dans le présent, nous avons vu qu'elles sont disqualifiées. Elles ne sont pas « maudites » en tant que telles. Nous gardons le souvenir des commencements, de « l'histoire sainte ». Au départ de notre histoire, des événements « bons » étaient décrétés par Dieu en réponse à la fidélité des pères. Sur la première ligne de pensée, nous affirmons que les infidélités ultérieures qui ont amené sur nous les coups d'une histoire « méchante » n'ont pas oblitéré les commencements et que le bon départ est, aujourd'hui encore, caché en filigrane dans notre présent, que Dieu est, encore aujourd'hui, disposé à en actualiser le souvenir. Ces bons commencements, ils étaient occasionnés par la fidélité des premiers fidèles. Sommes-nous sûrs que notre retour à la fidélité antique ramènera sur nous une histoire bonne ? Sommes-nous sûrs que nous retrouverons, en notre propre fond, la faculté de revenir à Dieu ? Le serions-nous que nous attendrons encore qu'une initiative de Dieu amène les événements à une conformité à ce que nous savons des relations pleines. Il ne restera plus maintenant qu'à sceller ce développement de la relation.

« Tu es mon Dieu ». Moi, fidèle, je vis dans l'aléatoire, ma volonté incertaine appelle sur moi les tracasseries et angoisses d'une coexistence hasardeuse ; Toi, mon Dieu, tu es mon recours. En quel sens l'entendre ? Je ne vais pas demander à Dieu d'infuser en moi un principe de motion qui palliera les incertitudes de ma volonté. Je n'ai pas à me dé-

charger sur Dieu de la responsabilité de faire mon métier d'homme. Je ne Lui demanderai pas non plus - mon vouloir restant ce qu'il est - de m'assurer une béatitude. Ce serait Lui demander de tourner la loi morale, de me considérer comme innocent alors que moi-même j'aurais la permission de fauter. Ma vie est une montée difficile faite de hauts et de bas. Je demande à Dieu d'être mon recours : de préserver l'acquis de mes montées et de ne pas m'alourdir des conséquences de mes chutes, afin que j'aie la force de remonter à nouveau. Je ne suis maître que du présent ; je m'efforce, maintenant, de monter. Je remets à Dieu la garde de mon passé ; je lui demande de maintenir vivant ce qui, des bonnes parts de mon passé, m'aide dans mon débat actuel et de « dévitaliser » les défaillances passées dont je me repens. Dans quelle intention ? Deux justifications reprennent une dernière fois la même dialectique : pour que les créatures reconnaissent objectivement Qui est leur Dieu - quel est Son Nom - et aussi pour que cette reconnaissance objective soit vécue subjectivement dans un courant d'amour réciproque, dans l'épanchement gratuit des sujets les uns sur les autres.

2° *L'affrontement du monde.*

Le dynamisme de la relation ainsi défini se suffit à lui-même. Nous arrêterions-nous là pourtant que nous ferions apparaître un moi dédoublé. Il serait, ici, à se laisser entraîner par le dynamisme de la relation, là, à assurer sa subsistance dans le monde événementiel. Au sujet des événements, nous avons vu que le moi, après en avoir disqualifié le cours actuel en appelle à un cours nouveau homogène au soi. Au-delà de cette passivité, il doit apparaître que l'univers des relations a aussi portée sur l'affrontement du non-soi.

« Tu es mon Dieu » ; c'est ce que le fidèle dit quand il se tourne vers la présence absente à laquelle il est lié. Ensuite, il se tournera vers le monde - absence de plénitude ontologique - avec lequel il entretient un difficile débat, Lui dira-t-il : [44] « tu es mon monde », se reconnaissant ainsi écartelé entre son Dieu et son monde ? Comment, échappant à ce divorce, déchiffrera-t-il, dans l'affrontement du

monde, un prolongement du dynamisme de la relation ? Comment découvrira-t-il que les deux gestes par lesquels il se constitue comme soi : l'affrontement du non-soi et l'établissement des relations se répondent et se rejoignent ?

Il dira à Dieu : « Tu es Celui d'où me vient ma réussite dans l'affrontement du monde ; Tu es la source de la vaillance nécessaire aux affrontements. » Réussite ? Le mot est vite dit. Ne savons-nous pas que nous vivons en un monde dans lequel la faute a incrusté la mort et que nous ne pouvons demander d'échapper à la mort ? Cette situation dicte un dédoublement de l'acte de reconnaissance : « Tu es la source de la vaillance... » A un pôle, on prend au sérieux le fait que le temps de la vie est une approche lente et sûre du moment de l'agonie. On ne le dévaluera pas par la sublimation des concepts de vie et de mort : la vie, vie éternelle indépendante de la vie biologique - la mort, vaincue et dépassée par un recours à la mystique. « Oui, Seigneur, Tu es le Dieu qui va me tuer ». Le fait restera dans toute sa gravité même si, pratiquant la politique de l'autruche, je me persuadais que ma mort est une apparence, que j'ai échappé à la « vraie » mort dès que la pratique de la justice m'a ouvert la voie de la « vraie » vie. Qu'avons-nous à attendre de Dieu quand nous aurons renoncé à la demande hyperbolique de supprimer la mort ? Que, dans un monde de rareté, Il nous fasse nous procurer une part suffisante de biens de consommation. Ce qui s'entend en son sens littéral puis dans un sens plus large : que notre combat avec un monde livré pour une large part au non-soi soit « l'aliment » dont nous nous nourrissons pour accéder à l'être. De quelque manière que tourne le combat, je serai terrassé et acculé à la mort. Mais qu'au moins, je mène ce combat de sorte qu'il puisse être dit que je *ne mérite* pas ma mort, que je m'y sois constitué, nourri pour être disposé à une vie illimitée qui dépasse le cadre de la vie purement naturelle. La « vie éternelle », je ne demande pas d'abord qu'elle me soit donnée. Je demande que me soit donnée une nourriture de laquelle je me serai nourri, totalisé afin que, dans mon dernier combat avec l'ange de la mort, il puisse être dit que l'ange a la victoire, mais que c'était moi qui la méritais.

Ensuite, et c'est le deuxième pôle en lequel s'est dédoublé l'acte de reconnaissance, je reconnais Dieu comme Celui qui accorde la résur-

rection. Si, tué, je méritais la vie, ou même si je la méritais imparfaitement, mon seul droit ne me fait pas renaître. Je reconnais Dieu comme Celui qui prend égard à mon droit afin d'effectuer ma résurrection.

Dieu nourrit les vivants, fait revivre les morts. Nous venons d'envisager un terme : le Dieu de ces fidèles. L'autre maintenant : les fidèles de ce Dieu. Ils sont dressés face au monde. Il y a, ici, leur résolution, là, la matérialité du monde. Entre les deux n'existe qu'une médiation, celle du corps. Par le corps, la résolution est une force *dans* le monde. La résolution bande le corps et la mondanité l'attaque en attaquant le corps. Ce qui nous fait reconnaître trois visages de la relation entre le Créateur et la créature le, Créateur ravive, redresse la résolution défaillante ; Il panse les blessures du corps Il desserre l'étreinte du monde.

[45]

3° *La forme définitive de la relation.*

Le dynamisme de la relation est mis sous le signe d'Abraham, l'affrontement du monde sous celui d'Isaac. Deux thèses qui se synthétisent dans la présence de Jacob. Nous apprendrons que la mutation des relations du soi en synthèse de l'être s'opère par une totalisation. D'abord occupé de ces relations avec Dieu, puis attaché à les retrouver dans l'affrontement du monde, le fidèle interiorise en son moi ces deux soucis et se constitue en un être où ils trouvent leur unité. Au premier moment, il vit de son attachement à l'autre ; au second, il s'individualise dans son combat particulier. Il est établi dans la sainteté quand il a, intérieur à lui, le savoir nécessaire pour vivre à la fois pour l'Autre et pour lui-même. Saint, il reconnaît la Sainteté de Dieu et la forme définitive de la relation est la reconnaissance du Créateur Saint par une créature sainte. Reconnaissance qui se fera selon une connaissance objective et dans l'intersubjectivité dialogua d'un

« moi » qui reconnaît un « Toi » : « tu es Saint et Ton Nom est Saint » ³¹.

La prière n'est pas seulement un acte par lequel est reconnue l'existence et la vérité des relations. Cette reconnaissance opérée, s'effectue toute une vie de relation : demandes, éloges, gratitude, adoration... Nous avons seulement voulu mettre ici à jour l'acte de reconnaissance sous-jacent à cette vie. Les développements talmudiques, recueillant une longue expérience de piété, indiquent ensuite comment il se nuance et se développe. On l'interrompt quand la présence sensible du non-soi (mort, échec, dissipation, esprit de dérision) masque la profondeur des relations. On le « raccourcira » quand la chair est infidèle à l'esprit. Entre l'aspect hiératique du rite et la liberté de la ferveur, entre la concentration d'une vie contemplative et la presse d'une vie active, entre l'exactitude objective et la proximité subjective, est à définir l'attitude juste qui concilie les différents impératifs ; et surtout est à préserver la consanguinité des relations sociales et religieuses ³².

³¹ Dans ces trois paragraphes A, B et C, nous démarquons les premières adresses de la prière tri quotidienne, le Shmoné-Essré, qui a été rédigée par les Tan-naïm, celles qui font « l'éloge » de Dieu.

En voici la traduction :

« De Toi toutes bénédictions, Seigneur notre Dieu et Dieu de nos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob, Dieu Grand, Puissant et Redoutable, Dieu suprême qui épanche Tes parfaites générosités, qui acquiert la création totalisée, qui actualise la fidélité des pères et fait venir un libérateur pour leurs descendants pour Ton Nom et par amour ; Roi qui aide et sauve et fait bouclier. De toi toutes bénédictions, Bouclier d'Abraham.

» Tu es à jamais Puissant, Seigneur qui fait revivre les morts et multiplie les libérations. Tu nourris les vivants avec bonté, ressuscites les morts par tendresse. Tu soutiens ceux qui tombent, guéris les malades, brises les aliénations ; tu n'oublies pas ceux qui dorment dans la poussière. Nul n'est comme Toi, Maître des vaillances. Nul n'est à Ton image, Roi qui tue puis fais revivre et qui fait germer le salut. En Toi nous nous fions pour la résurrection des morts. De Toi toutes bénédictions, Toi qui opère la résurrection.

» Tu es Saint. Ton Nom est Saint. Les saints te louent chaque jour. De Toi toutes bénédictions, Dieu Saint ».

³² Ici est désigné le quatrième chapitre de *Bera'hot*. Par exemple : « Qui chevauche son « âne » descend pour prier. S'il ne le peut, il tournera sa face dans la

C. Le refoulement du non-soi.

[Retour à la table des matières](#)

Le soi n'est pas défini par la suite des événements ; il se reconnaît comme soi en définissant les événements et en discernant en eux ce qui relève du soi et du non-soi. Il trouve sa patrie dans les relations qu'il établit avec les autres êtres, et d'abord dans la relation avec l'Être du Créateur. Discernons, pour finir, qu'il parfait sa reconnaissance dans l'acte de refouler le non-soi.

Lu superficiellement, le premier livre de la Michna se bornera à l'énumération des formules « à dire », et précisera comment et quand les dire. Comprenons que les formules rituelles sont le vêtement des actes par lesquels le moi reconnaît devant Qui il est, quelle est sa situation et de quelle manière la réussite de son aventure est conditionnée par sa fidélité aux lignes de promotion du soi.

C'est dans la mondanité et par notre attitude vis-à-vis d'elle que nous jouons notre réussite ou notre échec. Les chapitres vi à ix de la *Michna Bera'hot* invitent à juguler la tentation de se considérer comme une partie de ce monde et de faire de ce monde notre paysage normal.

Je mange un fruit. Je vais m'éprouver comme homme qui s'est saisi de ce qui est [46] à sa portée ? Non, je vais avoir à « dire » que je reçois ce « fruit » de Dieu. Je m'éprouverai comme l'hôte d'une maison accueillante dans laquelle j'ai été autorisé à me servir ; je m'éprouverai comme homme recevant le « fruit » et non comme homme m'en emparant.

Je suis à ma table, dans ma maison - pour satisfaire mes envies ? Non, pour disposer mon repas selon la logique qui fera que le monde sera Temple où toutes nourritures seront présentées sur l'autel.

direction du Temple. S'il ne le peut, qu'il intentionne son cœur vers le Temple » (id. IV, 5).

M'arrive-t-il un événement qui me réjouit, un autre qui me meurtrit ? Serait-je totalement occupé de ma joie ou de ma peine ? Non, je rapporterai ma joie au Décret du Dieu qui décida de sanctionner la culpabilité par la peine afin de nous ramener à la justice ³³.

Par les actes de reconnaissance, nous avons été introduits à un certain style de réflexivité. Ce sera dans un état d'éveil que nous allons vivre d'autres mises en présence.

³³ Le fait de se nourrir du spectacle du monde auquel on participe est ritualisé par les bénédictions sur les fruits « (id. V, 1, 2). La « demeure » est celle où l'on sanctifie le Shabbat. « Bénis le Dieu qui te frappe comme tu bénis le Dieu qui te gratifie » (id. IX, 5)

[47]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

Première partie. Le soi et ses relations

Chapitre II

L'éventail de la relation

[Retour à la table des matières](#)

Avec la première des six sections de la *Michna*, nous avons été conduits à une prise de conscience : ce que nous allons être appelés à être se développera à partir de deux gestes, l'un par lequel on prend ses distances à l'égard du déroulement événementiel, l'autre par lequel on s'adresse à l'Être à l'égard duquel on est second. Le moi est conscient de ce qu'il tient sa vie de sa participation à la région du soi, de ce qu'Il trouverait sa mort à faire sien indistinctement tous les événements du cours du monde, ou au contraire à se définit lui-même au-dessus et indépendamment de l'histoire. Un même temps, il se sait être lui-même en sa vérité dans son adresse au Maître de l'histoire.

Promis ainsi à la vie, il lui appartient maintenant de vivre effectivement, et pour cela de nouer des relations vivantes avec les êtres qu'il rencontrera. Il sera emporté dans l'aventure des rencontres jusqu'à la réussite de l'aventure : la conclusion d'une alliance définitive

dans un rapport de dualité qui réalise la conformité au dessein de la création. La deuxième section de la Michna qui traite des « rencontres » nous conduira vers la troisième qui examine le statut des « couples ».

A. Autonomie et relation.

[Retour à la table des matières](#)

Se rencontrer, ce n'est ni se côtoyer, ni se laisser emporter. Se côtoyer, c'est trouver en soi sa suffisance et, accessoirement, trouver quelque agrément au contact d'autrui. Se laisser emporter inversement, c'est s'éprouver comme absolument inessentiel et être persuadé que l'on se trouvera soi-même *dans* l'autre. La rencontre n'est vraie que lorsque chaque protagoniste possède sa propre substance, sa propre structure, sans s'en satisfaire. Ne la posséderait-il pas, qu'il n'aurait à offrir à l'autre qu'une bonne volonté, un élan non spécifié. S'en satisferait-il, que la rencontre en deviendrait inessentielle. Il y a donc pour le moi un statut d'autonomie qui est à moitié chemin entre l'autarcie et la fusion en un tout indistinct ³⁴. C'est cette autonomie que définit le Shabbat.

Durant six jours, Dieu modèle le monde. Qu'est-ce que le monde à ce moment ? [48] Une réalité passive dont les mouvements et le devenir traduisent une Motion extérieure. Il faut attendre que Dieu cesse d'intervenir en lui pour qu'il y ait relation véritable entre création et Créateur. Alors, le monde est constitué comme lieu autonome ³⁵ d'où pourront jaillir des initiatives et des appels pour une intervention d'en haut, non plus imposée mais sollicitée ³⁶.

³⁴ « Le Shabbat désigne l'essence du couple » cf. *Bereshit Rabba XI, 9* et *Louhot II, 35*.

³⁵ Sur la signification ontologique du « lieu » (« Makom »), voir *infra* p. 183.

³⁶ Les abords selon la Shabbat sont du style selon lequel s'aborde une fiancée. cf. *Baba Kama 32 b*.

Tout « moi », en tant qu'il est du monde, est appelé à nouer des relations selon le style du Shabbat ; c'est en tant qu'il s'est affirmé dans son autonomie qu'il s'ouvre à l'autre. Le fidèle est autre que son Dieu en lequel ni il n'est, ni il ne vit, ni il ne se meut, mais il se garde de L'oublier ou de Lui disconvenir ; le disciple ni ne répète ni ne s'écarte de son maître ; l'ami ni ne jauge l'ami ni ne s'abandonne à lui comme une chose. L'autonomie est entre l'hétéronomie et la communion ; la relation est entre la fadeur de la pure positivité qui se répète et le ferment oppositionnel de la négativité.

Dans le concret, ce qui garantit l'autonomie, c'est la possession et la gestion d'un domaine dont on est seul responsable. L'homme est, avant toute autre caractéristique, un propriétaire domanial. C'est ce qui s'apprend de la description d'Adam mis dans un jardin dont il lui revient, à lui exclusivement, de le garder et d'y œuvrer ³⁷. Qu'il faute et que, conséquemment, il soit exilé de son domaine, nous y verrons une transgression du Shabbat. En réparation, la première des lois donnée par Moïse est la redécouverte de ce Shabbat : après que la manne soit tombée pendant six jours, il est prescrit aux Hébreux : « Nul ne sortira de son *lieu* » (*Exode, XVI, 9*).

La première *Michna* du traité *Shabbat* ³⁸ apprend la manière de vivre le Shabbat. On est en son lieu, « maître de céans » et cependant, on est désireux d'établir un échange avec qui est à l'extérieur du lieu.

³⁷ Cf. note 14.

³⁸ Selon la première *Michna* *Shabbat*, la notion clef de ce jour est celle de domaine. Les relations s'établissent entre celui qui est à l'intérieur et celui qui est à l'extérieur, qui est « pauvre » :

« Le pauvre étend sa main à l'intérieur et pose son « panier » (ce qui dans la matérialité est réceptacle) sur la main du maître de céans ou y prend des « fruits » qu'il emporte au dehors. Dans ce cas, le pauvre a violé le Shabbat.

Le maître de céans sort sa main et met les fruits sur celle du pauvre au prend son panier qu'il rentre. Dans ce cas, le maître de céans a violé le Shabbat.

Si maintenant le pauvre tend sa main à l'intérieur et si le maître de céans a pris le panier où y a mis les fruits, le Shabbat n'est pas violé... non plus que si le maître de céans sort sa main et si le pauvre prend les fruits ou met son panier que le maître de céans rentrera ».

L'intention de la *Michna* est de montrer qu'il peut y avoir une translation hors du domaine où sont les « fruits » sans que le Shabbat soit violé.

La relation s'établit quand les initiatives de l'un et de l'autre se répondent :

- L'un éprouve que le développement de sa propre substance ne pourra pas se continuer sans l'apport de substance de l'autre. L'autre possède une surabondance d'être et est disposé à la communiquer.
- L'un pressent et sollicite chez l'autre le geste du don ; l'autre pressent et encourage chez le premier le geste amorcé de la demande.

Quand la relation n'est-elle pas véritable ? Quand ne se réalise-t-elle pas dans le style du Shabbat (Hilloul *Shabbat*) ?

- Quand la proposition arrive au moment où il n'y a pas demande ; quand elle est disproportionnée à la demande ; - quand elle ne s'infléchit pas selon sa modalité ; - quand elle est impatiente, quand elle manque de déférence, quand elle n'établit pas un rapport de réciprocité...

Dans son sens littéral, le Shabbat apparaît comme jour de repos après les jours de travaux. On voit maintenant de quoi ce jour est signe, et en quoi consiste, en profondeur, son observance ³⁹. Il désigne la manière dont les êtres s'abordent dans leur vérité récupérée. Les six jours, ce sont les abords qui ne sont pas de véritables rencontres.

³⁹ « Comment comparer le Shabbat de l'homme qui vient sur la fatigue du travail hebdomadaire avec le Shabbat de Dieu : « Dieu créa le monde sans peine et sans fatigue ! » Comment comprendre qu'il fit pause de son « travail » ?

- Le véritable travail c'est d'apporter la confusion aux méchants qui dénaturent le monde fait en six jours et d'accorder salaire aux justes qui le parfont » (Bereshit Rabba X, 12).

On s'interpelle au sujet du travail, de travailleur à travailleur ⁴⁰. La relation de sujet à sujet est placée sous le signe du rapport entre le sujet travailleur et l'objet travaillé, et ce rapport rejaillit sur celui des sujets entre eux. L'un « travaille » l'autre de quelque façon : ce sont les rapports du genre de l'endoctrinement, de la séduction ou encore ceux qui résultent de la superbe, de l'esprit de caste, du refus de divulguer... puis, au septième jour, les relations prévalent sur les interactions, ce qui signifie que les personnes ne se nouent les unes aux autres en vérité qu'après s'être vérifiées en leur identité par l'affrontement des situations mondaines qu'elles ont dominées ⁴¹. Initialement [49] on se connaît comme ouvrier du monde, sujet devant un objet, accomplissant, le projet de se confronter à la multiplicité des situations mondaines pour faire jaillir l'unité à partir de la multiplicité, pour constituer la création en sanctuaire du Créateur. Ensuite, les relations de dualité sujet-sujet, chacun fixé en ses déterminations, courent les rapports sujet-objet en lesquels les sujets affrontaient les déterminismes naturels.

La situation sabbatique nous est proposée sur trois registres correspondant à trois événements qui réalisent un rapport de dualité entre la création et le Créateur : l'origine du monde, l'origine et la fin de l'histoire ⁴². Du récit de la Semaine primordiale, on apprend que Dieu, entre dans son Shabbat, ne force pas ses créatures. Il laisse intacte leur part de souveraineté sur la création. Au commencement de notre histoire, après la sortie d'Égypte qui répare l'esclavage par lequel des sujets avaient volé à d'autres leur droit à la souveraineté, la théopha-

⁴⁰ L'aboutissement de tout ouvrage est l'érection du Temple : la constitution de la création en Temple du Créateur. Les travaux qu'arrête le Shabbat sont ceux par lesquels le Temple fut construit (cf. *Shabbat VII, 2*).

⁴¹ L'affrontement des situations mondaines des six jours est signifié et justifié par le Shabbat : « Les jours profanes s'abreuvent et s'alimentent du Shabbat. Les six directions des six jours de la création relèvent du monde de la formation selon les dimensions du « petit Visage » ... » (*Omek 128b*).

⁴² A l'idée du septième jour est associée celle du septième millénaire, temps de l'avènement messianique « A maintenir les trois « banquets » de Shabbat, l'on échappe à trois fléaux : aux douleurs de l'enfantement des temps messianiques, à la Guéhenne et à la guerre de Gog et Magog (le dernier épisode de l'histoire profane avant le messie) » (*Shab. 118 a*).

nie du Sinaï établit une communication entre le Domaine de Dieu et celui des hommes : les hommes prêtent l'oreille et Dieu enseigne à la mesure de leur écoute. Aux temps messianiques, les souverainetés humaines cessent d'être révoltées contre la Souveraineté de Dieu et d'être oppressives à l'égard de l'autonomie des citoyens. Après le travail de l'histoire, les peuples s'abordent autrement que par des rapports d'interaction, de pression de l'un sur l'autre.

B. L'aurore de la relation ⁴³.

[Retour à la table des matières](#)

Très théoriquement, nous venons de voir que le concept de relation est inséparable de celui d'une persévérance des termes qu'elle relie dans leur autonomie, que ces termes se détachent de l'univers du travail pour se mouvoir dans des rapports d'égards et d'affection. Ceci est bien l'épure vers laquelle tend le soi. Dans le concret, le moi n'est pas immédiatement lié au soi. Il n'échappe pas sans mal à l'emprise du non-soi. Le moment où il s'en arrache, où l'autre est encore à l'orée de sa conscience est celui que nous allons examiner. Comme son statut d'autonomie recouvrait l'idée de Shabbat, sa situation à l'aurore de la relation recouvrira l'idée de Pâque. Ici comme là, il est question d'une réalisation du dessein de la création, mais dans la situation pascalle, nous voyons poindre la lumière tandis que dans la situation Sabbatique, elle est déjà supposée acquise en théorie. Nous ne nous étonnerons donc pas de voir la Michna « Pessa'him » s'ouvrir sur le concept de lumière, tandis que la Michna Shabbat ne s'en occupait qu'au second livre ⁴⁴. De plus, nous verrons qu'elle ne joue pas le même rôle ici et là.

La possibilité pour le moi de voir poindre l'aurore d'une relation naît dans son mécontentement le plus radical. Le moi qualifie le milieu

⁴³ Pour toute cette section sur les fêtes, voir notre exégèse, p. 151-153, 165, 229-235

⁴⁴ Dans la transcription rituelle, deux lumières sont allumées au Shabbat (pour le sens du rite, voir *Louhot II*, 40). Pâque aussi est appelé Shabbat (*Lévit. XXIII, 15* ; en voir la raison dans *Louhot I*, 51)

qui l'enserme de « nuit » parce qu'existe une hétéronomie absolue entre son espérance et la persévérance uniforme qu'il trouve autour de lui, entre son attente des compréhensions et le poids des diktats, entre sa volonté de service et l'obligation du travail forcé. L'Égypte lui est son cauchemar. La relation lui devient sa nostalgie la plus chère parce qu'il expérimente qu'une coexistence en laquelle deux desseins qui, n'ayant plus rien de commun entre eux, se contrarient systématiquement est la figure de l'enfer.

L'idée de la relation et la relation vécue sont absentes l'une à l'autre : l'idée est totalement là, la vie totalement vide. Mais au moment où nous en sommes, le moi ne [50] s'est pas encore totalement identifié au soi et il garde l'empreinte du milieu où il a évolué. Le geste essentiel du moment pascal sera donc d'évacuer cette empreinte. L'idée de la relation est ce par quoi le moi pourchasse ce qui, en lui, est encore attaché au non-soi. On connaît la ritualisation du geste : la « nuit », éclairés par une « flamme », nous débarrassons la « maison » de son « levain » ⁴⁵. C'est dans le domaine du comportement, de l'attachement aux formes sensibles que se situe le levain, beaucoup plus que dans ceux de la conscience ou de la vie spéculative. La spiritualité précède la vie événementielle en ce sens que l'on songe à épurer le moi avant de le libérer effectivement. Une libération effective qui n'aurait pas été préparée par une libération de ses dispositions personnelles n'aurait rien de définitif, elle ressemblerait aux révolutions de l'histoire profane : la substitution d'un joug à un autre. Inversement, une liberté spirituelle qui ne serait pas motrice des libérations civiles friserait la mystification et reviendrait à scinder le moi : ici, il se délecterait de sa vie intérieure, et, là, perdrait son aptitude à refouler

⁴⁵ Le neuvième des six-cent-treize commandements est d'ôter des maisons tout levain (Ex. XII, 15). Le rite est d'en rechercher les derniers restes la nuit précédant la fête à la lumière d'une flamme. C'est ce qu'exprime la première Michna Pssa'him : « au « Or » du 14 Nissan, le levain est cherché à la lumière d'une flamme ». Intentionnellement est employé le mot « Or » qui signifie « lumière, » et qui est ici employé pour désigner la nuit : une nuit qui est déjà riche de la lumière qui pointe. Pourquoi à la lumière d'une flamme ? En raison de la signification que *Proverbes XX, 27* donne à la flamme : « la flamme du Seigneur, c'est l'âme de l'homme ; elle pénètre jusqu'au fond des entrailles » (*Pssa'him 7b*).

efficacement le non-soi autour de lui. Le moment de l'aurore devra en conséquence être déterminé avec précision ⁴⁶. Anticipée (dans un messianisme hâtif par exemple), l'idée de la libération se convertirait en un geste de refuge à l'intérieur d'un petit cénacle qui cultive les dispositions intérieures épurées. Retardée, l'écroulement de l'univers du non-soi nous prendrait de court. L'événement serait là et parce que « l'homme nouveau » ne serait pas né, le levain intérieur réengendrerait une nouvelle aliénation ⁴⁷. Tant que l'avènement n'est pas encore venu, nous sommes entraînés dans la ronde des événements. Entre une pré-aurore de la sortie d'Égypte et la définitive aurore des temps messianiques, nous sommes dans la tension du « déjà » et du « pas encore ». Les yeux fixés sur tel passé et tel avenir, nous sommes *dans* le présent avec la préoccupation de ne pas être *du* présent. Nous nous méfiâmes - comme le rapporte la première Michna du troisième livre de Pessa'him des mets des Babyloniens, des Mèdes, des Édomites (Romains), des Égyptiens en lesquels nous discernâmes le « levain » ⁴⁸.

En même temps que le non-soi s'estompe, se profile le visage de l'Autre avec lequel nous allons entrer en relation ⁴⁹. Il n'est pas encore familier. Il est même encore redoutable pour cette part du moi qui préférerait s'engoncer dans son passé. À cet instant Il est pour nous une transcendance absolue : proche au cœur, infiniment loin de l'expé-

⁴⁶ À remarquer que la Révélation est imprécise : « Je sortirai dans l'Égypte aux alentours de minuit » (Ex. XI, 4). Ce sur quoi la Tradition fait remarquer que l'imprécision n'est pas le fait de ceux qui écoutent la Révélation, mais des hommes qui ne l'écoutent pas et auxquels ceux qui ont écouté s'adressent (*Be-ra'hot 4 a*).

⁴⁷ « La raison pour laquelle le levain est proscriit à Pâque est que la fête préside au renouvellement de la création tandis que le monde, antérieurement à son renouvellement, est placé sous le signe d'Adam qui fauta et reçu le venin du serpent, lequel est le levain dans la pâte » (Louhot *II*, 52).

⁴⁸ Voici tout ce qui est assimilé au pain levé proscriit à Pâque : la bouillie babylonienne, le vinaigre mède, le levain romain, le « zitoum » égyptien, le ferment des teinturiers, l'amidon des cuisiniers la colle des scribes et peut-être aussi (selon Rabbi Eliézer) les parures féminines » (Pssa'him *III*, i)

⁴⁹ Le passage d'une histoire à une autre est figuré par le passage du pain levé (« Hametz ») au pain azyne (« Matza ») : « le M. TZ. A. est substitué au HA. M. TZ. à la sortie d'Égypte. Dans le HA. il y a la domination des écorces impures (« Klippot ») » (G. Vilna 16 a).

rience quotidienne. Le moi se projette vers Lui, dans une sorte « d'extase » qui fait que notre part la plus profonde est arrachée de notre intérieur et se précipite au devant de Celui dont elle a faim. Dans ce rapt, il n'y a plus de connaissance, ni de Lui, ni de nous. La relation commence à s'établir sur le terrain de l'existence brute et il faudra un temps pour qu'elle soit pensée, pour que soient discernées les déterminations du moi pour l'Autre et de l'Autre pour moi.

Une telle expérience se répète dans le domaine individuel chaque fois qu'un couple nouveau est en voie de se constituer. Elle n'aura lieu qu'une fois, pleinement et définitivement, pour l'humanité, au terme de son histoire. Le long de nos années, n'y aurions-nous donc aucune part ? C'est pour que nous n'en soyons pas privés qu'a été institué, entre les deux Pâques fondamentales : celle de la sortie de la préhistoire et celle de la sortie de l'histoire, un chapelet de Pâques dites « des générations » ⁵⁰. Selon un procédé invariable, l'allusion à la dimension ontologique se greffe sur le déroulement naturel qui en est l'indice : l'aurore des relations est évoquée au sortir du sommeil hivernal. Si le mois pascal est promu « premier des mois » (Exode XII, 2), c'est parce qu'il rappelle le premier pas du moi dans la région du soi, et si la fête [51] tombe au milieu de ce mois, c'est parce que la puissance d'accueil et d'attente atteint alors son point culminant. Dans cette soirée pascale est célébré le « minuit » ⁵¹, le moment où la nuit cesse de s'épaissir et où le temps du jour se rapproche, où le non-soi s'éloigne et le soi s'approche, où l'on s'applique à combattre la puissance d'oubli. D'abord, le fidèle se replace dans la situation originelle du premier moment, ensuite, il y insère la génération suivante afin qu'elle éprouve réellement ce qu'elle continuera. La conscience est alors en présence de l'événement et de son sens. Dans l'irruption

⁵⁰ Les différences entre les deux Pâques sont marquées dans *Michna Pssa'him* ; IX, 5

⁵¹ Le « Minuit » est un moment chargé de sens. Il est délivrance pour les Hébreux et agonie pour les premiers-nés égyptiens : l'attribut de Sévérité grossit durant la première moitié de la nuit, culmine, agit, ne commencera à se dissiper que juste après minuit (à ce moment souffle le vent du « nord » - la direction de l'opacité). Après minuit donc, l'attribut de Miséricorde n'est plus caché par la Sévérité (cf. Rashi sur *Yebamot* 72 a). La prière nocturne de Jacob, qui synthétise Miséricorde et Justice, est nocturne.

de l'univers des relations, elle est appelée à acquiescer à l'événement lui-même et à son sens. Selon son degré de maturation et de pureté, elle comprendra ou non l'événement comme avènement - selon son ingénuité ou sa bonne foi ; si elle en pressent le sens, celui-ci lui sera une raison - en fonction de sa sagesse ou de sa haine de la sagesse - de l'accepter joyeusement ou de s'en détourner ⁵².

Ainsi le surgissement de l'Autre comme transcendance ne reste pas le fait d'un instant. Il est une situation limite qui reste d'une manière permanente à l'horizon de la conscience, justification des relations ultérieures. L'Autre brusquement apparaît ; il ne nous est pas familier ; ses déterminations nous échappent. Mais le seul fait que l'être à la mesure de notre attente soit là comme présence et comme promesse est gage d'un avenir de dons réciproques. L'univers de la coexistence hargneuse sera remplacé par son contraire. Si ce n'est pas un leurre, toutes les relations ultérieures s'articuleront sur ce moment ; et la découverte instantanée se dépasse elle-même en souvenir permanent.

⁵² Il est enseigné qu'il y a quatre sortes d'enfants qui questionnent lors du rappel de l'événement pascal : - celui qui est sage (cf. *Deutér. VI*, 6), - celui qui est méchant (*Ex. XII*, 26) ; - celui qui est de bonne foi (*id. XII*, 8) - et celui qui ignore la manière de questionner (*id. XIII*, 14) (*Aggada de Pessa'h*).

Ainsi s'explicitent quatre attitudes des sujets historiques devant le cours du monde dont le sens se ramasse dans l'événement pascal :

- Suivre la logique des événements auxquels on participe selon le rythme de l'actualité ; porter sur eux des jugements analytiques selon l'objectivité et la *bonne foi* de Jacob.
- Méditer sur la direction de l'histoire, porter sur elle des jugements synthétiques, puis se mettre en devoir de reconnaître dans l'actualité l'exemplification du schéma et de la structure globale selon la *sagesse* d'Isaac.
- Considérer que le devenir particulier dans lequel on est l'acteur principal est, à lui seul, un avènement suffisant ; dire qu'un événement est avènement dès que soi-même l'on a connu sa promotion et donc ne pas attendre le véritable avènement qui sera la promotion de tous les sujets historiques, chacun selon sa spécificité, selon la *méchanceté* d'Esav.
- Ignorer que la présence brute des choses et des gens renvoie à une logique du devenir, selon l'attitude *anti-rationnelle* d'Ismaël.

Ce sont les quatre enfants de la postérité immédiate d'Abraham.

C. La relation recueillie sur elle-même.

[Retour à la table des matières](#)

La suite des temps a-t-elle comme seule référence le souvenir de son aurore ? Le quotidien est-il seulement couplé avec l'idée d'un moment privilégié ? Cela signifierait que les moments ultérieurs n'apportent aucun renouvellement, que la relation se fige. Au contraire, nous allons voir se dessiner une figure absolument antithétique de la précédente et qui remplira la région du soi qui n'a pas encore été spécifiée.

D'abord, il est clair que - tant que la totalité du soi ne s'est pas métamorphosée en être - le non-soi continue d'exister, alors même qu'en un lieu le soi développe des relations vivantes. En ce lieu privilégié, le moi s'abrite et se recueille. En face de « l'extase » de tout à l'heure, de la sortie du moi vers l'Autre, voici le recueillement d'un « nous » au sein d'un foyer intériorisé et protégé d'un extérieur qui l'ignore ou le menace. (« J'ai fait habiter sous des tentes les enfants d'Israël lorsque Je les ai fait sortir du pays d'Égypte » (*Lévitique XXIII*, 43).) Tout à l'entour, c'est la menace du désert, du hasard, de la solitude hostile. Le moi s'ouvre à la présence personnelle de l'Autre ; le nous se ferme à la présence impersonnelle du non-soi environnant ⁵³.

Là, nous rencontrons la tentation manichéenne. Y aurait-il à l'intérieur des « enfants de lumière », à l'extérieur « les puissances des ténèbres » ? Contre cette pensée, on réaffirme un unique principe de souveraineté : ce qui n'est pas encore intégré dans la région du soi est appelé, à plus ou moins longue échéance, à y entrer. Les événements du monde ne sont pas la traduction de l'aventure de l'esprit ; ils ne sont pas non plus sans rapport avec elle. Ils traduisent le triomphe de puissances injustifiables. Au travers de ces triomphes momentanés, se prépare la souveraineté de demain. [52] Le moi qui se recueille sur ses relations propres ne fait pas siens les événements ; il espère pourtant

⁵³ Ce geste est possible pour autant que l'on se réfère à une réalité plus haute : « les Cabanes, c'est la « Mère » d'en haut » (*Louhot II*, 31)

que leur déroulement et leur terme sont à sa mesure. Il y aurait quelque cynisme à qualifier de providentiel l'événement actuel. Celui-ci, en somme vérifie que « Dieu est toujours avec l'armée la plus forte ». Au contraire, il serait pour nous l'occasion d'un pur effroi si nous le croyions soumis à une logique que nous ignorons et qui nous ignore. Recueillis sur notre univers intérieur de relations, nous sommes les prémices de temps où elles s'universaliseront. La confiance en la « Providence » n'est rien d'autre que de tenir pour assuré qu'il nous sera donné de vivre jusqu'au temps de la « moisson ». Vivre sous les « Cabanes » comme aux temps de la marche au désert, ce n'est ni vivre dans une bâtisse en dur comme celui qui est « du côté du manche », ni être errant et vulnérable comme le chevalier des causes perdues, c'est être le témoin dans l'aujourd'hui, dans l'intériorité, de ce qui sera demain dans l'universalité ⁵⁴. Les premières gerbes sont déjà recueillies et engrangées. Dans les champs, d'autres épis restent à mûrir.

En résumé, le recueillement est la manière d'entretenir des relations intériorisées en tenant à distance ce qui n'est pas encore prêt à s'y intégrer. L'intériorisation n'est pas encore synthèse. Elle suppose des termes qui ne sont pas achevés à côté d'autres qui le sont déjà. Ces termes forment une réunion, non une unité. Le terme achevé « (l'arbre de splendeur » de *Lévitique XXIII*, 40) est joint aux autres plantes dans un faisceau ⁵⁵. Nous n'avons plus à évacuer en nous la

⁵⁴ « En sept jours de Souccot, sont offerts au Temple soixante-dix taureaux en regard du petit « Visage » dont dépendent les soixante-dix princes célestes des soixante-dix peuples de l'humanité (les soixante-dix peuples de *Genèse X*)... Au huitième jour s'offre le sacrifice d'un animal. Il est écrit : « fête de clôture (au huitième jour) pour vous » (Nbres *XXIX*, 35) : pour vous et non pour les autres peuples » (G. Vila 20 a).

⁵⁵ On méditera à l'infini sur la raison pour laquelle ce sont des productions végétales qui sont choisies pour signifier les quatre aspects de l'être à Souccot. Le Midrash fournit une approche du sens :

- « - Le fruit de l'arbre de splendeur parfume et nourrit - ce sont ceux qui ont sagesse et justice.
- » - De la myrte, ne vient qu'odeur - ce sont ceux qui n'ont que connaissance.
- » - Des palmiers ne se tire que nourriture - ce sont ceux qui n'ont qu'œuvre de justice.

part de non-soi, comme à l'aurore des relations, nous nous tenons à distance du monde ambiant qui y consent et qui est « *vanité* »⁵⁶. Se recueillir, c'est faire fructifier dans un présent difficile l'acquis d'un passé en vue d'un avenir : situation d'Isaac, fils d'Abraham et père de Jacob.

D. Au-delà du la faute et du mal : la communion de desseins.

[Retour à la table des matières](#)

Le moi s'est donc constitué jusqu'à former à lui seul un univers. Il a, ici, sa subsistance autonome, là, dans son interdépendance avec d'autres son balancement entre l'extase et le recueillement. De la sorte, il est intégré dans la famille de tous les « moi ». Famille qui connaît tensions, crises, évolutions hâtées ou bloquées. Tout n'y est pas en ordre, et nous savons que la raison en est que le moi ne suit pas rigoureusement la ligne de promotion du soi qui va de la mutation du soi en être. La famille est en désordre parce chacun de ses membres n'est lui-même pas en ordre.

Il en résulte qu'au souci d'intensifier et d'authentifier les relations se surajoute celui de mettre en question les positions du moi qui l'isolent et l'enferment, en une certaine mesure, en sa solitude. La mise en question des positions est jugement et dénonciation de la culpabilité. Elle commence au premier de l'an par la mise en présence de trois termes : deux théoriques et un réel. Quelles auraient été les actions et prises de position de ce moi s'il avait été intégralement

» - Des saules ne vient ni nourriture ni parfum... Que les hommes qui n'ont aucun acquis fassent faisceau avec ceux qui ont un acquis et ils seront sauvés avec eux » (Lévit. *Rabba XXIII*, 14).

Nous verrons plus bas (pp. 115-117) les canaux par lesquels le terme achevé infuse ceux qui ne le sont pas : par le canal du verbe enseignant (selon la myrte) et par celui du sacerdoce (selon le palmier). Voir aussi note 181 le sens ontologique.

⁵⁶ C'est à cette fête que la liturgie fait lire l'Écclésiaste.

conforme au soi, s'il avait été intégralement artisan des unifications - premier terme théorique. Qu'auraient-elles s'il avait intégralement consenti au non-soi, travaillant à durcir les scissions et les antagonismes -deuxième terme théorique. Qu'ont-elles été en fait - troisième terme réel. Et le moi est jugé par la place de l'indice qu'est sa position réelle sur l'échelle dont les deux extrémités sont les positions théoriques. Les univers particuliers auxquels le temps a été laissé de mûrir librement sont comme l'acier incandescent [53] plongé dans l'eau froide, interrogés sur leur situation dans l'univers total - ils s'y trempent ou éclatent. Le moi est secoué par la sonnerie du Shofar du premier de l'an.

Le jugement est définitif à la mort. Pour le vivant, il est occasion de réajuster la constitution de son univers. Autour de quoi ? Selon quels critères ? Autour du Dessein initial d'aller soi-même et de conduire autre que soi à son terme, selon les voies qui, conformes à celles de la création, y conduisent effectivement. La création va de l'émanation de la lumière initiale à sa récupération par les êtres qui en auront jouissance. Le jour des expiations est la reprise de cette lumière du premier jour. « Il fut soir, il fut matin, jour un » (Genèse I, 5) : c'est le jour des expiations » (Rabbi Yona dans *Midrash Rabba III*, 10). L'unique dessein est en même temps le premier dessein de qui a opté pour le cheminement selon le soi et le Dessein primordial qui a présidé à la création. Il s'enveloppe postérieurement des multiplicités qui constituent la substance de l'univers, mais, quand l'ajustement de celles-ci est mis en question afin qu'elles soient corrigées, on s'en dépouille (interruption du manger et du boire), et on les rapporte à l'unique et ultime dessein par l'examen duquel se devine le point de vue d'en haut : ce qui a versé dans le non-soi va à « Azazel », ce qui est resté dans le soi va à Dieu.

Ce ne sera donc pas, en fin de compte, la confession des péchés qui redonnera l'innocence (elle en est tout au plus une condition) mais le fait d'avoir gardé en soi ce point unique où tous les desseins particuliers communient en leur source, de l'avoir gardé, et de persévérer à le considérer comme seule référence des actions et prises de position, puisqu'en deçà de toutes positions, il y a l'intention première d'adopter celles qui effectuent le Dessein d'où également vient la position de

la création. L'innocentification vient de Dieu : « je ferai sur vous une aspersion d'eaux pures et vous serez purs » (Ezéchiel XXXVI, 25), mais c'est à l'homme de consentir à entrer avec Lui en cette relation d'où l'innocence découle. À l'homme de consentir à se laisser dépouiller de ses positions secondes entachées de faillibilité et de « s'humilier » en se scindant entre son noyau incorruptible et les enveloppes contestables ⁵⁷. S'il accepte de s'en dépouiller, c'est qu'il ne s'identifie pas avec elles et qu'il est donc en posture de recevoir l'expiation parce qu'il est disposé à reconstituer son univers avec d'autres enveloppes conformes au « noyau » ⁵⁸. Ce qui vient de Dieu, c'est, en cette relation, l'occasion de redécouvrir son noyau intime en sa toute pureté, son noyau qui communique avec les noyaux de tous. Ce qui vient de l'homme, c'est l'acceptation de cette remise en question, source des redéparts. Ignoreront donc l'au-delà de la faute et du mal les sujets pour lesquels leur adhésion à une histoire, une doctrine, une société sont à leurs yeux source d'innocence, qui ne voient pas que l'innocence est en jeu dans l'approche des temps où toutes histoires, doctrines, sociétés se découvriront complémentaires. Peut être innocenté celui qui voit l'au-delà de la faute dans la convergence de tous. Ne peut l'être, celui qui décrète que les autres histoires, doctrines, sociétés sont sous le coup d'une culpabilité générale et les siennes dépositaires, en principe, de l'innocence retrouvée.

Il reste que, même si d'un côté, l'on garde comme seule référence le lieu où les desseins communient en leur source, même si l'on participe au « jour » qui expie l'on participe aussi d'une conduite quotidienne qui baigne dans la culpabilité. Sur chaque jour de l'année, sur chaque affrontement du monde, plane un reliquat de l'innocence absolue qui marque la plus haute relation dont nous sommes capables, et pourtant, chaque nouveau geste nous réenclenche sur le domaine de la culpabili-

⁵⁷ « Pour trois culpabilités fondamentales, le jour des Expiations n'expie pas sans un repentir spécial : - s'affranchir de toute loi morale ; - interpréter la Révélation arbitrairement selon son sens intime (« mégalé Panim ba Torah ») ; - transgresser l'alliance de la circoncision » (Shavouot 13 a)

⁵⁸ « Expiation et pardon viennent par la grâce qui sort de la « Couronne suprême » (Pardès 35 a) - et encore « ce qui blanchit les perversions d'Israël, c'est ce « Lebanon » qui est identique à la toute Miséricorde qui elle-même est blanche intégralement » (Shaaré 87 a)

té : [54] « car il n'y a sur terre de juste qui ne faute » (Ecclésiaste VII, 20). Cet écartèlement est tragique. Quel autre remède que l'attachement passionné aux secteurs de la création les plus innocents et l'éloignement systématique des « établissements d'insolence », jusqu'à ce que le tout de la création soit saisi par la synthèse à laquelle elle est destinée ?

E. Autres figures de la relation.

[Retour à la table des matières](#)

Nous n'avons pas envisagé toute la gamme des relations constitutives du soi. Mais les autres notes sont en interdépendance étroite avec les quatre formes que nous venons d'esquisser.

a) *Shavouoth*. Un hiatus se dévoile entre ce que nous avons appelé les situations d'« aurore » et de « recueillement ». La première est l'appel à un futur : l'Autre a fait irruption sur le terrain de l'existence, mais ses déterminations intelligibles sont à peine pressenties. Dans la seconde, un passé est continué : le secteur d'intimité est privilégié et défendu contre les lignes de force extérieures. Nous ignorons encore la figure déterminée qui a été, là, continuée, ici, attendue. Il nous faut comprendre que l'attente se précise selon son dynamisme propre ⁵⁹. Au début, n'est déterminé que le fait refusé : les interactions selon l'utilisation de l'autre, l'abus de la force, les mythes ont été éprouvés dans une expérience brûlante. De l'Autre que l'on attend, on sait seulement qu'il en apportera le contraire. Peu à peu, l'horreur s'intériorise et se conceptualise. S'il en a été ainsi, si l'existence a pris les couleurs de l'enfer, c'est que les sujets libres ont transgressé des lois, et, afin qu'il n'en soit plus jamais ainsi, l'on commence à s'interroger sur les lois qu'il faudrait respecter pour que l'existence soit heureuse. On en vient à se questionner sur les principes qui président

⁵⁹ « L'on ne monte au dessus du « Fondement » (la neuvième figure de la relation, cf. *infra* p. 161) qu'après avoir compté les quarante-neuf jours qui séparent Pâque du don de la Révélation à Shavouot » (Pardès 70 b).

à l'existence. Les déterminations (refusées) expérimentées d'une manière brûlante dans le sensible font le lit d'autres déterminations (souhaitées) à apprendre par une expérience intelligible. En termes symboliques : Dieu, connu comme « homme de guerre » (Exode XV, 3) au passage de la mer Rouge après Pâque, le sera comme « vieillard rempli de sagesse » six semaines plus tard ⁶⁰.

À « Shavouoth » (Pentecôte (?)) donc, la relation se présente comme pacte d'alliance selon les deux lignes de « l'écoute » et du « faire » ⁶¹. Le privilège de cette forme de relation consiste en ce qu'elle sert de pivot à toutes les autres relations possibles. En elle s'équilibre justice et tendresse ; le face à face des consciences s'enrichit des composantes actives et spéculatives ; l'histoire trouve son accomplissement dans l'intemporel ; la fluctuante de la vie s'encadre dans un canon immuable. En un mot le « tohu-bohu » cesse définitivement d'être la figure de la création ⁶².

b) *Le Premier de l'an*. Nous n'avons pas suffisamment souligné le fait que la forme de relation où les desseins communient prend appui sur celle où leurs effectuations sont confrontées. L'incarnation de notre liberté constitue en effet un détour indispensable. Au départ, la personnalité humaine va sur la lancée d'un dessein identique à celui de son Créateur. (« Il est fait promettre à l'âme, avant qu'elle ne soit incarnée de ne pas s'écarter de la justice » (Nida 30 b).) À l'arrivée, nous sommes jugés également [55] sur notre adhésion au dessein du Créateur : le repentir enjambe les actes mauvais qui auraient pu être perpétrés. Mais entre l'origine et la fin, nous sommes jugés sur les

⁶⁰ Me'hilta Beshala'h IV, 3.

⁶¹ « Comparons Israël à un pommier dont les fruits précèdent le feuillage : il eut l'intention de faire avant celle d'écouter P (*Shabbat* 88 a).

⁶² « Quand Dieu voulut donner la Révélation à Israël, Il La proposa d'abord à chacun des peuples. Ceux-ci la refusèrent et Dieu se proposa de ramener la création au tohu-bohu initial : « Il s'est arrêté et a fait trembler la terre. Il vit et secoua les nations » (Habacuc III, 6). Mais dès qu'Israël La reçut, la création s'apaisa » (Midrash *Tan'houma Yitro* 14). Et encore : « Dieu mit une condition à l'œuvre créée en six jours : si Israël reçoit la Révélation, tu subsisteras, sinon Je te ramène au tohu-bohu, (*Shabbat* 88 a).

œuvres puisque seules celles-ci portent un témoignage véridique sur la portée et la sincérité des intentions. Nos desseins ne se prêtent à une réévaluation et à une rectification qu'à partir du moment où nous désapprouvons l'effectuation à laquelle ils ont donné lieu. Avant d'être interrogés sur notre dessein donc, nous le sommes sur le rôle que nous avons tenu dans l'objectivité des situations du monde. Par cette enquête, se réalise, dans l'intimité du moi, un décollement : le pur sujet, porteur de son dessein, s'arrache à son objectivité mondaine, à la somme de ses actions fixée par le jugement qui les scrute. L'ensemble de la création est promise à l'être ; quelle part avons-nous prise à sa promotion ?

Se laisse apercevoir de la sorte la symétrie entre cette relation-ci : gérants interrogés sur notre gérance par le Maître universel et celle de « l'extase ». Dans celle-ci nous sommes délivrés de l'oppression du non-soi ; dans celle-là, nous sommes interrogés sur notre responsabilité dans le fait qu'il y en a encore ⁶³. À Pâque, nous découvrons le Rédempteur, au Premier de l'An, le Créateur demande des comptes. Quand le traditionnel s'aperçoit qu'il est impossible de décider si le monde a été créé à Pâque ou au Premier de l'An ⁶⁴, il reconnaît la complémentarité entre les deux relations : l'une qui considère la position réciproque des sujets dans une création renouvelée, l'autre qui majore leur responsabilité objective du fait qu'elle n'est pas intégralement renouvelée. Il n'y a pas d'hétérogénéité radicale entre « l'ancien monde » et le « monde renouvelé ».

c) À y regarder de près, on apercevra que les relations que nous avons vus se nouer dans les paragraphes B et C risquent de porter préjudice au régime d'autonomie défini dans le paragraphe A. En effet,

⁶³ « Il y eut ce jour » (Job, I, 6) (II Rois IV, 8). « Il y eut aux jours » (Ruth I, i). « Partout où il est écrit « il y eut (« vayehi ») est désignée l'angoisse. C'est le premier de l'an où un jugement rigoureux s'accomplit sur le monde » (Zohar III, 231 a). La liberté en effet est interrogée sur la responsabilité qu'elle eut dans le fait que l'événement sanction se soit abattu.

⁶⁴ « Selon Rabbi Eliézer, le monde fut créé en Tishri (le mois automnal du jugement)... selon Rabbi Youshoua, ce fut en Nissan (moi printanier de la sortie d'Égypte)... » (Rosh ha Shana X b, XI a).

l'autre nous est présenté dans un contexte événementiel. Nous consentons à ses propositions, mais ce sont les siennes et non les nôtres. Si nous nous étions laissés porter seulement par notre propre pente, serions-nous allés selon tel rythme, vers telles déterminations ? Le dynamisme des relations est de type impératif, le souci d'autonomie, d'une plus fine délicatesse. Nous ne nous étonnons pas de voir l'École de Shammaï et l'École de Hillel diverger sur le mode de conciliation que l'une et l'autre propose dans la Michna « Betza ». La question trouvait toute son actualité quand ils l'appliquaient aux relations du maître et du disciple. Le disciple, introduit dans l'univers de la sagesse, connaît des tiraillements parce qu'il baigne encore quelque peu dans l'opinion commune ; parce que, dans la réponse qu'il donnera aux situations contingentes, il introduira le coefficient personnel de son tempérament, tandis que le maître y a apporté lui aussi sa note non universalisable. Si la sagesse pouvait se dispenser à l'état de pur élixir, sa transmission s'effectuerait dans la pure lumière intellectuelle. Mais elle entre à titre d'ingrédient dans des prises de position où les analyses empiriques, l'état d'esprit d'une génération, le style de l'approche spirituelle ne sont pas absents.

La discussion théorique entre les deux Écoles fait appel à des catégories que nous rencontrerons plus tard. Il est remarqué que les relations s'établissent sur le terrain appelé de « formation » (« Yetzira »), tandis que l'autonomie marque le terrain dit de la « création » (« Béri'a ») ⁶⁵. Ce dernier précède celui-là, et il est à craindre que la dimension du « jour férié » aille à l'encontre de celle du Shabbat. Le Shabbat indique une position séparée où l'on ne conçoit pas qu'elle puisse être « travaillée ». Le « jour férié » [56] suppose une maturation, un enrichissement semblable à ceux que connaît par exemple un œuf avant qu'il ne soit isolé de l'organisme maternel. La connexion entre avant ces deux dimensions se retrouve dans les rapports entre le Créateur et la créature, dans la vie intellectuelle, affective, personnelle, événementielle...

⁶⁵ La signification de ces concepts sera donnée infra pp. 169-170.

d) *Pourim*. Jusqu'ici, il a été question des relations que porte normalement le soi en vertu de son identité. Maintenant, si le moi qui y a adhéré s'en désolidarise, si la liberté choisit le parti qui supprime ses conditions d'existence, le non-soi se retrouve puissamment destructeur. Entre les deux, s'établit une autre relation qui n'est pas explicitement contenue dans le dessein de la création et qui se laisse comparer à celle de deux joueurs qui vont être départagés par un « coup de dé ». Le Livre d'Esther nous en fournit le schéma.

Le non-soi, que nous avons connu sous la forme du « serpent » revient comme présence historique d'Aman (*Midrash Esther IX*). La faute nous a conduit à être sous la souveraineté aléatoire, intermédiaire entre le soi et le non-soi, d'un pouvoir mondain (*Assuérus*) et non plus sous celle de l'Être, source des êtres ⁶⁶. Mais celle-ci s'exerce en sous main et utilise la part du soi qui s'est introduite subrepticement dans les appartements de la souveraineté aléatoire (*Esther*) pour que la destruction se retourne contre celui qui l'a déchaînée. Si l'on connaissait les coulisses de l'histoire, tout y apparaîtrait nécessaire ⁶⁷. Mais c'est bien parce que nous sommes projetés dans l'aléatoire pur que nous ne pouvons que les ignorer et éprouver l'événement dans cette ambiguïté qui, à trois reprises, berne Aman. Le salut vient du geste même qui déclenche la menace : celui de refuser le prosternement devant celui qui justement veut que le prosternement soit la seule relation que l'on entretienne avec lui.

Telles seraient - indiquées à gros traits - les relations constitutives du soi puisque aussi bien, son identité n'est rien d'autre que les relations qu'il entretient. Pour qu'elles se développent, une prise de conscience était nécessaire puisque l'autre est présent à moi par la conscience que j'en ai. La fête constitue leur ritualisation. Comme l'année

⁶⁶ Cette glissade s'opère dans la beuverie, à savoir la participation aux ivresses coupables des peuples : « En quoi la génération d'Esther se rendit-elle coupable ? En participant au festin des méchants (*Meguilá 12 a*).

⁶⁷ L'histoire la plus « événementielle », celle qui fait table rase de toute référence à quelque absolu que ce soit est, elle aussi, nécessaire de par la logique de la Révélation : « Aman, Esther et Mardoché sont en allusion dans le *Pentateuque* » (*Houlin, 139 b*).

est l'éventail de jours que l'on veut qualitativement différents, la personnalité humaine est l'éventail de relations irréductibles les unes aux autres. Arrivés là, nous n'échappons pas au risque d'une certaine gratuité. Passerons-nous tout notre temps à expérimenter les relations dont nous sommes capables ? Un élément de stabilité nous manque. Nous le trouverons dans l'effort pour assumer pleinement notre statut de créature. Nous avons dit que la marque distinctive de la créature qui la différenciait du Créateur était que - alors que Celui-ci ne se comprenait que sous le schème de l'unité - son développement s'opère dans la dualité. Il nous faut montrer comment notre éventail se referme sur une situation de couple dont la première image est fournie par le couple humain. La relation se recentre. Nous ne l'attribuons plus à l'un ou l'autre de ses termes, mais à la dualité qu'ils constituent. Avec ce troisième visage du soi, le moi abandonnera définitivement ce qui lui restait de suffisance autistique.

[57]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

Première partie. Le soi et ses relations

Chapitre III

La relation de dualité

La condition préalable ⁶⁸.

[Retour à la table des matières](#)

Tant que l'on en reste à expérimenter les diverses figures de la relation, il est loisible de repousser à l'horizon de la conscience la position empirique des sujets. De l'autre comme de soi-même, l'on privilégie l'aspect par lequel on s'offre à une communication. Dès qu'il est question pour les sujets de s'enclore dans une relation de dualité, ceux-ci sont alors assaillis par l'évidence que leur position dans le monde naturel leur est tout aussi essentielle et constitutive que l'histoire de leur ouverture sur l'autre. Dans la relation de dualité, les sujets sont enserrés en un couple dans lequel se retrouve *le tout* des deux sujets. Quand je sors de chez moi pour aller à la rencontre de quelque autre qui, de son côté, organise sa vie en son chez lui, chacun

⁶⁸ Voir notre exégèse p. 71, 74-75.

de nous se constitue une apparence qui pourra être la retranscription exacte des vies privées, mais qui en reste néanmoins différente. Quand, au contraire, deux existences sont destinées à se nouer en une unité de vie organique, elles joignent aussi bien les positions naturelles que les dispositions aux rencontres. D'où une ambiguïté fondamentale et dangereuse. Quelle jonction primera et commandera l'autre ? Si le moi laisse la réalité naturelle primer sur le cheminement vers la réalité ontologique, il verse dans le non-soi. Si, à l'inverse, il commande à sa position naturelle et l'oriente selon une logique qui la dépasse, alors il accède au soi.

Or, c'est au sujet de la relation de dualité que l'alternative s'impose avec le plus de force. Au centre le plus profond de la vie naturelle, il y a ce dynamisme, cette propension à se joindre à l'autre. Le moi y est emporté de gré ou de force. Il repose sur ce socle mouvant qui ne le laisse pas construire son individualité dans la séparation et la suffisance à soi-même. S'organisera-t-il au-dessus, en se laissant commander docilement par cette infrastructure et en se bornant à l'orner de justifications culturelles, il se boucherait le chemin de toute promotion vers l'être. Ainsi commence toute vie. Pour que la vie cesse d'être purement et simplement naturelle, une mutation est nécessaire. Elle a nom circoncision et est condition préalable à toute réelle dualité ⁶⁹.

On est habitué à l'interpréter d'emblée en un sens hautement « spiritualisé ». Il est nécessaire de souligner au rebours qu'elle intéresse *d'abord* le corps. Parce que c'est dans le corps qu'est localisée d'une manière privilégiée cette résistance à la [58] montée ontologique, c'est en lui que doit être planté le harpon qui le maîtrise. Par son dynamisme propre, un corps se projette vers un autre corps. Le moi aura d'autres justifications d'aller au-devant de l'autre. Il restera aux prises avec cette ambiguïté : les justifications culturelles sont-elles des prétextes pour céder aux exigences naturelles ou, au contraire, celles-ci sont-elles des expressions contrôlées des choix libres ?

⁶⁹ « L'alliance de la chair est la condition préalable à l'alliance de la langue ; celle-ci est de lire la Révélation » (Shaaré 24 a).

Puis, quand on se mettra en devoir d'accorder un sens plus large à la circoncision, plutôt que d'accéder directement au sens de « circoncision du cœur », il nous faudra d'abord étendre le sens du mot corps : ce par quoi l'on a prise sur l'autre en tant qu'il est une réalité sensible. Un sujet éprouve l'absence de l'autre sujet comme un manque. Le mobile de sa quête sera l'extinction de son malaise, l'objet : de sa quête sera sa proie. Le travailleur est proie pour celui qui l'emploie ; l'homme apeuré ou nostalgique est proie pour le doctrinaire ; les groupes d'intérêts et l'homme politique sont des proies l'un pour l'autre comme la femelle est proie pour le mâle. L'autre est présence naturelle et vouloir. Tant qu'il est désiré, plus en raison des satisfactions et avantages que fournit sa présence requise, passive ou active, qu'en raison de la concordance des « vœux », on est dans cette forme privilégiée du non-soi qu'est l'incirconcision.

Nous avons appris du Shabbat que toute proposition doit s'accorder avec l'acceptation du protagoniste, se nuancer selon celle-ci. La circoncision donne à la leçon du Shabbat son extension totale ; la faisant porter sur la réalité sensible, elle y intègre le tout du sujet.

Puisqu'elle est le socle sur lequel se constitue la fidélité, puisqu'elle inaugure la dualité formée par le fidèle et son Dieu, on comprend qu'elle soit la première injonction de l'histoire sainte, celle qu'Abraham eut à enseigner à tous ceux qui se réclament de lui comme leçon inaugurale ⁷⁰. Mais l'on peut se demander, si telle est son excellence, pourquoi elle fut donnée si tard. Pourquoi n'est-elle pas inscrite dans l'œuvre créatrice (Dieu n'aurait-il pas pu créer les hommes circoncis ?) ? Pourquoi Abraham lui-même l'apprend-il à la fin plutôt qu'au commencement de son itinéraire ?

De par l'acte créateur, l'homme reçoit la vocation à « croître et donner fruit ». De par son origine, il est constitué comme être des lointains, devant se projeter en une descendance lointaine hors de sa présence immédiate. Abstraitement, on distinguera entre la projection vers la transcendance de l'autre et la transcendance des lointains avénirs. Concrètement les deux mouvements s'identifient. Adam va vers

⁷⁰ « L'importance de la circoncision est telle qu'elle équivaut à toutes les autres prescriptions » (*Nedarim 32 a*)

Ève, mais simultanément, il va vers sa lointaine descendance qui sera à sa présence actuelle ce que le fruit est à l'arbre. Imaginons par la pensée que les premières générations aient été circoncises. Cela serait revenu à leur demander de brider la nature au nom d'une perfection qu'ils ignorent encore et selon des voies qui seraient apparues arbitraires. Cela aurait été invitation au puritanisme. Quand Abraham aura découvert toutes les dimensions d'une spiritualité incarnée, alors il lui sera demandé de revenir sur la vie naturelle pour l'y rendre conforme. Il engendrera Isaac dans la circoncision après qu'il eut appris dans quelle voie précise il devra engager son fils. Ainsi, ne devrions-nous, en droit, ne régenter la vie naturelle qu'après avoir appris la raison précise pour laquelle nous le ferions. Dans ces conditions seulement, une restriction à la spontanéité apporte complétude ⁷¹.

De là, il ressort qu'au lieu d'être une préparation à la circoncision du cœur, la circoncision du corps en est la résultante. C'est quand, dans et par la conscience, l'on [59] a déjà appris à être transparent et disponible à l'autre que l'on s'applique à transporter cette transparence dans la vie sensible afin de former avec l'autre une parfaite dualité. La circoncision parle donc de la réalisation et de l'achèvement de notre promotion ontologique, quand nous aurons parfait les dualités entre créatures aussi bien que les dualités créature Créateur et créatures création. Elle concerne l'engendrement en tant que celui-ci fait venir à jour les fruits ultimes. Elle est située, selon la logique du rite, au huitième jour après la naissance dans un dépassement des sept jours de la création.

⁷¹ D'Abram à Abraham, il y a en plus la lettre « ha » - valeur numérique 5. Abram - valeur numérique 243 ; Abraham - valeur numérique 248. Abraham circoncis se trouve intègre (« Tamim ») et intégral (*Gen. XVII, i*) : $243 + 5 = 248$.

A. Complémentarité des termes de la dualité.

[Retour à la table des matières](#)

L'apprentissage de la réciprocité ne se réalise pas de la même manière pour le premier terme de la dualité et pour le deuxième. Dans le cas particulier du couple humain, le geste de reconnaître son époux comme tel n'est pas superposable au geste de reconnaître son épouse comme telle. Pour le terme masculin, l'humanité se conquiert par une prise de position droite à l'égard de la pure nature. Il se déprend du conditionnement de sa vie quotidienne et dresse son pur projet face au devenir du monde. Il s'enquiert de la rationalité, juge le cours du monde et se met en devoir d'infléchir celui-ci selon celle-là. Plus précisément, chaque homme s'enquiert de la part de rationalité qui lui sera échue et infléchit le cours du monde sur lequel il aura prise. La société des hommes d'une génération récupère la rationalité acquise par les générations antérieures et continue la transformation de la nature. Les Égyptiens supprimaient les enfants mâles pour rompre la continuité de l'entreprise hébraïque qui allait des promesses anciennes à leur accomplissement. Dans le concept de masculin (« Za'har ») est inclus celui de souvenir : « Zé'her ». Le statut de la personnalité masculine est d'être « hors de ». Elle est hors du quotidien la virilité se perd à se laisser porter par le milieu et les événements ; hors du passé les souvenirs sont une invitation à continuer ; l'homme prend position devant le devenir extérieur présent et selon ce devenir, pour en arracher ce qu'il recèle comme promesse.

Cela s'apprend des malédictions qu'encourt Adam après sa faute. Il fauta de se laisser mener, donnant le pas à la sollicitation immédiate d'Ève sur l'injonction rationnelle de Dieu. Venu de la poussière, au lieu d'aller au-devant de son avenir lumineux, il retourne à la poussière. Il se bat contre la terre pour lui arracher dans la fatigue ses nourritures corporelles et consciencielles.

Dans le terme masculin, la liberté est déracinée, mais chaque liberté particulière, en ses positions particulières, communique avec les autres : communication qui oseille entre la guerre et la concorde. L'homme est guerrier s'il s'est fait femelle à l'égard de ses intérêts et des mots d'ordre du clan. Il est pacifique quand il mène un double combat : pour que le mouvement des biens matériels aille selon l'ordre des idées, et pour que du choc des opinions l'ordre des idées se rectifie.

Le terme féminin apporte une complémentarité. Il est second et, s'il est défaillant, secondaire. Le terme masculin entre en communication avec les autres selon ses propres positions. Le terme féminin se définit initialement par la communication et, secondairement, adopte une position conforme aux communications réalisées. [60] Adam est position face à la glèbe - « Adama ». Ève naît seconde par rapport à l'homme. Ainsi, la femme est hors de la problématique que résout la circoncision. Elle ignore ce risque de se développer dans l'insouciance des relations qu'elle entretiendra, car elle vérifie immédiatement ce que l'homme a besoin d'apprendre, à savoir que l'assèchement des relations est mort. Par là, elle est modelée (selon l'expression liturgique « Ké Ratzon ») *dans* le Dessein de Dieu, alors que l'homme - qui n'est pas construit dans ce « Ratzon », dans ce Dessein - est là pour l'effectuer dans le monde : il orientera sa liberté *selon* le Dessein de Dieu ⁷². La liberté masculine transformera le conditionnement mondain de la liberté. Elle fera venir le messie. La liberté féminine transformera son enracinement : elle engendrera le messie. L'homme aura à appartenir à Dieu et à Lui faire acquérir la société des libertés. La femme aura à appartenir à l'homme et à faire acquérir à Dieu - selon le geste d'Anne envers Samuel (1 Samuel 1) - ses enfants.

C'est que le statut du terme féminin est de maîtriser la dimension de l'intérieur, de la même manière que le statut du terme masculin est d'ordonner l'extérieur, les diverses manières dont les hommes sont

⁷² L'homme dit chaque matin : « De TOI toutes bénédictions, Seigneur notre Dieu, Souverain de l'univers qui ne m'a pas fait femme » parce que de ce fait, je suis mobilisable à tous moments pour Ton service (*Aboudaram ha Shalem p. 41*). La femme dit : « ... qui m'a faite selon Ton Dessein » : dans ma condition et mon rythme se lit Ton Dessein.

« hors » d'eux-mêmes. « Toute la gloire de la princesse est « Penima » - en son intériorité » (Psaume XLV, 14). Ce qui prêche à contre sens si s'opère un glissement de « Penima » à « Penina » (perle). Penina est, avec Anne (« Hanna » - grâce) femme d'EIkana (*I Samuel* 1, 2). L'intériorité ne consiste pas à mener une « progression spirituelle » close qui appelle l'admiration mais à entretenir avec d'autres des relations empreintes d'une grâce qui émane de l'intérieur vers l'extérieur. Penina a fils et filles, mais anonymes. Anne reçoit Samuel qui a été « demandé » (id. 1, 28) - d'autrui vers l'intérieur - et qui sera « fait accordé au Seigneur » (id. 1, 28) - de l'intérieur à autrui.

Ève attend d'être reconnue par Adam comme « sa chair et ses os ». Si l'orientation de la liberté d'Adam est insuffisante, elle s'attarde aux animaux qui sont nommés avant qu'Ève fût : enracinement grossier. Ève n'est pas rencontrée en tant que liberté, mais en tant qu'enracinement (chair et os) de la liberté. Et sa liberté s'orientera de telle sorte que cet enracinement connaisse ses mutations et qu'ainsi la liberté masculine trouve son lieu (« Nekeva » -féminin ; « Nekev » - creux). La liberté masculine trouve son lieu dans l'enracinement de la liberté féminine, et la liberté féminine s'oriente selon la position choisie par l'homme. Le terme masculin sort de lui-même pour n'être que relation : relation entre un passé et un avenir, entre la nature et l'idée, entre les choix individuels (fautant, il retourne à son passé : la poussière, bute contre la nature : la terre qui donne des ronces, achoppe aux relations entre individus : Caïn et Abel). Ces relations vécues hors de soi du côté masculin sont vécues à l'intérieur du côté féminin. Ce qui s'apprend des malédictions envoyées à l'Ève pécheresse. *En elle, il y a* le passage d'un passé à un avenir dans le souci de l'enfant. *En elle, il y a* une nature rebelle : celle qui l'appelle vers ses délites qui se tournent en souffrance. *En elle, il y a* cette relation d'individu à individu : cet attachement à l'homme qui, dans la faute, devient rapport de dépendance.

L'homme est initialement dans l'instant et, ensuite, apprend le souci du passé et de l'avenir. La femme est initialement dans le rythme du temps et ensuite apprend à maîtriser l'instant (la séduction du moment). L'homme est initialement celui qui prend position et ensuite apprend que sa prise de position doit être celle qui rend la nature

conforme à l'idée. La femme est initialement un plus que la nature (plus qu'une femelle pour autant qu'elle a, par sa famille, en elle, l'acquis d'un passé) et [61] ensuite apprend à conditionner ce qu'elle est par la prise de position en laquelle elle est entraînée par son mari. L'homme est initialement disponible à toutes rencontres et, ensuite, apprend à s'enfermer dans la famille culturelle où les relations interpersonnelles sont bonnes. La femme est initialement promise à enfermer en un foyer le centre de ses intérêts, et, ensuite, apprend que ce foyer est signifié par plus que lui-même. En une création inachevée, l'homme devient en affrontant les drames de l'inachèvement ; la femme aura à donner à l'homme le spectacle de ce qui est déjà achevé afin qu'il y trouve son lieu.

Restera à deviner, derrière la psychologie, la dualité ontologique - dont elle est une exemplification - qui inclut maintes autres significations, parmi lesquelles la littérature prophétique privilégia celle du couple formé par un peuple et Celui auquel ce peuple est fidèle ⁷³.

B. Engager sa foi.

[Retour à la table des matières](#)

Afin de mettre l'accent sur la dualité formée par l'existence d'une collectivité historique et par l'origine des principes qui ont autorité sur elle, nous nous questionnerons maintenant sur la nature du lien qui les relie. Qu'est-ce qui, dans cette collectivité, marque l'adhésion aux principes ?

Les traditions monothéistes ont coutume de répondre : la foi. Mais le terme est ambigu. Les fidèles sont invités à engager leur foi à la suite d'un événement passé dont les conséquences se font encore sentir aujourd'hui. Or, si on demande à un certain événement la permission d'infléchir ou de modifier une doctrine antérieure, on bute contre le barrage de la doctrine qui se veut transcendante à l'événement : « s'il s'élève au milieu de toi un prophète ou un songeur qui t'annonce

⁷³ Pour le sens ontologique, cf. *Pardès 51 b*.

un signe ou un prodige et que ceux-ci s'accomplissent comme il te l'aura dit, et qu'il ajoute : allons servir d'autres dieux que vous ne connaissez pas... » (Deutéronome *XIII*, 2). L'événement, même miraculeux, pourra être dit inspiré par un autre esprit que celui qu'ont connu « toi et tes pères » (id. 7).

Si à l'inverse, le fait nouveau consiste en l'irruption d'un discours, on demandera une preuve que celui-ci n'est pas discours humain ni discours divin manipulé par l'homme. À ce moment, ce sera au déroulement des faits historiques que l'on demandera confirmation « si ce qu'il t'a dit n'arrive pas et ne se réalise pas... » (id. *XVIII*, 22).

Ainsi, ni le fait historique exceptionnel, ni le discours prestigieux, ni le triomphe mondain de ceux qui « croient » ne sont, pris séparément, une raison valable d'adhésion. On réservera son acquiescement pour l'irruption d'événements qui traduisent intégralement un *sens* primordial de la présence humaine totale et du développement de l'histoire de ses débuts jusqu'à sa fin. Si un discours totalement explicatif de la création ne correspond pas d'une manière éclairante, exhaustive et exacte aux faits, si des faits miraculeux ne traduisent pas évidemment, exhaustivement et exactement une doctrine préalable, il est de notre droit et de notre devoir de ne pas engager sa foi.

Dans la mentalité commune, la foi n'a pas ce caractère réflexif. Elle n'est pas pour autant sans mérite. Elle part de cette évidence massive : le monde est objectivement [62] décevant, profane et profaneur. Ses mobiles, ses voies, sa puissance sont avilissants. Pour y échapper, l'on développera, entre fidèles, un esprit de pureté et d'idéalisme. Et comme rôde le doute que c'est entreprise irréaliste, caprice sublime, mais caprice tout de même, on y répond par l'acte de foi. Oui : un événement inconcevable s'est déroulé qui prouve que le caprice est du côté des incrédules ; oui, un corps, architectural d'affirmations introduit de la nécessité dans nos opinions. La foi est justification « a posteriori » d'une entreprise, ici généreuse, là consolante. Un départ a été pris, beau risque de la subjectivité contre une objectivité scandaleuse, et la volonté de proclamer ce départ plus objectif encore que l'objectivité ambiante, c'est la foi, décision de ne pas laisser retomber dans le néant la fierté et la noblesse des pères. Arrive le moment où l'on constate que d'autres départs ont été pris, que

d'autres justifient de la même manière leur fidélité à leurs pères. La foi est alors la volonté de préférer sa famille aux autres et l'art d'y discerner une supériorité métaphysique, c'est l'élaboration des raisonnements qui démontrent combien les autres attitudes sont accessoires, et la confiance qu'un jour, elles aussi, reconnaîtront leur obstination constitutive.

En aucun cas, cette attitude ne sera identifiée à ce qu'on appelle improprement « la foi d'Abraham ». Abraham part d'une critique dialectique du polythéisme. Il découvre que la pluralité des motivations et des justifications provient de la confrontation d'un projet unique avec la multiplicité des situations mondaines, et il décide d'enjamber cette pluralité. Son départ consiste en une radicalisation de la vocation humaine qui s'affranchit des médiations entre l'unité et la multiplicité. Aux approches de son centenaire, il a réalisé une subsistance parallèle à celle du monde, et quand ces deux subsistances se sont confrontées dans la guerre, la sienne eut la victoire (*Genèse XIV*). Ce qui n'était pas établi, c'était la possibilité que cette subsistance s'étende selon toute l'universalité de la création (« fais le décompte des étoiles (*id. XV, 5*) »). « Abraham eut confiance » (*XV, 6*), confiance et non foi. Il a confiance en ce que des événements particuliers qui n'ont pas démenti son option de serviteur d'un seul Dieu puissent devenir les prémices de l'universalité des événements de la création. Il vit sur l'acquis des péripéties précédentes où le sens et l'événement collaient rigoureusement l'un à l'autre. Son intuition intellectuelle avait été confirmée par près d'un siècle d'enrichissement personnel et réfléchi. Il sait les voies de la fidélité, et sur la base de ce savoir, il dresse sa confiance.

D'où l'on apprend que le mérite d'engager sa foi (qui est « imputé à justice ») consiste essentiellement à faire fond sur *l'expérience* d'une fidélité, au contenu doctrinal précis et qui n'a pas été démenti par les faits. La confiance en une personne est licite et obligatoire quand il a été vérifié qu'elle a tenu des promesses précises. L'homme incrédule ne peut pas croire que l'événement a un sens, et il prend systématiquement des garanties contre le hasard : si l'autre a tenu parole en cette circonstance, il risque de nous décevoir plus tard ; ses actes ne se rapportent pas chez lui à une ligne de conduite systématique. L'homme confiant, au contraire, extrapole le cours des événements

parce qu'il a en mains une totalité de relations logiques et interpersonnelles qu'il croit souveraine pour déterminer l'avenir. Cet engagement de sa foi va prendre plusieurs figures selon le degré de maturation et de proximité des termes de la relation de dualité.

[63]

1° *Entre « Baal » et « Adonāi ».*

Plus le terme qui engage sa foi est fruste, moins la dualité qu'ils noue est véritable. Au premier degré, l'émergence hors du non-soi est à peine ébauchée, et la dualité est subordonnée au point de vue de l'un des termes. Tantôt, il se subordonne à l'autre jugé essentiel, tantôt, c'est l'autre, jugé inessentiel qu'il subordonne à lui-même. De toute manière, l'un des deux est accepté parce que son protagoniste en a *besoin* au cours de sa vie qui se fixe solitairement ses coordonnées. Quand l'âme a besoin de Dieu, elle l'utilise ou s'abandonne comme un cadavre animé entre ses mains. Son Vouloir est ressenti comme une exigence selon laquelle on se modèle et qui est une négation des siennes propres. Il faut passer par ses conditions qui ne sauraient être qualifiées de bonnes ou de mauvaises puisqu'elles sont la norme et le critère du bien et du mal. Pour son compte, l'on ne tient à rien tant que de garder le « contact » avec un secteur de grandiose. Pour mieux s'en assurer, il faut des marques sensibles. Dépaysement et sacré, c'est tout comme. Plus la part d'étrange, d'exotisme, d'inconcevabilité est grande, plus s'accroît le sentiment de sécurité... Le marché ne peut qu'être radical : tout perdre pour tout gagner, nier la nature pour la récupérer dans une transfiguration. D'où une tension extrême, une atmosphère orgiaque à rebours, un « doping » imprudent et rusé.

Tout n'est pas sombre dans ce tableau, car une chose est gagnée : la sortie hors de l'autisme ; mais du moins, faut-il savoir que cette phase est transitoire. Car, si l'on se faisait de Dieu une image selon les deux couleurs complémentaires de l'impétuosité et de la suavité, de l'emportement et de la mignardise, l'on serait en réalité adorateur de « Baal ». Traduisons « Baal » par « tyranneau ». À l'époque des rois, l'on ne passait si facilement du culte de Baal à celui du Seigneur, que

parce que, de toute façon, le contenu de l'adoration était ignoré et qu'était seul en jeu le mode de dévotion. Tant et si bien que du Seigneur (cf. I *Samuel IV*, *Jérémie III*, 16) n'était considéré que l'arche d'alliance, témoin sensible de Sa présence d'antan.

Dans ces conditions, la vertu angulaire est la fidélité. Puisque la vie de celui pour qui on engage sa foi reste extérieure et inconnue, on n'a pas l'occasion de trouver en lui d'autre délectation que la cérémonie qu'on lui adresse. Et « l'apprêt » tient une place majeure dans la vie politique, religieuse, conjugale, intellectuelle fruste. Le piège est que le milieu ambiant offre mille fois plus d'occasions de délectation que l'Être qui est au-delà de l'ambiance, et l'on est écartelé entre l'enveloppement d'une « atmosphère » et l'appel d'une source éprouvée desséchante. Le seul argument qui plaide en faveur de la fidélité est qu'elle protège de l'anéantissement. L'adultère est craint, d'une part parce que le complice est cruel derrière ses manières prévenantes, et d'autre part parce qu'à la jalousie de l'offensée, il est impossible d'échapper. Des deux côtés la vie est amère, mais la fidélité offre une chance de survie pour les temps ultérieurs de consolation. Pour le moment, il y a l'unique consolation d'être fidèle à soi-même en même temps qu'à l'autre. On préfère être tyrannisé par celui auquel on est lié par le passé que par celui qui est déjà attaché ailleurs. Ainsi, s'il y a choix, il n'est pas pour l'époux mais contre l'amant. Les peuples frustes s'attachent à leur maître parce qu'ils l'admirent d'avoir su le devenir, parce que sans lui ils iraient de Charybde en Scylla et parce qu'ils se plaisent à voir en lui les mêmes coutumes, les mêmes réflexes qu'en eux-mêmes. La positivité de la fidélité consiste en ce qu'elle plante [64] une permanence au sein d'une fluctuante ; elle confère la fierté d'avoir été identique à soi et d'avoir payé d'un refus de jouissance la résistance victorieuse à l'ambiance : le fidèle extérieur à son Dieu l'appelle « l'Éternel » et il a la hantise des altérations et des épanchements. Parce qu'il pressent qu'il n'est pas capable d'intimité qu'avec « Baal » et ses serviteurs, il se sèvre d'intimité et se retranche en lui-même.

2° *Le pratiquant et son Docteur.*

Jusqu'ici, engager sa foi était consentir à un entraînement auquel on s'abandonne, et la marge d'autonomie était juste assez large pour permettre d'en présenter défense et illustration. Maintenant, l'on se dégage de ce bain que l'on reconnaît contexte accessoire. Le culte de la spécificité va caractériser ce balancement entre le soi et le non-soi où nous allons maintenant nous situer. Parce qu'original, on adhère en raison des manifestations originales du protagoniste dans le contexte. On n'est pas encore dans le soi parce que l'autre n'est pas considéré comme tel, mais dans ses manifestations contre le non-soi ; on n'est déjà plus dans le non-soi parce que ce n'est pas seulement de sa présence que l'on a besoin.

Refouler le non-soi, c'est agir. L'action devrait découler d'une joie que l'on veut faire partager. Ici, c'est la face noire du monde qui provoque un sursaut. On engage sa foi envers celui qui refuse cette face noire, ensuite on travaille à l'annuler. Le besoin de l'autre se fait sentir parce que, seul, on ne parviendrait pas à l'annuler en nous ni extérieurement. On adhère à un Dieu qui est contre l'hypocrisie et la violence régnautes, et on en espère l'aide d'un influx qui nous en délivrera et nous aidera à en délivrer autrui. On est au-delà de la passivité qui consistait à se laisser mouvoir car on sait ce que l'on veut (plus exactement ce que l'on ne veut pas) et l'on est prêt à apporter sa contribution spécifique, à « militer ». L'autre est indispensable parce qu'il nous fournira les *moyens* qui nous manquent : Dieu a besoin des hommes, les hommes ont besoin de Dieu, et l'on sera loyal à apporter sa contribution si nous sont fournies forces et directives. En bref, l'accord se réalise sur ce que l'un et l'autre font *sortir* d'eux-mêmes. Dieu en tant que tel est inconnaissable et au fond indifférent, mais de Lui sortent des hypostases infiniment efficaces, l'homme qui y est sensibilisé répond par son appétit d'action juste. Un contrat se conclut qui crée une véritable dualité. Je reçois salut et innocence, en contre partie, je donne un oui global de pensée et d'action. Un « oui » qui, en réalité, est un « non » retourné. J'aime Dieu parce que je déteste le mal.

Tout à l'heure, on appelait mal ce que son maître disait être mal. Maintenant, j'adhère à Dieu parce qu'Il me présente le visage inverse de ce que je déteste selon une haine du mal qui vient de mon propre fond. Car je suis tout d'un bloc : ce que je rencontre autour de moi comme thèse, situation, projet, je le juge tel qu'il m'est présenté pour lui dire non si cela relève de la chair, oui si cela relève de l'esprit. Du oui, découle une conduite monolithique et cohérente : j'accepte ma « religion » avec toutes les conduites et pratiques qu'elle comporte, et ainsi, je tranche résolument - avec ceux de mon camp - sur le milieu environnant.

Au fond, j'acquiesce à un universalisme, à la condition qu'il s'exprime dans le plus étroit particularisme qui garantira ma pureté. Mon vouloir est fixé par une norme abstraite et, par crainte que l'abstraction plane et m'amène à composer, je suscite [65] l'existence de mon docteur qui me paraîtra d'autant plus sûr qu'il lance plus d'exclusives. À lui de figurer les détails et modalités de mon adhésion, je les accepterai en bloc. Peut-être que dans le contenu de ses analyses, il retrouve l'intériorité et l'universalité. Celles-ci je les mettrai sous le boisseau pour ne garder que les directives extérieures grâce auxquelles je pourrai présenter un front d'airain contre ceux qui auront des conclusions ou des directives quelque peu différentes. Nos docteurs seront un corps de notables qui édictent un corps de résolutions pour lesquelles nos initiatives particulières pourront être les mouvements d'un seul corps. En un mot, j'appartiens à l'autre terme de la dualité sous la condition expresse que je ne cesse de m'appartenir, j'accepte sa législation à condition que ma conscience personnelle reste le tribunal suprême des cas de conscience qui surgiront quand je la mettrai en pratique. De mon Docteur, j'attends juste assez de précision pour me donner la bonne conscience de m'y soumettre et surtout son approbation pour la ligne de conduite qu'il me plaît de me tracer. J'ai engagé ma foi sur la ligne très générale de ce qu'il convient de croire et de faire ; chaque vie s'organise - juxtaposée aux autres - autour de ses thèmes et désirs particuliers, en univers clos, en monade.

3° *Du cœur de pierre au cœur de chair.*

Nous n'avons pas encore vu, au point où nous en sommes, qu'ait été tenue la promesse messianique : « ... Et il s'attachera à sa femme, et ils seront une seule chair » (*Genèse II, 24*). L'imité ne se laisse pas encore entrevoir dans la dualité. Et pourtant, chacune des deux étapes précédentes a apporté un élément de l'authentique dualité. Dans la première, furent entrevus une participation étroite, un mélange intime refusés parce qu'ils signifiaient la dissolution des termes dans l'indistinction. Dans la seconde par contre, l'esprit de corps suppose un culte de la spécificité. Chacun reste distinct, retranché dans son vouloir propre. En revanche, l'on reste séparé, dans la souffrance d'une double solitude. L'expérience commune montre que dans la majorité des cas, la dualité se vit dans un balancement entre ces deux stades. Historiquement, le « judaïsme » a succédé à « l'hébraïsme », la réforme et la contre-réforme à l'aquarium médiéval. La synthèse nous manque qui abriterait la proximité universaliste pressentie au départ et le durcissement dans sa spécificité. Peut-on être proche sans être indistinct ? Garantir son originalité sans former une chapelle ? L'universalisme va-t-il nécessairement de pair avec l'utopie inefficace ? La rigueur avec l'expulsion d'une fraternité concrète ? Ou bien, en termes « symboliques », la vertu d'Abraham - cultivée au temps des prophètes - est-elle incompatible avec la vertu d'Isaac - exaltée pendant la période du Sanhédrin ? Pendant la première phase, l'Époux était, pour ainsi dire, tout proche : sa Voix s'écoutait dans la gorge du prophète, sa Présence ne quittait pas le Temple (I Rois IX, 3), mais la conduite humaine, incapable de s'arracher à une région proche de l'adultère reportait l'union à des temps à venir. Durant la deuxième phase, chaque homme est fidèle, mais la fidélité des uns n'entre pas en harmonique avec la fidélité des autres. Jamais la tentation de la secte ne fut plus forte. En écho, le christianisme reprend les mêmes thèmes. Le souci de la pureté évangélique n'a pas été maintenu devant les prestiges de la Grèce et de Rome ; quand cette pureté a été redécouverte, ce fut dans l'oubli d'une catholicité effective, Il semble que la prophétie : « Et Je leur donnerai un seul cœur ; je mettrai au-dedans [66]

d'eux un esprit nouveau ; et j'ôterai de leur chair le cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair afin qu'ils aillent selon Mes Principes, qu'ils gardent et qu'ils accomplissent Mes jugements » (Ezéchiel XI, 19, 20) soit constamment repoussée dans l'avenir. Jusqu'ici, il n'y a « un seul cœur » que dans l'impureté, et tout aperçu nouveau de pureté se solde par le sectarisme. La raison est donnée : l'intelligence se refuse aux « Principes » vrais, la praxis aux « Jugements » justes ⁷⁴. L'ultime trahison consisterait donc à se satisfaire de ce qui est déjà advenu. Elle témoignerait que le cœur, dans son étroitesse, est déjà comblé par les dualités existantes, qu'il n'attend rien de radicalement nouveau. Sans doute, l'avenir devra vivifier, rendre effectif ce qui a été posé jadis et qui possède des éléments constants et inaltérables (Jérémie XXXI, 36 ; XXX, 20), mais ce qui sépare l'alliance nouvelle (*id.* XXXI, 31) de l'alliance ancienne, c'est, une appartenance effective, consubstantielle. L'alliance ancienne peut être repoussée (*id.* XXXI, 32) ^{*} parce que chacun vit sur soi et n'accepte autrui que dans la mesure où il présente une convenance avec ses propres déterminations. Elle est imposée ; « ... ils repoussèrent mon alliance et pour Moi, Je leur étais un « Baal », oracle du Seigneur » (*id.* XXXI, 31). L'alliance nouvelle est une participation à la même essence, une consubstantialité dans les mêmes desseins : « Je leur serai Dieu et ils Me seront peuple » (*id.* XXXI, 32). Au-delà de l'abîme infranchissable qu'il y a entre la nature d'un Dieu et la nature d'un peuple, se noue une proximité qui fait que la motion de l'un est la même que la motion de l'autre. De même, dans Genèse II, 24, bien que la chair de l'homme et la chair de la femme soient deux systèmes inassimilables, elles se joignent jusqu'à former « une seule chair ». C'est que dans deux positions qui se font vis-à-vis germent les mêmes déterminations, connues, acceptées et aimées : « Un homme n'enseignera plus son prochain, son frère en disant : « connaissez le Seigneur », car tous, du plus petit au plus grand, le connaîtront, oracle du Seigneur » (*id.* XXXI, 33)

⁷⁴ « La Torah est appelée « pierre » ainsi que le mauvais penchant. Une pierre protège de l'autre » (*Avodat* 69).

^{*} Nous donnons la numération des versets selon le texte hébreu. Celle de traductions sont décalées d'un verset.

La différence capitale entre ce stade et le stade précédent consiste en ce que, tout à l'heure, il y avait accord sur une attitude, un faire relatif au monde extérieur. Mais ceux-ci provenaient de l'action réciproque d'une motion intérieure et d'un état du monde extérieur. Les motions restaient différentes. Maintenant, les motions s'identifient et l'on sait que le cœur en est le siège : « Je donnerai Ma Révélation en leur sein et je l'écrirai sur leur cœur » (id. XXXI, 32). Les déterminations intelligibles (l'Écriture) ont été jusqu'ici proposées à la volonté qui l'acceptait ou la refusait. Ceci déjà était un « don » qui nous extrayait définitivement du profane. Le don supplémentaire que nous attendons est qu'elles soient proposées au cœur. Jusqu'ici, nous supportons sans trop d'impatience d'être les citoyens des États et de leurs principes nationaux, de partager les courants de pensée profanes, de participer aux motions de nos villes. Bientôt, nous en serons détachés pour une autre citoyenneté incompatible avec la citoyenneté profane : « Et voici des jours - oracle du Seigneur - où cette ville sera reconstruite pour le Seigneur... » (id. XXXI, 37). Nous ne clocherons plus d'un pied dans le passé et l'autre dans l'appartenance à Dieu. Et ainsi, les fautes passées ne seront plus comptées (id. XXXI, 33).

Un « miracle » est nécessaire pour qu'une telle situation vienne à jour. Dans le premier stade, Dieu est saisi comme une nature identique à la nôtre. Il nous est proche [67] pour autant qu'on l'imagine à notre ressemblance. Quand on se sent animal, il est vu comme le plus noble des animaux, quand on se sent homme, Il est le plus noble des hommes. Il est rejoint dans une sorte d'ivresse sentimentale. Dans le Deuxième stade, c'est dans l'inhibition de notre partie sensible que l'on exalte Sa Gloire. Le théologien s'enivre de déterminations abstraites qui le dispensent de prendre au sérieux le devenir psychosociologique, car, à ses yeux, celui-ci est inessentiel. Dieu est rejoint dans un au-delà radical des paysages de la création. Il est tantôt complice, tantôt austère et intraitable. Les figures du couple humain miment les figures religieuses. L'autre est considéré dans ses coordonnées sociales, physiques, son « tempérament » ou au contraire, contre cet aspect, on dresse un barrage pour ne prendre égard qu'à l'orientation abstraite de son vouloir qui mérite estime ou désapprobation. Le miracle à réaliser, donc, qui nous ferait sortir de ce cercle vicieux, consisterait à garder l'aspect sensible comme signe d'une détermination intelligible

en désacralisant le sensible en tant que tel, et à reconvertir l'intelligible en déterminations sensibles, en lui interdisant de s'enfermer en une subsistance close et suffisante. Dans le sensible, on se mélange (on « communie ») ; dans la raison raisonnante, on s'enkyste. La dualité, à son niveau d'ultime réalisation, amènera un partage effectif des mouvements du « cœur » et une différence dans les lieux où ces mouvements s'incarnent en résolutions particulières. Il s'agit bien d'une conversion. L'unanimité, au lieu d'être cherchée dans l'objet perçu (la présence divino matérielle dans la dualité religieuse, la présence captivante dans le couple humain) est trouvée dans la source des dynamismes. Le miracle est là quand le tout semblable se découvre dans le tout autre. Pendant que dans l'un germe une motion, l'autre la devine avant qu'elle ne s'exprime parce qu'il nourrit une germination semblable. La vie de l'un est, comme la vie de l'autre, un Cantique. Chante l'unique Cantique des (deux) Cantiques : « Mon bien-aimé a passé la main par le trou et mes entrailles se sont émues sur lui. Je me suis levée pour ouvrir à mon bien-aimé et de ma main s'est égouttée la myrrhe, de mon doigt la si douce myrrhe sur la poignée du verrou » (*Cantique des Cant.* I, 4, 5). Dans le flux et le reflux incessant des pressentiments, une seule vie s'exprime à travers deux consciences. L'unification du créé va au « baiser de sa bouche », à la rencontre de l'Unité du Créateur. Une créature recueillie sur elle-même (« C'est un jardin fermé que ma sœur fiancée » (IV, 12) » s'ouvrira sur Celui qui est « comme un pommier (plénitude) au milieu des arbres de la forêt » (II, 3)

Puisque les harmoniques chantent sur la portée du « cœur », du centre intime des motions, il est maintenant superflu de quêter une uniformité sur le terrain du faire, là où les motions se durcissent pour faire face aux scandales du monde. Bien plus, toutes les exclusives sont levées, car si chacun « pratique » différemment, c'est que chacun avait à combattre un visage particulier du mal ; si les docteurs pensent différemment, c'est qu'ils ont chacun tenté, à leur manière, de résoudre les contradictions particulières qui se sont présentées à eux. Quand on découvre la joie de partager l'aperception d'un même bien, l'on est reconnaissant envers tous ceux qui l'on promu, ne fût-ce que partiellement. Quand on découvre la joie de penser la réalité même on se sent frère de tous ceux qui l'ont visée maladroitement à travers les abstractions... La concurrence, peureuse et malveillante, cède la place

à l'esprit de collaboration et la perspective d'un front commun à celle d'un émerveillement devant l'humanité de l'adversaire, toute caricature ôtée. L'esprit de famille n'est plus la protection jalouse d'un esprit de caste (je t'aime parce que tu peux comprendre et partager mon indifférence [68] ou ma répugnance envers ces gens-là). Le messie, pour tout dire, est celui qui est apte à recueillir les prises de position les plus diverses, porteuses d'humanité parce que, pour lui, a cessé d'exister le manichéisme de l'homme ancien (chez eux et chez nous, la lumière et les ténèbres, « Ormuzd-Ahriman »). La part d'erreur ne le fait pas, ici, détracteur de tel système, la part d'action impropre ne le fait pas, là, ennemi de tel camp, parce que le messie est en mesure de faire partager à tous ceux qui en ont soif un universalisme concret. L'ultime mutation est celle qui apportera :

- l'intelligence qui rapporte l'événement à l'océan de son conditionnement pour mesurer sa signification, qui confronte la poussière de tous les points de vue possibles pour discerner leur part de validité ;
- le cœur qui recueille toutes les étincelles d'humanité et les intègre dans l'humanité totale sans perdre de vue leur singularité précieuse, et qui, en même temps n'abrite aucune indulgence pour l'inhumanité ;
- l'action qui ne jette pas par-dessus bord l'humanisme au nom de l'efficacité, qui ne se recroqueville pas dans une componction dolente et qui n'élude ni le tribunal du théoricien, ni celui du technicien ;
- enfin et surtout, la périlleuse conciliation des impératifs discordants du comprendre, de l'aimer et du faire (cf. *Isaïe XI*)

C. Les dissolutions des rapports dualité.

[Retour à la table des matières](#)

Théoriquement, une dualité devrait être indissoluble. Si elle se casse, c'est qu'il y a eu mésusage de la liberté. Comme elle se noue sur trois niveaux, elle risque aussi de se défaire sur ces trois niveaux. Entre les fidèles et ce à quoi ils sont fidèles, entre la femme et l'homme, entre les mœurs et leurs justifications doctrinales, à l'intérieur de l'homme entre sa vie quotidienne et le sens qu'il s'est juré de donner à sa vie, à un niveau mystique, entre la réalité de la Vie divine et ce qui a choisi de lui répondre (la « Matrona » des textes kabbalistes), se noue une dialectique que la faute et l'imperfection hachent et dénaturent. Les lois transcendantes qui y président devront être connues pour qu'en soient déduites les lois civiles sur l'adultère, le divorce, le veuvage.

1° L'adultère et la vie retirée ⁷⁵.

Reprendre sa foi après l'avoir engagée sera tantôt un acte positif, tantôt une chute. Examinons d'abord la chute. Un terme s'échappe de la dualité sans pour cela avoir ni motif ni raison, simplement parce qu'il ne s'est pas astreint à maintenir la tension, le minimum de sérieux nécessaires pour que l'engagement de cet instant qui se voulait promesse pour l'avenir ait une portée véritable sur la durée. Quelles que soient les raisons que l'on peut avoir de dépasser un stade jugé fruste, d'évoluer, de progresser, il reste que l'abandon à l'occasion en tant que telle, sans volonté de l'intégrer dans un plus haut dessein (sous sa forme systématique, l'épicurisme qui identifie l'instant à la jouissance, qui serait pour ainsi dire le dessein de n'en point avoir au-delà d'une réglementation de ce qui est éprouvé) est l'attitude la plus déshumanisante.

⁷⁵ Sur l'adultère et la naziréat, voir notre exégèse p. 244-246.

La procédure d'examen de la femme adultère de Nombres V sert de point de départ [69] aux analyses de la Michna Sota. Dans cette cérémonie, le drame de l'adultère est mimé. S'est-elle abandonnée à la poussière des occasions ? A-t-elle baigné dans le flux profane ? Elle boira l'eau amère sur laquelle a été répandue la poussière du Temple. A-t-elle effacé le contrat d'alliance qui la liait ? Un rouleau de parchemin sera effacé. S'est-elle abandonnée à des impulsions incontrôlées ? Ses cheveux seront mis en désordre. Son comportement relevait-il des pulsions animales ? Elle présentera une offrande d'orge, nourriture de bétail. Le sens en est qu'une justice immanente fait subir à l'infidèle la peine de sa faute. A regarder ce qu'il adviendra dans la suite des temps, on saura si vraiment il a trahi. Dieu est jaloux : il n'accepte pas la tricherie, le mime de son service. L'infidélité consiste à s'immerger dans l'immanence du monde, à lui consentir une autorité sur nous. Quand elle est consommée, nous lui devenons semblables et comme lui promis à la mort. La procédure de Sota lève l'ambiguïté qui pèse sur nos rapports avec la quotidienneté. Ou bien nous l'utilisons pour renouveler, enrichir, effectuer un projet permanent, ou bien elle nous en détourne. Ou bien le sensible est le lieu où notre projet prend forme et consistance, ou bien il est l'occasion d'effacer notre rapport à l'intelligible. Ainsi, il est bon de s'incarner dans le sensible, le quotidien pour autant que nous le tirons à plus que lui. Mais ce qui doit être apport peut devenir occasion de chute, selon qu'est gardée ou abandonnée la tension par laquelle nous appartenons à l'autre terme de la dualité. La fidélité exige que nous restions à distance de ce que nous expérimentons. Elle est possible parce que nous pouvons maintenir distincts le fait de s'engager dans des interactions avec ce qui nous est présent et le fait d'entretenir des relations d'appartenance avec une réalité qui peut être absente. La confusion entre ces deux ordres, la dissolution du soi dans le non-soi est facteur de mort. Et nous croyons que la marche des temps est habilitée à mettre à jour la signification profonde et cachée de la situation présente. Si les Hébreux, au sortir de l'Égypte, ont été vraiment adultères lors du veau d'or, l'histoire de leurs descendants montrera qu'ils ont partie liée avec l'insurrection de la vie contre son sens. Inversement, si cette histoire montre qu'ils ont su échapper à tout ce qu'il y avait de transitoire dans les civilisations qu'ils ont traversées, s'ils ont su rester en retrait sur les idéo-

logies et les mœurs qui les ont sollicitées, c'est que le culte du veau d'or n'a pas été consommé (« ce sera fê' e pour le Seigneur demain », *Exode XXXII, 5*) Ce sont les siècles qui FONT la procédure de Sota (l'examen de la femme adultère) et, à la fin des siècles, ou nous assisterons à la mort d'une société obstinée et charnelle : « son ventre s'enflera, ses flancs maigriront et cette femme sera une malédiction » (*id. V, 27*), ou, après avoir été soupçonnée d'adultère, pour prix de ces soupçons injustifiés, elle méritera d'enfanter le « fils de l'homme » : « Mais si la femme ne s'est pas souillée et qu'elle soit pure, elle sera préservée et aura des enfants » (*id. V, 28*)⁷⁶.

Le signe le plus explicite que la fidélité n'est pas intégrale est la présence de cette violence que la légalité n'est pas parvenue à étouffer et à réprimer dont il nous est parlé à *Deutéronome XXI*. Le veau à la nuque brisée indique le regret de n'être pas parvenu à faire triompher la légalité et la volonté de mettre fin à la violence.

Il y a lieu de distinguer l'intention de fidélité et sa réalisation. Un progrès véritable affine l'intention, l'intériorise⁷⁷. Pour la conscience, Dieu est de moins en moins étranger, mais la réalisation s'éloigne de plus en plus de sa forme canonique. Au fur et à mesure que l'histoire avance, l'humanité acquiert un savoir pratique du bien et du mal de plus en plus exact, mais de moins en moins, l'actualité est en mesure de nous fournir un modèle adéquat de la moralité. Nul secteur du monde n'est conforme au [70] Dessein de Dieu ; l'univers entier est faussé et comme sorti de ses gonds depuis la destruction du Temple. Ce qui caractérise ces deux derniers millénaires, en effet, c'est que les questions de la fidélité d'Israël à son Dieu et de la fidélité de l'humanité à sa vocation ne sont plus séparables. Auparavant, l'intention d'une fidélité intégrale était exclusivement incarnée dans le « peuple

⁷⁶ Le mari d'Anne s'appelle Elkana, Dieu jaloux (*I Samuel I, 1*). L'enfantement de Samuel est pris comme type de l'achèvement heureux d'une histoire soupçonnée d'infidélité, cf. *Bera'hot 31 b*.

⁷⁷ C'est à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne que fut perceptible à nos yeux un véritable amour de Dieu chez les justes des nations : « O, Vohan ben Zaccai, toute ta vie tu avais enseigné que Job servait Dieu par crainte et maintenant Yoshana, disciple de ton disciple enseigne qu'il servait par amour » (*Sota V, 5*)

élu » ⁷⁸. Hors de lui, les progrès consistaient en une meilleure organisation du monde profane. Le Temple est détruit parce qu'au moment où les deux secteurs ont cessé de former des univers clos et sont entrés en interférence, en même temps que l'intention d'Israël diffusait à l'extérieur, la présence juive se laissait contaminer par l'esprit « charnel » des « gentils ». L'intention de fidélité devenait réalité universelle : droite mais de plus en plus faible dans les communautés juives, plus ou moins déviée mais souvent extrêmement puissante hors d'elles. En contrepartie, l'effectuation de l'intention n'est, depuis, nulle part conduite jusqu'à son effectuation totale. L'écartèlement d'Israël, conduit jusqu'à ses limites les plus extrêmes, l'empêche de former une structure organique ⁷⁹ et les rassemblements qui s'opèrent hors de lui n'incarnent qu'un parfum de la fidélité intégrale.

Il y a là un scandale explosif qui fait du monde une machine à sécréter le malheur. Et depuis, l'organisation du monde profane - stimulé et enrichie par les facteurs de sanctification qui s'y sont incrustés - progresse régulièrement tandis que l'organisation de l'univers moral se désagrège. Désagrégation qui sera quasiment totale à l'approche des temps messianiques. Pour en tracer le tableau, la Michna pousse au noir les couleurs qui teintaient la moralité et la spiritualité du bas Empire romain décadent insolence, schismes, querelles intestines, imbécillité des dévots, caricature de la Tradition, étouffement de la vérité, déportations, ruines et désolations... ⁸⁰. L'affinement psychologique

⁷⁸ « Les jours profanes du temps de Salomon étaient meilleurs qu'un Shabbat actuel car l'époque retranscrivait un haut degré de sainteté » (Omek 37 citant le Zohar).

⁷⁹ « Isaïe voit que les Haiiot ont six ailes (VI, 2) et Ézéchiél qu'ils en ont quatre (1,6). Pourquoi cela ? Parce que du temps d'Ézéchiél, le Temple était déjà détruit » (Haguiga 13 b).

⁸⁰ « Depuis que le Temple est détruit... il ne se trouve plus d'homme de confiance (méritant et faisant confiance à Dieu)... Il n'y a de jour qui n'apporte sa malédiction, la rosée ne bénit plus, les fruits s'affadissent... notre élite n'est plus une élite, les gens de bien ne sont plus estimés, les hommes de violence et d'imposture l'emportent, l'amour de l'étude s'éteint... les sages ont le niveau des maîtres d'école, le maître d'école le niveau du bedeau, le bedeau est inculte, les gens incultes se corrompent et nul n'y trouve à redire... Avant que le messie vienne, l'insolence sera universelle... nul n'exhortera et nul ne se laissera exhorter... la sagesse des scribes sera refusée et l'on se moquera de celui

n'aura néanmoins pas cessé de faire lever la pâte humaine, mais ce sera dans un monde affolé que les bonnes volontés s'appliqueront à promouvoir un ordre nouveau : « du zèle à l'esprit saint par l'intégrité, la pureté, la rigueur du pharisien, la sainteté, l'humilité, la recherche et l'atteinte de l'innocence, et de l'esprit saint à la résurrection des morts avec l'aide d'Élie le prophète (*Malachie III, 23*) enseignement de Rabbi Pin'has ben Yéhier » (*Sota fine*). Les fidèles, en fin de compte auront-ils fait de ce monde le théâtre de leur adultère collectif ? La réponse est en suspens, selon que l'un ou l'autre des cycles sera déterminant.

Au moment où la tentation d'adultère est la plus forte, nous avons la ressource d'employer, pour la combattre, l'arme du Naziréat décrite dans *Nombres VI* après et contre la situation de la femme soupçonnée d'adultère ⁸¹. C'est quand les femmes des Philistins sont les plus belles et les plus tentantes que Samson, l'homme qui leur est le plus vulnérable, trouve sa force dans le fait d'être Nazir (*Juges XIII*).

En soi, il n'est pas bon de mener une vie retirée du monde puisque l'on y perd l'occasion de vérifier, de renforcer, d'enrichir sa fidélité ⁸². Pourtant, tant que l'on héberge en soi un ennemi intérieur qui n'attend pour nous attaquer que l'appoint de l'ennemi extérieur, la prudence commande une retraite provisoire. La Michna Nazir met l'accent sur la durée limitée du vœu.

Trois prescriptions le caractérisent :

- Les sociétés mondaines diffèrent de celles que nous sommes appelés à constituer par le fait qu'elles ont pour arrière-plan la suppression de l'homme par l'homme. En nous y mêlant, nous ris-

qui craint de fauter. La vérité sera bannie, les gamins insulteront les gens d'expérience... le fils rabaissera son père et la fille sa mère, ce sera une génération où le son de la voix humaine sera un aboiement » (*Sota IX, 11-15*)

⁸¹ Le naziréat est présenté comme réaction contre la dissolution d'une appartenance sanctifiante : « Qui voit la femme adultère en sa honte fait le vœu du nazir de s'abstenir de vin » (*Nazir I a*).

⁸² « Le nazir est appelé pécheur de ce qu'il s'impose une privation de vin » (*Nazir 19 a*).

quons de ne plus aborder l'autre homme comme celui dont l'existence est complémentaire de la nôtre. Le Nazir ne se rend pas impur pour un mort.

- Puisque la jouissance du moment est la motivation de l'adultère, est réaffirmée (71] que la volupté définitive, celle qui est à la mesure de notre nostalgie constitutive, ne sera pas donnée par le monde qui reste irréductiblement en deçà de nos appels, Or l'ivresse suggère au contraire que le milieu ambiant est facile et accueillant. Le Nazir s'abstient des produits de la vigne qui désignent l'aperception subjective de notre finalité.
- Le Nazir se retire en lui-même, se dégage des interférences avec le monde extérieur. On se rase pour inaugurer un commerce avec autrui (*Genèse* XII, 14) fait de limitations, de concessions réciproques. Le rasoir ne passe pas sur sa chevelure.

2° Le divorce

Au deuxième niveau, la dualité n'était pas nouée encore au niveau de la source des dynamismes des deux termes (ce sera le propre du troisième), mais selon l'accord des formes concrètes, précises du vouloir qui traduisent l'orientation des dynamismes confrontées aux problèmes et résistances suscités par le non-soi. L'accord donne lieu à un contrat dont les modalités sont décrites dans la *Michna Ketouvoth*. Qu'en est-il de la nouvelle épousée qui n'est pas trouvée vierge ? En quoi consiste la condamnation du séducteur ? A quels devoirs s'engage la « femme » envers son mari ? Que doit un « homme » à sa femme ? À qui reviennent les gains de la femme ? Jusqu'où un conjoint a-t-il le droit de faire pression sur la volonté de l'autre ? Quand l'engagement devient-il une aliénation ?... Autant de questions qui sont traitées concurremment sur le plan législatif et spirituel. Une des raisons du divorce est l'obstination dans un vouloir qui contredit la justice définie dans le contrat.

La raison prédominante néanmoins est autre. Il pourra se trouver que la concordance de deux vouloirs dans une situation donnée ne correspondît pas à une concordance dans l'orientation fondamentale des deux termes. Pour résoudre une forme particulière de sa problématique, un dynamisme s'infléchit, se limite et adopte une prise de position qui pourra ne pas correspondre à la ligne de son développement réel. Et s'y trouvant, il découvrira une concordance avec la prise de position d'autrui qui, elle aussi, pourra n'être que transitoire. Quand par la suite, l'un des deux termes se trouve situé dans un autre paysage (en « Medinat ha Yam », en région d'outre-mer spécifique la Michna Guttin), il pourra s'apercevoir que l'engagement de sa foi lui était dicté par le personnage épisodique qu'il a emprunté pour faire face à tel visage du non-soi, tandis que si la dualité s'était nouée purement sur le terrain du soi, elle serait alors indissoluble.

Si l'on objectait qu'elle est irrévocable parce qu'elle a été authentifiée par un Décret de Dieu, l'on commettrait un de ces deux contresens :

- On raisonnerait comme s'il n'y avait pas de différence entre la temporalité du monde et l'éternité de Dieu. Puisque la créature acquiert progressivement son être et que celui-ci ne lui est pas donné d'emblée, le Dessein que Dieu a pour cette créature, se dévoile au fur et à mesure qu'elle se rapproche de ce à quoi elle va ressembler. Même si le mariage inauthentique est considéré comme validé par un Décret de Dieu celui-ci pourra être tenu pour révocable dans la mesure où il vaut pour une phase d'évolution qui est en discordance avec la finalité véritable des êtres.
- Ou bien, l'on ferait comme si le monde avait atteint son stade définitif, post-messianique. Les créatures auraient déjà rejoint leur être et chaque fois qu'elles engageraient [72] leur foi, elles feraient preuve d'infailibilité. Le conditionnement psychosociologique serait quantité négligeable et ne serait pas en mesure de nous détourner d'une marche selon les lignes transcendantes d'une spiritualité pure.

C'est pourquoi le vrai problème est de distinguer ce qui est divorce fondé et conforme à la nature profonde et ce qui est simple caprice. L'analyse talmudique s'applique à dépister toutes les formes cachées, larvées, composites où entreraient comme composantes le caprice ou la décision unilatérale.

Sans doute, l'on ne concevrait pas que l'on divorce d'avec la Volonté même de Dieu après y avoir adhéré. Mais si cette Volonté est interprétée humainement, de manière à être mise à la portée d'une personne ou d'une communauté « mineures », à plus forte raison si elle est interprétée inexactement par un « Shalia'h », un médiateur, ou encore plus, si à Elle s'est substituée une idéologie politique, morale ou religieuse qui Lui est très vaguement apparentée, le divorce sera bienfaisant. Il sera la condition préalable d'une autre dualité, cette fois conforme au soi ⁸³.

3° Mort et dualité.

Pour les deux premiers niveaux (ceux où nous avons vu la fidélité en bute avec « Baal » et se confier à son « Docteur »), la dualité peut être rompue. Qu'en sera-t-il pour le troisième et dernier ? En droit, la dualité vraie a confirmé le moi dans une conformité exacte avec le soi. Elle est donc définitive. On connaît la question : « L'homme qui s'est remarié, avec quelle femme vivra-t-il dans l'éternité ? » Elle n'est sottise qu'en apparence. Puisque chaque terme d'une relation de dualité est incomplet sans le terme complémentaire, on accordera que la relation de dualité se perpétue sans limite de temps, au même titre que la complétude qu'elle fonde.

D'après la terminologie dont nous avons convenu, quand le soi s'est métamorphosé en être et la relation en synthèse, la dualité est tirée

⁸³ « Il n'est pas admis qu'un homme dise à sa femme : je t'accorde le divorce à la condition que par la suite tu épouses qui tu voudras à l'exception d'un tel » (Guittin IX, i) car le divorce est justement la préparation à ce que la femme épouse celui qui lui est à son exacte convenance.

vers l'éternité. Avant qu'il en soit ainsi, la dualité pourra être interrompue par la mort. La Tradition donne deux raisons au veuvage.

1. Au fur et à mesure que le terme second s'insère dans le soi, certaines de ses exigences, de latentes deviennent effectives. L'esprit d'un peuple exigera une formulation rationnelle de ce qu'il avait cru de confiance. Des activités économiques, politiques ou culturelles nouvelles solliciteront de ses anciens systèmes des réponses nouvelles. Si le terme premier y répond, l'intimité originelle se renforce et s'intensifie. Si par contre, il est pris au dépourvu et fournit des généralités sans poids ou des solutions archaïques, il est avéré que la marche des temps le condamne à mourir. S'il se survivait, il serait un poids mort ou un facteur d'asservissement. La dualité était véritable mais limitée. Elle se casse par la mort quand le terme second connaît une mutation du soi à l'être. Mais parce qu'elle est véritable, elle connaîtra un dépassement dans la situation du lévirat.

2. Dans une autre hypothèse, c'est le second terme qui voit son évolution se bloquer au moment où des temps nouveaux exigent une mutation. Il s'est donné à l'autre sans restriction et se sent lui convenir parfaitement, mais sa fidélité se sclérose : il est plus fidèle à sa fidélité qu'à l'autre lui-même, et exige que les relations passent par le même et identique moule. Conscient de son acquis, il rejette catégoriquement la moindre modification qui le remettrait en question. Et pour l'autre, ce qui lui fut [73] jadis libération lui devient maintenant prison. Au moment où il devrait se réaliser comme être, il est retenu en arrière par celui qui l'a aidé à se réaliser. Un divorce est impensable : l'accord sur le fond reste. C'est alors que se produit une déchirure totale. Il trouve son accomplissement dans l'au-delà en s'arrachant à sa présence sensible. Tel est le cas des doctrines qui se sont trouvées réduites à une pure architecture intellectuelle (la tradition cabaliste est-elle dans ce cas ?) parce que la vie des fidèles restait en retrait par rapport à la marche des temps.

Dans notre première hypothèse, nous avons dit qu'un dépassement était à attendre par le Lévirat (*Deutéronome XXV*, 5-10). Un homme épouse la femme de son frère mort sans enfant. C'est dire que les formulations de l'idéologie (le « mari » et son « frère ») sont apparen-

tées. Quand l'une se trouve périmée, l'autre prend la relève et ainsi un même dessein se continue selon des niveaux ou modalités différentes. En un temps donné, une formulation trop exigeante serait incompréhensible. La dualité se noue sur le plan d'une mentalité plus élémentaire. Plus tard, la même vérité sera dite tout à fait explicitement et cette fois sera comprise et adoptée : l'enfant sera nommé du nom du défunt (id. XXV, 6). Ainsi, autour du Temple de Salomon, l'enseignement prophétique n'infusait pas la société des Hébreux. Plus tard, selon les directives d'Ezra, les scribes jouent le rôle du frère défunt, et il est probable que la société israélienne soit actuellement dans l'attente d'un autre frère qui atteindra bientôt sa majorité.

Conclusion.

[Retour à la table des matières](#)

La relation de dualité a établi le moi dans une altérité fondée sur la réciprocité et ainsi lui a apporté l'élément stabilisateur qui lui manquait tant qu'il en restait à pratiquer les actes de reconnaissance et à s'ouvrir selon l'éventail des relations. Par les uns et par les autres, il jouait à la belle conscience et restait inconsistant face à un monde implacable sur lequel il ne mordait pas. La culture de la reconnaissance d'autrui ne va pas sans un certain narcissisme. On détaille la splendeur de l'autre ; en même temps, on s'admire d'être si ouvert et si compréhensif. Le spectacle que l'autre nous offre est pour nous la matière dont on se nourrit et grâce à laquelle nous élargissons nos perspectives. D'un autre côté, le goût de nouer les relations les plus variées et les plus neuves majore l'inconsistance du moi. On tourne autour de l'autre, on s'infléchit selon ses positions, et soi-même, on n'est rien que le produit des rencontres occasionnelles. Il y a donc, d'un côté comme de l'autre, le risque d'axer sa vie sur le « prochain », sur les « justes causes » sans que ce dessein n'aboutisse à d'autres résultats qu'à exprimer les mouvements d'une conscience sensible, noble et généreuse. L'apport de l'alliance, là-dessus, est double : elle fixe le moi en une région particulière de l'existence, lui fait assumer sa contingence et sa particularité, et elle lui confère une permanence au tra-

vers des vicissitudes du temps ⁸⁴. Les Hébreux furent destinés à être un peuple riche de sa particularité, attachés à une terre, ayant leur politique intérieure et extérieure et furent aussi destinés à maintenir sans changement leur identité au travers des millénaires parce que leurs rapports avec Dieu prit la forme de la relation de dualité que les prophètes expriment par le « symbolisme » de l'alliance conjugale. La région de l'unité est d'une texture trop fine pour que nous puissions nous y mouvoir sans nous évader de la création. La multiplicité des situations engendrées [74] par toutes les civilisations existantes est destructrice de notre identité. Entre les deux, l'expérience de la dualité est le fil d'Ariane qui nous oriente vers l'unité sans nous faire perdre notre immersion dans l'univers de la multiplicité. C'est ce qui ressort d'une lecture en profondeur du Cantique des Cantiques :

- La nuit est traversée (notre histoire), ponctuée de souffrances : « (les gardes) m'ont frappée, ils m'ont meurtrie, ils m'ont enlevé mon « manteau » (V, 6) sans que l'on y succombe : « Je dors mais mon cœur veille » (V, 2).
- Ce qui fait la nuit, c'est que les mouvements de l'un et de l'autre sont décalés. En principe, ils devraient se correspondre, mais un déphasage fait que l'appel de l'un rencontre le silence de l'autre et que l'attente de l'autre se prolonge indéfiniment. L'une est « comme une égarée » (I, 7), elle se lamente : « j'ai cherché Celui que mon cœur aime ; je l'ai cherché et je ne l'ai pas trouvé » (III, i). L'autre prolonge son attente d'un mouvement qu'il ne peut forcer : « N'éveillez pas, ne réveillez pas ma bien-aimée avant qu'elle le veuille » (III, 5).

La raison de cette double tension (l'attente commune d'un « jour » et l'attente réciproque d'une concordance des phases) est que la dualité, pour aussi vraie qu'elle soit, ne sera jouissance pleine que lors-

⁸⁴ Par la relation de dualité, le moi - avant de refouler la nuisance du monde - s'inscrit en lui et s'y fixe : « Un édifice ne vaut que par son fondement. Et quel est le fondement de l'homme ? - Son lien matrimonial » (Zohar *Hadach Bereshit* 19 a).

qu'elle incluera tout le paysage de la création ⁸⁵. Il serait inconcevable que d'autres termes encore imparfaits restent en dehors parce qu'on ne les aurait pas attendus : « Mon bien-aimé est descendu... pour cueillir les roses » (VI, 2). Bientôt, toutes les « roses » seront réunies en bouquet et ce sera joie, non seulement pour les termes de cette dualité mais pour tous les termes qui la recherchent : « Que ferons-nous à notre jeune sœur, le jour où on la recherchera » (VIII, 8) ?

Nous voyons ainsi que la dualité si, dans le principe, elle résout notre problématique, dans le fait la laisse en suspens. Le soi aperçoit le biais par lequel il rejoindra l'être, la voie reste impraticable. La relation deviendrait synthèse si une part obscure ne se refusait à y entrer. Une solution pourrait être de tromper l'attente dans une délectation de ce qui est déjà acquis. L'amour y trouverait son compte, mais non la résolution virile de combattre l'opaque et l'injuste. Aussi nous attendons-nous maintenant à voir le soi, riche de tout son acquis, encouragé par sa réalisation partielle, prendre à bras le corps ce qui le contredit pour fonder un ordre à sa ressemblance. La sincérité et la plénitude d'un engagement se vérifient par l'intolérance que l'on manifeste à l'égard des foyers d'injustice et de mépris. On manque de sérieux à cultiver des îlots de ferveur tout en s'accommodant des milieux ambiants qui les considèrent comme des ornements à leur bénéfice. Après avoir noué des relations, le soi va s'appliquer à pulvériser les interactions des forces et des intérêts qui font de notre monde une semi-jungle. La quatrième partie de la Michna donne les lignes directrices d'un combat contre les principes et situations de « nuisance ». Suivons-la sur ce terrain.

⁸⁵ « Au sein de la création, l'unité est principe de malédiction et la dualité, principe de bénédiction » (*Bereshit Rabba* 1, 14).

[75]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

Première partie. Le soi et ses relations

Chapitre IV

Le refoulement de la nuisance

A. Le monde comme lieu des nuisances.

[Retour à la table des matières](#)

Pour que le soi accède à l'être, il doit lui être donné d'agir, et d'agir en toute autonomie. Il profite de cette permission pour agir contrairement aux lois de la création. Soit que l'intention actuelle diffère de l'intention primordiale, soit qu'elle se mette entre parenthèses dès qu'il est question de son effectuation, elle penche vers son contraire et va à la mort. Tous les commencements sont impurs. A peine une directive a-t-elle été donnée à Adam, à peine lui a-t-il été proposée une dualité avec Ève qu'il brouille le jeu. La première dualité d'homme à homme s'annule dans le meurtre de Caïn. Le premier millénaire est une marche au déluge. A sa sortie de l'arche, Noé se dénude. Les premières civilisations de Chaldée et d'Égypte sont des enfers. La Révélation n'est pas encore explicitée que c'est le veau d'or. Les prémices d'une souveraineté messianique achoppent à l'accroc de David.

Les religions, par la suite, se définiront à coup d'anathèmes. Les révolutions, dès leur commencement, versent dans le césarisme... « Oui, dans la perversité j'ai été enfanté » (Psaume LI, 7). Le monde qui m'accueille est sorti de ses gonds. Pour peu que je m'y insère, je deviens complice, et si je reste en dehors, je n'élude pas la responsabilité du travail de correction que je n'ai pas réalisé, Le soi ne peut persévérer en lui que dans le projet révolutionnaire d'instaurer un autre état du monde et il trouve son innocence par l'anticipation de l'innocence future qu'il prépare en combattant le non-soi conçu comme système de tous les actes de nuisance. Nous avons vu que, préalablement à ce geste, le soi doit se découvrir et s'accomplir dans une positivité réalisée. Le travail de sanctification est proposé à un peuple qui, par sa présence au Sinaï, a été purifié du « venin » du serpent. Et du Sinaï, lui vient la connaissance de la nuisance qu'il refoulera, connaissance homogène à celle de l'univers pour lequel il combat : le savoir d'Ahaliav de la tribu de Dan - placée sous le signe du serpent (*Genèse XLIX, 17*) - rejoint celui de Betzalel de la tribu de Judah - qui est sous le signe du lion (*Exode XXXV, 30*). Les figures des actes et situations nuisibles n'auront besoin que d'être retournées pour que les caractères de l'ordre nouveau à instaurer se laissent découvrir. Le discernement du juste et de l'injuste s'enseigne selon trois « Portiques » (« Baboth » en araméen) qui ouvrent le « Seder Michna Nezikim » (l'enseignement sur les dommages). Selon le premier, on apprend à reconnaître et à éteindre les foyers de dégradation ; selon le [76] second, on apprend les procédures concernant tout nouvel acquis ; selon le troisième, on apprend l'art de garantir l'intégrité des anciens acquis dans des lieux proches l'un de l'autre sans qu'ils ne se portent préjudice. Faut-il voir ici l'inspiration d'une optique qui autre part a donné naissance aux trois figures de Brahma, Shiva et Vichnou ? Ou plus simplement un écho des réflexions qui tournent autour de Michaël, Gabriel et Raphaël ? Quoi qu'il en soit, il s'agit d'analyses juridiques qui font intimement corps avec leurs justifications ontologiques. Le juridisme romain, sans aucun doute, a servi de stimulant, et pressés d'un côté par un empirisme laïcisant, de l'autre par un syncrétisme mystique, les Docteurs de Babylone ont creusé la Révélation de manière à ce qu'elle réponde aux deux styles de question. Selon un procédé avec lequel nous nous sommes familiarisés, ils ont bloqué dans les mêmes termes la

réponse aux questions pratiques et l'explication des lois de la création. Nous voudrions en dégager les notions-clés qui situent dans le concret l'enseignement théorique de la Révélation écrite. La Tradition orale ne répond-elle pas à ce besoin d'investir la vie concrète par la Révélation écrite ?

B. Les catégories du licite et de l'illicite ⁸⁶.

[Retour à la table des matières](#)

Les manipulations contribuent à nous donner « l'usage du monde » non à constituer notre être. Par contre, pour autant qu'il est déjà partiellement réalisé, elles le confirment ou l'infirmement selon que nous les soumettons ou soustrayons à une légalité transcendante. Le souci de promouvoir une légalité, de circonscrire et d'annuler le terrain des manipulations illicites a donc une portée directement ontologique. Il reste entendu que les catégories ci-dessous intéressent aussi bien la manipulation des biens matériels que le maniement des conditions d'existence des personnes. Nous veillerons à ce que la lecture puisse se faire comme dans un tableau à double entrée puisque le plus urgent est que l'univers matériel se laisse imprégner par les considérations relatives aux personnes et que celles-ci s'ancrent fortement dans la matérialité.

⁸⁶ Voir notre exégèse, p. 174-182.

I. La responsabilité.

Quelles que soient les actions individuelles ou collectives, la responsabilité des sujets est plus ou moins engagée.

- A. Les actions commises sur soi-même. Elles le seront :
 - a) avec préméditation,
 - b) consciemment voulues sur le moment, avec ou sans récidive,
 - c) involontairement.
- B. Les actions commises par un principe de nuisance dont on est responsable et dont on doit assumer la garde,
 - a) alors qu'il est de notoriété publique qu'il est un danger dans certaines circonstances,
 - b) quand sa faculté de nuire s'est révélée par hasard et d'une manière imprévue,
 - c) quand elle pouvait donner lieu à des soupçons.

[77]

II. Les actes relatifs aux valeurs.

- A. Un sujet est susceptible d'introduire une valeur nouvelle :
 - a) par son travail,
 - b) en la découvrant qu'elle ait été déjà possédée puis perdue, ou qu'elle soit tout à fait nouvelle.
- B. Il pourra au contraire détruire une valeur existante :
 - a) en trouvant un profit à cette destruction,
 - b) sans y trouver de profit.
- C. La valeur donnera lien à un arrangement, à une transaction :

- a) qui majore la valeur en question,
- b) qui équilibre les pertes.

D. Enfin, il pourra purement et simplement la dérober.

III. Les catégories de valeur.

Si l'on écarte la valeur des sujets eux-mêmes qui est incommensurable, il nous reste :

A. Les biens objectifs

- a) qui sont considérés comme valeur à partir du moment où ils sont susceptibles d'être possédés,
- b) certaines valeurs, qui commandent les modalités de la possession en général, seront privilégiées,
- c) d'autres encore serviront d'étalon pour mesurer toutes les autres sortes de valeurs.

B. Le fait que, si nous n'assignons pas de valeur mesurable au sujet pur, son incarnation sera mise en question selon qu'on peut le faire souffrir, l'empêcher de travailler, le mutiler, etc...

IV. Les lieux.

Les valeurs seront en des lieux divers.

A. Dans un domaine privé :

- a) chez leur propriétaire,
- b) chez un gardien, un emprunteur...

B. Dans le domaine public :

- a) dans un endroit de « circulation »,
- b) à proximité d'un domaine privé.

Ceci posé, il ne reste plus qu'à faire jouer les catégories les unes avec les autres pour retrouver les lois particulières énoncées par la Michna. Exemples :

a) Transaction (II, C) sur les étalons de la valeur (III, A, c) : dans un système bimétallique, « l'or » servira à acquérir « l'argent », mais « l'argent » n'acquerra pas « l'or »... (Baba Metzia IV, i).

[78]

b) Le vol (II, D) d'une valeur en gardiennage (IV, A, b) qui est liée au système de possession (II, A, b) : « si un « animal » gardé gratuitement est volé et que le gardien préfère le rembourser plutôt que de prêter serment qu'il n'est pas responsable, quand le voleur sera retrouvé, il lui remboursera quatre ou cinq fois sa valeur » (Baba Metzia III, 1).

c) Un principe de destruction (II, B) dont un homme est responsable (I, B) s'évade du domaine de son gardien (IV, A, a) : « le propriétaire est responsable du mal commis par du « petit bétail » s'il n'était pas parfaitement enfermé et non s'il l'était » (Baba Quama VI, i).

d) Un tort est causé à un corps humain (III, B) : « qui blesse son prochain lui doit cinq réparations : pour la dégradation matérielle, pour la souffrance subie, pour les frais médicaux, pour le temps d'inactivité, pour le préjudice moral » (Baba Quama VIII, I)...

Un peu de familiarité avec ces textes permet de découvrir la signification ontologique qui servira de guide quand l'on voudra redonner au droit une autorité supérieure à celle de la coutume :

a) L'étalon de toutes valeurs, c'est la présence en toute bonté et vérité des êtres dans leur plénitude (l'or). Cette perspective suscite la ferveur du cœur (argent) qui elle-même éveille le zèle (airain). Mais le zèle pourra être multiplié sans que le cœur soit saisi d'amour et l'intensité subjective pourra être amplifiée sans que celui auquel elle s'adresse soit connu et compris pour autant : l'or acquiert l'argent mais l'argent n'acquiert pas l'or.

b) Le sage, le prêtre, le chef sont les dépositaires de valeurs au nom de tous et pour leur bien. Si, dans leur société la sagesse, la sainteté, la juste paix sont en danger se contenteront-ils de s'avouer dépassés par les événements ou au contraire n'auront-ils de cesse que leur dépôt ne soit retrouvé ? Et en ce cas, quel sera leur salaire ?

c) Des connaissances spirituelles seront en danger d'être profanées, des connaissances scientifiques seront des dangers pour la société si elles sont mises dans le domaine public. Quelle responsabilité encourt le vulgarisateur irresponsable ?

d) Le principe « œil pour œil, dent pour dent », pris dans son sens littéral fixe les dommages et intérêts d'une blessure à l'œil à l'estimation de la blessure elle-même. La justice exige cinq remboursements.

- La Révélation (*Exode XXI, 37*) désigne sous le nom générique de « Bœuf » et d' « Agneau » les valeurs que nous nommons biens de production. Il nous est donc enseigné qu'un système économique, où la possession de ceux-ci est réglée par des lois qui, aux yeux d'une justice rigoureuse, entérine les vols, appelle une sanction plus radicale que les vols du droit commun parce qu'il est responsable de maux multipliés :
- Il prive de la jouissance d'un bien ceux qui y avaient droit.
- Comme il s'agit de valeurs sources d'autres valeurs, il les possède également des autres biens produits par ces biens-ci.
- Il crée un sentiment d'injustice et de frustration.
- Il dénature le principe de la propriété.
- Il fausse la signification du travail humain.

C'est ce que l'on comprend traditionnellement (sans préjuger du sens mystique) de la loi qui oblige à une restitution quadruple ou quintuple du (« Bœuf » ou de l' « Agneau » volés et égorgés (*Exode XXI, 37*) : *quadruple* pour l'agneau, *quintuple* [79] pour le bœuf. Le « bœuf »

inclut la signification du travail et non l'« agneau » puisque le paysan travaille avec son bœuf et non avec son agneau.

- Les transactions entre l'employeur et l'employé dirigé par le chef des travaux sont sujettes à contestation (*Baba Metzia VI, i*). On les rapproche des contestations qui s'élèvent contre ceux qui font le service de Dieu et ceux qui interprètent Ses ordres et promesses.
- Un des quatre statuts convient au dépositaire de l'autorité, des richesses publiques, à l'assemblée qui est le garant de la légalité, aux gardiens de la culture : ils seront semblables.
- à l'homme qui garde gratuitement le bien de son prochain, ou
- à celui qui reçoit pour ce faire un salaire, ou
- à celui qui emprunte un bien qui lui est utile gratuitement ou
- en payant une redevance

Pour nous mettre sur la voie du sens profond de ce statut, le Zohar nous renvoie aux quatre figures du Char de Gloire (*Ézéchiél I, 10*).

- Deux catégories (II, C) - III, B) ne devront pas entrer en combinaison : la tentative difficile de subsister en ce monde ne fera jamais l'objet d'une transaction de ce genre : « je t'aide à subsister, en contre partie, tu m'enrichis ». L'usure ainsi définie (*Baba Metzia V, i*) consisterait à commercer avec la vie de l'autre homme. Cette usure est implicite dans les cas où un contractant est contraint d'accepter un marché sous la menace de l'indigence tandis que pour l'autre n'entre en jeu qu'un accroissement ou une diminution de richesse (la « loi d'airain » des économistes). Comme le prêt à intérêt qui facilite le mouvement des valeurs sans mettre en jeu la survie des contractants ne tombe pas sous le coup de cette interdiction, la Guemara exige un

contrôle qui discernera ce qui est usure illicite et prêt à intérêt licite ⁸⁷,

C. Les principes de nuisance.

[Retour à la table des matières](#)

À partir du Sinaï, une société est fondée où la démarcation du licite et de l'illicite, la manière d'ôter le mal introduit par les actions illicites sont données, de telle sorte qu'il n'y a pas hiatus entre la législation civile et les lois ontologiques, les règles du droit et les procédures de la justification. La liturgie qui fixe les rapports de l'homme à Dieu s'appuie sur les jugements qui régissent les rapports entre l'homme et l'homme (*Rashi* sur *Exode XXV, i*). Au sein de cette société d'abord, puis dans les sociétés avoisinantes, les principes de nuisance qui tirent leurs forces des délits accumulés seront combattus. Pour les combattre, il faut les reconnaître. C'est à quoi s'applique la *Michna* ⁸⁸ au sujet des mentions elliptiques de la Révélation écrite (*Exode XXI, 28 ; XXII, 4,5*) - Les effets de ces principes sont manifestes, mais rien ne sert de combattre les effets si l'on ne s'attaque pas à leurs racines. Quelles sont elles ?

a) « Quand mon grand char politique est lancé, il faut qu'il passe. Malheur à qui se trouve sous ses roues » (Napoléon). Le premier principe de nuisance consiste en la priorité systématique accordée à des

⁸⁷ Ces enseignements sont systématisés dans le *Michné Torah* de Maïmonide, *Sepher Kinian*, chap. 4-8.

⁸⁸ Voici le début de la *Michna* que nous entreprenons d'expliciter :

Il y a quatre principes de nuisance :

- Le bœuf (*Ex. XXI, 28*) ;
- Le puits (*Ex. XXI, 33*) ;
- L'incendie (*Ex. XXII, 5*)
- La dent (*Ex. XXII, 4*).

Bien que différents l'un de l'autre, le bœuf et la dent ont en commun de participer de la vie. De ces quatre principes, le puits est le seul à être immobile... » (*Baba quama I, 1*).

objectifs particuliers sur tous autres. L'homme dans la nature ploie celle-ci selon ses desseins. Le pli est pris pour l'homme en société. [80] Pour n'être pas mené, l'on bouscule et l'on s'apprête à tout entraîner dans son mouvement. Le vouloir d'autrui est barrière à renverser. Dans sa solitude, on prend, on amasse, on casse. Nulle autre limite que l'impossibilité technique. *Je veux* à propos de ça : on s'attribue à soi-même le statut plénier d'un sujet qui, par définition, a priorité sur tout le reste du réel en lequel on ne voit que confusément émerger d'autres sujets confondus dans la masse des choses. On naît colon et accapareur de terres, et l'obligation de rendre des comptes, refoulée dans l'inconscient, ne s'exprime que par fantasmes.

b) **Deuxième principe de nuisance.** Les décisions nouées l'une à l'autre se font résolution. Tout à l'heure, le vouloir était subjectif ; maintenant, il se veut objectif ; il était occasionnel, il est systématique ; il ignorait une loi de l'univers extérieur, il la défie au nom d'un système intérieur. Quand le sujet a répété les gestes de bafouer la réciprocité des consciences, il s'en justifie en s'inventant l'idéologie qui, « a posteriori », porte à l'absolu ses résolutions. Il donne à sa subjectivité la consistance d'une quasi objectivité et s'exaspère des résistances extérieures. Il ne met plus en doute l'objectivité de sa thèse, et si l'infidèle ne se convertit pas, c'est - pense-t-il - caprice de sa subjectivité injustifiable : cède ou meurs. Parce que nous avons annulé les nuances qui, en notre société, auraient pu nous séparer pour faire l'unanimité sur des mots d'ordre qui nous soudent les uns aux autres, nous formons un bloc inaltérable et irréfutable. Notre société incarne, en droit, l'universalité, et nous n'aurons de cesse qu'elle la réalise en fait. Les limitations extérieures exaspèrent car intérieurement, nous nous sommes définis par un recours qui est au-delà de toutes limitations. La présence d'une contradiction allume une colère, un feu inextinguible : elle met en jeu le sens ultime que nous avons donné à notre existence. À tous moments, une croisade est prête à être allumée tant qu'un groupe sera persuadé qu'il trouve l'absolu dans l'affirmation de sa position spirituelle et matérielle. Pour cela, il ne faut qu'une flamme (la persuasion) et une masse combustible (l'aperception matérielle du sens).

c) **Troisième principe de nuisance : le merveilleux.**

Les groupes fanatiques ont l'excuse de ne pas soupçonner l'originalité d'autrui et les motifs qui le retiennent de s'intégrer à eux. Au troisième niveau, l'objectivité a disparu au profit d'une subjectivité diffuse universelle. Puisque l'autre a résisté à la force du bloc inaltérable que nous formons, puisque à notre unanimité sans faille, il a opposé sa résolution subjective, il ne reste plus qu'à tourner casaque et à le vaincre sur son propre terrain. Au lieu d'annuler les nuances individuelles, on les détaillera et les cultivera. L'absolu est placé maintenant dans le chatolement des états d'âme : « Vous ignoriez le prix et la signification de vos aspirations, de vos pressentiments, de vos velléités et actes manqués, et pourtant, chacun d'eux traduit la respiration d'un monde étonnant et secret. En vous joignant à nous, vos moindres rêves s'entendront dans le soupir universel. Vous serez enseignées les clés grâce auxquelles l'accident le plus infime rejoint l'épopée cosmique dont vous serez un personnage précieux. Les événements n'ont pas le sens étroit et vulgaire que les profanes leur attribuent. Une symbolique qui intéresse tous les détails de votre vie, les signifiera magnifiquement et vous serez ainsi introduits - sans que votre conduite concrète ait besoin d'être modifiée - dans une vie nouvelle, glorieuse [81] et éternelle. Vous chanterez vos joies dans le chœur des élus et vos misères vous apparaîtront comme les ingrédients d'un monde déjà transfiguré. » Par ce biais, l'autre est investi et ne dressera plus une volonté antagoniste. On *lui raconte* et il agira comme celui qui s'en est fait raconter. À nous de présenter les symboles qui convaincront l'autre et l'émouvront. L'expérience ne nous contredira point. Elle sera proprement et dûment *interprétée*.

d) **Quatrième principe de nuisance** : la volonté de déification. Jusqu'ici était exigée la subordination de l'autre ; il faut maintenant obtenir son prosternement. La technique est simple : on se courbe avec lui devant un principe transcendant auquel par la suite on s'identifiera. L'autre pourrait renâcler devant la définition qu'on lui propose du bien

et du mal, du vrai et du faux en arguant de son sens intime. La parade consiste à le prévenir que son intelligence et son sens moral sont perversis et ne donnent aucune indication valable. Dès lors, aucun de ses faits et gestes n'échapperont à notre emprise puisque, tous, ils tombent sous le coup de notre jugement intellectuel et moral. Pour de vrai, une autorité se justifie parce qu'elle part d'une doctrine qui intègre tous les points de vue partiels valides, parce qu'elle recueille le libre assentiment motivé, prudent de ceux sur qui elle s'exerce. L'autorité du dieu, au contraire, part d'une doctrine qui déclare valide ce qui l'approuve et invalide ce qui la contrarie, elle déclare perverses les entreprises qu'elle a ou qu'elle va ruiner, indifférent, celles qui ne la gênent pas - aucune ne lui est égale. Le dieu, au lieu de mettre en question ses idées et ses projets pour en évacuer le contingent, le partial et n'en garder que l'universel, déclare universelle sa contingence et son « hic et nunc. » Au lieu de subordonner sa vie aux lois qui règlent toutes vies, de l'intégrer dans les lignes de promotion de toutes vies, il proclame sa vie et ses dires lois et normes pour quiconque. La puissance matérielle de ses troupes, la séduction de ses interprètes - hérités du deuxième et troisième principe de nuisance - ne lui sont plus que des moyens pour réaliser une hégémonie sur tous les temps et tous les lieux autour de son temps et lien particulier. Il y parvient dès qu'il a persuadé ses auditeurs qu'il appartient à un univers transcendant ou qu'en lui se résume le sens de l'histoire et que sa limitation empirique est purement accidentelle. Il réalise sans doute une unité qui est la caricature de l'unité finale de la création : il élague et déprécie ce qui n'y entre pas, et il modèle à son gré ce qui est sous son joug.

Les ressemblances et différences de ces quatre principes de nuisance se découvrent par leur comparaison :

- Le premier et le quatrième résultent d'une initiative privée qui ne se laisse pas infléchir par son milieu. Le premier suit un chemin à sa convenance sans s'interdire d'empiéter sur ce à quoi il n'a aucun droit. Le quatrième s'arroge un droit sur tout ce qui est à sa portée et le rapporte à lui pour sa jouissance ; les

deuxième et troisième au contraire se modèlent sur ce qu'ils rencontrent.

- Le second a ceci de commun avec les premier et quatrième qu'il exerce une force contraignante, tandis que le troisième utilise la soif d'explication d'autrui pour l'abuser. Il nuit à autrui quand autrui vient à sa portée.

Ce que la *Michna*⁸⁹ exprime en ces termes : le premier et le quatrième principe ont un dynamisme vital ; comme le second ils ont une mouvance - à la différence du troisième.

- Le premier outrepassa les droits de la liberté.

[82]

- Le second annule sa liberté et celle d'autrui, les faisant toutes deux les objets d'un faux idéal.
- Le troisième dissout l'objectivité en fabulant sur la réalité.
- Le quatrième fait de son caprice une tyrannie pour les autres libertés.

Serait-ce à dire que la création est livrée à deux camps de deux principes antagonistes : les principes de sanctification et les principes de nuisance ? Les quatre figures que nous avons décrites existent indéniablement comme puissances autonomes. Dans leur essence pourtant, elles représentent le mésusage des principes bons et se définissent par ceux-ci. Elles n'y ajoutent rien. Le mal caricature l'ordre sans lui ajouter quoi que ce soit, de même que l'imagination sensible qui pense le griffon se borne à combiner et distendre les formes données par l'expérience. « C'est que Dieu a fait l'homme droit, mais eux ont cherché maintes voies tortueuses » (*Ecclésiaste VII, 29*). Les quatre

⁸⁹ « Les écorces impures (« Klipot ») sont refoulés en bas et font que les quatre principes de nuisance parcourent le monde (*Omek 82*. Voir aussi *Zohar II*, 118 b).

visages de nuisance (qui relèvent, selon l'expression du Zohar, de « l'autre côté ») sont les mauvaises écorces d'une quadruple réalité fondamentalement bonne qui n'est pas sans rapport avec les quatre « Lettres » du Tétragramme, du Nom de Dieu ⁹⁰. Par eux, la volonté mauvaise fausse l'ordre d'une souveraineté ontologique. Le non-soi n'a rien de plus que le soi. Il n'a même aucune subsistance indépendante, et quand on se figurerait partir à l'assaut d'un « royaume de Satan » on partirait, de vrai, en guerre contre les moulins à vent.

À notre arrivée en ce monde, ses falsifications détournent notre bonne volonté du chemin selon lequel s'acquiert notre réalité ontologique. Cette falsification du monde est ce « Voleur » qui, quand il est pris, restitue « le double ou quatre ou cinq fois son larcin » (*Baba Quama VII*, sur *Exode XXI, 37-XXII, 3*). Le monde est soumis aux « rois-enfants et princes qui mangent dès le matin » (*Ecclésiaste X, 16*). Les falsifications se réparent quand l'amour du juste est plus pressant que le désir de persévérer en la contingence de ses positions, quand le geste de donner prévaut sur le geste de s'emparer.

⁹⁰ Le lieu où réside la sainteté est celui où la chair s'est laissée longuement infuser par l'esprit, infusion qui s'opère dans la vie familiale au long des générations. Le messianisme politique, à l'inverse, requiert un universalisme qui englobe toutes les familles de la terre. Aussi comprenons-nous que le roi oint David descende d'une famille dont le particularisme a été étouffé : Boaz relève un « héritage » qui n'est pas le sien (*Ruth IV, 10*) et de son côté Ruth abandonne son peuple originel (*id. I, 16*). Il n'y a de messianisme politique que dans la conjonction des lignées de Judah et de Lot : à Abraham est annoncé que toutes les familles de la terre seront bénies en lui (*Gen. XII, 3*) : « Dieu dit à Abraham : Je te réserve deux bonnes bénédictions : Ruth la Moabite et Nahama l'Ammonite (I Rois XIV, 21) » (*Yebamot 64 a*).

[83]

Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)

Deuxième partie.

L'ÊTRE, PORTEUR
DES SYNTHÈSES

[Retour à la table des matières](#)

Enseignement de Rabbi Simon : « Quand Dieu s'apprêta à créer l'homme, les Anges du service se scindèrent, les uns pour approuver, les autres pour désapprouver cette création comme il est indiqué dans le Psaume : « La Bonté et la Vérité se sont entrechoqués, la Justice et la Paix se sont embrassés » (LXXX, ii). La Bonté dit : « qu'il soit créé car il fera œuvre de bonté » et la Vérité dit : « qu'il ne le soit point car il est pétri de mensonge » ; la Justice dit : « qu'il soit créé car il a le sens de la justice » et la Paix dit : « qu'il ne le soit point car il sera dans sa nature d'être querelleur ». Deux contre deux. Que fit Dieu ? Il prit la Vérité et la jeta à terre selon le verset : « et la vérité fut jetée à terre » (Daniel VIII, 12). Les Anges du service aussitôt s'écrièrent : « Maître du monde, ton sceau sera-t-il méprisé ? ». Alors la Vérité fut relevée comme il est dit : « La vérité germe de terre » (Psaume LXXXV, 12)...

(MidrashRabba, VIII, 5.)

Qu'y a-t-il à apprendre de ce texte ?

Tout d'abord que l'histoire est livrée à l'opinion. Le propre de l'homme est de tenir pour vrai ce qui est homogène à son conditionnement psychosociologique et d'écarter ce qui le contredit. Fait d'expérience banal auquel le Midrash donne sa portée véritable. La créature pour se développer a besoin d'un paysage à sa mesure. La proximité à Dieu, réalisée par la vérité, est insupportable aux individus et sociétés qui progressent à petits pas selon le grain de vérité que recèlent idéologies et opinions. La création s'enferme en une gangue protectrice, à l'écart de la connaissance en profondeur des êtres et de l'Être, et mesure la signification de son cheminement selon son temps parce que l'éternité la glace ⁹¹. Comme conséquence, chaque collectivité à son temps, son calendrier particulier, elle cultive son système de valeurs

⁹¹ La vérité n'est donnée qu'aux créatures déjà synthétisées : « Elle est donnée à Jacob (*Miché* VII, 20). Abraham établit comme thèse, à droite, la bonté ; Isaac, l'affrontement comme antithèse, à gauche, et Jacob les réunit dans la vérité » (*Shaaré* 62 a).

qui l'isole irrémédiablement des autres. Dans la situation décrite par Daniel, elle dresse sa « corne » (le quatrième principe de nuisance) contre la Vérité, car si en un secteur de l'histoire, celle-ci trouvait une place, elle infligerait un cinglant démenti aux [84] opinions qui, pour un temps, sont utiles à ceux qui les professent. Cas de conscience - si l'on peut dire - pour Dieu. Interrompra-t-il un développement des civilisations qui, avec le temps, finiront sans doute par porter des fruits non vénéneux, ou sauvegardera-t-il la présence ici-bas de ce qui témoigne pour Lui ? Continuera-t-il à faire resplendir son Sceau ? On connaît son sixième attribut (*Exode XXXIV*, 6) qui est la longanimité ⁹². C'est cet attribut qui l'engage à laisser se développer une histoire où la vérité est clandestine. Cet état, pourtant, n'est que provisoire. La création entière serait faussée si l'illusion s'éternisait. A la fin, la vérité ne sera pas donnée d'en haut, « elle germera de terre ». Les opinions, par retouches successives, se corrigeront quand l'expérience démentira les erreurs et quand la pâte humaine affinée pourra supporter une plus grande part de vérité.

En deuxième lieu, le Midrash enseigne que la contingence est surmontée par quatre aperceptions nommées ici : Anges du service. La question à laquelle répond le Midrash est celle-ci. Il est écrit « faisons l'homme à notre image » (*Genèse I*, 26). Pourquoi ce pluriel, ici et nulle part ailleurs ? La réponse est que Dieu prend conseil auprès de son Tribunal avant de créer un être qui, par sa ressemblance à Dieu pourra, d'une certaine manière, s'élever plus haut que ce « Tribunal » : « Qu'est-ce qu'un individu que Tu t'en souviennes, le fils de l'homme que Tu le visites ? Il n'est inférieur à Dieu que de peu, couronné de gloire et de splendeur, maître de l'œuvre de Tes mains que Tu places sous ses pieds » (*Psaume VIII*, 5-7). Les autres figures du créé (à l'exception de la lumière du premier jour) sont servies d'un secteur de la création ⁹³. L'homme est, selon l'orientation de sa liberté, maître ou serf. « Qui méritera et deviendra dans l'image et selon la ressemblance dominera sur les « poissons » de la mer... sinon il en sera dominé » (Rabbi Yacov dans *Midrash Rabba VIII*, 12 sur *Genèse I*, 26).

⁹² Cf. *infra* p. 177.

⁹³ « Qu'il y ait lumière - c'est le Père primordial ; il y eut lumière - c'est la Mère primordiale... tel est le sens de « Il dit et Il fit » (*G. Vilna* 13 a)

L'estimation de la valeur des choix se réalise selon quatre critères. On dira que la créature entretient des relations synthétiques avec le Créateur et les autres créatures selon la vérité, la bonté, la paix et la justice. Toutes les autres gloires dont l'homme peut s'enorgueillir cessent d'être contingentes et aléatoires pour autant qu'elles sont cimentées à ces quatre pierres angulaires.

En troisième lieu, enfin, il résulte de ce Midrash que la pente naturelle de l'homme l'oriente tantôt vers sa finalité, tantôt l'en éloigne ⁹⁴. Il sait que la paix est bonne, mais, dans le temps où il la vise, il ne peut s'empêcher d'adopter une position qui la rend impossible. Il se réconcilie avec celui-ci pour engager le fer avec celui-là. La proposition de paix d'autrui lui disconvient et la sienne est inacceptable à l'autre. On ne se résout à un armistice que lorsque l'on est subjugué. Est pacifique qui veut consolider une position avantageuse et la paix lui est, en somme, une arme de guerre. On ramène à la raison celui dont on ne se sent pas solidaire car il mène une « guerre injuste » ; dès que l'on est personnellement en jeu, on s'autorise une « guerre juste ». L'esprit de polémique est haïssable chez autrui et chez soi on tient des positions qui, par essence, sont au-delà de toute polémique.

Que la bonté et l'esprit de justice se tirent de notre fond, et que nous n'avons pas besoin de les recevoir d'un enseignement, d'un dres-sage ou de quelque autre source est aussi un fait d'expérience courante. Sans doute, on doit apprendre un « savoir donner » qui lui-même s'appuie sur un « vouloir donner » qui nous est inhérent. Pour garder un bien superflu, il faut faire le calcul que, peut-être, il viendra à manquer, tandis que le geste d'offrir est quasiment instinctif : l'autre est rejoint par lui pour notre joie commune et la tristesse de cheminer dans la solitude est annulée. [85] Même chose sera dite de la justice. Il a fallu à Sodom et Gomorrhe un long apprentissage pour en pervertir le sens. Jamais un peuple (ces deux cités exceptées) ne s'est abstenu de professer un minimum d'esprit de justice. On pourra préférer

⁹⁴ « L'or et le verre ne peuvent lui être comparés (à la sagesse), on ne l'échange pas pour un vase d'or fin » (Job XXVIII, 17). « Faire siennes les Paroles de la Révélation, c'est une grosse affaire comme d'acquérir des vases d'or. S'en détacher, cela nous est tout naturel, comme de perdre un récipient de verre » (Haguiga 15 a)

la défense des « valeurs » et d'une solidarité de groupe à la justice, on fera de la justice une valeur seconde, mais l'on ne se méprendra pas sur le fait qu'elle existe avec ses exigences spécifiques. « Pouvoir juger » est rare, « savoir juger » plus rare encore, mais « vouloir juger » fait partie d'un fond universel, même quand il est recouvert par des desseins contraires. Le sens du juste donne l'assurance que nos actes et possessions sont plus ou moins justifiés et que nous avons quelque protection contre les prétentions d'autrui.

L'être naturel, tel qu'il est posé par l'acte créateur, est porté, partie à progresser selon les lois de la promotion ontologique, partie à les transgresser. La première part sera amenée à sa complétude. La seconde sera corrigée par un geste rédempteur. La vérité fera irruption avec l'enseignement mosaïque et son fruit sera donné dans la paix messianique (Isaïe II, 4). Nous examinerons cette sortie hors de la contingence : la présence d'une synthèse comme idéal, puis les lieux où concrètement elle s'incarne.

[86]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

Deuxième partie. L'être porteur des synthèse

Chapitre I

La synthèse comme idéal

[Retour à la table des matières](#)

Notre première partie a montré la constitution du soi comme porteur de relations. Nos vies sont tissées de ces multiples mises en présence. Reste qu'elles se savent appelées vers une fin où les relations seront gardées hors de toute fluctuante. Le soi se forme progressivement. Une fois formé, il est porteur définitivement de son acquis. Il est prêt à survivre dans le face à face permanent qui fait suite à la « vie d'ici-bas » ⁹⁵. Tant qu'il est inachevé, le paysage mondain lui est précieux en ce qu'il constitue pour lui un terme antagoniste qui le stimule, l'enrichit, le met à l'épreuve. Vient le moment où la relation, provisoirement dépendante des termes qu'elle relie se solidifie et trouve sa permanence. Le soi maintenant porteur d'une synthèse, est méta-

⁹⁵ « Le face à face, c'est le couple du Père et de la Mère. » (*G. Vilna 7 b : voir aussi Shaaré 87 a*),

morphosé en être. Le paysage mondain pourra disparaître sans qu'il en subisse la moindre perte. Être, il est en mesure de n'être lié qu'aux êtres et à l'Être du Créateur à l'exclusion de leurs présentations fluctuantes. Quand il se penchera sur les « moi » qui se meuvent encore dans le soi, son moteur sera la pure compassion.

Quand un moi se noue à un autre au nom de la bonté, de la paix.... il a la certitude que cette liaison est au-delà des circonstances qui viendraient traverser son amitié, à telle enseigne que la permanence d'une relation est de signe d'une véracité ontologique : « Quand un amour est dicté par un bien mondain, disparaît ce bien, disparaît en même temps l'amour (cf. Amnon et Tamar dans II *Samuel XIII*), sinon il persiste à jamais (cf. David et Jonathan dans I *Samuel XX*) ; une controverse animée par l'amour du vrai se perpétue (cf. celle de Shammaï et d'Hillel), sinon elle reste anecdotique (cf. Cora'h et son assemblée dans *Nombres XVI*) » (*Avot* V, 16, 17). Une permanence en ce monde est donc l'indice de l'éternité. Dans les relations vraies réside l'avant-goût de la synthèse qui les couronnera.

A. La vérité.

[Retour à la table des matières](#)

Est en question ici la vérité au sujet de la signification de la présence humaine au monde et de la valeur des choix. Mais dès le niveau de la vérité au sujet des phénomènes, [87] on y trouve ce caractère que tous les esprits s'unifient dans une certitude une. Les différences dans la manière de l'atteindre, de la formuler et de l'appréhender sont inessentiellles. Le moi particulier se scinde en deux parts : l'une contingente et mise à l'écart qui concerne l'approche de la formulation vraie, l'autre essentielle qui concerne son contenu. Le moi sort de sa particularité pour s'identifier au jugement qui est à la fois le sien et tel que le fait qu'il soit sien n'influe en rien sur sa nature. Et parce que ce jugement le transcende il franchit la barrière qui le séparait des autres « moi ». Rejoindre le vrai c'est en même temps rejoindre ceux qui font la même démarche. L'abîme qui sépare l'unanimité sur le vrai et l'unanimité sur l'opinion partagée consiste justement en ce que

cette dernière se réalise sur des processus psychosociologiques tenus pour privilégiés : le moi s'asservit à son empiricité ; il ignore le sentiment de buter sur un */ait* intelligible aussi extérieur à la démarche de l'esprit que le fait sensible.

Ce qui vaut pour la vérité en général vaut pour la vérité de la présence humaine au monde. S'y surajoute le fait que les « moi » se rejoignent au sujet de leur propre identité. Or, cette vérité glace, car elle exclut toute complicité. Elle rappelle un au-delà du banal contre lequel tout le poids de la chair s'insurge. Elle est dans le présent un témoin de l'avenir définitif et, moins l'on a de goût pour les ultimes mutations, moins la vérité est bienvenue car, ce qui à la fin nous sera le plus consubstantiel, pour l'instant nous semble le plus étranger, et l'on s'attarde à guerroyer contre les thèses adverses plutôt que d'accepter d'être soi-même l'arène d'une guerre des idées d'où sortira l'idée vraie propre à harmoniser toutes les thèses.

Le prophète est l'homme qui distille la vérité. Quand la prophétie cessa, les hommes qui avaient été initiés au noyau intellectuel par lequel les sens et connexions des discours prophétiques se dévoilent et laissent transpirer l'identité des êtres et du devenir furent investis de la même tâche. Or le prophète, puis le sage enseignent la fin des temps et portent un jugement sur la situation présente en indiquant la distance entre les options actuelles et celles qui auraient du être prises pour que la fin soit hâtée. Il avertit sa société que son identité lui commande une autre vie que celle qu'il mène. L'amour qu'il lui porte est mis entre parenthèses au moment où il enseigne. Il n'énonce jamais de vérités générales et abstraites ; c'est tel homme, tel groupe pris nommément, dans tel contexte, au sujet de gestes précis, qui sont mis en cause et rapportés à une signification universelle ⁹⁶. Il est proprement un trouble-fête ; aussi n'est-il guère aimé. Quand Moïse mourut, il fut moins pleuré qu'Aaron (Rashi sur *Deutéronome XXXIV*, 8), et, de sa leçon, la majorité n'a jamais voulu garder que l'écorce. Le don de la prophétie ne fut jamais accordé qu'en fonction de « Hanava » (humili-

⁹⁶ Le prophète prophétise au sujet de l'entrelacs des situations mondaines (cf. *Shaaré* 35 b, 36 a). Même enseignement dans *G. Vilna* 6 b : « Les prophètes sont appelés voyants (*Isaïe XXX*, 10) de ce qu'ils se réfèrent aux 7e et 8e formes de la relation ».

té) puisque celle-ci est l'attitude qui permet de faire abstraction de l'être empirique et des points de vue restreints qui en découlent. L'humilité épure le domaine des essences de sa gangue et le laisse voir selon son unité qui commande l'unification des personnes et des opinions. La sagesse est le fruit de « l'écoute, de l'étude, de la persévérance, de la vigilance morale, du discernement de l'esprit de synthèse, de l'humilité, de la joie, du dévouement aux sages, de la pratique des colloques, de la discrétion dans l'usage des facilités et biens mondains, de la longanimité, de la disposition à la bonté, de l'esprit de confiance, de l'acceptation des épreuves, du pressentiment de l'identité de Dieu, de la sobriété verbale, du désintéressement, de l'amour des créatures et du Créateur, de la connaissance pratique du joint de la justice et de la générosité, de l'acceptation des remontrances, de la [88] modestie, de l'attention aux mérites et qualités de chacun, de l'esprit de vérité et de paix, des vertus intellectuelles » (Avoth VI, 6) ; elle traitera des mêmes sujets que mille autres discours, mais elle en dévoilera les connexions cachées, lira les connexions des événements passés jusqu'à en laisser deviner leur suite dans le futur.

B. L'amour.

[Retour à la table des matières](#)

Les Textes bibliques joignent l'amour à la vérité : « Hessed ve Emeth » ⁹⁷. La vérité joint les « moi » en amenant à l'unité leur essence mais en mettant à l'écart leur vie quotidienne. Le propre de l'amour sera de s'attacher aux manifestations de la vie d'une personne en ce que, précisément, elles traduisent son essence. Le moi, d'une part, est

⁹⁷ Toutes les voies du Seigneur sont bonté et vérité » (Ps. XXV, 10). « Sa bouche s'ouvre avec sagesse et il y a la Révélation de bonté sur ses lèvres » (Prov. XXXI, 26). Pourquoi « Révélation de bonté ? La Révélation est-elle différente de la bonté ? Son étude jointe à la bonté, c'est l'étude faite dans l'intention droite et désintéressée (« liShma ») ; l'étude sans bonté, c'est l'étude conduite dans une intention impure » (Soucca 49 b). « Celui qui scrute la Révélation sans qu'il y ait en lui bonté agissante est comme s'il n'avait pas de Dieu » (Avoda Zara 17 b).

posé en sa situation contingente, de l'autre, répond, à sa vocation. L'amour est là pour faire « goûter avec » et découvrir l'envers des relations intelligibles. Le cœur n'est pas plus identifiable à la sensibilité qu'à l'intelligence. On partagera langage secret et affinité sans pour autant sortir de soi. Il n'empêche que, sans un terreau de sensibilité, le cœur restera muet. Il sera à la torture également s'il y a estime avec « dissenter » et s'il y a « consentir » sans estime. Tandis que l'on peut tout comprendre également, on ne pourra pas tout aimer également. Les thèmes qui orientent mon existence seront plus ou moins proches des thèmes qui orientent celle d'autrui et cela suffira partiellement à donner le même moule à nos sensibilités. Pour l'autre part, la sensibilité est le fruit de la pure contingence. La pure contingence seule porte à la camaraderie ; des thèmes directeurs analogues portent à l'amitié ou, disons, à l'amour métaphysique. La nature de l'amour est dans l'entredoux : il accorde deux mouvements qui nous font semblablement traverser et transcender la quotidienneté. Je me mens quand je dis aimer l'homme que je croise, mais je me calomnie si je ne me crois pas apte à l'aimer après m'être mêlé à sa vie. Dans l'ignorance de l'identité d'autrui, je connaîtrai flamme impersonnelle ou bonté de principe. Je me forcerai, m'exalterai ou me bercerai. L'amour exige donc le préalable de la connaissance, mais non sous une forme syllogistique : « j'aime ce qui est aimable - il est aimable - donc je l'aime » ; il se laissera guider par les complémentarités : « j'aime ce qui est universellement aimable pourvu que ce me soit présenté sous une forme particulière - en ce que j'éprouve de moi, je découvre une particularité insuffisante - j'aimerai ce qui me nourrira d'une particularité complémentaire à la mienne ».

Car si la vérité tire une formulation abstraite de ce qui est présenté dans l'expérience, l'amour a besoin que l'essence d'autrui soit distillée dans une présence. Présence qui ne recouvre rien, c'est séduction. Réalité essentielle non présentée, ce serait platonisme. L'intelligence porte en elle comme nostalgie l'unité de l'expérience multiple. Le cœur s'éprouve soi-même comme un plein et un manque et il lui faut vérifier par approches, successives si le plein d'autrui comble mes propres manques et si ses manques ne le feront pas déroger du rang que lui assure sa plénitude. Il s'accommodera ensuite de l'absence et portera le souvenir d'une douceur contre la rudesse environnante.

te. Ainsi sera privilégié pour la vie du cœur celui qui sait vivre sur deux plans, tenant à distance l'environnement tandis qu'il reste présent au souvenir qu'il cultive, fouille et amplifie, disponible pour la proximité d'une relation, indisponible [89] pour l'irruption des interactions. Quand la vérité de la présence humaine vise la fin, l'amour perpétue un présent. Quand la vérité est une parade à l'opacité du monde sensible, l'amour lit dans le sensible invitations et acceptations. Je tiens à comprendre l'autre parce que je m'inquiète de savoir de quoi je diffère, à qui je ressemble, je commence à l'aimer quand la délectation des objets et de mon moi m'a déçu. Je me satisfais d'avoir trouvé la vérité, qu'elle soit partagée ou non ; l'amour s'installe d'emblée dans la réciprocité du donner et du recevoir.

L'amour exige que l'essence d'autrui descende du terrain des connexions logiques intemporelles sur celui des présences réciproques modulées selon la manière dont le moi se situe dans son existence concrète. Dieu comprenait les créatures avant qu'elles fussent créées. Cela a-t-il un sens de penser qu'Il les aimait ? Le don de l'existence - dans ce qu'elle a d'aléatoire entre la faute et l'innocence - n'a-t-il pas ce résultat que Sa générosité qui se pense indépendamment de quelque créature que ce soit trouve le contre-point d'un amour réciproque ? La perpétuation de l'existence n'a-t-elle pas ce résultat que Sa longanimité - unilatérale - s'achève en alliance réciproque ? De notre côté, comment aimerions-nous Dieu puisqu'Il nous est absent ? Contre l'interdit du deuxième commandement du Décalogue, n'allons-nous pas nous en faire une représentation sensible propre à alimenter notre vie de cœur ? Alors que Dieu sera compréhensible de par la simple étude de Sa Révélation, il nous deviendra aimable seulement quand nous aurons acquis une constitution telle que nous tressaillirons à la découverte de Son Identité. Jadis, il était présent dans une « nuée », comme un « feu » et les manifestations de Sa présence se réglait sur notre attitude. Cela justifiait l'amour des pères ; nous, fils, qui vivons dans un univers désacralisé, apprendrons-nous l'amour par l'exemple des ancêtres * ? On enseignera la disposition à l'amour ou, au pis, un dressage

* La liturgie formule : « Notre Dieu et Dieu de nos pères » et non « Dieu de nos pères et notre Dieu ». Il se vérifie que nous sommes continuateurs d'une lignée

qui le mime. L'amour lui-même s'enseigne-t-il ? - Le propre de l'enseignement n'est-il pas de transmettre une identité ? Et quand l'on dispense une ferveur, n'est-ce pas par un phénomène d'exaltation collective ? En réalité, Dieu est aussi susceptible d'une présentation (sinon d'une représentation) : non seulement de Ses témoins, mais de Lui-même. Pour la découvrir, il suffit de rapporter ce que nous avons vécu à Son Geste qui nous a permis de le vivre ⁹⁸. Ce monde est le lieu où nous rendons grâce de nos joies à Celui « qui est bon et fait du bien » et de nos souffrances au « Juge de vérité ». ⁹⁹ Dieu est présent par ce qui, dans notre quotidienneté continue Ses sauvetages, Ses pardons, Ses guérisons, Sa pédagogie... Dieu se cache dans notre commune existence comme dans le prochain et les relations interpersonnelles. Aussi, l'amour de Dieu est-il le fruit de l'art d'entendre, le propre de l'homme « entendu ».

La vérité envisage le moment où les chemins se rejoindront, l'amour les rapproche dès maintenant et par là s'attaque à la racine d'où les fautes prolifèrent. La bonté plante les racines « de la bonté dans le jugement des êtres, du bon compagnonnage, du bon engagement » (Avoth II, 13) et son dynamisme - appuyé sur la compréhension de la marche des temps - l'emporte sur le dynamisme des détériorations ¹⁰⁰.

après que nous avons établi, dans la sincérité, un rapport avec un Dieu personnel, pour notre propre compte.

⁹⁸ Cf. Kéli Yakar sur *Deutér. VI*, 4.

⁹⁹ « La générosité dans l'humanité y apporte expiation des fautes, au même titre que les sacrifices en Israël » (Baba batra 10 b).

¹⁰⁰ « La générosité, c'est le tout « (kénégué) » de tous les commandements » (Baba batra 9 a).

[90]

C. La paix.

[Retour à la table des matières](#)

Deux termes ont réalisé l'unité des « moi » en leur partie commune et leur unification partielle au sein d'une correspondance des consciences les unes aux autres. Reste que les « moi » suivent des chemins radicalement hétérogènes et qu'on se satisferait à bon compte si on les voyait ici communier dans la même ferveur et, là s'engager selon des partis qui militent pour la mort de l'autre. Tenir pour aboutissement du devenir l'avènement d'une bonté universelle et espérer triompher des antagonismes en imbibant les protagonistes de bons sentiments serait méconnaître le sérieux des affrontements.

L'amour englobe le moi comme réalité *partielle* (la part du moi présent à autrui) dans l'unité d'une réalité totale et concrète faite de tous ceux qui y baignent. La volonté pacificatrice considère le moi engagé dans son entreprise comme une réalité *totale*, et c'est l'harmonie d'une pluralité de totalités dans une unité abstraite qu'elle vise. L'amour n'intègre qu'une face de mon histoire : celle par laquelle j'entre en relations avec autrui ; la paix concerne l'autre face, là où je découpe mon monde culturel gagné contre le monde naturel. Les entreprises seront inspirées par l'amour, guidées par la vérité, mais se concrétiseront grâce à la force ¹⁰¹. Mais l'expérience montre combien l'usage de la force entraîne plus loin que le projet initial. C'est pourquoi la vertu de force requiert une régulation qui est la volonté pacificatrice et qui consiste à tenir pour précieux non pas une, mais l'ensemble des entreprises à privilégier, non celles qui nous sont proches, mais celles qui promeuvent les complémentarités.

La vérité qui considère la fin est intemporelle. L'amour dilate un présent. La paix est constamment reportée à des temps ultérieures.

¹⁰¹ Il fallut que trois anges et non un apparussent à Abraham : « pour la couleur blanche, Micaël, pour la couleur rouge, Gabriel, pour la couleur verte, Raphaël » (Zohar, *Sitré Torah* 96 b, 97 a).

C'est ce qu'annonce notre Midrash : « il est dans notre nature d'être querelleurs ». On ne se refuse pas à l'amour parce qu'il nous apporte un bien immédiatement perceptible et surtout parce qu'il ne nous limite pas : bien au contraire, il nous fait franchir les limites de notre pauvreté. Il en va tout autrement pour la paix. Elle ne nous intègre pas dans un ordre supérieur à notre individualité, mais dans l'ordre qui lui est homogène et surtout, elle nous le fait payer d'une dure limitation. De même que nous ne parvenons pas par nous-même à la vérité, de même, nous sommes portés par notre nature à repousser la paix. Par notre nature, nous posons que notre réussite ontologique s'identifie à la réussite de notre entreprise actuelle. Il faudra que les perspectives ultimes commencent à se réaliser pour qu'il nous soit évident que notre triomphe particulier a pour condition l'ordre qui réalise le triomphe de tous. Être « en paix » dès maintenant n'est pas bon signe, cela signifie que l'on a tiré son épingle du jeu. Se jeter dans toutes les mêlées, à l'opposé, témoigne que l'on croit que le tumulte est fécond et qu'il recèle en lui-même son contraire. Le pacifique va, au sein de la lutte à mort et de la terreur, *vers* la paix ¹⁰².

D. La justice.

[Retour à la table des matières](#)

Qu'un puits de pétrole, un complexe industriel appartienne à l'un ou à l'autre peut apparaître éminemment futile en égard de l'enjeu de la création, et pourtant, c'est sur de telles questions qu'il se joue. Dans une hiérarchie des quatre lieux où [91] les « moi » se nouent, la justice arrive au dernier rang. Son observance est le fondement de tout l'édifice. Il n'est catastrophe, enseignent les prophètes, dont la cause assignable ne soit le déni de justice.

¹⁰² Cf. *Bera'hot* 64 a : « Yitro dit à Moïse - « va *vers* la paix » pour son bien. David dit Absalon : « va *dans* la paix » (2 *Samuel* XV, 9) pour sa perdition. C'est à un mort que l'on dit : « va *en* paix ainsi que nous l'apprenons d'Abraham : « Et toi tu iras vers tes pères *en* paix » (Gen. XV 15).

Justice et paix se tiennent la main ¹⁰³. La guerre est déclarée contre celui que l'on hait, mais surtout contre celui qui - estime-t-on - a outrepassé ses droits. Leurs domaines sont différents. La paix intègre des chemins ; la justice légifère sur les gestes. La paix intéresse les personnes ; la justice, la confrontation des personnes au domaine de l'impersonnel qui empiète sur la vie personnelle de deux façons : par les gestes qui menacent les personnes et par ceux qui faussent la répartition des biens ¹⁰⁴. Si, pour la pacification, on prend en considération des histoires qualitativement différentes, pour l'introduction de la justice, on a recours à des normes quantitatives et non temporelles. Pour refouler l'impersonnel, la volonté de sauvegarder les personnes use d'une arme elle aussi impersonnelle.

C'est bien ce qui s'éprouve en une cour de justice. Il y a une conscience jugeâtes, mais celle-ci s'efface derrière un code qui la transcende et à laquelle elle se soumet. Ce qui est en question, c'est le geste que l'accusé a commis où il s'est montré un sujet qui a joué avec des objets on avec des sujets traités en objets. Le rapport de personne à personne est présent, mais absolument caché. Présent, parce que la personne est la véritable victime à laquelle une restitution sera faite ; caché parce que seront évoquées seulement la loi qui est la protection de la personne et la transgression de la loi qui l'a atteinte. L'universalité abstraite de la loi vient cautériser la particularité concrète du geste pour rétablir l'universalité concrète telle qu'elle triomphe dans la bonté et la paix.

L'universalité de la justice est d'un autre style que l'universalité de la vérité ou de la paix. Elle ne m'intègre pas moi comme personne, mais les gestes dont je suis responsable. Elle est plus exigeante que la paix. Celle-ci m'oblige à l'égard d'autres personnes mais ne regarde pas sur mon rapport avec l'impersonnel. Elle légifère sur le sens de mon entreprise, non sur les actions particulières par lesquelles je la conduis. Elle coordonne les domaines de nos souverainetés mais ne met

¹⁰³ « De l'exécution du décret juste découlent paix et vérité » (Taanil 68 a du *Yéroushalmi*).

¹⁰⁴ « Les jugements sur les biens requièrent trois juges (*Sanhédrin II*, I », les jugements où sont impliqués les personnes requièrent une cour de vingt-trois juges (*id.* I, 4).

pas en cause l'exercice de ma souveraineté, tandis que la justice ferme les yeux sur ma direction pour ne s'attacher qu'à la manière dont je suis en prise sur le monde pour faire mon chemin. L'acte est replacé dans les coordonnées des autres actions à l'exclusion des problèmes que chaque personne affronte.

On voit donc la raison qui faisait dire à l'auteur du Midrash que le sens de la justice est homogène à notre pente naturelle. Dans un décret de justice, ni notre identité, ni le sens de notre entreprise ne sont en jeu. Il ne menace aucunement la prééminence que j'accorde instinctivement à ce que moi je suis, à ce que moi j'entreprends. Ma culpabilité ne me colle pas à la peau ; quand j'aurai réparé, je me trouverai aussi blanc qu'auparavant. Tandis que, face à autrui je m'arracherai avec mille peines à l'idée que je suis plus précieux et que mon œuvre est plus essentielle, dans le cas où je m'oppose à lui au sujet d'activités qui portent sur le monde, il me sera plus facile de ne me sentir engagé que par égarement, par négligence, sans que mon moi profond risque d'être atteint.

[92]

Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)

Deuxième partie. L'être porteur des synthèses

Chapitre II

Les quasi-synthèses idéalistes: mourir, souffrir, sortir

[Retour à la table des matières](#)

Des consciences individuelles choisiront de s'orienter selon un des quatre points cardinaux qui viennent d'être examinés. Le mouvement habituel pourtant ne s'accroche pas à l'idéal en tant que tel. Celui-ci entre comme ingrédient dans une des trois structures que nous allons décrire. Le sujet ne vise pas directement le coin de l'être qui lui est révélé, il tend à se constituer comme moi dans une structure où l'être est en question. Sans doute, dans la réalité, ces trois structures se mêleront ; elles constituent néanmoins trois noyaux eidétiques indépendants.

(Pour fixer son attitude au sujet des Hébreux qui étaient sous sa domination, Pharaon écouta l'avis de ses conseillers) Bilaam conseilla de les tuer. Job se tut. Jethro dit de les laisser aller. Le premier lut tué. Le second souffrit. Et le troisième mérita que ses fils jugent en Israël. « Les familles des scribes résidaient à Jabès : les Thirathiens, les Shimathiens, les Sourathiens qui sont les Quinim issus de Hamat, père de la maison de Réhav » (*I Chronique II, 55*). Les Quinim sont les descendants de Jethro : « les fils des Quinim beau-frère de Moïse montèrent de la ville des palmiers avec les fils de Judah » (*Juges 1, 16*). Enseignement de Rabbi Simon rapporté par Rabbi Haïa. *Midrash Rabba, Shemoth*

I ,12.

Un sujet livré à ses propres moyens vise l'être selon les trois figures de Bilaam, de Job et de Jethro. Bilaam fut le porte-parole de Dieu que Balac tenta d'utiliser pour disqualifier Israël. Il fut tué lors du combat contre les Midianites (*Nombres XXI, 8*). Job est le seul personnage de la Bible qui ne soit rattaché à aucune famille, à aucun peuple. Il est le juste, d'une justice désincarnée qui pèse ses propres actes selon les critères abstraits du bien. Jethro est connu comme prêtre roi qui a donné aux Hébreux cette organisation civile qui a appuyé la justice d'en haut sur les procédés de la justice civile (*Exode XVIII, 21*). L'homme religieux, l'homme moral, [93] l'homme politique sont les trois figures par lesquelles les particuliers sortent de leur contingence pour adhérer de quelque façon à l'universel. Au cours de l'histoire, les disciples de Moïse les ont ressentis comme exprimant des familles parallèles. Ils ont vu que la présence de leur peuple a été discréditée au nom d'absolus religieux, que des hommes insurgés contre les vices des sociétés se rapprochaient d'eux, que les moralistes les ignoraient comme témoins spécifiques d'une transcendance. Ils ont vu « Bilaam » parler au nom de Dieu et s'allier aux rois qui veulent arrêter la marche vers une épuration du monde, « Job » s'interroger sur la souffrance scandaleuse et « Jethro », dont la famille est harcelée par les « ber-

gers » (Exode *II*, 17), être à l'écoute, à l'affût de toutes les libérations (*id.* *XVIII*, i).

A. La religion, côtoiement de la mort ¹⁰⁵.

[Retour à la table des matières](#)

Le sujet que je suis se définit par ses choix. Choix motivés par des raisons et qui portent sur un milieu restreint. Au noyau de l'attitude religieuse, repose cette argumentation : « le sujet est menacé de mort par son environnement biologique et social. Il n'est pas de milieu. Pour que, terrassé par l'ennemi ou la dégénérescence, il continue de survivre comme sujet, il lui faut se rattacher de quelque manière à un milieu surnaturel. Je choisirai celui-ci contre le milieu naturel. De quelle manière ? En annulant le dynamisme de ma puissance de choix naturelle pour la constituer réponse à l'injonction divine. La mort est entrée dans le monde par des choix pécheurs. Je retrouve la vie en me laissant choisir par un appel d'en haut qui me concerne personnellement. Je me sauve comme sujet, paradoxalement, en mourant comme sujet indépendant et en m'intégrant à quelque réalité « supersubjectale ». Il y a dans mon milieu une puissance méchante qui me fait sujet pécheur, lésant et lésé. En recueillant et en faisant mien ce qui vient d'un arrière monde, j'échapperai à cette condition, au royaume de ténèbres parce que *je ne suis plus le même sujet*. Ce n'est pas la lésion qui est supprimée. Plus exactement, j'envisage de la supprimer en me figurant transmuier ce sujet qui la cause et en est victime ». Et la société religieuse prête le flanc aux sarcasmes de l'insensé qui dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu : - « N'avez-vous pas lésé autant que quiconque ? N'êtes-vous pas plus responsables que d'autres du mal commis puisque vous êtes dépositaires de ce qui aurait dû le refouler ? »

Pécher, c'est porter un dynamisme de pensées, de sentiments, d'actions inadéquates qui fait écho à un milieu extérieur et intérieur.

¹⁰⁵ Voir notre exégèse sur Bilaam 262-264.

Annuler le péché, c'est donc détecter les vices de ces milieux naturels pour les réparer. Au lieu de quoi, l'homme religieux invente un milieu surnaturel ! De toute façon, il ne peut s'empêcher de vivre dans la nature et sa personnalité se trouve scindée. Ici, il est en face de l'injonction de Dieu, là, il est complice du milieu naturel. S'étant détourné de celui-ci, il y jouera un rôle moins glorieux moralement que les autres et l'on verra les religions accepter des compagnonnages que d'autres trouveraient compromettants. Bilaam reçoit sa prophétie la nuit, et le jour pactise avec les envoyés de Balac. Son discours est précieux, le rôle qu'il joue est funeste ¹⁰⁶.

Le soi, disions-nous, accède à l'être par effectuation (dans son milieu) de ses choix. Le sujet religieux suit une autre voie. Il veut tout de suite rejoindre l'Être qui est [94] la source des êtres et jette par-dessus bords le sérieux de son débat avec les communs obstacles. Qui fait le prophète se fait plus aveugle que sa bête. L'ânesse voit l'ange que Bilaam ne voit point ¹⁰⁷. En outre, son rapport avec Dieu n'est pas celui d'une personne autonome avec son Seigneur. Il est saisi par son Dieu qui le terrasse et lui insuffle un esprit bizarre à ses yeux et aux yeux d'autrui. La raison en est que son mouvement n'allait pas vers Dieu sous la forme de questions, attentes, travaux préparatoires. Il ne se faisait pas réceptacle spécifique. Sa vie avait pour sens de barrer la route à d'autres hommes et d'un coup, Dieu surgit pour lui barrer sa route. Il a commencé par une haine globale et théorique du mal, et il attend passivement que lui soient désignées les formes particulières en lesquelles il s'incarne au lieu de procéder à un patient examen des choses et des gens qui lui fera pressentir les dénaturations. Les acrimonies et l'esprit de condamnation religieux se sont toujours montrés

¹⁰⁶ Par son discours, il est à mettre sur le même plan que Moïse mais il diffère de lui par son attitude à l'égard du Discours qui lui est révélé : « ~ il ne se leva plus de prophète comme Moïse en Israël » (*Deutér. XXXIV, 10*). « En Israël il ne s'en lève plus, mais hors de lui, il y a Bilaam, Néanmoins, il en diffère par trois points : Bilaam se fait une doctrine sur Celui qui parle ; il s'attend à L'écouter aux temps où il va s'adresser à Lui ; il est jeté à terre (ou il se jette à terre (? » quand la Parole vient sur lui » (Sifré, *Bera'ha* 39).

¹⁰⁷ « Bilaam est aveugle et boiteux des deux pieds car il n'y a en lui ni Perpétuité ni Ampleur (7e et 8e formes de la relation)... dans la perspective du décret qui priva de ses « pieds » le serpent originel » (Omek 135 a)

étonnamment souples et maniables, prêts à se déverser sur n'importe quel boue émissaire. En même temps, Bilaam aperçoit son prochain globalement comme participant ou ne participant pas au même esprit que lui. Malléable lui-même par rapport aux influx supérieurs, il se questionne sur autrui en se demandant à quoi autrui est malléable et soupçonne rarement qu'autrui se détermine selon une optique ou une espérance originale qui ne se laisse pas classer dans le catalogue des « hérésies ». Bilaam ne porte pas de motivations qui lui appartiennent en propre. Il n'a qu'une loi : adhérer ; il ne connaît qu'une transgression : se séparer. Il mesure tout selon cette règle d'or : le plus ou moins grand attachement à l'esprit qui le mène.

Dieu se manifeste comme le Porteur d'un dessein souverain sur le monde. Pour éluder la résistance du monde, le sujet religieux abandonne son aptitude à former ses propres desseins, adopte ceux qu'il croit être divins, non parce qu'ils lui semblent prolonger les siens, mais pour être du côté du maître. La région de la mort, de la souffrance, du péché, il l'estime vaincue pour ceux qui participent à son esprit, mais il y situe indistinctement ceux qui n'y participent pas.

En résumé, il intègre la totalité de l'existence dans une certaine rationalité. Lui-même échappe aux aléas et incertitudes d'une volonté tâtonnante. Ces avantages, il les paye par une dissolution de sa substance autonome : il sait où est la vie, mais ses inclinations le portent vers une délectation de l'idée et de l'image de la mort. Il est le type d'un soi qui, pour être lié plus vite à l'Être et aux êtres, éjecte la substance du moi qui le porte.

B. La vertu civile, sortie hors des dénaturations ¹⁰⁸.

[Retour à la table des matières](#)

Plaçons-nous au pôle opposé. Bilaam se joint à nos ennemis quand nous allons entrer en Terre sainte. Jethro se joint à nous peu après la

¹⁰⁸ Voir notre exégèse sur Yitro p. 162-163, 166.

sortie d'Égypte après, notre triomphe sur nos ennemis (« Amalec ») qui lui indique que les courants dénaturés ont cessé d'exercer une emprise invincible. Quand le sujet religieux est à la recherche prématurée d'une détermination absolue et totalisante, le sujet civil prend au sérieux les multitudes de déterminations adoptées par tous les membres de la communauté civile. Au lieu de majorer la part de la mort et du péché, il s'attache à l'incarnation de la justice. Au lieu de viser en premier l'Être éternel et tout-puissant, il s'intéresse à la progression des rapports entre citoyens qui disposent chacun [95] d'un petit pouvoir, et il se soucie de les harmoniser. Plus que de communion, il se préoccupe d'accords.

Dans les « moi » existants, il y a la part qui suit la progression du soi et celle qui s'abandonne au non-soi. La vie politique commune est un piège redoutable si, avec Machiavel, on admet comme condition inéchappable la dictature du non-soi. La vertu civile consiste au contraire à dénier tout absolu à la réussite effective et à mesurer les forces en présence selon l'authenticité des rapports que chacune d'elle autorise entre l'homme et l'homme. Elle s'assigne comme domaine la coexistence du « moi » avec l'autre « moi ». Facilitant l'établissement des rapports, elle contribue à la promotion du soi, et ce qui justement reste dans l'ombre, c'est la mutation du soi en être. La vertu civile se méfie des prétentions ontologiques parce qu'elle a expérimenté que les sup pôts de l'absolu sont dans la société civile les moins bénéfiques. Jethro sort en fin de compte de son « pays et sa famille » (Nombres X, 30) quand il rencontre un absolu enfin bénéfique, cette région inconnue qui couronne ses efforts.

Quand Bilaam est défini comme « l'homme dont l'œil est fermé » (Nombres XXIV, 5), Jethro est promis à nous « servir d'œil » (id. X, 31). Habitué à harmoniser les « moi », il fournira une incarnation robuste à la tentative de « moi » encore grossiers promis à supporter les relations synthétiques édictées au Sinaï. Le mal, à ses yeux, c'est l'aliénation à tous les niveaux. Parce que nous sommes immergés dans la contingence du monde - projets idéaux spécifiés selon les obstacles à vaincre - nous risquons de tomber sous la coupe de ceux qui, ayant une faible motivation idéale, sont mieux armés pour survivre et triompher. Jethro choisit à chaque moment la voie qui, dans une conjoncture

donnée, sera plus efficace pour relâcher l'emprise de ceux-ci. Entre la vie naturelle et l'approche de la transcendance, il se consacre à la société des personnes qui se constituent en participant simultanément à ces deux domaines.

Eu résumé, il tente l'unification des « moi » qui, chacun selon son style, est héraut d'une rationalité dans l'existence. Pour cela, il procède empiriquement, s'écartant de la force brute comme des prétentions à incarner le tout de l'idéal. Pour s'être tenu à la pointe du combat qui refoule le non-soi, il méritera de sortir définitivement de son emprise.

C. Le moralisme, scandalisé par la souffrance.

[Retour à la table des matières](#)

Quand le sujet civil a pour loi de choisir la mesure qui intensifie le soi dans les rapports entre les « moi », le moralisme tend à fixer le moi dans une rigoureuse conformité au soi. Celui-ci intensifie et authentifie les relations quand celui-là épure les termes de la relation. Celui-ci est dynamique dans l'aléatoire, celui-là est statique dans la perfection.

Le moraliste envisage les choix et les actions comme un système isolable indépendamment de l'identité de ceux qui les accomplissent et du sens de la présence des sujets les uns aux autres. Contrairement à l'esprit religieux, il ne considère pas comme juste tout ce qui vient de Dieu. Il soumet Dieu au tribunal de ce qu'il sait de la justice. Tel est le sens de la revendication de Job. Il a déjà été vu qu'il pèse son devoir selon la distinction des actes bons et mauvais en dehors de toute appartenance [96] historique et sociale. Le moralisme est la tentative désespérée de dresser le bien absolu comme abstraction universelle. Pour Bilaam, le sujet est scindé entre sa part qui participe à la vie de Dieu et celle qui se mêle à l'infra-humain (le moi déchiré entre une participation à l'Être et un abandon au non-soi). Pour Jethro, le moi est pris dans sa relation avec les autres sujets (le moi qui adhère de

plus en plus au soi en intensifiant les relations). Job est de tous le plus solitaire, dans le tête-à-tête de son moi jugeant et de son moi agissant. Il a voulu agir selon le bien, et il juge qu'il a réussi. Curieusement, nous ne savons ni l'approuver, ni le désapprouver. Il est irréprochable et pourtant inadéquat.

Irréprochable, et les thèses de ses interlocuteurs sont futiles.

- L'un conteste que les actions d'un homme puissent être dites justes. Il voit l'homme pétri de boue, incapable par lui-même d'accéder à l'innocence. Il participe de cette malveillance du religieux envers l'homme qui, bien évidemment, est à l'antipode de la vision de Dieu.
- L'autre reconnaît sa justice, mais à ses yeux, la justice est bien peu de chose et Job a bien tort de s'en targuer. D'autres valeurs sans doute sont plus précieuses. Sa représentation du monde est scandaleuse.
- Pour le troisième, la justice est précieuse et Job n'en est pas éloigné. Mais il est faux que sa rétribution soit le bonheur. Il a « dépassé » la conception de la récompense. Dieu a le droit d'envoyer le bonheur au méchant et le malheur au juste. Il calomnie Dieu ¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Aux yeux de Bildad, la liberté créée est, par principe, hors de la justice : « Comment l'homme serait-il juste devant Dieu ? Comment le fils de l'homme serait-il pur ? Voici que la lune ni l'homme est sans clarté, les étoiles ne sont pas pures à ses yeux. Combien moins l'homme ce vermisseau, le fils de l'homme ce vil insecte ! » (Job XXV, 4).

Eliphaz déprécie la problématique morale : « Qu'importe au Tout-Puissant que tu sois juste ? Si tu es intègre dans tes voies, qu'y gagne-t-il ? » (id. XXII, II).

Pour Sophar, l'intelligence humaine ne peut mesurer le rapport entre justice et rétribution car elle est sans commune mesure avec la sagesse de Dieu « aux replis cachés » : il ne reste qu'à adorer les « mystères » et à accepter sans murmure ses décrets quels qu'ils soient : « Prétends-tu sonder les profondeurs de Dieu, atteindre les perfections du Tout-Puissant ? » (id. XI, 7).

L'attitude de Job - lui-même le reconnaît à la fin - n'est pas adéquate. Il ignore le progrès concret de la création et se dresse comme sujet pur hors de son conditionnement mondain. On s'interroge sur l'époque où Job vivait et l'on répond (*Baba Batra 15 a*) que c'était en un temps où la création connaissait une mutation qui la haussait au-dessus d'elle-même. A supposer que le moraliste soit en accord avec le bien total en une époque relativement stable, dès que le monde se met à progresser, il n'est plus en accord avec son dynamisme. Il n'en devient pas injuste, puisque la justice ne change pas avec les temps. Pour son intention et le sérieux avec lequel il la met en application, il est parfait. Mais son dessein pratique reste bien en-deçà du dessein du Créateur sur sa création chaque fois que celui-ci se concrétise un peu plus. Dans la réponse de Dieu à Job, sont étalées les dimensions de la création. Sans doute, le dessein de Dieu est-il qu'existent des justes, mais des justes qui se seront mesurés avec tous les étages où se réalisent les progrès effectifs. Sinon Satan a le droit de parler ; il est fondé à critiquer dans le moralisme abstrait le geste de répudier les intentions des créatures révoltées contre leur Créateur sans qu'il se prolonge par celui de rejoindre concrètement l'intention du Créateur. Sa justice tourne à vide, et en conséquence, la souffrance s'abat sur lui car elle frappe celui qui porte une concordance d'intentions dans une discordance avec les conditions d'existence. Job, en aucune façon n'a risqué son salut dans l'autre monde, mais négligeant le lien entre sa justice et ses conditions de vie, il a vu celles-ci devenir intolérables ¹¹⁰.

En résumé, le moralisme tient ferme à la survie du sujet comme sujet mais ne prend en considération que l'objectivité des actes qui découlent de sa subjectivité et détourne son regard de l'autre versant, là où l'objectivité extérieure conditionne ses déterminations subjectives. Il est en règle avec lui-même, affreusement solitaire à avoir raison contre tous, apte à donner ce qu'on lui demande, inapte à recevoir le bien qu'on pourrait lui faire.

[97]

¹¹⁰ « Le but de Job est de réparer la faute de Caïn. Alors que Caïn offrit un sacrifice à « l'autre côté », Job ne sacrifie qu'à Dieu (Job 1,5) (*G. Vilna 32 b*). Mais l'approche de l'absolu hors d'une société concrète ne peut aboutir.

Reste à comprendre la situation de ces trois attitudes l'une par rapport à l'autre. Nous la schématiserons ainsi :

Dieu a créé un monde, forme des sujets et les met en situation pour qu'en assumant celle-ci ils se retrouvent en famille, partageant vis-à-vis de leur situation la même intention qu'il avait en créant le monde. La tâche humaine consiste donc à réaliser trois gestes :

- 1° Assumer le monde créé selon sa résistance, sa diversité objective et le tirer vers l'humain.
- 2° Mener une tentative d'unification des personnes qui, chacune, prend en charge un secteur du monde en réalisant une composition des intentions multiples « hic et nunc ».
- 3° Rejoindre l'intention de la création en établissant les intentions des créatures dans la filiation de l'intention du Créateur.

Ces trois gestes forment une suite logique, le second à la suite du premier et le troisième à la suite des deux premiers. Nos trois attitudes sont des synthèses incomplètes en ce que chacune évacue un des termes. Le religieux bloque les termes 3 et 1 le moraliste les termes 2 et 3 ; le politique les termes 1 et 2. Celui-ci est promis à un plus pur avenir en ce qu'il respecte l'ordre des termes : le troisième lui sera donné tandis que le religieux est sans espoir, commençant par le terme dernier.

Le politique ignore comment rejoindre l'intention créatrice, mais s'il rencontre ceux qui la font triompher, il s'intègre à eux et trouve son achèvement. Il affronte dangereusement l'opacité résistante du monde (terme I) et se consacre à la réalisation du deuxième geste.

Le moralisme, dans sa situation particulière vise à incarner l'absolu de l'intention juste sans égard à la diversité auguste de la création (celle-là même que Dieu enseigne à Job dans son discours (Job XXXVII-XLI), sans se soucier d'être juste à propos du dessein progressif (« Etza » Job XLII, 3) de la création. C'est pourquoi la pesanteur de ce monde l'écrase.

Le religieux de son côté en appelle de la négativité de sa situation objective au Créateur pour qu'Il la brise (du terme 3 au terme I) et croit pouvoir faire l'économie de la considération des sociétés naturelles en lesquelles les multiples intentions se diversifient selon les combats contre l'opacité du monde. Il est pour cela écartelé entre le message de Dieu qu'il sait et les forces infra humaines (l'ânesse de Bilaam : les sublimations de la chair et les structures économiques viciées) qui le mènent. Sa condamnation, pour lui aussi, vient du côté qu'il néglige : le progrès social et psychologique dévoile qu'il a quantitativement plus partie liée avec les puissances oppressives qu'avec les puissances émancipatrices.

Il va de soi que ces trois attitudes sont comme des « noyaux d'essence » sous-jacents aux attitudes réelles. Il serait naïf de les identifier telles quelles à telle ou telle réalité historique ou personnelle. Les religions existantes portent des coefficients éthico politiques qui leur sont constitutifs. Les vertus civiles sont vécues dans un contexte éthique ou religieux, etc. Tout au plus expliquerons-nous certains échecs et certaines réussites par le fait d'avoir majoré la part d'une de ces attitudes fondamentales.

Ainsi, pour le soi porteur de relations s'ouvre une perspective de rejoindre l'être porteur de synthèse. Les voies d'accès néanmoins semblent bouchées. D'une part il sait de science sûre quel est son idéal. Nul ne conteste la validité des idéaux de [98] vérité, d'amour, de paix et de justice. D'autre part, quand il se met en devoir d'y accéder, il se fait prisonnier de dualités incomplètes qui n'investissent pas la dualité fondamentale sous le signe de laquelle est placée la création, et surtout, il ne rejoint pas l'unité du Créateur. Un chemin pourtant existe, et c'est de nouveau à la Révélation écrite que nous allons demander de le tracer dans une troisième partie.

[99]

Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)

Troisième partie.

DES RELATIONS DU SOI À LA SYNTHÈSE DE L'ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

[99]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

**Troisième partie.
Des relations du soi à la synthèse de l'être**

Chapitre I

Vers la synthèse

[Retour à la table des matières](#)

Le début de la Genèse est constitué de moments nettement distincts. D'Adam au déluge le sujet consent à sa désintégration. De Noé à Tera'h, un pacte fait qu'il agit en respectant les conditions d'incarnation en son milieu. À partir d'Abraham, pressentant sa vérité, il reprend son milieu pour le tirer vers une appartenance à un ordre plus haut.

Dans un premier stade, le sujet est tenté de privilégier son caprice. Il n'a pas encore découvert que son milieu traduit une ordonnance avec laquelle on ne joue pas. Dans le deuxième stade, le caprice a fait définitivement la découverte de ses limites. La conduite est réglée. Mais le sujet va pouvoir se situer diversement par rapport à ces régulations. Dans le troisième stade, il pressent que dans le couple « lui et son mi-

lieu » est en jeu une instance plus haute. Là encore, il répondra diversement à cette instance. Le Texte décrit les aventures limites. Les hommes réels les vivent rarement dans toute leur épaisseur. Nous croirons pourtant volontiers qu'à l'aube de la présence humaine, quand notre enveloppe était plus lourde qu'aujourd'hui et la part de choix moins élaborée, les choses se soient passées quasi nécessairement selon la relation de la Genèse ¹¹¹. Le Texte parle d'un passé, délivre la vérité de l'être. Entre ces deux extrêmes, l'un événementiel, l'autre purement spéculatif, nous nous attacherons à une lecture moyenne, plus anthropocentrique. Le Texte lu s'adresse à son lecteur, lequel est en question dans les faits et gestes des personnages dont l'histoire nous est narrée et qui, à chacun de nous, crient « accusé, levez-vous... ».

A. L'ombre de la synthèse : Shet.

[Retour à la table des matières](#)

Le Zohar voit dans le premier mot de la Révélation « Bereshit » une allusion à Shet, le troisième fils de l'homme Adam ¹¹². Adam a sous les yeux le spectacle que la famille de Caïn se recroqueville sur le meurtre. L'assassinat commis par Lemech confirme que son ancêtre était fondamentalement un assassin. Quand les femmes de Lemech se refusent à enfanter, Adam se plie de nouveau au commandement de [100] donner fruit et de multiplier. Shet est le fils du repentir d'Adam. Les deux premiers enfants étaient les fils de sa transgression. Caïn hypertrophie son moi en ce qu'il a de particulier et rapporte tout le reste du monde à lui-même comme ses possessions. L'autre, s'il ne peut être sa chose sera détruit. Abel, à l'inverse, se fait systématiquement second à qui que ce soit, indistinctement. Ses descendants spirituels, devant toute structure qui réussit crient au scandale et ne voient de justifications qu'aux victimes, quoi qu'elles fassent, pourvu qu'elles soient totalement extérieures au système fort.

¹¹¹ Sur la portée historique des récits, cf. *Avodat* 93.

¹¹² *Zohar I*, 253 b

Shet est le type de celui qui, ayant derrière lui le souvenir de l'empoignade fratricide, s'écrie : « ni victime, ni bourreau ». Sa ligne n'a d'autre justification doctrinale que de rester dans le juste milieu des deux lignes funestes. Elle est la réponse, saine au fond, à l'horreur pure. S'agit-il d'une synthèse ? Non, elle ne dépasse pas l'anti relation du bourreau et de la victime, elle la fuit. Quand deux termes échouent, elle inaugure un terme médian.

On comprend qu'il faille voir là la première confirmation de l'intention créatrice (« Bereshit »). La position de ce monde est provisoire. L'assassin pourra continuer d'y vivre en sursis, il se ferme les portes de tous au-delà. La victime ne continue pas d'y vivre et ne se donne pas le temps de se préparer aux au-delà ¹¹³. Shet définit la condition préalable : pour monter, d'abord survivre. Il ne hâtera pas comme ses frères la montée d'un sacrifice prématuré.

À sa ligne, est donc, avant tout autre chose, demandé d'assurer la survivance. Elle fautera dans la mesure exacte où elle ne s'y consacrera pas. L'engendrement est mû par la volupté et guidé par le souci d'un avenir déterminé. Les mariages mixtes entre la famille de Shet et celle de Caïn seront motivés uniquement par la volupté. Les fils des dieux - qui s'enorgueillissaient d'une quasi divinité parce qu'ils indiquaient la direction (sens scripturaire du mot : dieu) - annulent les conditions d'une perpétuation. Le déluge met fin à leur tentative ¹¹⁴. Qui ne se dirige que sur la direction de Shet est au premier chef tenté par une vie de délices ¹¹⁵.

¹¹³ Sur l'absolue extériorité l'un à l'autre de Caïn et Abel, cf. *G. Vilna* 6 b.

¹¹⁴ « Dix générations de Adam à Noé témoignent des dimensions de la Longanimité de Dieu : Il retarda, tout ce temps, le jugement » (*Avot* I, 2).

¹¹⁵ Sur les raisons du déluges, notre exégèse p. 39, 41-44. Sur les fils de Noé p. 39, 53. Sur Melkitzédek, p. 62.

B. La préparation du la synthèse : Melchitzédek.

[Retour à la table des matières](#)

Les fils de Noé possèdent ce que les fils d'Adam n'avaient pas. Entre le désir et son assouvissement, s'interpose pour eux la règle pragmatique du « ce qui se fait et ne se fait pas ». Pour Noé, fils de la glèbe, il y a un signe (l'arc) dans les cieux ¹¹⁶. L'envie mauvaise éclipse encore le désir bon (« Le penchant de l'homme est mauvais dès son adolescence (*Genèse VIII*, 21) »), mais elle connaît son barrage, tandis qu'avec les fils d'Adam, le geste de s'emparer de n'importe quoi, n'importe comment aboutissait à la culture anarchique de la volupté. Avant le déluge, la terre est encore proche de son tohu-bohu initial ¹¹⁷. Après le déluge, l'injonction qui vient des cieux est pressenti. Si Noé mime l'atteinte d'une synthèse dans une ivresse subjective, il ne parvient qu'à souligner sa nudité objective. Le Dieu qui vient de « faire alliance avec toute chair » n'est pas encore connu comme le « Dieu suprême qui a créé le ciel et la terre » de Melchitzédek. La défaillance de Noé accentue la divergence entre les directions de ses descendants. L'un qui prépare la synthèse, l'autre qui s'oriente vers la composition et le troisième qui rampe du côté de

¹¹⁶ « L'arc vient comme protection du monde - comme un prince qui fauterait, quand son père viendrait intercéder pour lui, vêtu de ses habits royaux. Quand il y a dans le monde un juste, le monde est protégé de ce qu'il maintient l'alliance » (*Zohar III*, 215 a). Ce qui s'explique : les vêtements de la royauté, comme le juste, comme l'alliance se réfèrent au « Fondement », la neuvième figure de la relation qui précède la « Souveraineté ».

¹¹⁷ « De la terre prise en son deuxième sens, sort la malédiction ainsi qu'il est dit : « de la terre que le Seigneur a maudite (*Gen. VI*, 29) » (*Sifra di Tziniouta I*). Ce que le Gaon de Vilna commente : « C'est la raison pour laquelle Noé qui est du degré du « Juste » (le « Fondement ») est appelé homme de la glèbe.. il en fait la réparation » (9 a).

Antérieurement (à Noé), la Souveraineté glèbe a été bafouée. « Que la quatrième Lettre du Tétragramme - qui renvoie à la Souveraineté ait été compromise, c'est ce qui se comprend du déluge qui s'abat sur la « terre » ; l'influence d'en haut se fit trop forte... » (*Omek 34 a*).

composition et le troisième qui rampe du côté de la désintégration. Trois [101] familles qui tracent un chemin, de la vigne dangereuse de Noé à la vigne à laquelle le descendant de Judah attachera son ânon ¹¹⁸.

Le problème à ce niveau consiste à élaborer les principes des conduites qui répondent à la présence du monde. En termes scripturaires, la tunique d'Adam passera à Edom en passant par Nimrod jusqu'à ce que paraissent le vêtement aux franges bleu horizon (« Tzitzith ») d'Israël et la toge romaine ¹¹⁹. Une conduite, c'est, sur le socle des pulsions, un système de réponses à la diversité du monde selon une rationalité. L'élaboration de Ham ne consiste guère qu'à épuiser la chaleur (« Ham : chaud) des pulsions. Sa science est de créer des atmosphères où les participants sont surchauffés. Elle s'apparente à la science du serpent. Comment utiliser la présence immédiate de ce qui m'entoure pour en être stimulé ? On pensera aux cultes cananéens où à l'ambiance de certaines sectes... Ne conduisant nulle part, il est conduit comme « serviteur des serviteurs ».

Ce qui est dans la vocation sémitique n'est pas dans celle de Japhet ni inversement. Entre les ternies qu'il prend selon toutes leurs résonances concrètes, Japhet établit une composition équilibrée mais assez lâche. Shem établit une synthèse réellement unifiante entre leur épure conceptuelle. (« Yaphet » : beau ; « Shem » : identité). L'art, la rhétorique, les relations sociales associent les termes qu'elles manient selon la convenance de leur présentation sans que ces termes traduisent une « essence ». Les descendants spirituels de Japhet font progresser la situation de l'alliance noachique en inventant les formes qui associent le plus convenablement possible les éléments de la diversité du monde. Ils devinent qu'en arrière-plan, est en jeu une vérité du

¹¹⁸ À partir de Noé se constitue le « petit Visage » pour lequel le « vin » est référence et nostalgie (cf. *Bera'hot* 34 *b*). C'est ce qui rend compte de la durée extraordinaire de la vie humaine avant Noé ; « la Couronne » est dite multiplication des jours, vie dont l'asymptote est mille ans » (*Omek* 41 *b*)

¹¹⁹ « Par le geste de Shem et de Japhet qui couvrirent la nudité de leur père, les descendants de Shem mériteront d'avoir les « Tzitzit » (les franges bleu horizon de *Nbres* XV, 38) et ceux de Japhet la toge » (*Bereshit Rabba* XXXVI, 9).

monde et c'est sur la connaissance que Shem en a acquise au cours de ses études sous la « tente » qu'ils se reposent.

Shem, de son côté, n'est pas préparé à vivre dans la pleine pâte d'un monde troublé. Des personnes, des événements, des sociétés, il en extrait le sens et découvre dans un patient travail d'ajustement que les sens multiples s'organisent selon un sens unique. Les vocations, les histoires, les rencontres traduisent un unique dessein. Qui sont ces personnes dans leur fond ? Abraham l'apprendra ; quel est exactement ce dessein ? Moïse l'enseignera. Dans la tradition de Shem, qui s'exprime à travers des doctrines et les efforts pour plus d'objectivité, se maintient la conviction que rien ne se passe qui n'ait un répondant dans une pure justice et pure vérité.

Le personnage de Melchitzédék (dont le nom joint la souveraineté à la justice) n'est pas tel qu'on puisse l'expliquer par ses engendremens. La justice est intemporelle. Melchitzédék n'unifie pas la création, il la centre autour de la tradition de Shem. La synthèse qu'il prépare se raccordera à lui parce qu'il maintient les termes dans leur exactitude sous une unique maîtrise. Il couronne la pyramide des valeurs par le Dieu suprême. Il reste à apprendre que rien n'existe en dehors des relations qui s'établissent entre le Créateur et les créatures. Ce sera l'apport d'Abraham.

C. Personne et société, conditions de la synthèse ¹²⁰.

[Retour à la table des matières](#)

L'éclairage change du tout au tout quand on cesse de s'interroger sur la conduite des sujets pour se demander qui ils sont. Se conduire, c'est faire réagir l'un sur l'autre le sujet et son milieu. Agir, c'est reprendre le milieu selon la vocation d'un sujet qui [102] a récupéré son autonomie. Avec Tera'h, le grand prêtre à Our de toutes les idoles, chaque fois que l'on rencontre une dimension du monde, on se pla-

¹²⁰ Sur les Patriarches, cf. p. 59-114 de notre exégèse.

ce sous le signe d'un dieu. Le recours au dieu assure l'issue bénéfique. Cette connaissance n'est pas absolument vaine. Exactement, elle synthétise les vanités. Le geste est sensé, ce sur quoi il porte est insensé. Ces hommes, à qui s'adresse la littérature des « règles du succès » savent la distinction des gestes bénéfiques et maléfiques. Ils ignorent que les gestes expriment dans leur diversité l'unité d'un sujet et que, du souci de le promouvoir, découlera spontanément une réorganisation de leurs rapports. Abraham renverse l'optique de son père ¹²¹. Découvrant l'unité dans la divinité, il se découvre lui-même un et prêt à apporter la bénédiction sur ses semblables comme sur un seul corps. Tous ses descendants sauront qu'une multiplicité de termes inconciliables est le résultat de l'impureté.

La vie d'Abraham est l'effectuation d'un projet, d'une rencontre en profondeur avec toutes les personnes, et elle bute sur toutes les résistances ¹²². Un projet, c'est une ferveur qui se projette sur des situations objectives. Il y a lieu de nourrir la ferveur, de développer toutes ses implications, de lui donner toute son ampleur, et quand il le faut, de la corriger et de l'épurer ; elle reste subjective. Les situations ont, face à nous et à notre ferveur, une logique rigoureuse et une brutalité impitoyable que l'on ne peut feindre d'ignorer. L'objectif à atteindre, c'est que nos résolutions prennent une consistance aussi rigide que les situations adverses, les battent sur leur propre terrain en se faisant, elles aussi, machinerie puissante, en un mot, qu'elles s'objectivent. A Abraham, il est donné d'épanouir la ferveur. Quand celle-ci affronte une situation atroce et indéchiffrable : sacrifier son fils pour mener à terme le projet de Dieu, elle s'affole et risque de

¹²¹ « Dans l'histoire - mais non dans le principe de l'histoire - le mal précède le bien. C'est pourquoi la Terre sainte a été donnée d'abord aux Cananéens, Abraham descend en Égypte avant d'être circoncis et d'engendrer Issac, Israël connaît l'exil avant de recevoir la Révélation, Batsheva est la femme d'Ouri avant d'être celle de David » (Omek 26 *b*).

¹²² Le projet d'Abraham est celui même qui présida à la création : « Voici les engendremens des cieux et de la terre quand ils furent créés » (Gen. II, 4). « Furent créés » : en hébreu : « be Hibaram » lire : « be Abraham » . « Par le mérite d'Abraham, le monde fut créé » (Bereshit Rabba XII, 5).

choir dans le sacrifice humain expiatoire ¹²³. À Isaac est donné de réaliser cette mutation paradoxale : durcir en culte objectif, tremper à blanc le projet de pur accueil.

La figure synthétique se dessine enfin quand Jacob intègre la personne abrahamique dans l'incarnation drue réussie par Isaac. Il y a eu un centre unificateur assiégé par un cercle opaque ; ensuite un corps à corps périphérique pour vaincre l'opacité. Jacob peut alors développer tous les rayons de la sphère ¹²⁴. La personne, telle qu'elle est élaborée par Abraham, Isaac et Jacob est le premier jalon d'une synthèse de la création à l'image de l'unité du Créateur. Dans sa filiation, tout homme qui refait ce chemin donnera à toutes les relations qu'il entretiendra avec tout autre un cachet définitif, hors du contingent et de l'aléatoire ¹²⁵.

La personne se définit par le fait qu'elle exprime son fond (et non plus des influences extérieures, matérielles ou spirituelles dont elle est le jouet) dans ses relations avec ses semblables ¹²⁶. Affirmer que l'avènement de personnes vraies est l'intention dernière de la création, c'est ne voir qu'un côté des choses. Les personnes dans le monde sont des îlots précieux perdus dans l'immensité d'un devenir impersonnel. Leur sphère est restreinte aux dimensions de leur action propre, à celles des autres personnes avec lesquelles elles donnent vie à

¹²³ Il n'y a, et de loin, pas faute dans le sacrifice d'Isaac, mais une inadéquation qui se laisse déjà deviner dans les épreuves précédentes : « A cause de quoi Abraham s'attira-t-il des peines en ce que ses fils furent asservis deux cent dix ans en Égypte ?... Parce qu'il s'enquit plus que de raison sur les voies de Dieu (*Gen. XV, 8*)... parce que son prosélytisme n'était pas suffisamment universaliste (*id. XIV, 21*) » (*Nedarim 32 a*).

¹²⁴ « Par sagesse, le Seigneur fonda la terre, par l'intelligence affermit les cieux » (*Prov. III, 19*). « De quels cieux s'agit-il ici ? Des patriarches et plus spécialement de Jacob en lequel ils se trouvent résumés et qui illumine l'univers » (*Zohar I, 307 a*).

¹²⁵ « En Jacob se trouve résolue la problématique d'Adam » (*Baba batra 58 a*).

¹²⁶ Que la personnalité telle qu'elle est réalisée chez les Patriarches exprime une réalité ontologique, s'exprime traditionnellement en disant que s'y trouve le « Char » (« Merkaba ») de la Gloire de Dieu : « l'unité des trois Patriarches sur la « Terre de vie », c'est le « Char » complet, quand se rajoute à ses trois pieds la personnalité de David qui en est le quatrième pied » (*Avodat p. 61*).

une communauté, à la rencontre des problèmes particuliers dans lesquels la personne se débat. Au verso, se trouvent des débats qui recouvrent des siècles, des crises historiques qui intéressent des continents, le face à face d'un projet d'humanisation à grande portée et du fourmillement de la vie des États. La condition de la synthèse, c'est l'homogénéité de la personne et de la société : synthèse de l'amour de l'autre et d'une Parole dont la validité s'étend sur les millénaires, d'un courage devant les obstacles quotidiens et d'une résolution de [103] prendre en charge les populations, d'une attitude glorieuse devant les événements de sa vie propre et de la participation à des directives qui sauvegardent le bien de tous. La personne qui ne se pense pas dans la société concrète et ne s'y consacre pas est mutilée ¹²⁷. La société qui n'exprime pas la rectitude de personne vraie reste simple fait de nature. Quand on dira « fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », on désignera en plus d'un certain type d'homme, la société qu'ils forment et qui affronte toutes les difficultés qui se posent aux États. La synthèse se dénaturerait si l'un des termes qui la constitue était minimisé. Si l'on visait d'abord la perfection des personnes dans l'espoir qu'elle rejaillira sur les structures, ou si, au contraire, on se consacrait aux structures civiles dans l'espoir que les personnes en seront améliorées, on retomberait dans les quasi synthèses idéalistes que nous analysons plus haut : le religieux et le politique. Les Textes nous désignent un peuple qui resta peuple en exil et sur sa Terre, sans renier le style de vie du Patriarche qui, également, connut l'exil chez Laban et le retour en Terre sainte. La tentation restera de former des communautés pures hors des problématiques de l'engagement civil ou une société civile pure avec des personnes inachevées. Elles constitueront des compositions intermédiaires entre l'esprit de Shem et celui de Japhet.

¹²⁷ Il y a atteinte corporelle - mais non mutilation - dans la hanche de Jacob blessé lors du combat avec l'ange. Elle désigne l'insertion aléatoire d'une personnalité achevée dans l'histoire des sociétés historiques : « Cette atteinte s'exprime par le verset de Daniel (X, 8) - « Et ma Splendeur (« Hodi ») se changea en moi en décomposition » (Omek 35 a).

La splendeur (« Hod ») est la huitième forme de la relation.

[104]

Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)

Troisième partie.
Des relations du soi à la synthèse de l'être

Chapitre II

Les constituants de la synthèse partielle

[Retour à la table des matières](#)

Nous nous étions arrêtés à un commencement de la synthèse *de* la création. Il nous reste à franchir le pas d'une synthèse *dans* la création ¹²⁸. Le renouvellement de la création ne consiste pas dans l'éclosion de fleurs cueillies pour être mises à part en bouquet. C'est dans le « jardin » qu'elles ont à s'épanouir. La personne et la société conformes au dessein créateur se constituent en retrait du monde. Leur problème ensuite est de le réintégrer au moment exact où elles atteignent leur maturité. Jacob est réfugié chez Laban. Il va revenir

¹²⁸ En d'autres termes, les Patriarches étaient en route vers une souveraineté sur le cours du monde. Voir un très brillant développement de cette idée dans *Par-dès* 107 b.

vers sa « Terre » dès que Joseph naît. Les Hébreux sortiront d'Égypte dès que leurs gémissements s'adresseront à leur Dieu. C'est par ce geste que va s'opérer la mutation définitive par laquelle l'être est rejoint.

Au Liban, Jacob se constitue peu à peu en une totalité personnelle : sa famille d'abord, à gauche avec Léa, à droite avec Rachel ; son « troupeau » ensuite dans l'entrecroisement « tacheté et rayé » du sombre et du clair ¹²⁹. Toutes les dimensions de la synthèse sont là. Il leur reste à se structurer définitivement. Ce qui va arriver quand Jacob affrontera la Menace comme entité totale dans le combat avec l'ange. Jusqu'ici, il a suivi une ligne tortueuse, esquivant les menaces du « blanc » à droite et du « rouge » à gauche : d'un accueil et d'une sociabilité où le seul but est de sucer toute la matière du protagoniste (*Genèse XXXI*, 39-42) et d'une volonté concertée et organisée intolérante envers le protagoniste (id. *XXVIII*, 41). Au passage du Jacob, il est question d'être défini en regard du tout de la création. Et fond sur Jacob tout le côté empoisonné (« Sam ») du monde. Intégrant en une seule présence toutes les dimensions de l'être, il ne laisse plus de justification à la fausse synthèse d'Esav. Celle-ci l'attaque et (comme Bilaam qui, à sa troisième rencontre avec l'ange, ne pouvait dévier « ni à droite ni à gauche ») Jacob, vainqueur de « Samaël », gagne de devenir présence médiatrice *dans* le monde (définitive, tandis que les anges de la vision de l'échelle montaient *et descendaient*) ¹³⁰.

La synthèse, au niveau de la personnalité, se dénomme Israël.

a) « Isra... ». La personne est porteuse de ses qualités. Quel lien entre son unité et la pluralité de ses qualités ? La personne mue-t-elle quand ses qualités changent ? Au niveau d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, elle est pleine de ses qualités comme la grenade de ses grains. Comme une grenade aussi, elle est l'unité d'une multiplicité [105] de centres de vie. Un axe manque entre l'unité personnelle et la pluralité qu'elle recèle. Il est trouvé dans l'esprit de droiture (« Yashar » qui

¹²⁹ Cf. *Zohar I*, 161 b.

¹³⁰ « Jacob, homme de bonne foi (« Tam ») sculpte les formes d'en bas en exacte conformité avec les formes d'en haut » (*Avodat p.* 34).

donne « Isra » (ël)). Il est possible d'aborder la création avec l'intention de faire miroiter successivement toutes ses qualités et de les exalter. Il est possible au contraire de définir des directives au préjudice d'une fidélité aux qualités (faire l'économie de la patience, de l'égard pour les minorités en égard à l'inflexibilité du bon dessein, s'abstenir de combattre des structures frelatées pour rester proche du plus grand nombre). La droiture consiste à dépasser cette alternative et à soumettre directives et qualités à l'impératif d'un dessein unique, cause des situations objectives et des qualités subjectives. Pour le dire rapidement, Abraham exalte la subjectivité, Isaac affronte l'objectivité, Jacob apprend la difficile coexistence de ses deux héritages à l'intérieur de lui. Le monde est trop rude pour qu'il s'y taille sa place et il élude ses sollicitations par la ruse (avec Esav et avec Laban). Quand il achève de devenir lui-même, de s'explicitier en onze enfants, il lui est demandé de cesser de se définir par rapport au monde actuel et de seulement persévérer en son intégrité (« Témi-mouth »), pour croiser le fer avec la création totale, dans sa transparence et son opacité mêlées ¹³¹. Reste-t-on intègre si l'on pénètre dans le cœur des débats ? Est-on fidèle à la conscience si l'on devient un protagoniste totalement immergé ? Triompher (devenir « Sar » contenu également dans « Israël ») de cette épreuve, dans quelque optique confessionnelle, civile ou idéologique que ce soit, c'est devenir Israël. Le nœud de la personne et de ses qualités se trouve dans la subordination de la vie intérieure au rôle intègre qui est à jouer envers le monde extérieur.

b) « ... ël ». La dimension de la divinité se découvre dans : « El-him. ». Les dimensions qui se développent entre l'Être du Créateur et l'être créé se lisent dans « Ouriël, Micaël, Raphaël et Gabriël ». Leur premier pressentiment (« Shamoah ») par une créature se découvre dans Ismaël. Dans tous les cas, pointe une mise en rapport avec l'être. Quand une multiplicité de termes est informée par l'unité sans amoin-

¹³¹ Le texte hébreu qualifie Jacob de « Tam » (Gen. XXV, 27) ce que Rashi interprète : « Il n'y a sur ses lèvres que ce qu'il y a dans son cœur » tandis que le *Targoum Onkelos* (ainsi que le *Targoum Yonatan*) traduit « Shlim » : présence intégrale.

drissement, en un mot, quand il y a synthèse, l'être vient à jour, dans la filiation de l'unité de l'Être créateur.

Au niveau personnel, l'être ne s'acquiert pas par les « œuvres ». Celui qui aura plus fait ne sera pas plus. Le faire est la pierre de touche de la réalité de l'être. Jacob, disions-nous, se définit par le « savoir donner » préparé par le « vouloir donner d'Abraham et le « pouvoir donner » d'Isaac. Ses œuvres découleront d'une « vision de la Face (Genèse XXXII, 31) - Comme Dieu tourne sa face pour bénir, Israël nous apprend comment se tourner devant les situations faites par « Dieu et les hommes » (id. XXXII, 29). De la lecture de sa vie, nous apprenons quel visage le monde présente à l'homme constitué. Or, du début jusqu'à la fin, ce sont des situations et des hommes menaçants qui malmènent Jacob. Il a apporté la bénédiction à Laban (XXX, 30), il offre à Esav (XXXII, 10), il bénit Pharaon (X.LVII, 7), mais aucun de ces hommes ne lui veut du bien. Pour moi homme, être, c'est concilier la défense de soi et le geste d'apporter du bien à ceux qui ne me veulent aucun bien. Comme Dieu réalise son dessein de tendresse à travers une histoire le plus souvent atroce, Jacob, béni par l'assurance donnée sur le « pain et le vêtement » (XXVIII, 20) au cours d'une vie « courte et mauvaise » (XLIX, 9) est bénéfique pour le présent et le futur, par une succession de gestes d'auto-défense. Serait-ce une loi de la création que ceux qui se sont mis en état de faire des munificences parce qu'ils jouissent d'une prospérité et d'un honneur immédiats sont moins féconds en bien que ceux [106] qui, sachant bénir, ont à se défendre âprement ? Pour « être à l'aise » dans ce monde, il faut avoir joué son jeu, s'être identifié plus ou moins à un État, à une classe, à une force matérielle ou spirituelle qui font des concessions au non-soi. Il faut avoir soudé ce que l'on a de pureté à un système impur. Dès lors, la tâche de réunir toutes les étincelles de pureté s'oublie. La personnalité est dédoublée : ici, elle recueille l'avantage d'avoir liée partie avec ceux qui prennent, là, elle prétend à tout donner. On est pacifique dans le cadre d'une entreprise dont les positions ne sauraient être remises en question. Le fait de professer le pur amour n'entame pas le fait que l'on persévère en une entité close.

En un mot, le « programme » d'Israël consiste à accepter d'avoir une part infime dans ce monde - parce qu'il ne joue pas son jeu - et

donc d'avoir à défendre les siens âprement contre les plus forts pour garder le tout de sa réalité ontologique : « Yech li Kol » - car j'ai tout (XXXVIII, II) ¹³². Dans sa marche historique, il sera en retard parce qu'il « boite » et que sa famille est « délicate ». Ce qu'il fait est homogène à ce qu'il est (signe de la synthèse qu'il a réalisé) parce que sa personne comme son action s'intègrent dans l'ordre des raisons qu'il sait. Néanmoins, son insertion dans la contingence mondaine est faible ¹³³. On reconnaît qui participe effectivement à l'identité d'Israël à ce signe : il préfère être déficient dans son insertion dans le monde plutôt que de l'être dans l'ordre de la vérité, de la personne et du discours. Il préfère l'action homogène à ce qu'il est devenu et au dessein de la création préalablement sondé, à l'action qui s'adapte directement au monde et y porte des fruits hâtifs.

Jusqu'ici, il a été question de l'assomption ontologique de la personne, de Jacob en Israël. Qu'en est-il de l'assomption de la société : des « fils de Jacob » en « fils d'Israël » ? Les dimensions que rassemble une personne. (intellectuelles, volontaires, économiques...), une société les rassemble aussi. Comme une personne autonome s'unifie sous un principe de souveraineté, ainsi devra s'unifier le peuple que le Dieu souverain réclame comme sien et dont tous les organes et leur fonctionnement seront conformes à Sa volonté affirmée par le prophète.

Comme Jacob vit dans la menace perpétuelle, le statut de ses fils est d'être sans cesse harcelés par les autres peuples ¹³⁴. Comme Israël, vainqueur de la Menace, est dit prince en regard du tout de la

¹³² « Trois hommes connurent dans ce monde-ci le goût de l'au-delà - Abraham pour qui il est dit « en tout » (Gen. XXI, 22), Isaac, pour qui il est dit « de tout » (id. XXVII, 33) et Jacob, pour qui il est dit « tout » (id. XXXIII, II) » (Baba batra 16 b, 17 a). Car le propre de ce monde-ci est l'incomplétude, la présence des réalités inachevées encore non synthétisées.

¹³³ L'insertion d'Israël ici-bas se réalise par le Temple qui fut détruit le 9 Ab : c il y a 365 nerfs en l'homme qui correspondent aux 365 jours de l'année et celui que toucha l'ange correspond au jour du 9 Ab » (Zohar I, 170 b)

¹³⁴ Le destin des fils d'Israël est de soutenir les contestations à longueur de millénaire : « La Révélation a été donnée à Israël parce qu'il est de sa nature d'être irréductible... Trois créatures présentent le visage de l'irréductibilité : parmi les peuples, Israël, parmi les animaux, le chien (les chiens du Moyen-Orient ?), parmi les oiseaux, le coq » (Betza 25 b).

création, les fils d'Israël sont véhiculaires d'une principauté transcendante. Ils sont collectivement les hérauts de l'être dans ce nœud d'une subsistance pour eux et d'un principe de fécondité pour les autres peuples. Avoir atteint l'être pour une collectivité consiste à simultanément persister en son unité et être le centre de référence unificateur de l'humanité. Réalisation quasi miraculeuse puisqu'un peuple, selon sa nature, exalte son identité au dépens des autres, est unanime contre les autres dans une « union sacrée » et que le projet de concerner tous les hommes décolle de l'identité nationale. Selon la nature, une souveraineté est arrogante, et sa culture ne produit pas des injonctions exécutoires pour tous. L'alliance sera conclue avec un peuple particulier pour qu'au moins un principe national soit expulsé de sa particularité, pour que - comme les particuliers trouvent leur référence dans l'homme achevé - les peuples la trouvent dans un peuple accompli. Si l'alliance enjambait la dimension civile (en une société mystique par exemple), la politique resterait plus ou moins maudite. Si elle se contaminait avec des sociétés encore profane, son universalisme ne serait que de façade.

La différence entre l'alliance avec un homme et avec une société consiste en ce [107] qu'elle vise ici des lois sociales, là, des qualités personnelles. Quand les deux se rejoignent, la totalité du champ des rapports entre les hommes est recouvert. Par ses qualités, l'homme rejoint sont prochain dans une relation concrète de chaude proximité. Par des lois justes, une universalité abstraite s'incarne en des relations particulières. Mais la loi ne sera librement acceptée que par ceux qui portent préalablement des qualités (« Midoth »). Les fils d'Esav ou d'Ismaël refuseraient l'expression légale de la volonté du Souverain ; ils se réfugieraient dans l'intériorité de la conscience où invoqueraient le Diktat de l'état de fait civil ¹³⁵.

En fait, la mise en groupe des êtres personnels ne suffit pas pour constituer l'être de la société. Les personnes s'y rangent selon leurs aptitudes. Les douze figures de la famille d'Israël font la médiation,

¹³⁵ La Révélation comme ayant autorité sur un peuple ne peut être acceptée que si les membres de ce peuple l'ont préalablement acceptée comme règle de leur vie individuelle. cf. Sifré *Bera'ha* 2.

chacune selon sa vocation propre, ou, si l'on veut, son charisme ¹³⁶. Réuben, Shiméon, Lévi... désignent à la fois des personnes et des tribus, c'est-à-dire des constituants de la société. La restructuration par Moïse de l'ordre exprimé dans la Genèse lors des bénédictions de Jacob rend sensible ce rôle de charnière. Les tribus sont d'abord ordonnées par leur naissance - nés de quatre mères - puis, selon les besoins du « camp » - en quatre sous camps -. De médiateur entre Réuben et Shiméon, Lévi le devient entre le peuple et ses prêtres. D'aîné contesté, Réuben devient dépositaire d'une robustesse temporelle. De principe de contestation d'un ordre par un autre, Dan devient l'appui de ceux qui perdent pied dans l'ordre du renouvellement de la création, etc. Chacun de nous est une jointure entre ce qu'il est en tant que personne et en temps que membre de la société. Pour déterminer qui nous sommes dans l'ordre ontologique (où le social et le psychologique sont intégrés), nous usons de ce tableau à douze cases. Tel d'entre nous sera un Judah mâtiné de Benjamin, tel autre un composé d'Éphraïm et de Dan... L'important est que l'être reste un dans ses douze hypostases et que l'on trouve sa complétude en s'intégrant en une communauté où chacun est désiré et irremplaçable.

¹³⁶ Sur le Patriarche Israël, cf. notre exégèse p. 115, 118-120,

[108]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

**Troisième partie.
Des relations du soi à la synthèse de l'être**

Chapitre III

L'organisation de la synthèse partielle

« Écoute Israël, le Seigneur notre Dieu, le Seigneur est un » (**Deutéronome VI, 4**).

D'où vient qu'Israël mérite de proclamer cette unité ? Quand le patriarche Israël était près de mourir, il regarda ses fils avec suspicion : n'iront-ils pas vers d'autres dieux ? Il insiste : « Rassemblez-vous et écoutez, fils de Jacob, écoutez votre père » (**Genèse XLIX, 2**). Alors, ceux-ci lui répondirent : « Écoute Israël, le Seigneur notre Dieu, le Seigneur est un ». Ce qui, selon Rabbi Lévi signifie, « Écoute Israël notre père, le Seigneur notre Dieu et ton Seigneur, c'est tout un. »

Quand Moïse monta au ciel, il entendit les Anges du service s'écrier devant Dieu : « Bénédiction sur le Nom de la Gloire de Ton Règne », et il apprit à intercaler cette formule dans la proclamation de l'unité, mais à voix basse car ce Règne est encore caché. Cette formule (que la liturgie joint au « Écoute Israël »), nous la proclamons à tous vents au jour des expiations car nous sommes pars comme les anges du service. (**Midrash Rabba, Devarim II, 25**).

... « Autour du lit de Jacob, l'on méditait sur la fin des temps. La proclamation de Moïse ne fait pas allusion à celle-ci car en son temps, le

monde n'est pas encore réajusté, de sorte que Dieu y soit reconnu Souverain universel » (*Malbim sur Sifré, Deutéronome VI, 4*).

... « Le Seigneur (qui pour lors est) Notre Dieu (sera reconnu identiquement par l'humanité comme) le Seigneur (qui) est tout un. » « Car alors, Je répandrai sur les peuples des lèvres pures pour qu'unaniment ils invoquent le Nom du Seigneur » (*Sophonie III, 9*). « Et le Seigneur sers souverain sur toute la terre. » En ce temps-là, le Seigneur sera un et Son Nom un » (*Zacharie XIV, 9*). *Rashi (id.)*.

[109]

La synthèse s'organise sur l'unité dont elle est la fille de trois façons.

- Les fils d'Israël disent à leur père : « Écoute Israël... ».
- Moïse dit à son peuple : « Écoute Israël... ».
- Les peuples diront aux fils de Jacob et aux disciples de Moïse : « Écoute Israël... ». Les personnes sont constituées de telle sorte que l'unité se lit en elles.

La société, de telle sorte que le discours unitaire sur l'unité de la création fait autorité sur elle.

L'histoire va vers son unification sous un Souverain unique.

Le Patriarche Israël, le prophète Moïse et le Messie sont trois pôles d'une synthèse dont la mission est de témoigner de l'unité.

La famille d'Israël est unie en dépit des tensions qui la distendent.

Le discours prophétique unifie les vérités partielles.

Discours et personnes se conviennent l'un à l'autre comme les deux prémices (« Reshit ») de la création ¹³⁷. L'alliance est telle : quand une

¹³⁷ « L'univers est créé par la vertu de la Révélation et de Moïse qui L'a reçue... l'une et l'autre sont prémices, tels qu'ils sont explicités en injonction à : *Nbres XV, 21* : « Comme prémice de votre pâte vous offrirez... » ; *Deuter. XVIII, 4* : « Tu donneras les prémices de ton blé, de ton vin, ton huile, tes toi-

présence humaine est authentifiée en elle-même et par Dieu, lui sont données une règle de conduite et un savoir (*Exode XXIV, 7*). Elle jouera dans le monde le rôle conforme à son identité. Adam est dans le jardin, promis à un progrès, sous l'ordre de Dieu. Israël est parmi les peuples, promis à jouer un rôle à leur égard, sous les impératifs de la Révélation. Qu'Adam mésuse du jardin, il compromet son progrès. Qu'Israël ait soif de partager les débordements des peuples, ceux-ci seront son malheur.

L'identité doit recevoir une confirmation d'elle-même par la tâche accomplie conformément à elle ¹³⁸. L'agitation périphérique la menace et, selon qu'on s'y prête, on est blessé par elle. En face de l'agitation, il y a la proposition d'une montée heureuse. Israël est attaché à sa prophétie. Si, voulant vivre comme tout autre il s'en écarte, les flots de l'histoire le rouleront. Sinon, il est phare battu mais non submergé. De toute façon, il est l'instrument d'un ultime surgissement : la réunion des peuples autour de la prophétie dont il détient les clefs. Il est tel qu'il se sait vivre dans l'unité. Il écoute la prophétie qui lui en révèle la signification, qui l'aide à s'y maintenir et à la faire triompher. Il prépare l'unification messianique : il est synthèse partielle, ferment d'une synthèse totale.

Tels sont les thèmes que nous nous proposons d'éclaircir.

sons... » ; Ex. XXIII, 19 : « Tu apporteras les prémices des premiers fruits » (*Bereshit Rabba X, 7*).

¹³⁸ « L'identité de la créature a ses racines dans l'Identité du Créateur : « Les racines restent en haut et les floraisons se répandent en bas » (*G. Vilna 14 b*). D'autre part, la tâche de la créature est d'unifier le Nom du Créateur. cf. *Avodat p. 21* : « Le service de Dieu, c'est de réunir toutes les potentialités de sainteté ; voilà le sens ultime de notre foi et de notre tâche qui est d'unifier au niveau du divin ».

A. Synthèse crée et unité créatrice.

[Retour à la table des matières](#)

Entre les deux termes, il n'y a pas seulement rapport de filiation mais un système d'échanges constitué par l'entrecroisement des dons selon un statut d'alliance.

1° *Les dons.*

1. Les dons du Créateur.

a) Le don primordial est celui d'une Parole objectivement délimitée. La création s'opère par la médiation d'une Parole qui est donc antérieure et supérieure à l'existence. La Parole qui est dite au créé synthétisé est de la même nature que la Parole créatrice ¹³⁹. Par celle-ci, il est venu à l'existence, par celle-là, il sera lui l'auteur du [110] renouvellement de l'existence. S'il n'en était que le bénéficiaire, il perdrait de son éminente dignité. Sa volonté serait prométhéenne s'il était auteur, hors du dessein créateur. Le Discours qui lui est révélé est théorique (Identité du Créateur, de la créature et de la création) et pratique. Il est dit à la créature qui aspire à une plus fondamentale vérité que celle des discours humains ou inspirés et qui, sachant globalement la tâche qui lui est proposée en attend une formulation exhaustive, précise et synthétique.

Quand l'esprit s'est nourri de cette Parole, il se meut à l'intérieur des sens qu'Elle recèle. Son interprétation de l'expérience, ses décrets traduisent les implications - découvertes au fur et à mesure que

¹³⁹ « Ce monde-ci est comme féminin à l'égard du monde de l'au-delà. Ceci se trouve en allusion dans le Zohar : « Toute Parole de Dieu au cours de la Semaine primordiale désigne la Mère d'en haut. » Allusion au Discernement, à partir duquel se déploie le contenu des sept jours » (Louhot *III*, 78)

se présentent de nouvelles questions - de la Parole permanente. C'est pourquoi il est dit que tout décret, toute explication « inspirés », font partie de l'héritage transmis par Moïse. « L'esprit saint », s'il possède une apodicité dérivée de la Parole a pour nous l'avantage de répondre explicitement à nos questions ¹⁴⁰.

b) la Grâce (« Hen »).

Elle consiste essentiellement dans le don d'une disposition à comprendre la Parole. L'intelligence de la signification de notre présence est latente dans toutes nos interprétations particulières et s'achève quand l'expérience est déchiffrée selon la Parole. L'homme « gracieux » La comprend en profondeur parce que ses pensées et ses gestes en portaient le pressentiment ¹⁴¹.

Ensuite, la Grâce est la conformité de la vie spontanée à la vie selon la vérité. Comme la grâce physique et sociale est une adaptation spontanée de son propre mouvement à celui d'autrui sans aucun abandon de ce que l'on est, par réponses et sollicitations, la Grâce est d'avoir reçu une vie naturelle perméable et impatiente à l'égard de la vie renouvelée. Elle ne concerne pas le « salut » qui dépend de ce que nous donnons et non de ce que Dieu donne), elle le fait transparaître dans la quotidienneté ¹⁴².

¹⁴⁰ Nous ne connaissons pas d'étude systématique traditionnelle sur le Rouah ha Kodesh, l'esprit saint. Chaque fois que ce terme est employé dans la littérature rabbinique, il désigne une connaissance précise des réalités à venir ou cachées, ou le don d'une droiture de jugement découlant d'un esprit informé, d'autre part, par la prophétie, cf. par exemple *Bereshit Rabba* LXXV, 8, *Bera'hot* 10 a...

¹⁴¹ Les deux mouvements vont à la rencontre l'un de l'autre, celui de recevoir la Parole et celui de comprendre par soi-même, sans que l'on puisse accorder nécessairement préséance de l'un sur l'autre : « Quand un Psaume commence par « de David, chant... » (Ps. 24, 30...), c'est que l'esprit de David s'éveille d'abord avant que Dieu ne vienne à lui. Quand il commence par « chant de David... (Ps. 19, 63...), c'est qu'au contraire, Dieu vient d'abord avant que ne s'éveille son esprit » cité dans *Louhot* (III, 65).

¹⁴² « La grâce, c'est d'être joint et unifié » (Avodat p. 21).

c) la Providence.

- Le miracle. La manière de respecter le Shabbat quand une vie est en danger consiste à accomplir les travaux propres à la sauver ¹⁴³. De même, depuis la fin du sixième jour de la création, Dieu est en son Shabbat. Il le rompt exceptionnellement dans le cas où ceux qui véhiculent une vie renouvelée sont menacés de mort par ceux qui sont les tenants d'une vie dégradée. Par la force des choses, Dieu donne que l'effet du miracle se perpétue.

- Plus couramment, les éléments de pureté répandus dans la création se montrent efficace pour sauver quand leur convergence se trouve être plus puissante que celle des éléments impurs (cf. le livre d'Esther). Ces mouvements ne se font pas au hasard. La progression de l'histoire fait que nous arrivent comme dons de Dieu les biens disposés initialement dans la création et qui y ont mûris par l'épure des créatures ¹⁴⁴.

- Enfin, dans l'univers synthétisé, les vannes sont ouvertes pour que la bénédiction se répande :

- par la mise en forme canonique de l'existence dont la liturgie est le signe et qui permet la réception du pardon ¹⁴⁵ ;
- par l'obéissance, le bien que Dieu projette de donner l'est effectivement par le canal de ceux qui se sont faits les exécu-

¹⁴³ « S'il y a danger de mort, le Shabbat est repoussé » (Yoma VIII, 6), pour la raison que toutes prescriptions ont pour but de procurer la vie (Lévit. XVIII, 5).

¹⁴⁴ Le livre d'Esther vise à montrer que, même et surtout quand le hasard semble présider aux événements de l'histoire (Esth. IX, 24), la providence amène le triomphe du pur sur l'impur. Il a fallu qu'Assuérus s'épure pour passer de l'attachement de Vachti à l'attachement à Esther.

¹⁴⁵ « S'il était écrit « sacrifice à Dieu (Elohim) », l'on comprendrait que le sacrifice est de l'ordre du jugement. Domine il est écrit : « Sacrifice au Seigneur (le Tétragramme) » (Lévit. I, 2), l'on sait qu'il répand la miséricorde sur tous les mondes » (Avodat p. 21).

teurs de Ses Décrets (dans les « Quatre coudées de la Hala'ha » » ¹⁴⁶.

2. Les dons des créatures.

Celles-ci ne donnent rien à Dieu Lui-même mais aux hommes, ce qui, dans la signification du geste est équivalent.

a) L'homme est invité par-dessus toute chose à s'adonner à la compréhension et [111] à la diffusion de la Parole. Indépendamment de la jouissance et de la gloire qu'il en retire, il réalise ainsi l'acquisition de la création au Créateur et l'humanise ¹⁴⁷.

b) Il est tenu au service collectif par lequel les rapports de l'homme à l'homme sont intensifiés et authentifiés et les barrages qui les empêchent brisés ¹⁴⁸.

c) Il participe à la ferveur qui englobe progressivement les créatures au fur et à mesure qu'elles s'orientent vers la ressemblance à leur

¹⁴⁶ « Depuis que le Temple a été détruit, Dieu ne dispose plus en ce monde que des quatre coudées de la hala'ha » (Bera'hot 8 a). Aux époques où le Temple de Jérusalem existe, le dessein que Dieu nourrit pour sa création se lit dans la structure des sociétés et des personnalités que la liturgie du Temple signifie. Aux époques où le Temple est détruit, les structures des sociétés profanes ne sont pas conformes aux éléments de sainteté qui sont épars et disloqués en elles. Où trouve-t-on une structure qui soit organisée dans la conformité au dessein de Dieu ? Dans le comportement des fidèles.

¹⁴⁷ « Il est plus capital d'étudier la Révélation que de reconstruire le Temple. La preuve en est que tant que Baruch ben Nouria vivait (et enseignait la Révélation à Ezra), il n'a pas été donné à Ezra de monter reconstruire le Temple » (Meguila 16 b).

¹⁴⁸ « Par l'étude et le service, la lumière arrive de l'Eden vers le fleuve qui en sort et de celui-ci se répand sur le jardin d'Eden » (Avodat p. 50)

Créateur ¹⁴⁹ et il s'écarte des ivresses en vase clos et dans la dissemblance.

2° Le statut d'alliance.

1. À chaque fois que l'homme atteint un degré supplémentaire dans l'élaboration de sa constitution, de nouvelles charges lui incombent (« noblesse oblige »). Ces degrés s'étagent les uns sur les autres et constituent sa ressemblance à Dieu. Les uns sont universels, les autres sont gravés par des particuliers pour le bien universel :

a) Tous les peuples sont inclus dans l'alliance avec Noé. Ils sont tenus de refouler les spectres qui furent les situations d'Adam jusqu'au déluge.

- Ils sont en relation nécessaire avec les situations définies par le geste des Patriarches ponctuée d'alliances.
- L'alliance sinaïque leur a été à tous proposée (cf. Keli Yakar sur *Deutéronome V*). Le fait qu'elle ne joue totalement que pour ceux qui l'ont conclue ne fait pas qu'elle cesse de les concerner. Leur survivance est liée à la plus ou moins grande proximité qu'ils entretiennent avec elle par le biais de la politique, de la religion et de la moralité.

b) Alliances particulières :

- Le zèle qui vient au secours de l'intégrité menacée dont Pin'has nous fournit le modèle se voit accordée pour la bonté de sa fureur une alliance de paix (*Nombres XXV, 13*)

¹⁴⁹ « Ce qui fait la ressemblance de l'homme à Dieu, c'est la hiérarchisation des motifs qui le menvent et en particulier le fait qu'il mette la sagesse au sommet de cette hiérarchie » (Malbim sur *Gen. I, 26*).

- Le sacerdoce authentique est dans la filiation de l'alliance avec Aaron.
- La souveraineté juste est dans celle de l'alliance avec la famille de David.

Toutes annoncent la nouvelle alliance qui marquera l'unification de la création dans une synthèse totale, figurée par la nouvelle alliance conclue avec un peuple réconcilié décrite en *Deutéronome XXVIII, 69*).

2. On peut définir l'alliance : unité de dessein portée par deux termes existentiellement distincts : l'un dont le dessein est cause de l'existence, l'autre dont le dessein est d'introduire dans l'existence qui lui est assignée l'effectuation d'une fraternité concrète. Elle suppose que la nature des termes soit délimitée, stable et autonome. On se détermine, non parce que l'on est entraîné par l'autre, mais pour demeurer fidèle à sa propre nature qui est apparentée à celle de l'autre. On acquiesce à ce qu'il propose parce que sa proposition spécifie celle que l'on se proposait déjà globalement à soi-même. Les clauses de l'alliance sont simultanément l'énoncé des formes précises que prend le dessein confronté à la multiplicité de l'existence, et l'expression de la nature des contractants. Dieu s'engage à nourrir la personnalité des hommes et à leur accorder des conditions d'existence heureuses. Les hommes s'engagent à maintenir la primauté de ce qui doit être sur ce qui est. L'alliance est permanente, irréversible et progressive. Trois raisons pour lesquelles elle peut devenir source de souffrance, quand la souffrance protège des dénaturations, des menaces de disparition, [112] des stagnations, et les répare ¹⁵⁰. Un fils entre dans l'alliance de son père quand sa substance humaine est marquée du sceau de celle de ses ancêtres, de telle sorte que l'universalisme, les sentiments de compassion, d'abnégation, de pudeur... lui sont charnellement perceptibles.

¹⁵⁰ L'illustration de cette idée est donnée par Jérémie XXX.

3. L'alliance éclairée par le symbolisme conjugal ¹⁵¹.

Outre qu'elle est une unité de dessein partagée par deux termes hétéronomes en leur existence et une rencontre hors de l'aléatoire, au-delà de l'intérêt, dans un dépassement de l'expérience immédiate, l'alliance exprime une convenance intime illustrée par le symbolisme conjugal. L'enseignement majeur de cette illustration est que le devenir d'une société ne relève pas de l'impersonnalité. L'alliance est la chance de parvenir à la plus haute joie, le cadre d'une proximité avec Celui dont la proximité est la plus désirable. Hors d'elle, l'on s'agrippe aux intimités naturelles comme à des bijoux rarissimes arrachés à l'affolante solitude. En elle, les affections humaines sont reçues comme des gages d'une Prévenance affectueuse qui nous investit de toute part.

4. L'alliance fondatrice de sainteté.

L'aperception de la sainteté est d'abord négative. Est saint ce qui trouve en soi-même sa raison d'être et qui n'est pas en jeu dans les fluctuantes du monde. Est saisi comme sacré ce qui polarise nos fluctuantes et les fige en un raptus de terreur et d'admiration. Sera saint, à l'inverse, ce qui leur oppose une fin de non recevoir. Au sens propre, seuls Dieu et Son Nom sont saints. Seuls, ils figurent ce qui conditionne le monde et n'est pas conditionné par lui. En un sens dérivé, est saint ce qui est conditionné par Dieu et ne l'est plus par les aléas du monde, ce que Dieu (ou l'homme qui agit en son Nom) utilisera pour que le Dessein qui plane sur la création s'accomplisse, et ce qui ne peut donc plus être utilisé au bénéfice des multiples desseins utilitaires. Le devenir d'une réalité sainte influe sur le cours du monde, mais la fluctuante du monde ne trouvera pas place en son devenir. Ni Abraham, ni Isaac ne sont saints car dans le devenir de leur famille une part (Ismaël, Ésav) est servie des secteurs du monde. Jacob le sera, dont la famille est une entité dont la structure et le devenir sont à

¹⁵¹ On trouvera les fondements scripturaires de cette rubrique dans A. NEHER : « L'essence du prophétisme », p. 247-256.

l'image des relations internes de l'être ¹⁵². L'alliance fonde la sainteté en ce que, d'une unité de dessein, découle une reprise des réalités sensibles conforme à ce dessein. Dans l'injonction : « Vous serez saints car Je suis saint » (Lévitique XIX, 2), il n'y a pas seulement en jeu une appartenance religieuse, mais aussi un infléchissement des relations sociales devenues conformes aux relations que Dieu entretient avec ses créatures. L'alliance d'une part établit une intimité personnelle ¹⁵³, d'autre part évacue de notre enracinement dans les situations impersonnelles l'obéissance à un ordre de raison qui n'est pas celui de Dieu.

B. Les lieux de la synthèse

1° *Ses lieux définitifs.*

[Retour à la table des matières](#)

1. La vie dans la sagesse. La vie individuelle est pérégrination à deux niveaux : d'une technique des « essais et erreurs » à une orientation concertée, justifiée, réellement [113] universalisâtes ; d'une rébellion contre le sens connu à une joyeuse acceptation. Le retour à l'Eden, c'est la découverte de la vie où les idées, personnes et événement sont entendus comme merveilleux concert.

2. Le messianisme. Quand même l'on aurait aménagé son oasis, le monde resterait sous la suprématie des imposteurs. Aussi, le présent ne nous est-il qu'une arme, à nous donnée, pour préparer - par les en-

¹⁵² « Le passage qui, dans la prière (cf. note 34), énonce la Sainteté de Dieu est dit en référence à Jacob » (cf. *Avodat* p. 61).

¹⁵³ La sainteté d'une communauté qui se réserve pour son Dieu est de l'ordre de la consécration de l'épouse qui se réserve pour son époux : « Qu'apprend-on de la proximité des versets qui traitent de la pureté à ceux qui traitent de la sainteté (Lévit. XVIII & XIX) ? Qu'il y a sainteté partout où la licence des mœurs est bannie » (*Vaïkra Rabba* XXIV, 6).

gendrement et les combats ¹⁵⁴ - la substitution d'une souveraineté bénéfique aux souverainetés plus ou moins injustifiables ¹⁵⁵.

3. L'au-delà. L'attente messianique se nourrit de la colère à voir l'homme bafoué par les puissances. L'attente de l'au-delà se nourrit de l'impatience amoureuse de jouir de la présence de ceux dont on n'a, de leur perfection, qu'une connaissance intellectuelle. La sagesse est la découverte théorique de l'Être absent. La préparation messianique est le combat contre les causes de l'absence. L'au-delà est le lieu naturel de la synthèse. Lui seul importe en définitive en ce qu'il promet l'intime « connaissance » de l'Être et des êtres ¹⁵⁶. L'au-delà et la sagesse sont donc deux des trois lieux dont les malheurs nous ouvrent la porte ¹⁵⁷.

¹⁵⁴ L'assomption messianique achève les mérites masculins et féminins. Chaque fois que la Révélation énumère les engendremens (Tolédot), c'est, pour une part, afin de nous conduire à la déception : le messie n'a pas encore été engendré. À chaque débat d'une créature avec la création, notre déception est que cela n'aboutit pas à une prise en charge et à une gestion signes d'un renouvellement total.

¹⁵⁵ Sur le messianisme, voir *infra* p. 138 sqq.

¹⁵⁶ « Plus précieuse une heure de retour à Dieu et de service en ce monde que tout l'au-delà; plus précieux en délices une heure de l'au-delà que toutes les heures de l'ici-bas » (Avot IV, 22).

¹⁵⁷ « Trois dons précieux furent offerts à Israël - enseigne Rabbi Shiméon bar Yohai - mais ne peuvent être reçus sans souffrance et sans épreuve :
 - La Révélation : « heureux l'homme que tu châties, Seigneur, *e/* que tu instruis de Ta Révélation » (Ps. XCIV, 12) ;
 - La Terre sainte : « comme un homme châtie son fils, ainsi le Seigneur te châtie... car le Seigneur ton Dieu te conduit en une Terre bonne (Deuté. VIII, 5, 7) ;
 - L'au-delà : « Le commandement est une flamme, la Révélation est une lumière et le chemin de la « vie » ce sont les châtimens » (Prov. VI, 23) » (Bera'hot 5 a).

2° Ses lieux non définitifs.

1. **Le désert**. Il est dit que, pour pénétrer dans l'univers de la Révélation, la condition préalable est de s'être mis dans le désert comme ceux qui, la première fois, la reçurent ¹⁵⁸. Dans le désert, l'existence est dénudée de ses significations, contraintes et préoccupations superflues. On est là, dans le tête à tête avec l'existence brute du Créateur, de ses semblables et de soi-même. Et, l'interrogation sur le pourquoi de ces existences, le pourquoi de leur mise en présence se faisant grandissante et impérative, la réponse sera entendue selon toute sa profondeur.

2. **La Terre sainte** ¹⁵⁹. La Terre sainte, tant par l'histoire qu'elle a portée que par ses relations avec les autres terres est le lieu géographique qui se prête à l'incarnation du lieu ontologique. Y résider, c'est échappé aux tourbillons profanes qui épuisent la volonté de monter ¹⁶⁰. La Terre sainte est épousée par le peuple qui a appris de sa Révélation comment la traiter et comment y vivre comme « étranger et séjournant » (*Genèse XXVIII, 4*).

¹⁵⁸ La parenté entre Discours et désert est linguistique : Discours - D.B.R. ; désert - M.D.B.R. (cf. *Shémot Rabba II, 5*). Du désert - lieu où ne se trouve aucune abondance de biens naturels - ne vient pas seulement le Discours, mais aussi J'abondance des biens ontologiques qui découlent d'une fidélité au Discours : « La Révélation, la liturgie du Temple, l'autorité du Sanhédrin, le sacerdoce, la souveraineté... » (*Shir ha Shirim Rabba III, 4*).

¹⁵⁹ Sur la Terre sainte, voir notre exégèse p. 251-254, 267-271.

¹⁶⁰ Les ordonnances de Dieu à Israël le font se déprendre de la mondanité pour réaliser une appartenance au Créateur au sujet du monde. La vie en Terre sainte, de même, lui assure - durant la vie transitoire - un lieu au sein du monde sans qu'il soit aliéné à quelque secteur du devenir mondain : « Résider en Terre sainte, c'est équivalent à accomplir toutes les ordonnances de la Révélation (*Sifré Devarim 29*).

3. *L'exil*. L'économie de l'histoire fait que, devant l'alternative posée par le grossissement de la culpabilité : ou Israël entité nationale et presque semblable aux autres peuples demeurant sur sa terre ou dispersé quant à son corps pour que son âme reste dans la proximité de l'unité, ce soit le deuxième terme qui sera choisi. La faute n'entame pas l'intégrité de son âme, mais elle l'écartèle entre le corporel et le spirituel. L'exil rend insupportable aux peuples la vie dans l'illusion : il est pour eux le témoignage qu'il est possible de vivre dans le même secteur géographique et culturel qu'eux-mêmes sans que celui-ci soit un miroir déformant pour l'aperception d'une transcendance. Dans la mesure où les peuples sentent que la manière dont ils vivent est injustifiable, ils s'appliquent à redoubler les malheurs du peuple exilé de sorte que, par comparaison, ils puissent continuer à s'estimer justes et bénis. L'exil pose le problème de la souffrance de l' élu.

[114]

3° *La souffrance.*

Sa cause est la résidence d'une présence synthétique (qui a la vocation de vivre en son lieu définitif) dans les lieux qui lui disconviennent. On sait qu'elle est expiatrice pour soi et pour les autres (*Ezéchiel XXXVI, 5*). De quelle manière ?

Trois demandes que Moïse adressa à Dieu furent exaucées : que Sa présence ne s'éloigne pas d'Israël, qu'Elle ne se diffuse pas sur les autres peuples autrement que par le canal privilégié de Son peuple (*Exode XXXIII, 16*) et que Ses voles lui fussent dites (*id. 13*). Formulation de cette dernière question : il y a des hommes de bien à qui arrive du mal tandis qu'à d'autres il n'en arrive pas, des hommes qui choisissent de mal faire à qui il arrive du bien et d'autres à qui il n'en arrive pas. Pourquoi ? - Le juste qui souffre, c'est le juste fils de l'injuste. Le juste heureux, c'est le juste fils de juste ; l'injuste heureux c'est l'injuste fils de juste ; l'injuste malheureux, c'est l'injuste fils d'injuste (réponse de Mar). Autre réponse : le premier est le presque juste, le second, le juste partait, le troisième le plutôt injuste, le quatrième, l'injuste total ». Enseignement de Rabbi Yohanan rapporté par Rabbi Yossé. (*Bera'hot 7 a*).

Ce serait blasphémer la Bonté de Dieu que de penser qu'Il envoie la souffrance sans qu'elle soit justifiée par la faute humaine ¹⁶¹. D'autre part, l'hypothèse que la souffrance est proportionnelle à la faute est irréaliste. Il reste à comprendre pourquoi, sans contrevenir à Sa Justice, Dieu use d'un calcul autre qu'une équation de proportionnalité directe. Le principe de la réponse à la question est celui-ci : la souffrance est liée tantôt à l'injustice d'un dessein humain, tantôt aux ingrédients d'injustice qui s'attachent à ceux qui portent des desseins justes, soit qu'ils proviennent d'un passé coupable dont on ne se nettoie pas volontiers, soit qu'ils proviennent d'une indulgence intérieure pour l'injustice extérieure.

L'idée de départ est que le lieu de la véritable rétribution est l'au-delà. Néanmoins, le bonheur du présent est précieux car, qu'il soit vécu maintenant ou plus tard, il reste identiquement bonheur (le père se console-t-il de la souffrance actuelle du fils en se disant qu'il en sera plus heureux plus tard Le transfert d'une part du bonheur futur dans l'ici-bas résulte d'un double calcul :

- Pour ceux qui ont choisi d'être citoyens de l'authentique patrie, il leur arrive ici un mal proportionnel à leur attachement aux biens inessentiels incompatibles avec leur citoyenneté profonde, quand ils ne se sont pas détachés d'un passé intérieur à leur aspiration à la justice, ou quand ils restent solidaires des injustes.
- Pour ceux qui ont choisi délibérément d'être avant tout citoyen des citoyennetés profanes, il est décrété que tout leur avoir de bonheur est transféré dans l'ici-bas, proportionnel à la différence de niveau qui situe leurs voies au-dessus des voies des citoyennetés profanes.

¹⁶¹ « Pas de mort qu'une faute n'ait causée, pas de malheur qui n'ait son origine dans une perversion » (Shabbat 55 a).

Il sera donc clair que l'élus dont le lieu ontologique est au-delà de son lieu géographique d'exil souffrira dans la mesure exacte où il noue une familiarité avec la vie [114] profane de son lieu d'exil. Souffrance qui se calcul par trois coefficients : l'injustice de ce lieu, le degré de familiarité de l'élus avec le profane, le sommeil de sa familiarité avec son vrai lien ¹⁶². Alors, se noue une redoutable dialectique : le juste souffre parce qu'il est exilé dans le lieu où les injustes jouissent d'être à leur place. Pour échapper à sa souffrance, il est tenté de les suivre et, les suivant, il va vers le redoublement de son malheur.

Or, il souffre pour que les autres, s'ils y consentent, retrouvent leur innocence plus facilement : « le châtement qui nous donne la paix a été sur lui et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris » (Isaïe LIII, 5). En s'éloignant du lieu saint pour vivre dans le lieu profane, il côtoie ceux qui sont impatients de secouer la chape de tristesse qu'impose le profane et leur ouvre une issue. Au moment où il effectue son retour du chez-eux à chez-lui, il leur donne l'exemple d'une rectification, un encouragement à monter. Dans le lieu profane, il s'est nourri des éléments (culturels, intellectuels...) qui s'y trouvaient et qui étaient compatibles avec sa sainteté. Ceux qui l'accompagnent ne s'en trouveront donc pas privés et enrichiront l'univers de la synthèse ¹⁶³. Hors de chez lui, il s'est épuré, son incarnation s'est émaciée. En contrepartie, il a recueilli les valeurs particulières au lieu où il se trouvait. Comme toutes les terres et civilisations ont été des lieux d'exil, le retour apporte l'unification des valeurs particulières. D'incompatibles entre elles, elles se rejoignent à un plus haut niveau. Le dessein créateur se trouve accompli.

¹⁶² « Quand Jacob est chez Laban et quand la Présence de Dieu est en exil, c'est le temps que désigne l'Ecclésiaste : « Temps où l'homme domine sur l'homme pour son mal » (*G. Vilna 7 b*). Ce temps bien clairement, c'est celui de toute l'histoire humaine jusqu'à présent.

¹⁶³ « Pourquoi Dieu a-t-il décrété l'exil sur Israël si ce n'est pour que les non Juifs des lieux d'exil viennent à Israël ! Ainsi qu'il est annoncé : « J'ensemencrai pour Moi la terre, Je ferai miséricorde à ceux qui n'avaient pas encore connu la miséricorde, et à ceux qui n'étaient pas Mon peuple, Je dirai : tu es Mon peuple » (*Osée II, 25*), enseignement de Rabbi Eliézer » (*Pssa'him 87 b*).

Ainsi, c'est moitié par compassion, moitié par faiblesse, pour s'être trop approché des créatures qui sont en deça de la synthèse que la présence juste souffre et par sa souffrance hâte les réconciliations.

C. La diversité synthétisée.

[Retour à la table des matières](#)

La première diversité est celle des gestes et attitudes de « l'homme sous le soleil » : « Il est un temps pour tout, un moment convenable pour tout ce qui est sous le soleil : temps pour naître et pour mourir... » (Ecclésiaste *III, I sqq.*). Nous n'étudierons pas le sens de la « lune » et du « soleil » dans le langage biblique qui sont des allusions à deux centres de synthèse provisoire ¹⁶⁴. Dans l'alliance, l'homme dont le cœur ne se situe plus « sous le soleil » est néanmoins obligé d'y vivre. Il y harmonise les impératifs contradictoires par le bon usage du temps. Tandis que celui qui vit sous le soleil se livre à tous ces mouvements selon les motions dont il est le jouet parce que ce qu'il rencontre suscite mécaniquement en lui une réaction, celui qui est dans l'alliance répond à son milieu selon la signification objective de la situation qu'il vit. Mais, plutôt que de nous attarder sur la synthèse des diversités subjectives, nous nous attacherons à la diversité objective, telle qu'elle s'incarne dans une structure sociologique.

1° Les Grands-Commis de la synthèse.

a) La sagesse. « La dignité d'un bâtard sage est supérieure à celle du grand prêtre ignare » ¹⁶⁵. La pierre angulaire d'Israël est l'homme qui est entré dans le Royaume du sens et connaît les conduites qui y sont conformes. La sagesse n'est ni érudition, ni [116] aptitude à dissuader, encore moins éloignement des passions et point de vue désabu-

¹⁶⁴ Sur ce sujet, l'on se référera au 18^e chapitre du *Pardès*, p. 83 b - 86 b.

¹⁶⁵ Cf. Malbim sur *Deutér. XXIII*, 3.

sé. Elle ne commande pas d'emmagasiner dans la mémoire des collections de citations ni d'amasser les commentaires, mais de deviner son économie interne qui synthétise tous les enseignements. Les vérités profondes sont dites à demi-mots ¹⁶⁶. L'autorité suprême est entre les mains du sage pour autant qu'il enseigne les modalités concrètes des injonctions de Dieu. Le sage, parce qu'il connaît l'unité que d'autres vivent, le Nom de Celui que les autres prient, la fin vers laquelle les autres avancent est, au sein de la création, son chef de file : « que ta maison soit le rendez-vous des sages, attache-toi à la poussière de leurs pieds, bois avidement leurs paroles » (Yossé ben Yoézer) » (Avoth I, 4).

b) Le sacerdoce. « ...Vous saurez distinguer ce qui est saint de ce qui est profane, ce qui est pur de ce qui est impur et vous instruirez les fils d'Israël dans les principes que le Seigneur leur a dits par l'intercession de Moïse » (Lévitique X, 10, 11). De Moïse aux prophètes et aux sages se transmet la signification de la sainteté, de la pureté ¹⁶⁷ et des principes de la création. Le prêtre, immergé dans la matérialité, y distingue les significations intellectuelles et les rend perceptibles au peuple. Le prêtre est second par rapport au sage comme Aaron par rapport à Moïse. Il connaît la tentation de s'ériger en caste sacerdotale insoumise à ceux qui savent.

La sainteté est là quand la matérialité est intégrée dans une existence dont la signification a rejoint sa finalité. Loin d'être celui qui échappe aux contingences de la matérialité, le saint est celui qui l'a reprise et signifiée. Quand la vie naturelle s'inclut dans un cycle qui se ferme à de nouveaux développements, elle est dite impute et elle nous transmet son impureté quand elle nous y entraîne. Est impure la vie qui

¹⁶⁶ « La sagesse profonde ne se dévoile que dans la pudeur » (Kedoushin 71 a). « Avec l'arrogance vient la honte et avec la pudeur vient la sagesse » (Prov. XI, 2). Et quand plus loin, il est parlé des agneaux pour te recouvrir » (id. XXVII, 26), nous comprendrons (*Haguiga* 13 a) que l'agneau mystique doit rester sous le vêtement comme le miel et le lait (*Cant. des Cant. IV, II*) restent sous la langue » (*G. Vilna I a*).

¹⁶⁷ « La Sainteté vient du « Père » (« Aba ») et la pureté de la « Mère » (« Ima »). (*Omek* 61 a).

s'est orientée de telle sorte que la mort biologique soit une fin absolue.

Le prêtre est au centre de son univers liturgique qui fait la médiation entre le monde matériel et le monde des significations et préfigure le temps où toute la matérialité aura monté à l'intelligible. Chacun des constituants de l'univers liturgique (et leur unité) est fait de la matière disposée dans l'espace de façon à ce que matière et espace traduisent sensiblement les significations intelligibles. Dans un monde qui n'est pas encore totalement sanctifié, il y a un divorce entre les règles de l'efficacité et la vérité d'un discours sur les sujets. Le prêtre s'applique à l'annuler. Il manipule des objets selon une procédure qui désigne des sujets. Dans une certaine mesure, il vit dans l'artificiel et le mime. Sa vie est authentiquement un culte, mais ce sur quoi porte le culte est allégorique ¹⁶⁸. On verra le roi réaliser un culte qui porte sur la substance même du monde dans des gestes qui rejoignent mal la vérité de l'homme et du monde. Le prêtre consume des animaux avec les gestes qui signifient les principes de la création. Le roi affronte pour de vrai l'animalité des forces collectives sans parvenir à les faire graviter autour d'un dessein réellement humain. Le prêtre ne s'arroge pas la connaissance des identités qu'il laisse au sage ¹⁶⁹ ; il ne prétend pas jouer un rôle civil qu'il laisse au roi ; il délivre les personnes de la pesanteur de la matérialité en les gardant de l'impureté et du profane et il les fait monter selon les principes de la création.

c) La souveraineté. La souveraineté est l'exact pendant du sacerdoce. L'un et l'autre font se rejoindre le monde d'en haut et le monde

¹⁶⁸ « Les quatre mondes (cf. *infra* p. 16g) sont figurés sur l'autel. Le monde inanimé (eau, sel... figure le monde de l'action. Les végétaux (pains, huile, vin...) figurent le monde de la formation. Les animaux (bétail, colombes...) figurent le monde de la création. Les hommes (prêtres, lévites, Israël) figurent le monde de la proximité » (Omek 36 a).

¹⁶⁹ Le fait qu'au sacerdoce ne doit être impartie aucune initiative d'ordre civil est ritualisé par l'obligation qui lui est faite de se déchausser (cf. *Sota* 40 a). Le rite a été gardé mais, dans l'histoire, depuis les Hasmonéens, les prêtres n'ont pas su résister à la tentation politique pour le malheur commun : « les lanières de leurs sandales se cassent » (id.).

d'en bas (le prêtre et le roi sont oints). Mais tandis que le sacerdoce est homogène au monde d'en haut et s'insère tant bien que mal dans le monde d'en bas (en dissolvant sa pesanteur), la souveraineté est homogène au monde d'en bas et participe, dans la mesure où ce lui est [117] possible, du monde d'en haut. Tous deux reçoivent investiture et conseil du sage qui sait leur finalité, leurs étapes et la portée de leurs errements possibles.

« Ne suis-je pas pieux, Maître du monde - s'écrit David - puisque tous les rois de l'orient et du couchant se complaisent dans leur gloire quand moi, pour discerner l'impur du pur, je mets mes mains dans le sang comme une sage-femme afin que les « femmes » soient pures pour leur mari » (Bera'hot 4 a) -

2° Les points d'impact de la synthèse.

Les biens dont se trouvent dépositaires les Grands Commis devront se répandre sur le peuple, sans quoi ces hommes constitueraient des castes aristocratiques érigées au-dessus d'une masse passive. Où le peuple sera-t-il formé pour pouvoir recevoir ces biens de leurs dépositaires provisoires ?

a) Le « Beth ha Midrash », la maison d'étude.

« Que soit donné à tout le peuple du Seigneur d'être des prophètes, et que l'esprit du Seigneur soit sur eux » (Nombres XI, 29). Le sage a pour première activité de tenir école. Le propre d'Israël, depuis deux millénaires et demi est d'avoir considéré l'École comme le lieu normal et essentiel et tous les autres lieux comme inessentiels. L'École a pour mission de susciter une région de pensée plus qu'humaine qui tire vers le haut toutes les dimensions de l'existence.

b) Le « Beth ha Kenesseth », la maison de prière.

Dans le « Beth ha Midrash », on apprend Dieu comme Être et le monde comme lieu signifié des relations entre les êtres. Dans le

« Beth ha Kenesseth » on apprend Dieu et les hommes comme « Reha » - ami ¹⁷⁰. Quand, au sujet de la prière, se réalise une unanimité en profondeur, entrent en correspondance la « famille d'en bas » et la « Famille d'en haut ».

c) Le « Beth Din » la maison de jugement.

« Il n'y a pas de catastrophe qui vienne dans le monde, sans que les juges d'Israël n'en portent une part de responsabilité » ¹⁷¹. La maison de jugement n'est pas seulement tenue d'appliquer le droit, mais doit devenir un centre missionnaire d'où se répandra l'amour et la connaissance de la justice (cf. *Isaïe I*, 27).

d) Le « Beth ha Mikdash », la maison de sainteté ¹⁷².

Les trois maisons précédentes jouent des rôles distincts. Un signe manque qui marquerait que toutes les présences sont susceptibles de se réunir autour de la présence synthétique, toutes querelles éteintes : le « Beth ha Olamoth », un Temple unique au cœur de l'humanité. Israël n'attend pas de la reconstruction de son Temple une protection contre les offenses et contaminations des peuples, mais une preuve de la convergence possible de ce que chaque peuple a de meilleur (*Isaïe LX*).

e) Les « Baalé ha Baït », les maîtres de maison.

En fin de compte, la synthèse est appelée à se refléter au sein de chaque foyer. En chaque foyer est un Roi et une Reine qui reflètent la souveraineté d'en haut. En toute conversation dans la maison, Dieu est

¹⁷⁰ Dans la maison d'étude, se retransmet la Parole de Moïse et le culte synagogaal évoque celui du Grand-Prêtre. « Tes deux seins sont comme des faons jumeaux » (Cant. des Cant. IV, 5) : « l'âme de Moïse et celle d'Aaron sont jumelles. Aaron se réjouit sans réserve de la grandeur de Moïse quand il commença à prophétiser... Moïse se réjouit profondément quand Aaron reçut l'investiture sacerdotale » (*Shoshanat ha Amoukim* de Al Shir).

¹⁷¹ *Shabbat* 139 a appuyé sur *Miché XII*, 2.

¹⁷² Sur le sanctuaire, voir notre exégèse p. 183-186.

interlocuteur silencieux. Tout repas est l'autel qui fait monter la vie végétale et animale à une conformité de dessein ¹⁷³.

[118]

Toute étude nocturne est efficace pour que la paix s'authentifie. Tout hôte est envoyé de Dieu. Alors, en vérité, la « Mezouza » (Deutéronome *VI*, 9) est mise à la porte ¹⁷⁴.

Puis, il y a la réunion des maisons en une unité figurée par le « Loulav » (Lévitique *XXIII*, 39-40). Les diverses familles sont qualitativement inégales en regard des critères de sagesse et de droiture ¹⁷⁵. Mais en tout état de cause, c'est la volonté de rester unanimes dans la filiation de l'unité, hors d'une installation dans le monde non encore synthétisé (dans les « Souccoth » - Cabanes) qui entre en ligne de compte plus que les bilans personnels.

Conclusions.

[Retour à la table des matières](#)

« Avec les trois Patriarches se répare la faute du premier Adam sur trois niveaux, grâce à quoi trois alliances sont conclues : - l'alliance deux yeux selon *Job XXXI*, *I* : « j'ai conclu une alliance avec mes yeux » ; 2 - l'alliance de la langue ; 3 - l'alliance de l'engendrement qui s'identifie à la circoncision. (C'est sur cet enseignement que s'ouvre le « Pardès Rimonim (2 b), citant le *Sepher Yetzira*). A qui va vers la sagesse, il importe de savoir que toute la

¹⁷³ « Quand il y a Temple, l'autel expie les fautes d'Israël. Maintenant, c'est sur sa table que l'homme trouve l'expiation » (Bera'hot 55 a)

¹⁷⁴ « Tout celui qui a Tephilin à la tête et au bras, franges au vêtement et Mezouza à sa porte trouve la puissance de ne pas fauter comme il est dit : « une corde triplée ne se rompra pas aisément » (*Eccl. IV*, 12) » (Mena'hot 43 b).

¹⁷⁵ Quatre espèces de plantes dans le Loulav résument les quatre visages existentiels du monde : « Tout ce sur quoi est prononcé Mon Nom - c'est le fruit de l'arbre de splendeur - pour Ma Gloire Je l'ai créé - ce sont les palmes de palmier - Je l'ai formé - c'est l'arbre touffu - et Le L'ai fait - c'est le saule des rivières » (Exégèse d'*Isaïe XCIII*, 7 à l'aide de *Lévit. XXIII*, 40) (*Zohar I*, 220b).

Torah repose sur ces trois alliances... car en elles se lit l'Être - le Nom de Dieu désigné par le Tétragramme - sous ces trois formes : Il fut, Il est, Il sera...

1. - Il fut : à l'origine, il y eut la Parole au niveau de la langue - qui fit le monde : « par la Parole du Seigneur les cieux furent faits » (*Psaume XXXIII, 6*).

2. - Il est : actuellement, il y a la Providence qui veille comme un œil. Par exemple : « car les yeux du Seigneur parcourent toute la terre » (*2 Chronique XVI, 9*).

3. - Il sera : la création s'achève par un mariage mystique : « comme le jeune homme épouse une jeune fille, tes fils l'épouseront, et comme le fiancé trouve sa joie dans sa fiancée, ainsi tu seras la joie de ton Dieu » (*Isaïe LXII, 5*)...

Or, le premier couple transgressa ces trois alliances.

1. - Alliance des yeux : « et la femme *vit* que l'arbre était bon... et leurs *yeux* s'ouvrirent à tous deux » (*Genèse III, 6, 7*).

2. - Interprétation sexuelle de la première faute.

3. - Alliance de la langue car Adam (comme le rappelle Rashi) fauta en paroles en exprimant son ingratitude : « C'est la femme que Tu m'as donné... » (*id. 12*).

Qu'Abraham accomplisse l'alliance de la vision, nous le savons par l'enseignement des scribes (*Pirké Avoth V, 22*) selon lequel on reconnaît celui qui est dans la descendance d'Abraham entre autres choses à ce qu'il voit et interprète en tous et en toutes choses selon le bien (« Aïn Tov » -œil bon). Nous l'apprenons aussi de Rachi qui - citant le *Talmud* (Sota) - interprète *Genèse XXXVIII, 4* : « Elle s'assit (Tamar) à la porte d'Enaïm (« Enaïm »-yeux) » : « à la porte d'Abraham ». Isaac accomplit l'alliance de la langue.

[119]

Il ne quitte pas la Terre sainte où se parle l'Hébreu, langue sainte. Mais cela ne se comprend qu'en référence aux thèmes cabalistes (il actualise la Vaillance qui retranscrit le Discernement appelé par le Pardès : alliance de la langue). Et Jacob accomplit l'alliance de l'engendrement car ses engendremens et sa descendance sont parfaits » (*Shné Lou'hot ha Berith II, 88-89*).

a) L'émerveillement.

La pédagogie conduisant à la vie définitive consiste avant tout en un apprentissage de la vision. La vie naturelle engage à une vision utilitari-

re : « à quoi ça sert », « comment ça marche ». On resterait dans la filiation de la faute du premier Adam si l'on se figurait que cette connaissance des interactions délivre l'identité des êtres. En devenant fils d'Abraham, on les comprend en référence à la place et signification qui leur reviennent dans l'économie totale de l'être. Apprendre à voir revient à déchiffrer dans le commun et l'habituel la manifestation d'une ordonnance qui suscite l'émerveillement et la louange. On pourra prendre ses distances envers les divers tares et errements sans cesser d'admirer les valeurs humaines investies et cachées.

b) La fraternité concrète.

Tant que l'on en reste à juger et à estimer, on reste extérieur à ce sur quoi porte le regard. Le jugement de valeur, si favorable soit-il, porte à l'attitude de prendre ses distances. L'esprit de fraternité réintègre. Il fait *prendre position*. Il est en jeu dans la manière dont on *s'adresse* à autrui. Il est absent quand l'on parle *de* quelqu'un plutôt que de parler à quelqu'un. Il disparaît quand viennent aux lèvres les paroles arrogantes ou insincères. Dans l'adresse à quelqu'un, les interlocuteurs sont concernés en leur pleine pâte d'existants vivants. C'est ce côté de l'affrontement robuste que parfait Isaac. Caïn ne parla pas à Abel. A la tour de Babel, on parla dans le vide. Tout se répare dès que l'on converse en attachant un poids égal à ce que l'on dit et à ce que l'autre dit pour autant que chaque parole exprime la totalité d'une personnalité irremplaçable.

c) L'appartenance.

Plus précieux que les rapports de concorde, il y a les rapports d'appartenance d'être à être. La fécondité - à tous les niveaux - est compénétration des termes complémentaires. S'annule en même temps les hiatus entre les êtres qui s'appartiennent et - à l'intérieur de chacun d'eux - entre leur part consciente et ce qui en est l'infrastructure. Ce qui est engendré est alors conforme au dessein de la création. Jacob, d'un côté sonde ce dessein, de l'autre engendre douze fils qui, dans le

faisceau qu'ils forment, expriment l'être synthétisé de la création ¹⁷⁶.

Une telle appartenance des créatures au Créateur et des créatures entre elles s'exprime de trois façons, selon la réalité sociale, selon les temps et selon les lieux. Quatre niveaux de l'être font que se dessinent quatre degrés de sanctification.

Dans la réalité sociale :

- La sainteté d'une génération est résumée dans celle du grand prêtre. Tant vaut l'une, tant vaut l'autre.
- Les familles sacerdotales sont celles où la sainteté est actualisée.
- Les lévites sont - en incarnant la fidélité - les artisans d'une jonction entre les familles où la sainteté est actualisée et celles où elle est encore virtuelle.

[120]

- Tout le peuple est promis à être « peuple de prêtre et nation sainte » (Exode XIX, 6).

Dans le temps :

- Le jour des expiations est une assumption hors de toutes les dimensions mondaines.
- Dans le Shabbat, est réactualisée l'intention d'une création faite en six jours, au-delà des tensions qui se connaissent au cours de ces six jours.
- Les autres fêtes ponctuent le chemin d'une constitution des créatures promises à la totale sanctification.
- Échappent à l'emprise du monde profane les jours de « Hol ha Moëd », dans le creux des semaines de Pâque et de Souccoth.

¹⁷⁶ Sur la sainteté, voir notre exégèse p. 222-229.

Dans les lieux du Temple :

- Au Saint des Saints, le grand prêtre ne pénètre que lorsqu'est effective la communion de dessein réalisée par le jour des expiations.
- Dans le Tabernacle (« E'hal ») est en jeu le face à face.
- Dans le portique des prêtres (« Oulam ») s'effectue la montée du monde d'en bas au monde d'en haut.
- Le peuple participe à la liturgie dans le « Parvis d'Israël. »

[121]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

**Troisième partie.
Des relations du soi à la synthèse de l'être**

Chapitre IV

Les synthèses manquées

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons de suivre, dans la Genèse la voie royale, celle qui conduit à l'Exode et au Lévitique. Il nous faut après cela nous interroger sur les autres chemins qui conduisent à des figures incomplètes. Pourquoi n'aboutissent-elles pas ? Quelles fausses démarches ont-elles été commises ? À quoi servent-elles ? À quoi correspondent-elles dans le monde contemporain ?

Le principe de la réponse, nous le chercherons dans le premier chapitre de la Bible, le plus riche, mais aussi le plus lourd en ésotérisme. Il nous apprend que la création s'organise en jours successifs, chacun préparant le suivant et achevant le précédent : ce qui doit être loi pour la créature fidèle au dessein de la création. Il y aura impasse quand sera tentée une étape sans que l'étape précédente ait été me-

née à bien. Puisque tout est dit bon dans l'œuvre créatrice, toutes les démarches seront bonnes, à la condition qu'elles soient conduites dans l'ordre de leur excellence. À la limite, il n'y a pas de faux biens, il n'y a que de fausses appréhensions de biens véritables. Comme l'erreur consiste simplement à tenir pour vrai mal à propos, le chemin de la mort et du mal est une visée défectueuse du bien et de la vie. De négativité, proprement dite, il n'y en a nulle part en ce monde, mais des manières négatives d'aspirer à un surcroît d'être. Ensuite, nuit la persévérance en des démarches irrégulières.

A. Les impasses de la préparation de la synthèse.

[Retour à la table des matières](#)

« Allons, bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet sera dans les cieux et nous établirons notre identité ; que nous ne soyons pas dispersés sur toute la surface de la terre » (Genèse XI, 4).

La tour de Babel est la première tentative pour aller à l'encontre d'une dispersion de l'homme et pour la synthétiser en une unique identité. Le moyen employé est la ville. Nous la rencontrâmes déjà avec Hano'h, fils de Caïn (*id.* IV, 17). Celui-ci l'appela « du nom de son fils ». Enseignement capital : L'HOMME ÉCHAPPE À DIEU PAR LE DIEU DE LA CITÉ. L'HOMME ÉCHAPPE À L'AUTRE HOMME EN L'ABORDANT AU SUJET DE L'ORGANISATION DE LA CITÉ ¹⁷⁷.

[122]

Voilà donc le premier exemple d'une démarche bonne en soi, viciée par les conditions dans lesquelles elle est accomplie. Elle devrait être accomplie à la suite de beaucoup d'autres. Quand l'homme privé s'est reconnu dans son identité personnelle, puis a appris à porter des jugements de valeur sur la vie civile selon les critères de sa personnalité, de son identité, et enfin a mesuré la tension entre les rapports direct

¹⁷⁷ Sur la tour de Babel, voir notre exégèse p. 54, 57.

de l'homme avec ses proches et les rapports lointains de l'homme avec l'homme au travers de l'organisation de la cité, alors seulement, il pourra se faire un a nom » en considération de la souveraineté civile, elle-même expression de la Souveraineté d'en haut ¹⁷⁸. Mais quand, au contraire, il cherche à se définir dans « la ville et la tour » du premier coup, quand il attend, de son insertion en elles, la connaissance et l'accomplissement de sa personnalité spécifique, quand, dans son immaturité, il s'empresse de s'y faire ouvrier, il ne parvient qu'à *se fuir*. La tour de Babel est restée dans le langage et le souvenir collectif de l'humanité la désignation de ces cités de sourds qui résonnent de voix discordantes. Nous en savons la raison : c'est que « l'homme quelconque » prétend à devenir « quelqu'un » en jouant le jeu collectif d'une participation à la souveraineté. Il inverse la démarche normale : devenir « quelqu'un » et ensuite se mettre à construire la tour. Pour la construire, il faut collaborer. Pour collaborer il faut que chacun sache comment il entend rejoindre un ordre profondément humain. Dieu « descend » mettre un terme à la collaboration des artisans de la tour en confondant leurs langues parce qu'ils entendaient « établir leur identité » par le biais de la construction. C'est l'éternel geste païen : façonner et adorer l'œuvre de ses mains, dans l'art, la politique, la religion, la technique... Ils veulent que le sommet de la tour soit « dans les cieux ». Très vite, l'homme met son absolu dans sa civilisation ou dans la marée montante de ses forces rassemblées. Mais un amas de pierre (ou de faits de civilisation) ne fait pas un homme. Dieu fait tomber sa sanction sur une telle activité au niveau de la faute. Parce que les hommes ont voulu se découvrir dans la parodie d'une synthèse (faux termes et fausse liaison : de la brique au lieu de la pierre et du bitume au lieu de ciment (id. XI, 3 », ils auront à se chercher chacun de son côté, dans sa plus étroite spécificité, dans la dispersion.

¹⁷⁸ « Ils dirent : « faisons-nous un Nom » : que nous servions et craignons ce Nom. En soi, il est excellent de chercher à connaître le Nom. Mais leur faute capitale, c'est qu'ils voulurent briser ce Nom, Nom qui désigne la souveraineté d'en haut » (Louhot III, 67)

B. Les conditions de la synthèse non réunies.

I° *Ammon et Moab* ¹⁷⁹

[Retour à la table des matières](#)

La condition d'une synthèse était, nous l'avons vu, la constitution d'une personne selon le schème abrahamique, d'une personne qui traverse les dimensions du monde par une marche ascendante en choisissant invariablement de privilégier les égards affectueux à autrui, les gestes du don, la fidélité à cette région d'unité où les êtres rejoignent l'Être. À ses côtés est Lot qui se trace le programme de rester à mi-chemin entre l'aventure abrahamique et l'aventure du monde, qui répond à moitié à l'injonction d'en haut. Ami des justes et ami des injustes, il préfère être le meilleur à Sdom que le plus mauvais dans la maison d'Abraham ¹⁸⁰. Son désir de donner n'est pas plus grand que son désir de recevoir l'abondance des biens de la plaine du Jourdain qui était « comme le jardin du Seigneur » (*Genèse XIII*, 10). Il n'y a en lui aucun [123] sursaut à l'idée d'entrer en relation avec des gens « mauvais et pécheurs » (id. *XIII*, 13) - Quand il aura à s'en éloigner (à monter sur la « montagne »), ce ne sera pas pour lui allégresse, il les quitte avec sur les lèvres son : « non, Seigneur » (*XIX*, 17). Toute sa vie, il allègue de ne pas pouvoir choisir et s'engager sans réserve.

Le résultat est que l'on n'appartient ni au monde ni à Dieu, que l'on n'agit ni selon les principes d'efficacité pour une réussite mondaine, ni selon ceux d'égards pour les personnes, que l'on n'accepte pas de faire corps avec la violence, l'injustice, mais que l'on n'accepte pas non plus de se laisser guider par les significations ontologiques. Pour sub-

¹⁷⁹ Sur Ammon et Moav, voir notre exégèse, p. 80, 84.

¹⁸⁰ « Le visage de Lot participe de celui d'Abraham, mais n'en est, pour lors, qu'une approximation. Ce qu'il y a en lui de parfaite humanité ne se révélera que dans une perspective messianique » (*Louhot III*, 71)

sister dans cette région intermédiaire, pour lui donner une consistance, un seul recours demeure : *fabuler*. On ne se prépare pas au Discours révélé, on vit dans les contes où se mêlent l'expérience du monde et le pressentiment d'une transcendance. La conduite se meut dans la région du « comme si » et la sensibilité se peuple de fantasmes.

Cernons de plus près cette attitude. Que réaliserait l'attitude droite ?

1. La pensée examine les jugements possibles et, selon son système d'interprétation, ses règles logiques, son évidence interne, décide du vrai et du faux.
2. La personnalité s'amplifie, s'étoffe autour de ses thèmes directeurs et, selon ce qu'elle est devenue, noue ses amitiés et ses affections par un système d'affinités.
3. Le monde étant reconnu pour ce qu'il est, on s'y engage dans une action qui va de son état actuel à l'objectif visé.

Or, nous voyons avec Moab et Ammon se dénaturer ces trois domaines de la pensée de l'affectivité et de l'action.

1. Ils éprouvent une répugnance invincible à trancher franchement : c'est vrai ou c'est faux. Toutes les opinions sont volontiers accueillies dans un libéralisme de mauvais aloi, et ils n'ont nulle raison d'opposer à telle ou telle un veto franc et motivé, même quand elles se contredisent mutuellement. En effet :

- les idées sont aimées, comprises et goûtées, leurs combinaisons et leurs rapprochements stimulent ;
- mais la virilité intellectuelle, capable des confrontations sans faiblesse, des guerres contre les contradictions, des discriminations rigoureuses fait défaut. Une intuition confuse, pré-réflexive, qui s'enchant des symboles, en tient lieu.

2. La personnalité a la nostalgie de sa dissolution et sent sa spécificité comme une souffrance. Son bonheur, elle le pressent dans les rassemblements, les cérémonies les climats où l'on est porté par une exaltation collective, à moins que ce ne soit dans les profondeurs abyssales d'une contemplation d'on ne sait trop quoi. Ce n'est pas non plus la figure déterminée d'autrui qui est recherchée. De son visage spécifique on se détourne. On va au devant du charme diffus qui émane de lui, on goûte la tonalité de sa présence. Sur tous les hommes, on étend une compassion indifférenciée, une bienveillance de principe qui concerne tout le monde et personne. Seul surnage un certain grégairisme. L'ennemi, c'est l'accumulation des soucis qui empêche le repos et la douce glissade au-dessus des situations et événements concrets. En effet :

- il est admis que l'essentiel n'est pas le monde matériel, il est considéré comme un piège qui détourne des thèmes transcendants ; on exècre la solitude du sujet assailli et débordé par les sollicitations des objets ;
- mais la marche altière par laquelle on persévère en ses bons départs, l'organisation méthodique de soi par accueil et refus tranchés des propositions d'autrui, et, [124] conséquemment, l'établissement d'un réseau d'affinités avec ceux qui ont fait le même chemin, l'approfondissement progressif des affections sont ignorées. On va de ci, de là, de l'un à l'autre, en restant à la surface, soucieux de la cueillette des concordance et des vagues ressemblances que peuvent présenter des personnalités différentes dans des contextes dissemblables, pour aboutir à quelque synchrétisme des cœurs.

3. Il est une manière radicale d'éluder l'action concertée : on souligne le lien entre l'action et la souffrance et, pour supprimer celle-ci, on n'a pas recours à l'action juste, on tend à remplacer toute action par la contemplation. Ou bien, on oriente les préoccupations pratiques vers le travail sur soi : changer les dispositions de l'âme et modifier les modalités de l'influence de l'esprit sur le corps. Dans le meilleur

des cas, on travaille à épurer les intentions et les voies de l'action. Pour justifier cette renonciation à la transformation concrète du monde, on le décrète inessentiel, domaine de l'illusion. Le travail par là perd ses raisons d'être : modifier le cours du monde serait substituer dans un kaléidoscope une figure à une autre. Le terreau humain non plus n'est pas à transformer. Il suffira de lui imprimer un mouvement de translation du visible à l'invisible, de la diversité qui meurtrit à l'indistinction qui endort. En effet :

- la nécessité de ne pas rester dans la situation où l'on a été naturellement placé et de prendre le contre-pied du monde méchant est reconnue ;
- mais la praxis qui veut le vaincre sur son propre terrain est ignorée. Agir vraiment, c'est s'engager dans un débat sans pitié où vainqueur, on fait disparaître définitivement la situation ennemie, ou vaincu, on disparaît comme sujet actif. Ici l'on fuit dans sa coquille ou dans un tourbillon au lieu d'affronter. On ne fait pas le décompte de ses forces ; on ne les mobilise pas, on se drape dans ses bons sentiments et dans ses rêves. On refuse de se voir dans les limites de ses aptitudes et réalisations, on s'identifie à quelque puissance illimitée.

En résumé, avec Ammon et Moab, on dit « oui » au principe de la synthèse et « non » à la proposition de synthétiser effectivement. On décroche de la mondanité, on n'accroche pas au dessein de la création. Un côté est convenable, l'autre inacceptable. C'est pourquoi la Révélation édicte : « L'Ammonite et le Moabite n'entreront pas dans l'assemblée du Seigneur ». Rabbi Yehouda précise : « ceci est dit pour les hommes, mais ne concerne pas les femmes » (Sifré sur *Deutéronome XXIII*, 4). Ces peuples existèrent parce que des femmes se dirent « il n'y a plus d'homme sur terre » (*Genèse XIX*, 31). Chez eux se trouvent des femmes comme Ruth, mais d'hommes au vrai sens du terme, il n'y en a pas.

Entre la plage éclairée et la région obscure, s'intercale une frange de pénombre. C'est celle que nous venons de traverser entre le monde

profane et la famine abrahamique. Nous entrons maintenant dans la région éclairée pour y trouver une zone de lumière diffusée périphérique : celle d'Ismaël et d'Esav.

2° Ismaël 181.

Pour le monde, la présence abrahamique est un scandale irréductible : le rappel de l'unité, de la fidélité, de l'amour dans un univers de multiplicité, d'ingratitude, de hargne et d'aigreur. Du côté de chez Lot, on se réfugie dans un syncrétisme, un panthéisme, [125] une bienveillance qui noient le scandale. Pour Ismaël, l'acquis abrahamique est solidement maintenu, car il est son héritage. Mais cet héritage l'embarrasse terriblement car, par toutes les fibres de son être d' « âne sauvage » (*Genèse XVI*, 12), il se sent appelé à vivre selon le monde. Né de par l'Égypte, il est sollicité d'y retourner. Né dans l'incircision, il assume mal sa circoncision ultérieure. Ce violent débat intérieur s'extériorise dans une violence agressive, incontrôlée, universelle : « Sa main sera contre tous et la main de tous sera contre lui » (id. *XVI*, 12). Cette fois-ci, c'est un principe féminin insuffisant (Agar) marié à un principe masculin inachevé (Abram) qui a donné le jour à une *présence partagée*, mais dont le côté féminin sera utile (Mahalath) (id. *XXVIII*, 9) 182.

Selon les Textes donc, Ismaël est immergé dans le monde d'en bas et ne perçoit qu'un écho du monde d'en haut. Il est montré abreuvé par un puits (d'où s'écoulent les eaux d'en bas du second jour de la semaine primordiale), et recevant la parole non de Dieu mais d'un ange. Pour qu'il y ait synthèse, doivent être achevés deux termes : l'ouverture aux projets fraternels, aux desseins de réconciliations,

181 Sur Ismaël, voir notre exégèse, p. 81-82, 85.

182 Ismaël hérite d'Abraham le sens de l'accueil qu'Ésav tend à perdre quand il cultive exclusivement la résolution élaborée qu'il tient de son père Isaac. Le repentir d'Ésav se voit donc par un retour vers la famille d'Ismaël. Sa nouvelle Femme est appelée Mahalat parce qu'elle lui insuffle l'idée de se repentir afin que lui soient pardonnées (« Mahalo ») ses fautes » (Piroush Yonathan sur *Gen.* *XXVIII*, 9).

l'« extase » sur les personnes d'une part, et d'autre part, l'affrontement courageux, par une œuvre inlassable, de la résistance mondaine au premier terme. La personnalité d'Ismaël ressemble au tonneau des Danaïdes : elle se remplit d'une fidélité à la transcendance mais s'ouvre de tous ses pores aux béatitudes et excitations mondaines (id. XXI, 9). Le grand « Rire » nietzschéen, Isaac se le réserve pour l'avenir, pour les temps messianiques où l'opacité du monde sera vaincue, Ismaël juge superflu de se contenir. On prévoit qu'à la fin des temps sa conversion sera facile : il n'aura qu'à retourner sa vie effective pour la mettre en concordance avec le pressentiment intérieur qui l'habite, intact mais qui jusqu'ici ne l'a engagé à rien.

Le portrait d'Ismaël est celui d'une conscience écartelée. Il tient à une vérité ancrée dans son cœur, présente sur ses lèvres. Son esprit ne s'y meut pas, et elle reste limitée à son armature essentielle, à des formulations abstraites, incontestables mais sans fécondité. Il ne pénètre pas dans l'identité profonde des termes qu'il récite. Ils ne sont pas portés par le flux et le reflux d'une pensée neuve et critique. Sa force de conviction, entière, il la tire de la robustesse de sa nature, non d'une évidence intellectuelle. Il cultive ardemment sa connaissance de la nature sans qu'elle ait un rapport interne avec sa vérité ontologique : l'une et l'autre, il les tient à bout de bras. Il récite l'unité, il ne réalise pas les unifications.

Chez Lot, on connaissait une vague bienveillance ; chez Ismaël, on connaît une compassion ardente et profonde. On sait donner, accueillir, respecter, se priver pour autrui. Les dialogues cependant tournent court, car, dans le même moment où l'on s'offre à l'autre, on continue à persévérer dans une nature fruste et revendicatrice. À propos d'Ismaël, on parle souvent, mais à tort de duplicité et de fausseté. En réalité, il exprime en toute franchise les deux faces inconciliables de sa personnalité. Le prochain lui est vraiment un frère honoré et vraiment aussi l'étranger à refouler.

Ismaël est à la fois actif et passif. La volonté d'action est forte, mais ne dispose que de peu de claviers. Il a découvert - et c'est sans doute sa valeur la plus précieuse - que la volonté humaine doit se plier sous la volonté d'en haut. Vérité dangereuse car si l'on n'a pas difficilement appris en quoi Celle-ci consiste, on croira que tout ce

qui arrive est voulu d'en haut. On ne distinguera pas ce qui est voulu et ce qui est permis et toléré. Aussi risque-t-on d'être passif devant l'événement, alors qu'il aurait fallu « aider » Dieu à l'empêcher. De plus, l'action est entravée par le fait que l'on ignore [126] son terme. Ce que devra être la création à la fin des temps reste dans l'ombre. Sur le commencement, la fin et les étapes des progressions, bien peu de choses sont sues. Au-dessus d'un temps peu connu plane une éternité exigeante. Aucun rapport interne entre la vie qui se mène dans l'un et l'autre. Dans le temps, on renchérit sur les mêmes gestes monocordes et invariables, dans l'éternité, on s'abîme devant une réalité écrasante. Infiniment petit, borné dans l'espace et le temps, semblant se perdre dans les sables, Ismaël est surplombé par une réalité infiniment grande qui ne se laisse pas saisir de l'intérieur, et à laquelle il appartient corps et âme. La synthèse d'Ismaël échoue parce que, si le terme premier est purement et totalement présent, la défaillance du second terme (la Bible nous dit-elle le nom de la femme égyptienne qu'Ismaël épouse ?) fait que la relation qui les lie leur reste absolument extérieure.

3° Ésav ¹⁸³.

Ésav est notre frère, fils du même père et de la même mère. Que ne pouvons-nous dire, hélas, notre frère bien-aimé ! Hélas, c'est lui qui dit : « Je tuerai Jacob mon frère » *Genèse XXVII, 41*). C'est de lui que parle notre mère :

« Voici, qu'Ésav ton frère veut se venger de toi en te tuant. Maintenant, mon fils, va, fuis-le vers Laban... jusqu'à ce qu'il ait oublié ce que tu lui as fait. Alors, je t'enverrai chercher de là. Pourquoi serai-je privée de vous dans le même jour ? » (id. 42-45).

Depuis, l'on se rappelle l'ordre : « Tu n'auras pas en horreur l'Édomite car il est ton frère » (*Deutéronome XXIII, 8*), mais nous ne

¹⁸³ Sur Edom, voir notre exégèse, p. 97-103.

pouvons oublier le commentaire désabusé de *Proverbes XXVII, 10* : « mieux vaut un ami proche qu'un frère lointain » : « Mieux vaut Jethro qui est proche d'Israël qu'Ésav son frère » (Midrash Tan'houma, *Yethro* 5). Ceci pour le passé. Pour le présent Ésav est averti par Obadiah (12) : « Ne repais pas ta vue du jour de ton frère au jour de son infortune ; ne te réjouis pas au sujet des enfants de Judah au jour de leur ruine. Ne dis rien d'arrogant au jour de leur détresse. » Pour l'avenir, Isaïe s'interroge : « Qui est celui-là qui vient d'Édom, qui - en habits écarlates - vient de Basra ? » (LXIII, I).

À partir du jalon abrahamique, Ismaël ne peut rien élaborer, car « l'esprit de pesanteur » l'en éloigne puissamment. Tel n'est pas le cas d'Ésav qui a hérité d'Isaac le courage de persévérer dans son identité en dépit des oppositions accumulées. Deux générations ont parfait les deux termes, la troisième génération patriarcale doit apporter l'esprit de synthèse. Comprendons d'abord pourquoi il y faut deux fils, pourquoi Rivka se désole quand elle sent se heurter deux présences en son sein : « Lama zé Anohi : » « S'il en est ainsi, qu'en est-il de moi ¹⁸⁴ ! »

Rappelons-nous que la présence patriarcale arrive dans un monde où l'homme ne peut vivre en lumière et vérité avec l'homme. Chaque siècle, se retrouve, dans la vie privée comme dans la vie publique, la même tristesse, différente en ses modalités, identique en son essence. Chaque homme se durcit devant l'autre homme en invoquant les impératifs de ses dieux (de ses absolus). Qui n'est ni complice, ni résigné projette donc aussitôt de réaliser un nouvel état de chose. Ces hommes que la cruauté, [127] l'oppression, l'exploitation dressent les uns contre les autres, il faut les intégrer en un ordre nouveau conforme à l'idéal. Là est la ligne de démarcation entre les deux frères.

- L'un questionne sur l'idéal et ses modalités, s'y rend conforme, sonde les insuffisances qui séparent les hommes de cet idéal et étudie les procédés de guérison.

¹⁸⁴ « À partir d'Isaac se réparent les conséquences de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; « du bien et du mal », c'est Jacob et Ésav qui naissent jumeaux, le mal aussi sera réparé » (*Louhot III, 78*)

- Ésav laisse dans l'ombre la finalité des temps condamne en bloc l'ordre présent et s'applique avec toute sa fougue (il est « velu (XXV, 25) ») à faire triompher d'emblée l'ordre *meilleur* qu'il a conçu.

Jacob conçoit le parfait pour perfectionner les êtres. Il espère rapprocher toutes les créatures de leur finalité pour que le dessein de la création soit réalisé. Ésav porte un dessein simplement meilleur que tous les autres desseins humains et va appeler le plus de monde possible à s'y joindre. La faille, dans son entreprise, consiste en ce qu'il tire de son fond un dessein qu'il s'est lui-même inventé pour son usage personnel. Ésav est réaliste en égard à la situation actuelle du monde. Jacob l'est en égard au mouvement total de la création, du commencement à sa fin. Si nous vivions dans un monde d'idées, le mouvement de Jacob aurait sur toute la ligne la prééminence. Nous sommes dans un monde résistant et il est prévu que devant la résistance *actuelle*, Ésav prenne la tête. Pourtant, le monde « lourd » avance selon un dessein qui le commande et lui est antérieur (« Bereshit Bara », « Au commencement créa... » : Bereshit est avant Bara). Normalement, Ésav - le plus grand - est conditionné par Jacob - le plus petit. Rien donc de désastreux dans la prophétie adressée à Rivka : « Un peuple l'emportera sur l'autre et le plus grand servira le plus jeune » (XXV, 23). Dans le principe, il y a une saine complémentarité entre Jacob et Ésav que le Midrash rapportera, dans son langage voilé à celle de la « lune » et du « soleil » ¹⁸⁵.

La situation - fragile parce que la coexistence de deux réalités se suffisant dans leur ordre est périlleuse - ne tarde pas à se gâter quand la culpabilité va se mettre de la partie. Les deux réalités jumelles se suffisent, certes, mais doivent s'intégrer en un unique projet. Parce qu'Ésav est disposé à jouer seul son jeu, Jacob le « talon-

¹⁸⁵ « Ésav est grand, lui est assigné le soleil, « grand » lumineux. Jacob est petit, lui est assignée la lune, « petit » lumineux. Le soleil gouverne le jour. Ainsi est-il donné à Ésav de gouverner en ce monde-ci » (Bereshit Rabba VI, 5).

ne » ¹⁸⁶. De par sa vocation, Ésav est en danger de perdre son innocence.

Nous connaissons le couple formé par Caïn cultivateur et Abel berger et sa signification. Jacob deviendra par la force des choses un berger. Ésav est immédiatement un « chasseur expert » (XXV, 27). Qu'est-ce à dire ? Il réalise une modalité dangereuse du métier de berger. Celui-ci veille sur les créatures et les soigne. Le chasseur - pour leur bien parfois - s'occupe de les placer sous sa coupe. Pour conquérir, de gré ou de force, on joue un personnage ; ce à quoi se refuse Jacob qui se détourne du spectacle ondoyant du monde et se retire sous la « tente » (id.) pour méditer le sens de la création. Il est de « bonne foi » (id.). Le couple Ésav Jacob est infiniment meilleur que le couple Caïn Abel : tous deux sont de la famille des Patriarches. Comment Ésav en arrive-t-il pourtant à envisager le meurtre de son frère (XXVII, 41) ?

Humaniser, c'est être soi-même profondément humain, puis tâcher de modifier le monde. Si les deux fils d'Isaac collaboraient, ce serait vite réalisé. Ils suivent deux lignes divergentes (Jacob ne pourrait-il pas être plus indulgent pour son frère roux et velu ?). Rivka s'attache à celui qui est humain, Isaac à celui qui aura prise sur les « champs ». Le drame éclate quand, emporté par ses « chasses », Ésav voit s'épuiser la motivation de ses courses.

Arrêtons-nous sur ce point. On veut entraîner des masses pour une plus juste cause. Ce qui suppose un langage, des techniques adaptées. Au fur et à mesure que s'affermirait l'emprise sur elles, on sait de mieux en mieux comment se comporter avec elles.

¹⁸⁶ « Du Midrash qui enseigne que les talons du premier Adam atteignaient l'orbe du soleil, nous comprenons qu'aux temps messianiques, la main de Jacob saisira vraiment le talon d'Ésav. C'est l'aboutissement de ce monde, le temps de la souveraineté du « petit Visage » (*G. Vilna 10 b*).

[128]

Parallèlement, s'efface la claire vision de ce qui *en vérité* est à dire et à faire ¹⁸⁷. On a réussi dans le monde, mais on a perdu le sens de ce à quoi on voulait le faire ressembler. On s'est englué dans le jeu des intérêts et l'idéal n'est plus qu'un voile pour les couvrir. Alors, une prière est adressée - « nourris-moi, de grâce... » - à ceux qui ont gardé, hors du monde, le sens aigu de la véritable finalité. Pesons la portée de cette prière. Elle signifie que celui à laquelle on l'adresse est dorénavant, lui seul, dépositaire sûr de l'orientation bonne de la pensée et de l'action, que lui seul n'est pas déviationniste. On a été loin, mais d'où vient-on, où l'on va, c'est lui seul qui le dira et qui guidera. Maintenant, Jacob est l'aîné. Ésav a trop vite étendu son emprise sur les champs. Il est important en ce monde, mais il participe de son errance. Son frère - il le reconnaît puisque c'est de lui qu'il tient, à la suite d'un marché, un enracinement dans l'absolu - doit, en droit, le précéder. La suprématie ici-bas d'Édom le rouge (qui tient son nom du roux dont il se nourrit) est comme un appendice sanglant du domaine ontologique de son frère : il parle en termes de sang, de violence, de sacrifice, de mort...

Récapitulons. Jacob doit hanter les sommets pour indiquer à tous les échelons qu'ils ont à gravir. Ésav doit s'approcher d'un grand nombre pour les sortir de leur apathie. Mais il se prend à son propre jeu et s'exalte à la pensée de former une troupe selon son ordre. Il crée, si l'on peut dire, un rassemblement horizontal au lieu d'aider à une convergence vers les hauteurs. Il se constitue une troupe non une famille. Le dessein d'Ésav prétend être instauration d'un ordre nouveau définitif. L'intolérance y règne. Alors qu'une unanimité aurait été possible si chacun s'était haussé à sa finalité, Ésav impose aux hommes de faire corps, tels qu'ils sont actuellement, selon les règles de discipline qui assurent la cohésion de l'ensemble. Deux fautes en résultent. La première est de présenter le devoir comme l'intégration étroite à la troupe, en prétendant que, par ce geste, l'on montera selon sa pente - ce qui est une première imposture. La seconde faute est de porter

¹⁸⁷ « La compréhension (« Daat ») n'est pas dans les « écorces ». C'est ce qu'annonce le prophète : « Je ferai qu'il n'y aura plus de sage en Edom » (Obadia 8) » (Omek 54 b).

condamnation sur ceux qui n'en font pas partie. Cette deuxième faute tend à élever la prétention d'une universalité déjà réalisée et, par chantage, à accuser ceux de l'extérieur de se refuser à l'universalité. Au contraire, il aurait fallu faire entrer les hommes, en proie au mal extérieur et intérieur, dans un ordre où, épurés et surhaussés, ils se réconcilieraient. Jacob apprend la figure de cet ordre final et les voies par lesquelles la création se renouvelle. Ésav prend l'initiative d'inventer un ordre susceptible d'intégrer les multitudes (ce fut jadis la « *lex romana* »). Dans cet ordre, la fraternité est réellement majorée, mais un décret humain s'est prétendu décret de Dieu et, de droit, universel. Un état, simplement meilleur, est présenté comme finalité réalisée. Une réalité tangible - la meilleure parmi les réalités tangibles - se prétend l'incarnation de la perfection et elle détourne vers elle les élans vers la perfection en présentant une cohésion dictée comme l'épanouissement d'une unanimité. Il n'y a jamais eu prétention aussi colossale que celle d'Ésav. Ce qui lui advient est à la mesure de sa revendication.

« Le plus grand servira le plus petit » avait prononcé l'oracle du Seigneur. Service auquel, dans la culpabilité, l'on se refuse. Ceux qui ont le grand nombre et la force fondent une présence insubordonnée et totalitaire. Ceux qui, majoritaires, fondent un ordre meilleur prétendent s'être orientés sur un ordre parfait, alors qu'ils se sont orientés vers la plus grande extension mondaine possible. Par contre-coup, la fidélité indéfectible à un absolu non accommodé - comme c'est le cas pour Jacob - est obligée de constituer une minorité qui se suffit à elle-même. De complémentaires, les deux [129] présences se sont faites incompatibles. Au cours de l'histoire telle que l'homme l'a faite (différente de celle que Dieu aurait voulue), il faut malheureusement choisir entre une attitude vraiment humaine sans portée immédiate sur les événements et une attitude où les coups de force coexistent avec une nostalgie d'harmonie et de douceur qui, elle, est immédiatement efficace. Tel est le désaccord entre Isaac et Rivka. Or, nous le savons, pour résister à la force brutale, le côté de l'humain ne dispose que de l'arme de la ruse. S'il ne l'employait pas, il serait coupable d'avoir laissé triompher l'inhumain.

Être dans la lignée des Patriarches, c'est être véhicule des bénédictions. Maintenant que Jacob et Ésav sont incompatibles entre eux, sur lequel des deux reposera la bénédiction qui accompagna Abraham et Isaac ? En toute justice, l'un sera béni, l'autre sera béni également et de plus sera promu responsable et artisan de la bénédiction pour la création. Grâce à Rivka, c'est Jacob qui, conformément à l'ordre ontologique, reçoit la prééminence. Il est investi chef de file dans la création, car il en dit son sens et sa fin et il lui est conforme. « La voix est la voix de Jacob mais les mains sont mains d'Ésav » (XXVII, 22). Définitivement est authentifié le système dont la voix est sans défaut et la main faussement puissante, aux dépens de celui dont les mains sont capables mais la voix insuffisante. Rivka a usé de tromperie. Jacob ne va pas être capable de remodeler le monde de ses mains. Cette ruse était nécessaire parce que le monde aurait vacillé si, à sa tête, avait été placée une présence dont le discours est tel qu'on ne peut pas faire fond sur lui.

Que l'on se mette à la place d'Ésav. Il se propose de fonder un ordre qui servira de centre de ralliement à tous, qui intégrera dans une ordonnance majestueuse tous les chemins de la création. Il en a la force et la technique. Il ne lui manque qu'une investiture. C'est de celle-ci que Jacob vient de le priver. Ses investitures, il se les donnera à lui-même (bien sujettes à caution) ; hors de lui, aucune voix ne viendra confirmer la sienne ! Comprendons sa fureur : il est atteint au cœur de son être. Lui qui vient fonder l'ordre final et au nom de celui-ci dénonce - à coup d'anathèmes et en excluant les déviationnistes - les impostures, lui, va risquer d'être convaincu d'imposture par son frère ! D'où son projet de le tuer, d'étouffer sa voix. Lui, dont l'entreprise s'attribue le sens d'être la première et la dernière, il va être second.

Il lui reste pourtant une petite chance d'échapper à ce destin « il arrivera qu'en secouant son joug, tu le briseras de dessus ton cou » (XXVII, 40). Ce que l'enseignement rabbinique explique : « Si Israël s'écarte de la Révélation, toi Ésav, tu auras un motif légitime d'en appeler de la prise de ta bénédiction » (Rashi, *id.*). Cosmique jeu de balance : quand Israël démérite, Ésav semble légitime ; quand il mérite, Ésav n'a qu'à s'avouer second et secondaire. On devine qu'Ésav ne se fera pas faute de proclamer, de grossir le démérite de son frère pour

mieux en triompher. Triste avatar d'une tentative réelle et sincère pour une meilleure fraternité que de disqualifier le frère qui doit en être un véhicule majeur. Tristesse redoublée quand un accident fait qu'un des petits-fils d'Ésav est Amalec (XXXVI, I2) le plus sombre bourreau qui soit jamais né (*Exode XVII*, 14-16). Dieu merci, Amalec n'est l'aboutissement ni normal, ni essentiel d'Ésav, et nous jetterons un voile sur cette tache de notre frère. Mais c'est essentiellement à cause de lui - et aussi pour constituer notre « famille » - que nous connaissons les « vingt années » d'exil chez Laban. C'est son intolérance et sa fureur qui nous jette dans les bras d'une présence symétrique à la sienne. On souligne que Jacob n'a pas fait sienne la vie de chez Laban. Quand il fait annoncer : « Chez Laban [130] j'ai été étranger séjournant », on comprend avec la Tradition : « Je me suis conformé aux injonctions de Dieu et ne me suis pas inspiré de sa conduite haïssable » (Rashi sur *Genèse XXXII*, 5). Quand Ésav fonde souche princière en Terre sainte (id. XXXVI, 5) Jacob reste errant et comme peu béni (Rashi sur XXXVII, 5).

L'analyse des Textes nous permet maintenant de comprendre d'une manière déductive le sens de ce qu'a été la présence historique d'Ésav. Sur celle d'Ismaël, elle a cette supériorité écrasante que, des éléments de la création rassemblés, elle réalise une magistrale construction :

- Construction psychologique. Son affectivité et son comportement gravitent autour d'un dessein cohérent et délibéré. Dès le premier abord, se dégage de sa personnalité une impression de solidité. Il est volontaire, organisé, réaliste et plein d'allant. La planète est sa chose qu'il fait monter à l'humain. Du consul et du procureur romains aux maréchaux et doctrinaires d'aujourd'hui, en passant par les chevaliers et prélats médiévaux qui firent l'Europe, transparait la même continuité de « virtus ».

- Construction sociologique. Elle est au-delà de celles qui se firent autour du potentat oriental et des palabres grecques. L'homme s'intègre au code et le code à l'homme. La cité est soumise à la loi et la loi à la cité. L'élan mystique et le droit canon s'épaulent. L'initiative et la liberté risquée se créent des règles à leur mesure et la règle en re-

tour assure les convergences. La hiérarchie met en valeur les compétences et celles-ci servent à renforcer la hiérarchie. Une telle construction met à l'abri des défaillances passagères, prépare réveils et sursauts, consolide les acquis. Rien de positif n'est laissé au hasard ou inutilisé. La flottille des initiatives marginales est tenue en laisse tandis que les mouvements séparatistes sont impitoyablement brisés. Les particuliers éprouvent cette joie virile de donner le meilleur d'eux-mêmes, d'être coiffés par un état-major qui uniformise les différences et jouit d'un prestige reconnu. On se sent dépassé, intégré et pourtant rouage précieux.

« L'univers ébloui contemple avec terreur
Ces deux moitiés de Dieu, le pape et l'empereur. » (Hugo.)

Mais si Ismaël fait figure de parent pauvre, il garde un coefficient d'innocence dont il pourrait faire cadeau à son neveu Ésav quand celui-ci éprouve un mouvement de repentir (*Genèse* XXVIII, 8-10). C'est qu'en effet, à vouloir tout intégrer dans son ordre, Ésav recueille le pur avec l'impur. Son geste est de recruter au maximum, et il manque de tact pour éloigner de lui les brebis galeuses. À vrai dire, il n'éloigne que ce qui fait obstacle à ses entreprises. Mais que celles-ci, infléchies de l'intérieur par l'impureté, perdent de leur rectitude l'émeut assez peu. Cette impureté se détecte à plusieurs niveaux :

- Dans sa représentation de Dieu, se sont immiscés des concepts qui ne lui conviennent pas. Plus exactement, pour connaître Dieu, il recueille toutes les idées qui se présentent sans avoir de critères assez sûrs pour faire le tri. Quand Ismaël distingue scrupuleusement ce qui caractérise Le Créateur et ce qui est de l'ordre de la créature, Ésav, dans le principe, mêle les deux notions. Quand Ismaël sépare à l'extrême le temps et l'éternité, Ésav fait graviter le temps autour des moments qui lui paraissent les plus significatifs et qu'il décrète porteurs d'éternité.

- En outre, on regrettera son indulgence pour les formes les plus frustes de la civilité. Si Ismaël court le risque de rester dans le primi-

tivisme, Ésav semble vouloir bloquer en une même structure le plus primitif et le plus élaboré.

[131]

En un mot, pour faire aboutir trop tôt et à trop grande échelle la montée du tout du monde au tout de l'absolu, Ésav ne renonce pas à ce qui, dans le monde n'est pas encore mûr et il relâche des exigences de l'absolu, l'accommode, l'adapte et le compromet.

Compenser l'absence d'un verbe explicatif et porteur d'évidence par une majoration du drame et de la violence, l'absence d'une unique règle normative par un extrémisme dans les deux sens opposés et non conciliés d'une immersion dans la matérialité et d'une brutalité à son égard, l'absence d'une perpétuité dans un projet de sanctification par une extension mondaine où sainteté et impureté se compénètrent, l'absence d'un savoir des voies de pacification par la juxtaposition d'une paix intérieure et - à l'extérieur - d'une trêve entre les loups, l'absence d'une pédagogie divine par une docilité aux initiatives jadis risquées dans l'exaltation et maintenant durcies en prescriptions, c'est à ces gestes qu'arrive Ésav pour avoir proclamé que déjà est triomphant l'esprit des Pères alors qu'en réalité il reste encore à l'étroit dans le monde. Une plus intégrale fidélité, sans aménagement, sans ces spectacles qui frappent surtout l'imagination, aurait-elle une chance de mordre sur le monde ? On verra plus loin comment la synthèse partielle de Jacob, prolongée par l'approche de la totalisation du messianisme selon Joseph, prend le relais de la fausse synthèse d'Ésav (cf. Obadia 18).

[132]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

**Troisième partie.
Des relations du soi à la synthèse de l'être**

Chapitre V

De la synthèse partielle à la synthèse totale

[Retour à la table des matières](#)

Verra-t-on la synthèse partielle investir progressivement tous les secteurs du monde et réaliser ainsi la synthèse totale ? Un esprit dogmatique pourrait se complaire en cette vision. Il décréterait qu'Israël est détenteur de l'absolu et que, par son exemple ou son missionarisme, il a vocation de le communiquer au monde. Nous croyons cette représentation fausse. La possession de l'absolu n'est le privilège d'aucun groupe. En aucun groupe ne s'est effectuée une mutation de la substance humaine telle que ses membres soient consubstantiels au sublime et que le groupe soit l'incarnation du sens de l'histoire. Si la synthèse partielle a été déposée en Israël, ce fut à son corps défendant et d'une manière telle qu'Israël, en son existence psychoso-

ciologique, y soit peu conforme. Nous examinerons comment l'insuffisance de l'homme est cause d'un retard de la synthèse partielle. Et la situation est telle que la vocation d'Israël ne consiste pas à déverser sur l'humanité son absolu, mais à préparer le messianisme (la synthèse totale) en prenant sur lui les absolus des autres, en les épurant jusqu'à les rendre compossibles.

A) la synthèse partielle dans l'histoire.

1° Le retard de la synthèse Partielle.

[Retour à la table des matières](#)

« Ne considérez pas ma noirceur, c'est le soleil qui m'a brûlée,
les fils de ma mère se sont irrités contre moi, ils m'ont mise à garder les vignes, mais la mienne, je ne l'ai pas gardée. »
(*Cantique des Cantiques I, 6*).

La splendeur et la puissance d'attraction de la synthèse partielle sont voilées pour deux raisons : à cause du « soleil » et en regard des autres « vignes ». Cette chute de niveau se produit à la suite de nombreux petits éboulements. Le mouvement de la création est constamment en deçà du dessein créateur.

[133]

Quand Dieu dit : « qu'il y ait des arbres fruits » (*Genèse I, II*), viennent à l'existence des « arbres faisant des fruits » ¹⁸⁸.

¹⁸⁸ « Ce fut pour le bon motif que la terre transgressa l'ordre de Dieu, parce que l'homme allait manger du fruit défendu. Si l'homme inaugure une faute dans un monde parfait, sa faute est irréparable. Elle ne l'est pas si elle trouve une excuse dans le fait que le monde était déjà préalablement déréglé » (Maor ha Shemesh sur *Gen. XIV, 22*).

Abram s'attache aux personnes, mais se détourne de leur enracinement mondain (*id.* XIV, 21) ¹⁸⁹.

Jacob, las, s'arrête à un établissement, quand il aurait fallu encore être en pérégrination (*id.* XXXVII, I).

Moïse, pris d'effroi, recule devant l'idée que le sage - ou le prophète - sera seul médiateur entre son peuple et Dieu (*Exode IV*, 13) ¹⁹⁰.

Enfin, il arrive qu'Israël, à peine fixé en son identité, se laisse séduire par la tourbe qui est sortie avec lui (*id.* XII, 38), s'abandonne, au veau d'or, à la voie de l'idolâtrie. Dès lors, avant d'être effectivement « peuple de prêtres » (*id.* XIX, 6) pour les autres peuples, il se forme comme peuple séparé sous la pédagogie de ses prêtres.

Le décalage s'accroît encore quand, au lieu d'être véhicule direct du « Mal'hout Shamaïm », du Royaume des cieux, il est pourvu de ses propres rois (I *Samuel VIII*, 7-9) ; puis, quand cette royauté particulière elle-même perd de sa portée universelle actuelle (II *Samuel XI*) et quand le sacerdoce lui aussi s'affaisse (I *Samuel II*, 12-34).

En fin de compte, il est avéré que, dans le monde antique, dans le voisinage de peuples corrompus (Josué IX, 14), une présence n'a pas su être le signe de ce que sera le monde quand toute cruauté et toute impiété seront bannies. Cette présence a été « brûlée » par les principes d'un monde sauvage, elle a pris part à ses ivresses ¹⁹¹. Les royaumes de Judah et d'Israël sont balayés par un jugement dont Nabuchodonosor est l'exécutant. Peu après, les organisations politiques

¹⁸⁹ « Abraham refuse l'enrichissement puis s'inquiète : n'est-ce pas méconnaître la générosité de Dieu que de refuser ses dons ? Dieu le rassure : « ne crains pas... ton salaire sera grand » : il arrivera que Je te donnerai aussi la richesse » (Maor ha Shemesh sur *Gen. XIV*, 22).

¹⁹⁰ « Dieu donne à Moïse d'être dépositaire de vaillance ? C'est ce qu'il faut comprendre de : « Dieu s'irrita contre Moïse » ... Aux prêtres appartiennent la bonté et aux lévites la vaillance. Dans le principe, Moïse aurait dû être grand-prêtre et dépositaire de la bonté et Aaron, lévite, dépositaire de la vaillance. Mais devant le refus de Moïse, ce fut celui-ci qui fut le lévite qui eut à exercer la vaillance pour sévir contre Pharaon et son peuple » (Maor ha Shemesh sur *Ex. V*, 22).

¹⁹¹ Cf. note 70. [Dans cette édition numérique, [voir la note 66 à la page 56](#). JMT.]

prennent plus de consistance, il est question d'assurer leur coexistence. Israël prend avec Ezra un nouveau départ (*Néhémie X*). A partir de ce moment, il ne tombera plus dans l'idolâtrie, le meurtre et la débauche qui ont causé la chute du premier Temple et qui continuent tout à l'entour. Le serment prêté, sous la direction de Néhémie, sera tenu par les Pharisiens. Ont-ils vraiment tenu parole ?

2° *Le jalon pharisien*¹⁹².

[Retour à la table des matières](#)

On se condamnerait à ne rien comprendre au pharisaïsme si on ne le pensait pas comme jalon. D'où ? Vers où ?

Il éclot dans une perspective de retard à rattraper. On vit à l'époque d'un deuxième Temple que l'on s'accorde à reconnaître moins signifiant que le premier (la « She'hina », la présence de Dieu n'y est pas redescendue), et qui est le signe d'un sursis. L'échec du temps du premier est dans toutes les mémoires ainsi que la toute récente profanation grecque. Est-il temps encore de sauvegarder le Temple ? Saura-t-on rompre définitivement avec la tradition du veau d'or ?

Ensuite, l'ambiance historique est de plus en plus menaçante. On a reconnu, dans le cruel impérialisme romain, le fer de la statue de Daniel (II, 40). Implacablement se rapproche la tourmente qui doit tout emporter : concussion, blasphème, massacre et morgue. Le pis est qu'une partie du peuple de l'alliance se laisse contaminer : celle qui fonde des colonies loin de la Terre sainte et celle qui rêve de prendre modèle sur Rome.

Enfin, une partie de nos maîtres sent que l'on approche d'un temps qui pourrait bien être messianique : quand l'empire romain s'écroulera sous les coups de boutoir de ceux qu'il insulte, ne sera-t-il pas temps d'instituer l'imperium de Dieu ?

[134]

¹⁹² Cf. étude et bibliographie dans P. RICOEUR : « La symbolique du mal », p. 115-132.

D'où une tension extrême et vigilante de la vie civile et intérieure, analogue à celle des comités de salut public ou des soviets. Les purs se regroupent en cercles étroits. Dans un pays occupé par des ennemis qui savent fort bien que le noyau de résistance est dans les maîtres des Écoles, l'enseignement se fait ésotérique. Comme partout où l'on est sous la botte de l'ennemi et où des espions sont à l'affût des idées subversives, courent des slogans à double entente, se transmettent des signes de reconnaissance. L'attachement aux rites (ainsi que ce fut le cas dans le ghetto de Varsovie) figure la volonté de ne pas collaborer avec l'humanisme des centurions. Dans les écoles, on disserte à perte de vue sur les rites du matin. Et nul, à l'extérieur ne comprend qu'il s'agit des matins chantants de la libération. On raffine sur les rites du Shabbat. Qui sait que la notion de Shabbat recouvre - entre autres - celle du Règne de Dieu qui fait suite aux empires ? Qui ignore de quels sous-entendus est porteur le ritualisme pascal qui commémore la sortie des esclaves ? La plus haute mystique est nouée à la vigilance civique.

Qui ne comprend pas le rôle défensif de l'accumulation des rites les reçoit comme une charge insupportable, à plus forte raison celui qui entre docilement dans le jeu des Tibère, Caligula, Néron, Titus... Les uns rejetèrent la mystique au profit de la politique, ce furent les saducéens, ou, du côté nationaliste, les zélotes. Les autres se détournèrent de la politique pour privilégier la mystique. Furent-ils les Chrétiens (qui dépolitiserent la notion de « Mal'hout Shamaim », de Royaume des cieux) et les Esséniens qui pensaient le faire arriver par un redoublement de pureté et de ferveur ? Les Pharisiens tentent d'être à la mesure de leur quadruple responsabilité intellectuelle, morale, religieuse et civile. Qu'en a-t-il été ?

Il nous est difficile de nous remettre dans le climat moral et sociologique d'une époque sombre entre toutes. La diaspora est depuis longtemps commencée. A Jérusalem même l'aigle romain est sur le fronton du Temple. Comment, dans ces conditions, préserver le peuple vers lequel convergent tous les prestiges : le raffinement égyptien, la subtilité grecque, l'efficacité latine ? Pour le peuple qui juge sur les apparences, de quel poids pèsent les sages côtoyés comme artisans ou petits propriétaires terriens, devant le procureur environné de sa

pompe, de son luxe et d'une armée invaincue ? Dans ce contexte, l'inculture ne semble pas une tare. Au-dessous d'une mince élite, la vie de la pensée ne décolle pas d'un niveau inférieur à celui qui se rencontre de nos jours en Orient ou au Moyen-Orient. En outre, dans ce creuset du croissant fertile, les passions sont sans cesse échauffées, exacerbées, passions religieuses, politiques, trop réalistes ou trop déréalistes.

Autant de raisons pour lesquelles les Pharisiens n'ont que la seule ambition de poser un jalon pour l'avenir. Si, à l'image des écoles grecques, ils s'étaient consacrés à la formation d'une élite, ils auraient constitué une petite société parfaite en tous points. Mais ils ont ce principe que la Révélation est l'héritage d'un peuple et que la présenter de telle sorte qu'Elle passe par-dessus la tête du plus grand nombre, ce serait leur voler leur héritage. Comment répandre sans vulgariser ?

La Révélation est une pensée fort épurée et l'invitation à une action à l'échelle de tout le temps et toute l'extension de la création. Si on n'en présentait qu'une version grossièrement figurative et qu'un ritualisme à la portée du « Bor Hassid », du pieux imbécile, on la trahirait. Si on livrait son visage intérieur, il y aurait des noyaux cabalistes entourés d'une plèbe abandonnée à elle-même. La solution a été trouvée dans une certaine pratique de l'ambiguïté. L'enseignement et le commandement sont donnés [135] de la façon la plus rudimentaire, mais en même temps selon une bizarrerie qui ne peut manquer de vivement intriguer. On vous enfonce dans le non-sens et le non faire, mais en même temps, l'on vous en déloge pour vous faire basculer dans le sens et le faire. « Ces paroles seront en fronteau entre tes yeux » : elles seront sur ton front en une boîte carrée ; si elle était ronde, elle s'enfoncerait dans votre front si vous vous cogniez contre le mur ¹⁹³. Qu'est-ce que le Maître entend donc par « rond » et « carré » ? L'ablution des mains, vous la ferez avec de l'eau, du sable ou de la poudre d'or. Si je suis simple en esprit, je bois sans malice les paroles de celui qui est monté sur la chaire de Moïse. Mon fils, si ses yeux sont perçants, comprendra par-dessus mon épaule.

¹⁹³ Rashi sur *Mena'hot* 35 a.

On ne saurait plus clairement poser un jalon. Pour une population étranglée par l'apparence, on retourne celle-ci pour lui faire signifier plus qu'elle-même. Pendant qu'elle se consacre à ses discussions talmudiques et à ses minuties rituelles, elle se garantit contre les prestiges des impériaux et des thaumaturges. Et qui, sinon ceux-ci, auraient intérêt à l'en détourner ?

Mais dira-t-on, est-ce qu'ainsi n'est pas caché l'essentiel ? Sans doute, celui qui veut se détourner, qui pourra l'en empêcher ? Celui qui veut s'en tenir aux obédiences de façade, qui prend plaisir au combat et en oublie sa fin véritable, qui dans la résistance aime le terrorisme, qui dans l'ascétisme aime la privation pour elle-même, qui dans la prédication aime les ruses de la propagande, dans la bonté aime l'attendrissement sur soi, dans la recherche intellectuelle aime l'argutie, dans la foi aime le défi à la rationalité, qui le corrigera à sa place s'il ne veut pas se corriger lui-même ? Reste ensuite le débat sur la définition de l'essentiel ; celui-ci est-il le rappel des vérités et des devoirs éternels ou leur incarnation dans une figure de combat en débat avec l'actualité, avec les puissants et les séducteurs ?

Nous disions que cet extrémisme intellectuel (exaltation de la sagesse mosaïque et diatribes contre l'analphabète qui s'identifie au paysage dans lequel il vit : 1 « 'Am ha Aretz ») et cet extrémisme pratique (« attache-toi à la Mitza petite, celle que le commun foule au talon ») étaient justifiés par l'état d'urgence. Mais un muscle trop tendu risque la contracture :

« Car c'est par des lèvres balbutiantes, une langue étrangère qu'Il parle à ce peuple. Il leur avait dit : « voici le repos disposé pour celui qui est fatigué, voici leur soulagement » et ils n'ont pas voulu écouter. Alors la Parole du Seigneur sera ordre sur ordre, règle sur règle (Tsav la Tsav, Tsav la Tsay, Kav la Kav, Kav la Kav), vite ici, vite là ».

(Jérémie, XXVIII, 13).

(Ainsi l'on vit ces républicains espagnols qui, longtemps après leur défaite, continuaient pathétiquement à s'agiter : réunions, manifestes, complots ...) Les Maîtres rappelaient : « Plus précieuse est une trans-

gression dans la sincérité à glorifier le Nom de Dieu et le désintéressement (« lishma ») qu'une obéissance dans une intention déviée » (Rabbi Nahman in Nazir 23b). Trop souvent, les grands Maîtres n'échappaient pas au bourreau et des disciples, dont la formation avait été interrompue, rongés par l'amertume d'une défaite sans appel, restaient seuls représentants du pharisaïsme ¹⁹⁴. Et c'était ceux qui avaient cessé de ressentir comme souffrance l'appareil impérial avec ses pillages déguisés en impôts, son arbitraire, son écrasement des [136] minorités qui se désolidarisèrent d'eux les premiers au nom d'un civisme extra-religieux ou d'une religion extra-civique.

Mais il faut maintenant pénétrer au cœur du débat. L'intention des pharisiens était-elle authentiquement la seule ligne par laquelle on pouvait tenir le serment d'une fidélité à Dieu ? Fallait-il les suivre, eux et eux seuls, dans la majoration de l'importance de l'École, l'abnégation sans mesure, l'obéissance amoureuse envers une multiplicité de prescriptions ? Fallait-il surcharger, avec la médiation de l'amour de la Révélation et de Jérusalem, le simple amour de Dieu et du prochain ?

Précisons tout de suite que, pour qui ne croit pas que, parmi toutes les pensées, une seule est vraie et enseignée par Dieu, que parmi tou-

¹⁹⁴ « Voici les diverses figures des « Pharisiens de malheur » :

- Celui qui obéit à Dieu objectivement mais non subjectivement (conduite correcte mais raisons incorrectes d'agir correctement).
- Celui qui se contraint, se restreint, censure son épanouissement naturel : il n'ose pas lever les pieds et marche en trébuchant.
- Celui qui tourne son agressivité contre ses tendances : il se meurtrit le visage contre le mur pour mieux se garder des tentations de la rue.
- Celui qui se recroqueville sur lui-même.
- Le pharisien servile : « je guis prêt à exécuter tout ce qu'on voudra bien me commander. »
- Celui qui est avide du salaire de ses bonnes actions.
- Celui qui vit dans la peur des châtements Célestes » (Sota 22 b).

De cette « auto-critique », peut-on déceler des tensions propres au pharisaïsme historique ? Jusqu'à l'époque moderne, on aurait pu interpréter cette dénonciation des brebis galeuses comme la volonté de démasquer la transcendance religieuse comme alibi à la peur de vivre, au manque de générosité naturelle, à la méfiance à l'égard de toute spontanéité. L'on sait aujourd'hui que ce « pharisaïsme de malheur » n'est plus le propre de la componction religieuse et qu'il s'accommode de toutes les formes de conformisme et de dogmatisme, qu'elles soient religieuses ou laïques.

tes les formes du devoir, une seule est exécutrice de Sa Volonté, la question n'a pas de sens. Elle n'en a pas non plus si l'on croit que les connaissances du devoir et de la vérité sont transmises directement de Dieu à la conscience privée hors de l'aiguillage de l'enseignant. Avec ces hommes, il s'agit d'un débat entre une Tradition qui se veut révélée et une tradition humaniste (ou mi-révlée, mi-humaniste). Si Dieu n'a pas de secrets qui se révèlent à ceux qui les quêtent patiemment (« La Gloire de Dieu, c'est de cacher les choses, la gloire des « rois » c'est de les sonder » (Prov. XXV, 2)), et si le peuple n'a pas besoin du conseil de ces « rois », il va sans dire que les pharisiens furent des imposteurs, au mieux, généreux et vertueux.

Nous pensons à un autre débat : le débat entre la Tradition qui livre l'amour de la vérité et du devoir dans une forme déterminée et la Tradition qui annonce un plus grand amour du vrai, du bien et de l'amitié dans une forme qui se précisera par le fait d'une liberté neuve et créatrice. Celle-ci impute à péché la tiédeur envers un courant de vie et de ferveur, en lui-même riche d'innocence, et celle-là impute à péché les déviations hors d'un cheminement ascendant conceptuellement et préalablement défini.

Une remarque préalable est nécessaire pour éviter les confusions. Nous verrons ci-dessous qu'il n'existe pas un, mais plusieurs chemins ascendants. 1, un de ceux-ci (le messianisme selon Joseph) passe par l'histoire des *Gentils*. De même que Joseph restait le juste dans l'Égypte, un chemin *déterminé* consiste à être le héraut de la justice dans les civilisations injustes. Une aventure est à mener hors d'Israël dans d'autres gestes que ceux qui sont à réaliser en son intérieur, ce qui n'implique pas l'optique d'une justification par d'autres voies que la pratique d'une justice définie par une légalité transcendante. Pour parler sans voile, la question reste ouverte de savoir si le christianisme historique a été rejeton de la Tradition d'Israël ou l'invention d'une tradition différente qui ne peut revendiquer la paternité d'Israël qu'en se faisant de celle-ci une idée tout à fait autre que celle qu'Israël se fait lui-même de lui-même.

Usons d'une parabole. Par contrat, un fonctionnaire a été engagé par une administration. Dans son travail, il y a une part de routine et une part d'initiative personnelle. Quand son temps d'engagement est

venu à échéance, ses chefs portent un jugement sur son travail. Tels étaient les objectifs qui lui avaient été assignés ; tel est son bilan, fruit de son application, de sa conscience professionnelle, parfois de son flair. D'autre part, il s'est identifié à l'esprit du service, il a plus ou moins été en communion d'idée avec ses supérieurs. Aussi, indépendamment du rapport objectif que ceux-ci ont rédigé, ils le féliciteront de son attitude humaine, de sa flamme, de ses bonnes intentions. Il est clair que le jugement objectif et la satisfaction subjective sont foncièrement distincts. Un bon travail sera fait avec une froide détermination ou avec pathos. De l'enthousiasme découlera un travail fécond ou brouillon.

[137]

Traduisons. On est plus ou moins juste selon la manière dont on a fait son métier d'homme qui consiste à rendre le monde moins inhumain. A la fin de notre contrat, nous déposons notre bilan dans lequel les mouvements de notre subjectivité comptent dans la mesure *exacte où ils se sont inscrits* dans l'objectivité. Donc, d'une part, la préoccupation soucieuse (« Cavana ») est mise sur la qualité de l'humanisation réelle à laquelle nous avons contribué, et d'autre part, notre Maître s'adresse à nous en tenant compte de la sincérité avec laquelle nous avons été au-devant de ses désirs que nous avons fait nôtres. Il nous pardonnera, selon notre bonne foi, les imperfections de notre œuvre. Toutes les religions proclament que le pécheur repentant est accueilli et que le juste qui finalement se détourne de la justice est repoussé.

Que pensera-t-on de celui qui veut être agréable au « missi domini » et pour qui le bien qu'il fera (par sa science, sa méthode, sa position) est secondaire ? Or, c'est bien de cela qu'il s'agit. Une réaction catastrophique fera que, accablés par le poids de notre tâche, nous nous jetterons aux pieds du Maître en protestant de notre bonne volonté et de notre incapacité. Qui proclamerait juste celui à qui a été proposé de faire tout ce qui était en ses moyens et qui n'a pas travaillé à accroître ses moyens ? La société humaine est là, avec ses besoins. Dieu, par sa Révélation, nous a mis en état de savoir comment y pourvoir. Sans doute, si la création était arrivée à son terme, les préceptes donnés pour la promouvoir et l'unifier tomberaient d'eux-mêmes et il

ne resterait qu'à obéir à la seule loi de se livrer aux effusions et épanchements et, pour le reste à suivre ses inspirations.

Au bout du compte, viser une justification subjective sans passer par *l'exclusif* souci d'une justification objective ne saurait être qu'une évasion religieuse ou une collaboration avec le camp d'Ésav. De toute manière, agir ainsi est préférer l'amour que l'on porte aux hommes et à Dieu à l'aide réelle que l'on pourrait apporter aux hommes et à la Gloire *objective* qui est à accorder au Royaume de Dieu, c'est viser la situation de pécheur pardonné plutôt que celle d'allié plus ou moins sûr. C'est préférer la mystique au franc jeu.

Redescendons de la théorie à son incarnation historique. la théorie d'une justification non objective invoquera le relatif échec de la théorie traditionnelle. Échec ? Cela s'entend selon deux sens.

- Si l'on veut dire que l'esprit romain devait triompher et qu'il était plus utile de l'infléchir de l'intérieur (comme à Vichy on pensait pouvoir adoucir l'occupation par une collaboration réticente), il n'est pas exclu que l'on puisse obtenir de substantiels résultats en tentant l'entreprise d'inaugurer une religion qui fasse silence sur les scandales civils ou qui du moins n'en conteste pas les principes (« car toute autorité vient de Dieu... »). Mais en même temps, que l'on sympathise avec « l'obstination » de ses concitoyens qui continuent à penser que le bien est identique à lui-même, mis en pratique dans la cité ou devant Dieu.

- Si, au contraire, on avance l'idée que la tentative pharisienne avait dévié jusqu'au point de présenter du devoir une version inadéquate à la Volonté de Dieu, il y aurait méprise sur les intentions profondes, de cette tentative. Croit-on les pharisiens si enfants que de prétendre que Dieu est satisfait quand ses fidèles auront scrupuleusement élevé un Himalaya de pratiques religieuses ? Reste le fait que ces pratiques, ils les ont édictées, le fait aussi qu'ils ont enseigné concurremment que la quête de la vérité, de l'amour, de la paix et de la justice seule compte. Serait-ce, comme beaucoup le croient, que la vie rituelle est la pédagogie nécessaire à la sincérité de cette [138] quête ? L'expérience, dans beaucoup de cas, ne semble pas en faire

foi. La pratique religieuse intensive, accomplie avec ou sans ferveur, a des chances de détourner de la tâche d'humaniser la création.

Comprenons donc que les Pharisiens avaient à sauvegarder, envers et contre tout, l'intégrité d'un message et la cohésion d'un peuple et que cette tâche, ils n'avaient pas une chance sur mille de la mener à bien, que tout, chez eux et hors d'eux, conspirait pour les faire échouer. À telle enseigne que l'on peut se faire une idée assez précise de la vie selon la Révélation en prenant exactement le contre-pied de ce qui se disait, s'éprouvait, se faisait aux temps du Bas-Empire dans les domaines spirituels (le culte de l'empereur sanglant), intellectuel (l'épicurisme), politique (le pouvoir livré aux soudards), économique (le pillage des provinces) et moral (la haine gratuite de tous contre tous). La vie et le message des pharisiens est donc essentiellement un « non » absolu et total. La révolte à main armée s'est révélée vaine. L'expression à cœur ouvert en public aurait été encore plus impensable. Il fallait donc se réfugier en une citadelle qui préservât le tout du dépôt et ait chance de durer. Sans doute si les pharisiens avaient eu l'opportunité de proclamer hautement que le corps des commandements de Dieu « (Mitzvoth ») intéresse au premier chef le jalonnement des époques historiques, la mutation de l'être intérieur, le renforcement de l'intimité familiale, le dédommagement des exploités et des esclaves, l'unification des peuples sous une souveraineté transcendante, la mise hors d'état de nuire, dans la vie privée et publique des dévots, des haineux et des arrivistes, la sanctification progressive des personnes et des sociétés, bien des malentendus eussent été évités, et on aurait continué avec joie de porter le joug de « l'ancienne alliance ». Certes, ils l'ont vraiment dit, et ceux qui avaient des oreilles pour entendre l'on parfaitement entendu.

Les pharisiens ne dirent pas le vrai publiquement, ils conservèrent les chances de le proclamer intégralement plus tard. Ils ne furent pas les missionnaires de l'amour, ils le vécurent entre eux et autour d'eux. Ils ne pacifièrent pas le monde, ils mirent la paix chez ceux qui les acceptaient. Ils ne firent pas triompher la justice et la liberté, ils en maintinrent chez leurs disciples la hantise circonstanciée. Au moins, gardèrent-ils, au sein d'une création en folie, le seul secteur où Dieu pût être chez Lui, et Lui sauvegardèrent-ils la pérennité de son peuple.

Que ceux qui, sans gauchissement, firent preuve d'une abnégation plus intelligente, plus sûre et plus humaine, leur jettent la première pierre.

3° La synthèse totale, image de l'unité créatrice.

[Retour à la table des matières](#)

L'authenticité d'une fidélité au Dieu de la Révélation sinaïque s'est souvent mesurée, autant par le sérieux de l'attente messianique que par la ferveur envers Dieu et le prochain. Qu'une communauté, ulcérée par un déversement de haine et d'injustice, reporte dans un avenir meilleur l'espérance d'une consolation est aisément compréhensible. Ce réflexe ne suffit pas à rendre compte de la constance et de la précision doctrinale de son messianisme. Celui-ci implique une certitude sur la convergence qui existe entre les théologies du cours de l'histoire et les voies par lesquelles Dieu tient ses promesses d'une part, et les aboutissements où conduit la ferveur d'autre part. Reportons-nous d'abord au fondement scripturaire.

[139]

« Car de Sion sortira la Révélation et de Jérusalem la Parole du Seigneur. Il sera l'arbitre des peuples et le juge des nations nom-breuses » (Isaïe II, 3).

Prophétie qui donne comme caractéristique de la « fin des jours » la jonction du savoir et de l'arbitrage entre les nations. Le long de l'histoire, il y a d'un côté des dépositaires du savoir, de l'autre des arbitrages civils. L'espérance est que le savoir s'oriente vers une justice à l'échelle universelle et que la justice coutumière se réforme selon la sagesse.

« Je susciterai à David un germe juste, il règnera en roi : roi perspicace qui fera droit et justice dans le pays... On ne dira plus « Vivant le Seigneur qui a fait monter Israël du pays d'Égypte » mais « Vivant le Seigneur qui a fait venir et monter la descendance des

« fils d'Israël des pays du nord et de toutes les terres où Je les avais chassés » (Jérémie XXXVIII, 5-8).

Aux notions de souveraineté, de sagesse et de justice, vient s'ajouter celle de regroupement des dispersés. De la fausse totalité égyptienne émerge une synthèse partielle. De toutes les terres de la planète (en particulier des pays du « nord ») émergera une synthèse totale ¹⁹⁵.

« Voici, Je prendrai le bois de Joseph qui est dans la main d'Ephraïm et les tribus d'Ephraïm et qui lui sont unies et Je les joindrai au bois de Judah et J'en ferai un seul bois » (*Ezéchiel XXXVII, 39*).

Nous verrons plus bas comment l'unité terminale est préparée par une dualité de lignes messianiques selon Joseph et Judah ¹⁹⁶.

« De nombreux jours, les fils d'Israël resteront sans roi, ni prince, ni sacrifice, ni autel, ni Ephod ni Teraphim.

Ensuite, ils reviendront et chercheront le Seigneur leur Dieu, David leur roi et seront saisis par le Seigneur et Sa bonté - à la fin des jours » (*Osé III, 4-5*).

Notion supplémentaire : reviviscence spirituelle, cause occasionnelle de l'arrivée de la « fin des jours ».

« Fils de Sion, soyez dans l'allégresse et réjouissez-vous dans le Seigneur votre Dieu car Il vous a donné un enseignant de justice... Car voici qu'aux jours et temps où Je ramènerai les captifs de Judah et de Jérusalem, J'assemblerai toutes les nations, Je les ferai descendre dans la vallée de Yehoshafat et J'entrerais en jugement avec elles au sujet de Mon peuple » (*Joel II, 23 ; IV, 1-2*).

¹⁹⁵ « Du nord vient cette incitation au retour à Dieu dont la lettre d'Ézéchias (*II Chron. XXX, 6-7*) montre l'exemple » (Siporno sur *Cant. des Cant. IV, 16*).

¹⁹⁶ Cf. infra p. 174.

Symétriquement à la reviviscence spirituelle, le jugement contre ceux qui ont mis les dépositaires de l'esprit à l'encan (id. *IV*, 3).

« En ce jour-là, Je relèverai la tente tombée de David... afin qu'ils possèdent le reste d'Edom... » (*AMOS IX*, 11-12).

La souveraineté réellement messianique se substitue aux souverainetés faussement messianiques.

[140]

« Sur la montagne de Sion, il y aura des réchappés et elle sera sainte... » (*Obadia 17*)

Le salut physique lié à l'œuvre de sanctification.

« Sur la montagne de la Maison du Seigneur, les nations afflueront, des peuples nombreux viendront et diront : « venez, montons à la montagne du Seigneur, à la Maison du Dieu de Jacob, Il nous instruira et nous marcherons dans ses sentiers » (*Miché IV*, 2).

Le rassemblement des dispersés va de pair avec la convergence des nations qui sont à la recherche de voies nouvelles.

« Voici sur les montagnes les pieds d'un messenger de paix. Célèbre tes fêtes Judah avec tes sacrifices pacifiques et votifs. Les nuisances ne passeront plus sur toi, elles sont toutes détruites » (*Nahum II*, 1).

Après le jugement de ceux qui furent nuisibles, la nuisance ne se réengendrera plus.

« Il y a encore une vision fixée. Elle prédit la fin et ne saurait mentir. Si elle tarde, attends-la car elle viendra sans être différée » (Habacuc *I*, 3).

Confirmation que les temps de la « fin » sont fixés, qu'il y a une limite prédéterminée au temps de l'attente.

« Voici que J'en finirai avec tous vos oppresseurs en ces temps-là, Je sauverai celle qui boite, Je recueillerai celle qui est rejetée et Je les mettrai en gloire et renom dans tous les pays où ils ont été dénigrés » (Sophonie *III*, 19).

Quand l'humanité s'unifie, la gloire passe de ceux qui cultivaient les particularismes à ceux qui sont les artisans de l'unification.

« Grande sera la gloire de cette Maison, la dernière plus que la première, et en ce lieu Je mettrai la paix - oracle du Seigneur des milices » (Aggée *II*, 9).

La gloire d'une Maison universelle surpasse celle qui signifiait l'universalité figurativement.

« Tressaille d'une allégresse immense, fille de Sion, pousse des acclamations, voici ton roi qui vient à toi. Il est juste et protégé, humble et chevauchant un âne, un ânon fils d'ânesse... Il parlera de paix aux peuples et sa domination s'étendra d'une mer à l'autre, du fleuve aux extrémités de la terre » (Zacharie *IX*, 9-10).

Conquête sans violence, mystification ni séduction, par la supériorité d'un pacifisme concret sur les pacifismes de façade.

« Il (Élie) ramènera le cœur des pères vers les enfants et le cœur des enfants vers les pères... » (Malachie *III*, 24).

Le visage d'une humanité unique transparait derrière la tentative des pères qui perpétuent les mérites anciens selon les traditions ancestrales et celle des fils qui [141] prennent leurs responsabilités dans un monde moderne sans trop se soucier des vieilles traditions.

Récapitulons. Le messianisme se prépare en profondeur longuement et éclate brusquement au grand jour. En profondeur, la substance humaine s'éveille, se corrige s'épure. Selon une image que le Livre de Ruth a rendu parfaitement claire, la moisson mûrit, et c'est en regardant les épis grossir que l'on prend conscience que les temps de la fin approchent. Mais l'image nous trahirait si elle nous amenait à penser que le temps humain est à l'image du temps naturel. Le retour à l'innocence n'est pas dicté par les rythmes naturels et peut survenir à n'importe quel moment dès que la résolution en est fortement et lucidement prise. Néanmoins, plus on recule dans le passé, plus l'esprit de pesanteur s'oppose à ce retour dont l'aspect redoutable est propre à le rendre improbable. Viendra le temps où il sera à la mesure de nos forces de faire que l'homme de loup devienne ami de l'homme, « reconnaisse son prochain à quatre coudées » (*Bera'hot 9 b*).

La culpabilité « métaphysique » de l'humanité se concrétise dans un ordre social et repose principalement sur les milieux dirigeants. Les peuples sont moins coupables de tolérer les « bergers » qui les trompent, les grugent, les meurtrissent, que ceux-ci d'ouvrir grandes les écluses de la nuisance. Est messie, celui qui évacue définitivement de la vie civile le rapport de victime à bourreau. Comme Moïse a soustrait son peuple à la suzeraineté de Pharaon pour le mettre sous celle de Dieu, substituant la légalité de la justice et de la sagesse à la juridiction des « magiciens, » le messie, en exaltant et en authentifiant les vertus de justice, miséricorde, humilité et lucidité renverse les souverainetés abusives.

La crise permanente d'Israël est de clocher d'un pied dans l'organisation de la synthèse partielle qu'il incarne et de l'autre dans l'organisation injuste et disloquée du monde profane. Que ce monde profane aille à son unification, en même temps ont lieu le rassemblement de ses dispersés et la convergence des nations autour de la « montagne du Seigneur ». C'est le temps de l'allégresse pour ceux qui furent dénigrés et mis à l'encan, le temps aussi où ceux qui ont pris fait et cause

pour eux « sortent » - avec eux - comme sortirent d'Égypte avec les Hébreux ceux qui, en leur for intérieur, réprouvaient l'esclavage. D'autres, à l'inverse, prennent parti pour le système des maîtres et sont conduits à « la vallée de Yehoshafat », à la vallée du jugement. Les libertés civiles peuvent être annulées dans leur diversité afin que soit réalisé l'ordre implacable qui nivelle les particularismes. Le libre usage qui est laissé aux libertés peut permettre aux particuliers les plus entreprenants et les plus brutaux d'imposer leur régence. Deux systèmes odieux l'un à l'autre et qui sont conduits à se faire une guerre implacable ¹⁹⁷.

Pendant que les présences hostiles à toute sainteté sont drainées en une sorte d'abcès de fixation qui se videra dans une violence qui est jugement de Dieu ¹⁹⁸, ce qui est dans la sainteté se rassemble en un noyau inducteur d'ou procède l'unification de la création. La présence du Dieu Un peut redescendre, comme cela fut jadis sur le premier Temple. Le spectacle d'une immanence redécouverte libère les intelligences. Alors que l'unité était jusqu'alors saisie « abstractivement », elle redevient objet d'une connaissance intuitive : « Je déverserai Mon Esprit sur toute chair, vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens des visions » (Joël III, i).

L'exil est preuve qu'Israël n'est pas appelé à ériger une justice locale dans ce que [142] Toynbee appelle « l'apartheid juif ». Revenant sur sa terre, Israël ne tire pas un trait sur deux mille ans comme on oublie un mauvais rêve. La synthèse partielle prépare la synthèse totale en nouant des liens organiques avec la vie de toutes les nations. C'est là que les lignes de préparation messianique divergent.

L'œuvre de justification comporte trois exigences :

¹⁹⁷ « Deux principes contradictoires ne peuvent être joints ensemble. Ils restent chacun en son secteur. Mais aux temps messianiques tous les secteurs se joignent. Des deux principes du monde, l'un doit être exclu... Ce sera la défaite de Gog et Magog » (MAHARAL : « *Netza'h Israël* in *Kitvé Maharal* » I p. 157-158)

¹⁹⁸ « Quand le Seigneur apparaît au milieu du feu, se dévoile la quatrième Lettre du Tétragramme : c'est l'ange de la libération, par la rigueur d'en bas » (Avodat p. 188).

Dans les principes, la forme canonique de la justice ne souffre aucune altération, Dieu exige de ses fidèles une rectitude rigoureuse. Autant il est bon que le plus grand nombre des créatures multiplient les expériences de façon à ce que les meilleures arrivent à jour quitte à ce qu'il faille en ôter par la suite l'ivraie, autant le petit nombre des créatures qui sont investies d'une vocation sacerdotale sont privées du droit d'errer car elles ont à progresser sur une ligne droite. Que leur progression s'arrête, elles en souffrent. Qu'elles tentent d'emprunter des voies obliques, et elles sont menacées de mort.

Or, la droiture à l'état pur n'est pas reçue dans le monde et se trouve refoulée dans un secteur exigü. Il faut pourtant « saisir » les structures du monde qui tendent vers une universalité concrète mais contestable. Si elles étaient totalement injustes, ils ne resteraient qu'à les fuir et les maudire. Or, elles sont prêtes à recevoir un certain coefficient de justice sans lequel elles ne se maintiendraient pas et ne prospéreraient pas, (tel, selon le langage typologique, le royaume d'Assuérus, en balance entre Aman et Mardoché, entre Vachti et Esther). La deuxième exigence est de garantir sous un *principe* de souveraineté injuste un *exercice* de cette souveraineté le moins injuste possible.

Mais ce compromis ne doit pas s'éterniser. Dénoncer l'inique en tant que tel, se mettre à le réduire avec une vigueur de « loup » (*Genèse* L, 27) est la troisième composante de l'œuvre justifiante.

On aura reconnu les lignes de clivage dont nous entretenait la *Genèse* quand elle souligne les tensions qui ébranlent l'unité de la famille de Jacob et qui ont préparé l'éclatement politique de l'époque des rois hébreux. Le premier roi « oint » fut un « loup » de Benjamin : Saül. Plus tard, la ligne d'une pure rectitude fut tenue au sein de Judah par David, tandis que le schisme redonne une autonomie à la ligne de Joseph.

Rachel, enterrée en exil, prie pour ses fils qui jouent un rôle parmi les nations. Léa, enterrée au « tombeau des Quatre » (cf. *Genèse* XXXIV, 19 ; XLIX, 31) patronne la spécificité de ses descendants.

Aux temps de la fin, c'est très clairement au « rameau de Jessé » que revient le leadership. Au préalable, avant que la totalité de la création connaisse cette mutation qui la fera accéder à l'être, c'est au

messie fils de Joseph qu'il revient d'y préparer l'humanité. Quant à Benjamin, il est tiraillé entre les structures des principes de souveraineté injustes dont il a la mission de renverser l'injustice et le principe de souveraineté légitime pour lequel il combat. La figure du messie souffrant relève de la lignée de Joseph à qui il appartient de tenir son rôle dans un univers d'exaction. Traditionnellement, on évoque la menace de mort que représente pour lui la guerre de Gog et Magog aux temps où l'injustice des souverainetés est mise en question. Ces lignes de clivage rendent compte des tendances actuelles du peuple de l'alliance. Ici, sous le vêtement des autres peuples, on s'applique à y mettre toute la lumière qui peut être reçue dans des milieux intellectuels, culturels, politiques... liés à l'obscurité. Là, on est le héraut d'une droiture absolue quoique encore théorique ; tandis que d'autres se définissent par la contestation inlassable d'un monde qui a vieilli dans ses compromissions. [143] Le « corps mystique » dépasse largement les frontières de ce qui est connu clairement comme étant le peuple juif. C'est la figure de Joseph que l'on a le plus de chance de retrouver dans les personnalités que l'on croirait extérieures à ce peuple, comme Joseph, vice-roi, a été pris par ses frères pour un Égyptien. Par exemple, les milieux qui s'en sont tenus à un pur évangélisme, hors de toutes les contaminations grecques, romaines, médiévales... ne commencèrent-ils pas la préparation du messianisme de Joseph, se soumettant aux souverainetés extérieures comme le Patriarche à la souveraineté pharaonique tout en refusant, héroïquement et explicitement, d'être « de ce monde » ?

En bref, la réalisation d'une synthèse totale de la création par le messianisme se définira comme l'instauration de la véritable patrie de l'humain. Au-delà du messie, s'ouvrent les perspectives de la résurrection des morts. Le premier apporte à l'homme la saisie de l'Autre - Dieu et l'autre homme - selon une complémentarité des personnes, au travers de notre incarnation. La seconde apporte la jouissance d'une unité dans laquelle les personnes sont appréhendées comme des composantes de l'UN. Elle suppose une nouvelle incarnation différente de celle que nous connaissons. Ici l'appréhension d'une unité du corpus des personnes, là, la saisie des personnes telle qu'elle s'est réalisée par leur œuvre d'unification. Tant que nous sommes dans notre incarnation actuelle, ne seront visibles que les manifestations de Dieu. De

même, le prochain n'est connu qu'au travers de ses manifestations au sujet des situations du monde. Il nous faudrait un autre corps pour véritablement voir, derrière leurs manifestations, les êtres qui en sont la source vivante. Nous n'incluons donc aucune idée de résurrection dans notre définition du messianisme. Il nous suffit que la « fin des jours » annoncée par les prophètes apporte une pacification ni mystique, ni cosmique - simplement à la mesure de l'homme. En ces temps, l'amour de Dieu ne sera plus sentiment que l'on n'ose confesser publiquement de crainte d'être rangé parmi les dévots, l'amour de l'autre homme ne sera plus le baume qui se dispense parcimonieusement tandis que, par ailleurs, on collabore avec les systèmes qui meurtrissent et ravalent. La vérité et la générosité d'autrui ne nous sera pas moins chère que les nôtres propres. Naître en ce monde ne sera plus se préparer aux mêlées mais aux échanges, aux compréhensions et aux dons dans les profondeurs. La bonhomie des princes qui nous gouvernent ne sera plus le masque de leur arrogance, et l'on oubliera que, dans son urbanité, l'homme fut le plus cruel ennemi de l'homme.

[145]

Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)

Quatrième partie.

PROLÉGOMÈNES À UNE THÉORIE DE L'ÊTRE

[Retour à la table des matières](#)

[145]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

**Quatrième partie.
Prolégomènes à une théorie de l'être**

Généralités

[Retour à la table des matières](#)

I) Le préalable à l'identification de l'Être est la nomination des constituants du monde. La sagesse ne consiste-t-elle pas, pour une part (les Grecs auraient donné leur assentiment à cette proposition), à savoir nommer les choses ? Deux sortes de langage sont à distinguer : celui qui use de termes instruments, lesquels correspondent aux articulations de la recherche, et celui qui use de termes d'identification, lesquels désignent l'objet de la recherche. Parallèlement, l'on remarquera que les termes instruments sont également instruments pour réussir une adaptation au monde selon les lois du déterminisme, tandis qu'un terme identité est une régulation pour donner une détermination à la liberté qui s'assigne comme tâche la reprise du monde selon les lois ontologique de la création. Le labourage est profond ou superficiel selon la nature physique du sol et selon la récolte désirée. La règle mosaïque de ne pas atteler à la charrue un « âne » et un « bœuf » se réfère - entre autre chose - à la double intention de préparer le messie

fils de Joseph comparé au bœuf et le messie fils de David qui monte sur un âne ¹⁹⁹.

II) L'être du monde est susceptible d'être dit par l'agencement d'un nombre limité de concepts enveloppés les uns dans les autres ^{*}. Ce qui arrive dans le monde se déduit de l'agencement de ses constituants réalisé dans l'œuvre des six jours primordiaux. Les jours se rajoutent les uns aux autres comme enveloppes successives de la lumière du premier jour. La liberté jouera son aventure selon chacune de ces enveloppes. Ainsi, en chaque créature libre (microcosme) se réfléchit l'identité de la création (macrocosme) (*Sepher Yetzira II*, 2 sqq.).

III) Disposons-nous de termes susceptibles de s'appliquer à Dieu ? Pouvons-nous recevoir ou inventer un « super langage » par lequel nous irions au-delà de la tautologie : « Dieu est Dieu » ? Puisqu'un langage explicite les significations d'une expérience, conçoit-on une expérience de Dieu d'un ordre hétérogène à l'expérience que nous avons des créatures et de la création ? Et si nous avons l'impression d'avoir une telle expérience, ne serait-ce pas, en réalité, le meilleur de nous-mêmes que nous entendrions ?

[146]

Nous poserons que le concept de Dieu (l'on distinguera tout à l'heure, dans le concept, son contenu et son « coefficient ») est identique au concept de totalité du monde. L'usage d'une idée de la totalité du monde est justifié. Par l'expérience, il se vérifiera ou s'infirmera que l'idée est conforme à ce qu'elle désigne. Pour désigner Dieu, l'on adoptera le contenu de cette idée à laquelle on assignera un usage (un « coefficient ») différent. En effet, de Dieu on ne saurait rien di-

¹⁹⁹ Revenant en Terre sainte, Jacob fait dire à Esav pour justifier les offrandes qu'il lui présente : « J'ai un bœuf et un âne » (*Gen. XXXII*, 6). « Il m'est né Joseph qui est un bœuf (« à son bœuf premier-né est la gloire » *Deuté. XXXIII*, 17) et l'âne, c'est le messie fils de David (« humble et monté sur un âne » *Zacharie IX*, 9) » (*Tan'houma Vayishlah'h I*).

^{*} Comparer avec ARISTOTE : *Réfutation du Sophiste 1*, 165 a, 6 sqq. : « les noms sont en nombre limité... »

re de plus que ce qu'il a déposé dans ce monde. Il est la réalité - hors de l'expérience - qui est la raison de toutes les expériences réalisées et réalisables *. De la même manière, une personnalité humaine est une réalité qui ne s'expérimente pas mais qui se comprend exclusivement par toutes les positions qu'elle a prises, (par ses actes et attitudes et aussi par la distance qu'elle a prise - par le repentir par exemple - à l'égard de ses actes et de ses attitudes)

Comme la connaissance de Dieu s'atteint par la connaissance du monde selon les concepts d'identification (les concepts outils sont à récuser ; la pesanteur, la rotondité... ne concourent ni à la compréhension de la totalité de la création ni à celle de Dieu), le service, l'amour de Dieu se développent dans et à propos du monde et ils seront menteurs quand ils auront égard soit à ce qui n'est pas totalisable (l'objet particulier du désir pris pour fin de l'amour, le service de ce qui émeut ou impressionne), soit à ce qui est pensé à propos du monde de l'expérience mais se situant hors de lui (anges, hypostases...).

* Ces définitions une fois posées, on pourra se demander s'il est prudent de continuer à user d'une terminologie religieuse (Dieu, créature, ici-bas...) ? Ne risquons-nous pas d'authentifier les imageries populaires ? De fait, nous pourrions utiliser les termes des ontologies « démystifiées », puisque nous donnons aux mots des sens qui leur sont quelque peu homogènes (nous pourrions également, par purisme, rejeter tous termes inadéquats et conséquemment renoncer à la communication en laquelle le vrai s'entache nécessairement d'impureté et d'inexactitude). Le terme « Dieu » pourrait être supprimé et remplacé par le terme de « transcendance » selon l'acception moderne du mot. Soit une formulation de ce genre : « L'être-dans-le-monde ne se réduit pas à la relation du sujet à l'objet ; il est au contraire ce qui rend une telle relation possible, en tant que la transcendance accomplit le projet de l'être de l'étant » (HEIDEGGER : *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. franç. ; Paris 1953, 7e édit., p. 291). Elle ne nous disconvient pas plus que les formulations des théologies classiques et, de fait, nous croyons que les deux langages sont, au même titre l'une que l'autre, des propédeutiques au Discours de la Révélation. Dans le contexte culturel, nous croyons cependant plus sage de maintenir les termes chers à la piété populaire, quitte à les épurer de l'intérieur. Ils ont du moins l'avantage sur d'autres d'être clairs à un plus grand nombre de nos contemporains et de n'être pas à la merci des modes philosophiques. Seul l'athéisme militant nous en fera grief mais nous en prenons notre parti. La tâche philosophique n'est-elle pas de réconcilier les opinions quand elles sont fatiguées d'être « militantes contre » (contre J'athéisme ou contre les « superstitions ») ?

IV) Puisque nous posons que l'idée de Dieu et l'idée de monde ont même *contenu* il nous faut opérer une rigoureuse distinction dans *l'usage* que nous ferons de cette idée, suivant que nous lui attribuons comme noème Dieu ou le monde :

- 1° La créature devient en prenant position à l'égard d'autres qu'elle-même. Le Créateur fait devenir d'autres que Lui en leur faisant prendre position à Son égard.
- 2° La créature reçoit l'être et ne dispense jamais que ce qu'elle a reçu. Le Créateur est donateur d'être et reçoit les offrandes à Sa Gloire pour le bien de ceux qui les offrent.
- 3° La créature ne sera jamais qu'architecte d'une matière qui lui est fournie. Le Créateur fournit l'existence à Ses créatures afin qu'elles aient le mérite de la remodeler.
- 4° La créature est limitée en son être et suit les étapes de sa promotion en s'entrecroisant [147] avec les autres créatures. Le Créateur doit ôter Sa Gloire en un point pour que Ses créatures ne succombent pas à l'éclat d'une présence illimitée ²⁰⁰.
- 5° La créature vit dans la multiplicité et avance vers une totalisation. Le Créateur vit dans une unité qui polarise la totalisation des multiplicités.

V) Dans la recherche selon le langage instrument, les termes abstraits sont inventés pour répondre à des relations a priori : le concept de temps physique se réinvente pour que soit établie une relation d'égalité entre deux systèmes en mouvement l'un par rapport à l'autre ; le concept de nombre se distend pour porter en tous leurs usages possibles les opérations mathématiques... Dans une recherche selon le langage à portée ontologique, les termes (qu'on appellera « concrets »)

²⁰⁰ « Avant l'origine, tout était rempli d'une lumière illimitée... Quand Dieu voulut qu'il y ait émanation, Il se retira d'un point au cœur de sa lumière (*Otzrot Haïim I a*).

sont consubstantiels aux relations qu'ils entretiennent entre eux : la présence masculine se définit par son vis-à-vis de la présence féminine et inversement (la *Genèse* parle de deux côtés - « Zel'ha » que l'on se plaît à traduire « côte » pour se faire une représentation chirurgicale de l'avènement d'Ève) ; « écouter » et « faire » (« nous ferons et nous écouterons » *Exode XXIV, 7*) sont les deux composantes réciproques de l'essence de la fidélité... Il est inconcevable que le langage porte sur des termes qui ne seraient pas conditionnés par d'autres termes. Or, en son essence, Dieu n'est conditionné par aucune autre réalité que ce soit. Donc, rien ne saurait être dit ni pensé sur Dieu en tant que tel, mais seulement sur ses manifestations à l'égard d'êtres de la création.

Une créature ne serait rien si elle persévérait en sa solitude. Son être sera donc étudié en tant qu'il est porteur de relations. Rien ne serait ôté à Dieu si sa création échouait et revenait au néant. Y aurait-il donc un objectum au concept de Dieu en tant que Dieu qu'il serait au-delà de toute prise de la pensée humaine. Notre recherche se trouve ainsi clairement délimitée. Elle porte sur les relations d'être à être.

Jusqu'à présent, nous avons examiné les formes de la relation pour en induire la nature du devenir des êtres qui les portent. Dorénavant, nous nous efforcerons de retrouver les relations - déductivement - à partir d'une théorie de l'être. Quand nous disions que nous avons été posés dans la création pour conquérir notre être et que d'occasionnelles et fluctuantes, les relations que nous entretenons entre nous et avec Dieu deviennent stables, riches, définitives, en un mot synthétiques (intégrant *qui* nous sommes et devant *qui* nous sommes), nous posons les jalons d'une étude de ce que sont les êtres et les jalons d'une étude des modalités de « l'être-avec-quelqu'un » que Dieu propose à ceux qui sont promis à devenir Ses interlocuteurs valables.

VI) Au sein de la problématique humaine, on pourra dire identiquement que c'est l'acquisition de l'être ou l'acquisition de la vie (d'aucuns diront « éternelle ») qui est notre enjeu. Déjà, à un niveau naturel - pré ontologique - il y a cette différence entre la matière vivante et la matière inerte que la première *utilise* son milieu tandis que l'état de la seconde dépend exclusivement des interactions des éléments de son

milieu. Notre enjeu est d'arriver à un stade où nos manifestations seront à jamais l'expression d'une identité individuelle déposée en germe à notre naissance que nous avons à rendre effective par un processus de promotion.

Le « méchant » - selon ces définitions - est celui qui, tournant en dérision le souci d'une promotion de lui-même ou d'autrui, s'abandonne aux interactions de son milieu immédiat, de la manière qui lui assurera le plus de jouissance ou la plus exacte réalisation de son projet arbitraire. Le « juste » est celui qui s'attache à faciliter et amplifier la réalisation des mutations - en leur temps, en leur heure ²⁰¹ - par lesquelles les créatures gagnent en réalité ontologique.

[148]

VII) En même temps que Dieu est défini comme unique source d'être et source de vie, il est l'Unité sans faille et sans limite. Une proposition de ce genre est le type du jugement qui ne s'appuie sur aucune démonstration, qui échappe à l'expérience et qui, le plus souvent, n'est accepté qu'en raison de la force de la coutume. En réalité, cette proposition signifie que la création va à sa totalisation par la cessation des incompatibilités entre ses divers éléments, dans les domaines idéologiques, historiques, spirituels... Si l'expérience montre que ces totalisations ne sont pas impossibles, et si l'on pose qu'elle progresse ainsi vers la « ressemblance » de Dieu, on en déduit Son unicité.

Selon ce qui a été dit, l'unicité de Dieu est inconnaissable en elle-même. Est livrée à notre méditation la totalisation des éléments par lesquels Il est l'Être (ou identiquement le Vivant) pour nous. En termes traditionnels, il est question pour nous de préparer le moment où la totalisation de ces éléments (Son Nom) répondra à l'unité de l'être : « En ce jour, le Seigneur sera Un et Son Nom Un » (Zacharie XIV, 9).

²⁰¹ A qui a le projet d'être juste doit être dit la signification du temps : « Tant qu'Israël n'était pas sorti d'Égypte, Dieu comptait les temps. Dès qu'il sort, Dieu lui en impartit la tâche » (cité dans *Avodat p. 42*).

La tâche du « juste » est de travailler à l'unification. Les « commandements » de Dieu possèdent tous cet ultime caractère d'être des procédés d'unification. Le « méchant » est sanctionné par où il a fauté : « tous les artisans d'iniquité seront dispersés » (Psaume XCII, 10). Les créatures et leurs principes de groupement achoppent à leur totalisation en s'attachant à des apparences dépourvues de réalité ontologique.

VIII) Dans ce qui se passe et dont on a l'expérience, il y a deux parts :

- Ce qui se passe en raison d'un décret.
- Ce qui se passe en raison de l'entrecroisement des déterminismes.

L'expérience montre que la personne dont les décisions sont systématiquement le fruit de déterminismes extérieurs ou intérieurs, qui se fait le tenant d'un état de chose dont la nécessité serait antérieure à sa liberté (race, équilibre des forces...) s'évade du domaine de l'être. Penser un Dieu créateur signifie penser que la création vient d'un décret de Dieu, qu'il n'y avait aucune nécessité à ce que le monde fut créé. Couler ses décrets humains sur les Décrets de Dieu consiste donc à rester cohérent avec le projet d'une générosité gratuite envers les créatures au lieu de les plier à un ordre limitatif de la liberté. Les ordonnances prescrites par la Révélation sont la somme des procédés efficaces par lesquels la liberté se fixe à elle-même ses déterminations (qui lèvent les contraintes des déterminismes) susceptibles de faire triompher un projet de don et de désaliénation.

IX) La générosité s'adresse à un autre que soi. Elle suppose donc un rapport de dualité. La création est agencée de telle sorte que les créatures acquièrent leur être en assumant sans réticence les rapports de dualité qui leur sont proposés. La perspicacité fait voir l'unicité de l'être, l'existence d'un Décret primordial Un derrière la duali-

té (en sa première phrase, la Révélation désigne son antériorité à la première dualité des « cieux » et de la « terre »). Inversement, l'unité ne pourra se saisir qu'au travers d'une multiplicité. Il est donc incontestable que le regard qui se tourne vers Dieu voit son unicité dans une multiplicité. Les idolâtries ont consisté et consistent à attribuer cette multiplicité à Dieu lui-même, c'est-à-dire à identifier ce qui est *dans* le regard à *ce* qui est regardé.

X) Qu'est-ce-que la Révélation ? Elle est un Discours unitaire susceptible de deux lectures.

- L'une répond à la question : « Qu'en est-il de la constitution des créatures, que faire pour aider cette constitution ? »

[149]

- L'autre répond à la question : « Qu'est-ce que le Créateur pour ses créatures, comment se tourner vers Lui 202 ? »

Nous allons voir en effet que notre problématique se résume en ces deux mots : la reconnaissance et la constitution. Il est question pour nous de nous constituer afin qu'advienne une reconnaissance pleine et entière et d'opérer les reconnaissances afin de nous constituer.

Le dialogue, le face à face (sous le signe de la dualité) est le terrain sur lequel nous oeuvrons à l'unification et reconnaissons l'Unique. La Révélation est l'unité du Nom de Dieu distillée en une multitude de dialogues, de face à face... Les errements de la liberté aboutissent à des falsifications dans la reconnaissance et à des falsifications dans la constitution.

202 Cf. *infra* note 210. [Dans cette édition numérique, [voir la note 204 à la page \[150\]](#). JMT.]

[150]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

**Quatrième partie.
Prolégomènes à une théorie de l'être**

Chapitre I

La reconnaissance

[Retour à la table des matières](#)

Qu'il s'agisse de la reconnaissance de Dieu ou de l'homme, nous parlerons de reconnaissance de l'être. Il arrivera que celui qui est reconnu sera aimé. Mais si l'amour perd la connaissance précise de ce qui est aimable dans l'objet aimé, il devient pulsion irréfléchie qui berce mais ne nourrit plus.

La faute commence au sujet d'un arbre de la connaissance. Elle se répercute en une méconnaissance Adam-Dieu, Adam-Ève. La réparation de la faute procède par l'acquisition d'une connaissance ²⁰³. Même

²⁰³ « Le Livre et son écriture sont Sagesse et Discernement ; puis la Révélation écrite se prolonge par la bouche qui exécute ce qui a été médité par la pensée. Alors vient le a Daat » (compréhension) qui synthétise Sagesse et Discernement, C'est la Révélation transmise oralement que désigne l'arbre de la

engoncé dans la culpabilité, l'homme trouve en lui des germes d'amour et d'efficacité (on discutera le bien-fondé du pessimisme des traditions religieuses sur la corruptibilité de la « nature humaine »). Il ne lui est besoin que de recevoir une leçon - dans le sens d'une pédagogie de la reconnaissance - pour perfectionner en lui l'amour et l'efficacité.

A. Qui est à reconnaître ?

[Retour à la table des matières](#)

I). Au plus bas niveau, il y a la constatation qu'il y a quelque chose à reconnaître : « Ma ? » (Quoi ?). Au plus haut niveau, son identification : « Mi ? » (Qui ?) ²⁰⁴. Au plus bas niveau, il est affirmé : « il y a des gens, il y a un Dieu » ; jusqu'à ce que pose la question : « Qui sont ces gens ? Qui est ce Dieu ? ».

II) Il y a deux manières de spécifier la nature de ce qui est rencontré :

- Le délimiter selon son contexte, le caractériser par comparaison avec d'autres termes.
- Pénétrer dans la physiologie de ses manifestations à l'égard des autres êtres,

Par exemple, on opposera la connaissance qu'à des hommes l'administrateur, le politicien et la connaissance amoureuse. De même, Dieu

connaissance du bien et du mal qui se situe au niveau de la bouche » (Avodat p. 41).

²⁰⁴ « Levez haut vos yeux et voyez Qui créa (Isaïe IL, 26). « A lire avec Rabbi Eliézer : « voyez que tout le créé est attaché à ce qu'il y ait « Qui » (« Mi ») ; en ce « Qui » est le principe de toute vision » (Zohar I, i b). Voir aussi *Shaaré* p. 95 b, 90 a.

est connu tantôt comme Dieu du monde, Celui qui - les créatures avant le comportement qu'elles ont plus ou moins choisi - y répond par une sanction qui traduit qu'il est Dieu et non une force, un influx spirituel (Mana) ou un démiurge ²⁰⁵. En ce cas, il est désigné par « Elohim » : Celui qui se trouve à l'asymptote d'une quête de la divinité. En outre, [151] il est connu par un Tétragramme qui exprime Celui qui s'épanche sur ses créatures : connaissance qui appartient à l'homme qui a inscrit son propre épanchement sur ses semblables dans le cadre et selon les indications de l'épanchement de Dieu : l'homme qui est le féal d'un « Seigneur » ²⁰⁶. Selon la leçon d'Ezra, Dieu est dit « Seigneur » quand le Texte porte le Tétragramme ²⁰⁷. Avant d'en être là, l'existence a dû être axée sur la volonté d'épanchement selon le schème abrahamique. À ce niveau, il est seulement su que l'épanchement de Dieu est incommensurable à celui de l'homme, que les relations humaines dessinées à l'intérieur de limites n'épuisent pas l'épanchement illimité dont nous portons l'idée quasiment innée. Dieu est alors désigné par le nom d'« El Shaddaï » (Dieu source des limites *Exode VI 3* ²⁰⁸).

²⁰⁵ Comment comprendre que Dieu, identique à Lui-même en son Identité et en l'intention qu'Il porte sur Sa création se laisse connaître au travers des réponses particulières et chaque fois différentes qu'Il accorde à ses créatures ? « Pour le « grand Visage », l'on n'y voit nulle variété de dessein. De Lui découle une miséricorde toujours semblable à elle-même. C'est le sens profond du verset : « Je suis le Seigneur qui ne change pas » (Malachie *III*, 6). Il ne change pas, mais il peut cacher sa Face (*Deutér. XXXI*, 6). C'est alors que la nuisance se répand en bas » (Omek 43 a).

Les prises de position humaines ne peuvent donc avoir comme seule efficacité que d'empêcher Dieu de répandre tout le bien qu'Il veut accomplir dans la création.

²⁰⁶ « Elohim est au Tétragramme ce que le réceptacle est à la lumière intérieure qu'il renferme » (Omek 36 b).

²⁰⁷ « Au cœur du Nom écrit tétragrammiquement et lu « Seigneur » se cache le Discernement (« Bina ») » (Shaaré 80 a).

²⁰⁸ « Je suis El Shadaï: Je suis Celui qui dit au monde « Daï », là est la limite » (Haguiga 12 a) ; ce qui a pour nous une portée existentielle : « El Shadaï parce que du degré désigné par ce Nom vient sur nous complétude et influx de la proximité de Dieu selon le degré de « Seigneur ». Jusqu'à ce que les créatures comblées disent « Daï », cela suffit » (Shaaré 18 b).

III) Les Lettres du Tétragramme son en hébreu, celles du verbe « être ». L'étude en profondeur du Tétragramme est celle-là même qui est révélatrice de l'identité de l'Être : ses éléments et leur ajustement. Chaque être du monde en reçoit une plus ou moins grande ressemblance. Les mouvements de la créature libre la conduisent dans le meilleur des cas, de « l'image » (« Demout ») à la « ressemblance » (« Tzélem ») (*Genèse 1, 26*), du stade d'un existant promis à l'être (auquel l'existence peut-être retirée par la mort) au stade d'un être véritable au-delà de la menace de la mort) ²⁰⁹.

IV) Secondairement, les composants de l'être sont les éléments de l'admiration, éperdue à l'égard de Dieu, respectueuse à l'égard de l'homme. L'admiration a à s'articuler sur les composants de l'être pour être plus qu'un avatar de la subjectivité. Le « secret » de Dieu est livré à qui Lui est filial, le « secret » de l'autre homme m'est livré si je lui suis proprement son frère.

V) Récapitulons les schèmes grâce auxquels nous allons pénétrer dans la description de l'être.

- 1° Le concept de Dieu a pour unique support ce que nous savons de la totalité de la création.
- 2° Comme nous cherchons ce qu'est Dieu pour nous ²¹⁰, qui sommes dans la création nous aurons recours au concept de dualité.

²⁰⁹ Au-delà de la menace de la mort parce que conforme au dessein de la création : « le Discernement (duquel découle l'œuvre des sept jours) est appelé vie car de lui découle toute vie » (*Zohar III, 58 a*). Et encore : « Sagesse et Discernement sont appelés Vie selon le verset : « La Sagesse vivifie celui qui la possède » (*Eccl. VII, 12*) » (*G. Vilna 3 a*).

²¹⁰ Pour nous, c'est à dire à nous dévoilé afin que nous menions à bien notre constitution : « car il n'y a de constitution que par le dévoilement » (*G. Vilna 5 a*).

- 3° Comme ce qui - pour nous - n'est pas consubstantiel à un décret n'a pas de réalité ontologique, nous comprenons Dieu par rapport aux décrets libres des créatures.
- 4° Le décret : il est décret : - de quelqu'un ; - à propos de quelqu'un (ou de quelque chose). Il traduit la richesse de celui dont la vie propre s'extériorise et le poids, l'ampleur de ce sur quoi il s'extériorise.
- 5° Quand nous aurons découvert une multiplicité dans ce que Dieu est pour nous, nous nous rappellerons que c'est la multiplicité d'une unité plus profonde. Comme les multiplicités de la création vont vers leur unification, la multiplicité de ce qu'est Dieu pour nous traduit le fait que, pour nous, Il est un Dieu Un. La rigueur n'est pas la tendresse, mais, en Dieu, elles se rejoignent dans l'unité de Ses manifestations.

VI) Que signifie : « la totalité de la création » ? Elle est un tissu de relations entre les créatures, un déroulement de ses événements de son début à sa fin, un agencement de parties. Dire : « Dieu de cette création » c'est poser que tout ceci ne lui est pas étranger, qu'il n'en est pas « dérouté », que les mises en présence des libertés, les déterminations qu'elles adoptent face à leur incarnation ne Le « prennent pas de court ». Quand nous partons pour connaître Dieu le fait que c'est un Dieu justement que nous cherchons nous entraîne à penser que la connaissance que nous visons ne [152] Lui est pas étrangère. Il n'est pas un objet connaissable offert à un sujet connaissant. Il est Lui-même Sujet connaissant. Et quand nous nous mettons à l'écoute de Ses leçons, il est bien entendu que Ses Desseins ne sont ignorants ni de la logique de notre action ni de la logique du terrain sur lequel portera notre action ²¹¹.

VII) Dans l'expression « totalité de la création » nous venons de mettre l'accent sur le terme « totalité ». Or, nous avons le spectacle

²¹¹ Dans ces paragraphes (VI à X), nous voudrions suggérer une approche du sens des quatre Lettres du Tétragramme. Cf. *Shaaré p. 44b-45 b.*

d'un monde en voie de totalisation certes mais qui, dans le présent, est encore une collection de présences qui progressent dans le combat et l'affrontement. la totalité peut être pensée elle n'est pas encore réalisée. Un Dieu qui ne serait qu'ordonnateur du monde, vainqueur du chaos initial serait comme débordé par le désordre et le trouble du monde. Trois types de pensée :

- Les crises, les distorsions n'existent pas. Elles sont des illusions (« Maya ») qui masquent le fait que nous vivons dans le meilleur des mondes possibles.
- Au contraire, la positivité pure et absolue n'est jamais - donnée dans l'existence. Elle arrivera au terme d'une histoire dont le moteur serait la négativité.
- Solution moyenne : le « péché » introduit l'effectivité d'un « royaume des ténèbres » qui le dispute à une sage providence. Une action offensive mais non violente de Dieu dans sa création déracinera l'âme de la mutinerie.

Comment prendre parti au sujet de ces idéologies auxquelles chacun de nous, plus ou moins inconsciemment participe ?

Nous admettrons que le « péché » entraîne le monde hors de ses gonds qui lui avaient été préalablement assignés. Mais ce faisant il n'acquiert aucune effectivité. En « naissant dans le péché », je ne tombe pas sous la coupe d'un principe de souveraineté qui aurait terrassé l'effectivité du plan prédéterminé.

Distinguons : si je nais en une société civile dont les lois prennent le contre-pied de la loi morale, je me trouverai dans l'impossibilité provisoire de faire triompher celle-ci à court terme. Mais rien ne m'empêchera de garder fermement la volonté de la faire triompher. Mon « âme » mon « salut » etc. ne seront pas menacés tant que je ne démolirais pas de la volonté concertée de bouleverser l'état de fait. Je suis arrêté dans l'entreprise de justifier un secteur de l'histoire ; rien n'arrête mon projet de devenir et d'être un « juste ».

Si maintenant je me suis engagé dans une situation telle que m'investissent le feu des passions, l'habitude des faux-semblants, la culture des idéologies folles, il semble bien que je me sois placé sous la toute-puissance du principe de « l'autre côté » (« Sitré Are'h » ²¹²) et que seule une intervention divine puisse m'en délivrer. Dans la réalité ce seront les accumulations de l'amertume, des souffrances et des échecs qui me restitueront le « cœur brisé » par lequel je « trouverai grâce ». Il n'y a donc pas dans l'univers de la faute une puissance ou un principe antagoniste à l'ordre du monde, une existence négative susceptible d'en triompher. Il y a simplement comme une trappe dans l'existence qui, si j'y tombe, me fera vivre sous le signe du « quasi » dans la caricature de l'ordre ontologique.

Reste que les êtres se développent non en visant la totalité en laquelle ils se rejoindront mais en développant leur singularité. Symétrique à l'aperception d'un Dieu qui porte un Dessein général, nous avons la conception d'un Dieu qui, dans la généralité *discerne* chaque être et préside au développement qu'il réalise en son incarnation spécifique. En face du premier constituant de l'être, son second duquel *se nourrissent* (en termes « mystiques » : la « Mère » nourrit son « Petit ») les prises de position [153] concrètes : en face d'un Dessein unique qui laisse la multiplicité en arrière-plan, le principe des développements multiples dans la latence de l'unité (le deuxième jour de l'œuvre créatrice n'est pas dit bon parce qu'il laisse en suspens une « séparation de corps » des eaux d'en-bas et des eaux d'en-haut). Par là, l'univers de la faute « grippera » le mécanisme des multiplicités. Les tensions deviendront conflits, les affrontements des luttes à mort, les distances des incompatibilités.

VIII) Nous sommes donc en présence d'un couple dont le deuxième terme *répond* au premier tout en lui restant autonome. Cette dualité

²¹² Sur le « Sitré Are'h », voir dans *Michnat ha Zohar*, étude et référence I, p. 285-307.

est conçue sous le concept de « Daat » (connaissance) ²¹³. Sur le registre humain, la connaissance d'un objet est l'ajustement d'une visée signifiante générale qui vient du sujet et des modalités de celle-ci qui viennent des particularités de l'objet appréhendé... Au cœur de la problématique humaine, est le geste de *trancher* au sujet de la connaissance du bien et du mal, geste qui commande l'accession à la vie (arbre de la connaissance du bien et du mal et arbre de vie sont les deux « arbres » qui sont nommés dans le « Jardin d'Éden).

Le jeu dialectique entre les deux premiers constituants de l'être est *fécond*. Nous allons voir qu'en naissent les autres constituants de l'être,

IX) Jusqu'ici, Dieu apparaît comme antérieur au monde. Dans l'expressions « Dieu du monde », nous lisons « du » avec le sens de « préalable à ». Antériorité temporelle : Il eut le Dessein que le monde soit tel, dans son mouvement total et dans les germinations plus ou moins antagonistes. Antériorité logique : l'idée du monde est logiquement préalable à son existence. Notre appréhension est encore comme perdue dans les lointains. Nous « néantisons » le monde pour remonter à son origine. La même démarche a lieu dans l'approche de l'autre homme. Nous devinons que son comportement est commandé par des raisons, et nous « néantisons » sa vie effective pour chercher à deviner le dessein qui l'anime.

Ces appréhensions ne nous délivrent pas toute l'identité de ce qu'est Dieu pour nous. En plus, il est notre perpétuel contemporain. Dans le même temps où nous aimons, refusons, perpétons notre être, Lui aussi est *en train* d'aimer, de refuser de dévider les temps de son éternité, et c'est cette contemporanéité qui fonde la prière. En tous moments, Dieu est en train de peser l'agencement du monde. Il est la raison de la composition, de l'équilibre de l'ordonnance de tout ce qui à du prix pour nous. À Lui convient le « Tiphéret » - l'harmonisation des splendeurs. La splendeur en elle-même est de l'ordre de l'indicible ; sa

²¹³ La « Mère » n'est vraiment « Discernement » que lorsqu'elle s'unit à son époux grâce au « Daat » (*Pardès 41 a*). Le Daat » (compréhension) porte potentiellement en lui le « Tiphéret », (5^o forme de la relation) » (id. 48 a).

structure est analysable (elle ajuste six termes ²¹⁴, et c'est elle qui se retrouve dans la personnalité de tout homme qui a affronté et résolu les problèmes posés à Jacob.

X) Le troisième constituant de l'être conduit au quatrième qui lui sera second (comme le deuxième l'était au premier) ou « féminin ». Nous avons saisi Dieu « à côté » du monde. Il reste à le considérer « branché sur » lui.

Ce qui, chez nous est capable de recevoir ce « branchement » est la liberté. La liberté est, en nous, le principe d'auto-détermination. Dieu est « branché sur » la liberté en lui désignant ses déterminations. Et ce sera à la liberté *elle-même* de s'autodéterminer selon les injonctions de Dieu. L'homme est appelé à exercer une *souveraineté* sur le monde qui lui est livré par Dieu, qui est son domaine. Que le « souverain d'en bas » se soustraie à la « Souveraineté d'en haut », il se retrouve exilé de son domaine (Adam, Caïn...).

[154]

B. Comment reconnaître.

[Retour à la table des matières](#)

I) Les rouleaux de parchemin sur lesquels est écrite la Révélation ne portent que les Lettres et leur « Couronne » (signes typographiques ajoutés sur les lettres). Les voyelles (« Nékoudoth ») et les intonations de la lecture (« Taamim ») ne sont véhiculés que par la voix du lecteur : l'identité de Qui est à reconnaître est inscrite ci en toutes Lettres » tandis que la manière de reconnaître est véhiculée par la subjectivité des sujets qui reconnaissent. Pour ne pas décoller de l'expérience immédiate, nous examinerons la reconnaissance de l'autre homme en tant qu'être. Une simple translation nous reconduira à la reconnaissance de Dieu.

²¹⁴ Le « Kav ha Imtzia » (la synthèse médiane) inclut six Noms en regard des six Séphiroth » (*Shaaré 45 a*).

II) Le premier niveau de la reconnaissance :

Marxistes et Chrétiens ont, les uns et les autres, pris position contre l'invasion de l'Albanie en 1939. Ils le firent parce que les exigences d'une fidélité à eux-mêmes les portaient à intervenir en un cours du monde qui les contredisait. Le fait que leurs motivations n'étaient aucunement superposables, étaient même incompréhensibles ou irrecevables les unes pour les autres ne portaient pas ombrage à la véritable reconnaissance de l'un par l'autre à l'occasion de leur intervention. Le premier niveau de la reconnaissance est atteint à l'occasion d'une identité de prise de position sur le cours du monde.

III) À un plus haut niveau, se réalise l'élaboration en commun d'une même attitude. Le hiatus qui existe entre ma pure subjectivité et la forme précise de mon intervention est comblé par l'invention d'une ligne d'action propre à mon groupe Celle-ci n'est pas élaborée seulement en fonction de mes propres motivations mais comme résultante d'un examen de la distance qui sépare ma subjectivité de celle d'autrui. Tout à l'heure nous avons ce schéma :

Maintenant nous avons celui-ci :

Mon vouloir n'est plus le résultat du choc de ma subjectivité contre l'objectivité du monde. Il est l'expression du polissage de ma subjectivité contre celle d'autrui par rapport au monde. Cette reconnaissance est supérieure à la précédente puisque je ne suis plus une unité

confrontée à une autre unité mais une unité qui fait partie, comme l'autre, d'une unité plus vaste.

IV) Une lacune apparaît dans la situation précédente. Elle consiste en ce que le visage de l'autre n'est pas recherché en tant que tel tuais en tant qu'il prend place dans le groupe. Il nous faut donc en appeler à une reconnaissance telle que le groupe est précieux parce qu'il rassemble des personnes précieuses et non plus telle que la personne est précieuse parce que le groupe est précieux. Quand on avance une main tendue pour que l'unité perdue soit retrouvée, le sourire est de commande : « puisque tu es là sois le bienvenu - n'aurais-tu pas existé que je n'en aurais pas éprouvé un manque » ; tandis qu'à la personne dont on a appris à goûter les traits distinctifs est adressé un sourire qui vient du cœur. À ce niveau seulement, la reconnaissance est voulue pour elle-même et non plus sous la pression des événements.

[155]

V) Enfin, au plus haut niveau, se découvre une reconnaissance de l'identité elle-même de l'autre au-delà de ses manifestations. Jusqu'ici, celui qui est à reconnaître se livrait habillé, incarné dans sa situation. Les parents découvrent en leurs enfants la reproduction de leur constitution et de leur démarche. S'il n'était que cela, l'amour paternel serait une forme du narcissisme. Il faudra découvrir en lui un principe de vie unique et original qui se nourrira postérieurement des conditionnements biologiques et psychosociologiques mais qui n'en est pas constitué. La reconnaissance en l'autre homme du principe de sa précieuse originalité qui, postérieurement, détermine les traits de sa « face », le savoir qu'il est le résumé de l'être selon son coefficient propre justifie qu'il y eut création d'un monde. Ces actes consistent à lire l'homme comme une Lettre du Nom de Dieu ²¹⁵.

²¹⁵ Ces développements se laissent guider par le sens des Noms de Dieu dits de soixante-douze, soixante-trois, cinquante-deux et quarante-cinq Lettres. Cf. par ex. *Omek 45 b* et *Pardès* chapitre 21.

C. La reconnaissance et la vie.

[Retour à la table des matières](#)

Les développements qui vont suivre visent à expliciter la racine hébraïque : « S.P.R. » ²¹⁶. Selon sa ponctuation, elle forme les mots :

- « Sapir » : saphir,
- « Sephira » : sphère,
- « Sipour » : narration,
- « Saphor » compter,
- « Sepher » livre.

La pierre de saphir est le signe d'une totale transparence. Elle donne sens à la théophanie du Sinaï : « Et ils virent le Dieu d'Israël ; sous Ses Pieds, il y avait comme une œuvre en pierre de saphir et comme la substance de la pureté des cieux » (Exode XXIV, IO) et à la vision de la Gloire de Dieu : « au-dessus du firmament qui était sur leur tête, il y avait comme l'apparence d'une pierre de saphir » (Ezéchiel 1, 26).

Au départ, il y a donc une vision, dans la transparence, de l'Être de Dieu-pour-nous. Mais loin d'être invités à une vie contemplative passive, nous sommes renvoyés à l'activité intellectuelle. Par l'étude du Livre (« Sepher ») de la Révélation, nous reconnâtrons l'Être que nous vîmes. Le Livre nous parle d'une création qui progresse dans le temps (« Sipour »). L'histoire universelle recèle secrètement l'Identité de Celui qui est à reconnaître, et c'est « l'histoire sainte » qui nous met sur la voie d'en découvrir le sens. Plus généralement, toute progression du début à une fin est allusive à une dimension dont le temps est une dégradation.

²¹⁶ Cf. *Sepher Yetzira I, i.*

De la même manière, c'est à partir de la pluralité des « comptes » (« Saphor ») que nous découvrirons l'unicité de l'Être. La Révélation nous apprend des dénombrements exacts (recensements de l'Éxode, des Nombres) car c'est par une connaissance sûre du résultat des démultiplications que nous connaissons ce qui est démultiplié.

La transparence décennaire que nous allons examiner se joue dans le monde et non au-dessus en quelque arrière monde. C'est dans notre vie incarnée (gérée par les dix commandements) que se laisse découvrir les Sephirot quand bien même celles-ci seraient antérieures à toute vie et les vies dépourvues de transparence effective ²¹⁷.

1° Antérieurement à tout dessein précis, nous sommes puissance d'en former. Là est l'essence de notre humanité ²¹⁸. Aussi bien, nos projets n'auront-ils pas pour critère dernier la rationalité mais la conformité à ce que nous sommes, nous qui, [156] avant de penser la signification du monde et avant que d'être assignés à jouer un rôle en conformité avec cette signification, avons été appelés à venir au monde comme puissance de former des projets. Avant d'être insérés dans quelque logique que ce soit, nous avons surgi. Quand le Décalogue se propose de nous faire entrer dans la logique de la fidélité, avant d'énoncer celle-ci, il fait surgir devant nous Celui qui la réclame : « Je suis le Seigneur... » Le Créateur surgit devant la créature qu'il a fait surgir. La liberté créée se trouve requise par Celui qui l'a fait venir au jour par un décret libre antérieur à toute nécessité. « (Je) t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude... » : il est possible que, selon la logique et la comptabilité des mérites, cette libération ait été insuffisamment motivée. Il n'importe : sois libre gratuitement, de sorte que, gratuitement et librement également, tu Me reconnais

²¹⁷ « Quand Dieu vit ce que fit la génération du déluge et celle de la tour de Babel, Il cacha la lumière initiale : « il refusa leur lumière aux méchants » (Job XXXVIII, 15) » (Haguiga 12 a).

²¹⁸ « L'Homme Primordial (« Adam Kadmon ») est la Couronne qui est dans la Couronne (« Keter shé ba Kéter ») » (*Omek* 46 a), *Il* serait vain de tenter une traduction rigoureuse d'un langage hermétique. De cette phrase, nous pouvons cependant tirer l'idée que le propre de l'homme est d'avoir le dessein d'avoir des desseins.

comme Celui par lequel ta vie ensuite, aura sens et logique. Quand Abraham met Isaac sur l'autel, il est possible que l'acte soit logiquement insuffisamment motivé. Il n'importe : l'essentiel est qu'il témoigne d'une option inconditionnelle pour la fidélité de celui qui a reçu l'être à Celui qui l'a conféré. La première luminosité, celle qui se laisse plus pressentir ou deviner que comprendre, est la mise en présence de deux êtres qui, l'un et l'autre, peuvent dire « je » et la prédilection pour cette mise en présence. Par la suite, s'expliciteront la nature des sujets, le sens de leurs discours, la raison de leur mise en présence. Au départ, le premier moteur est le goût gratuit pour l'autre, l'option pour l'altérité des sujets et contre la réduction des sujets aux conditions d'existence en lesquelles ils sont incarnés. Au départ, il n'y a qu'une néantisation de toutes les dimensions empiriques et contingentes, animée par le pressentiment que celles-ci ne sont que vêtements d'une réalité plus profonde.

2° Mais ce recours à l'ineffable serait une fuite s'il n'avait pour but spécialement de donner sens à l'empirique et au contingent. La « couronne » ne jouerait pas son rôle si elle était à ce point éblouissante qu'elle fasse juger dérisoire, par comparaison, la tête qu'elle a pour fonction d'orner. La glorification du regard tournerait à vide si elle faisait dévaluer tout ce qui est susceptible d'être regardé. Nous comprenons ainsi que la première luminosité a pour fonction d'introduire la seconde qui consiste à reconnaître en vérité ce que sont les êtres dans le système de correspondance de tous les êtres les uns aux autres. Le « Je suis le Seigneur... » du premier article du Décalogue s'explique par le : « tu n'auras pas d'autres dieux... » du second. Quand j'aurai acquiescé au premier article, il me faudra posséder une sagesse qui me fera reconnaître ce Dieu-ci parmi tous les autres dieux. La visée d'un autre Dieu, ou en d'autres termes, une autre visée de Dieu me renverrait à une libération partielle ou illusoire. Chaque religion, chaque politique se justifient par une majoration de la liberté. Le fait qu'elles sont nombreuses indique que ces secteurs de liberté se juxtaposent sans participer d'un unique principe de libération. Comme la sagesse inclut la part de vérité que recèlent toutes les opinions, l'appartenance au Dieu qui fit sortir de la maison de servitude

doit m'amener à accompagner toutes les libérations menées au nom des autres dieux, mais sans être complice de la part d'aliénation qui les entache.

3° Cette sagesse qui présenterait tous les êtres et toutes les situations comme des conséquences déductibles - par quelque algorithme universel - d'un unique dessein est une idée limite. Dans la réalité, on ne découvre pas les êtres contingents par une déduction à partir de l'Un ou du royaume des Idées. C'est la convergence des analyses menées au sujet des réalités particulières qui suggère une harmonie [157] cachée, l'unicité d'un dessein providentiel. Le deuxième article du Décalogue renvoie à la certitude que la fidélité au vrai Dieu est effectuée par la rectitude d'un engagement à l'égard des situations du monde pour autant que le monde est le Nom de Dieu. Cependant, les situations du monde ne seront pas accueillies immédiatement comme des facettes du Nom de Dieu. Le risque de panthéisme en serait majoré puisque nous n'avons pas la plénitude de cette sagesse qui permettrait de penser ensemble toutes les situations du monde comme des moments nécessaires d'une histoire providentielle. Force nous est donc de les sonder une à une afin de « faire la part des choses » : en chacune est à discerner ce qui, ici, la rattache au devenir ontologique et ce qui, là, la fait participer à l'inessentialité introduite par les errements des libertés faillibles. Il n'est pas raisonnable - enseigne le troisième article du Décalogue - d'invoquer tout uniment et en toutes circonstances le Nom de Dieu. Le discernement (« Bina ») est requis qui fera la distinction entre les secteurs du monde aboutis où l'invocation du Nom est ultime consécration et ceux qui baignent encore dans la vanité ou le mensonge et sur lesquels l'invocation serait vaine ou mensongère. Pour nous hommes, adonnés à la difficile quête du sens au travers du non-sens, ce n'est pas la substance empirique du réel qui vient spontanément répondre aux catégories de la raison, c'est la raison qui se tord et se retord jusqu'à épouser la forme des objets empiriquement constatés, en même temps que ceux-ci se dévoilent en leur parenté avec les exigences de la raison - ce n'est pas la sagesse totalisante qui s'effectue spontanément en discernement et en perspicacité à l'occasion de l'expérience des dimensions de notre

incarnation, c'est la somme des déchiffrages partiels qui nous octroie quelque parfum de la sagesse, en même temps que la part de sagesse qui nous est impartie oriente notre tâche de déchiffrement. Au niveau de la chair comme au niveau de l'intelligence, les protagonistes se cherchent à tâtons : l'homme et la femme, la pensée totalisante de l'unique essence et les rencontres heurtées des complexes situations de l'existence qui ne font jaillir que d'incertains éclairs d'intelligibilité. Pour nous, hommes en chemin, la situation du premier couple en laquelle Adam jouit d'une parfaite sagesse, Eve est totalement « la chair et les os » de la parfaite humanité comme leur rencontre en pleine « connaissance » (aux deux sens, charnel et intellectuel du mot) est à comprendre comme une situation limite : la forme de la nostalgie qui est l'aiguillon à notre cheminement en même temps qu'une indication du terme de celui-ci.

4° Avec la quatrième figure de la relation vécue, nous changeons radicalement de registre. La discrimination perspicace rend possible l'hétéronomie des domaines. Dans le milieu est distingué ce qui relève de ma propre juridiction de ce qui y échappe. Je me découvre moi-même constitué d'un *terreau* hétérogène à l'égard du monde extérieur ²¹⁹. « Toi », « moi », notre milieu son domaines clairement délimités. La reconnaissance s'étoffe. Elle n'est plus seulement un acte intellectuel de compréhension. Elle est un acte qui jaillit de tout mon « moi » pour s'adresser à tout ton « toi ». Elle va d'une personne à une autre personne. La dimension d'une personne qui se mature dans le temps et qui a pour référence essentielle son propre vouloir est dès lors explicitée après avoir été latente. Là est la raison de ce paradoxe apparent de *Genèse I* : la terre fut créée initialement, mais sa nature n'est explicitée qu'au moment où, les eaux s'étant rassemblées, le sec apparut au troisième jour seulement.

Créatures, nous avons notre existence liée à une puissance d'amour. Un geste de générosité nous a donné le jour. Notre existence continue

²¹⁹ « Au troisième jour de la Semaine primordiale, les eaux se rassemblent au fondement » de l'« Ancien des jours » et ainsi se dévoile la « fille » à savoir le sec (« Yabasha ») (*G. Vilna* 33 b).

par la perpétuation du don [158] d'un chapelet de jours. Ainsi, nous trouvons notre joie dans une sorte de respiration entre aimer et être aimé. Mais cet échange n'est véritable que lorsque nous sommes délimités par rapport à ce qui n'est pas nous.

La psychologie rend sensible le schéma ontologique. En ses premières années, l'enfant recouvre d'un tissu verbal l'expérience indistincte de son monde et de lui-même. Vers sa troisième année, il se découvre comme un sujet qui décide et refuse. Une ligne de démarcation est tirée entre ce qui lui est suggéré et ce qu'il veut. Il dit « non » à une volonté autre car il sait la reconnaître comme volonté autre. Jusqu'ici, il vivait surtout dans une sorte de câlinerie, embryon de l'amour. Dorénavant, il saura ce qu'est une vraie tendresse parce que pour lui les autres ne sont plus un morceau de lui-même.

Le Décalogue reprend ce thème sur un registre normatif. La discrimination de la personne et du milieu est la délimitation de ce qui est objet de travail et d'utilisation et de ce qui ne l'est pas : « Six jours tu serviras... et le septième jour est une cessation de travail pour le Seigneur... ». Au sein d'un monde qui est la matière première de notre ouvrage, émerge une dimension de l'amour, d'une reconnaissance affectueuse de l'homme par l'homme considéré en tant qu'il est plus qu'un travailleur et qu'il ne sera en aucune façon « travaillé » : émergence que l'on lit dans celle du « sec » hors des eaux le troisième jour de la création. Dieu, concurremment sera reconnu comme celui qui est plus qu'un « Grand Architecte » (qui se définirait par l'architecture qu'il fit.) Il est propriétaire domanial du monde et reconnu comme Donateur des biens du monde son domaine ²²⁰.

²²⁰ Connaître Dieu par le monde comme l'on connaît l'horloger par l'horloge est, la seule voie possible dans un monde sans Shabbat. Dans une création comprise comme centrée par le Shabbat au contraire, le Nom de Dieu se déchiffre dans l'émergence de la personne et l'épanchement des personnes les unes sur les autres : « toutes bénédictions d'en haut et d'en bas sont suspendues au septième jour. La manne ne tombe pas ce jour car s'y prépare la bénédiction pour les six autres jours d'en haut et de chacun de ces six jours est donnée la nourriture en bas, jour après jour. C'est pourquoi quiconque vit dans la fidélité prépare sa table et son festin pour la nuit du Shabbat de sorte que la bénédiction vient sur sa table les six autres jours... tandis qu'aucune bénédiction ne peut descendre sur une « table vide » » (*Zohar II*, 88 a). Et encore : « Le Shabbat

5° Il ne nous appartient pas de nous poser comme pur acte d'amour, émanation d'un flux suave. Nous tricherions à jouer la paternité bénignité. La contingence nous tient et nous tient bien. Une fois que j'ai élaboré mon projet de générosité, un appel à le tempérer, à le mettre en veilleuse me trouvera sourd, certes, mais la générosité en viendra à s'incarner en des figures différentes selon tous ceux qui la pratiquent et, ces figures seront amenées à se heurter. Moi comme autrui, nous nous refuserons mutuellement nos propositions quoique lui comme moi soient inspirés d'une égale générosité. Il avance les siennes, peut-être en tout abnégation, mais pour moi y consentir serait compromettre l'effectuation de ma propre abnégation. Plus qu'un simple malentendu, se dévoile par là l'incompatibilité entre les figures du don.

Or concrètement, ce vigoureux affrontement des thèses légitimes atteint son paroxysme dans les rapports entre les maillons de l'histoire ²²¹. L'époque précédente eut raison de se durcir en une figure qui faisait durement triompher telle promotion. Mais notre époque n'est pas moins fondée à refuser le dur visage d'hier qui bloque la promotion d'aujourd'hui. La faiblesse, c'est d'être garçonnet qui se laisse modeler par son père. Mais c'est encore plus grande faiblesse que de se refuser à reconnaître son « honneur » objectif d'avoir fait un pas, quand, pour accomplir le mien, je m'oppose inflexiblement aux limites d'hier. Par le chantage au respect, le Père tend à m'entraver dans l'affirmation dont je suis le héraut. Mais en même temps, le paganisme m'empêcherait de dissocier sa personne qui, comme telle est respectable, de son vouloir qui, le cas échéant devra être balayé.

L'Occident, dans son avance dialectique, jette l'opprobre sur les hommes et les idées d'hier. L'Orient les respecte mais se dérobe souvent à l'injonction de faire un monde neuf. C'est dans la perpétuelle tension de ces deux exigences, que se joue la reconnaissance du vaillant par le vaillant ; vaillance qui basculerait dans la faiblesse [159] si

est la source de vie pour les autres jours qui en sont les six efflorescences : « chaque Seraphin avait six ailes » (Isaïe VI, 2) » (*Hoker ou Mékouba III*, 20).

²²¹ Au troisième jour de la Semaine primordiale, « la terre fit sortir des herbes... Ce sont des engendremens qui sont désignés » (*G. Vilna* 22 b).

l'effort n'était inspiré que par des instances spirituelles (lutte contre les tentations d'irrespect) ou matérialistes (lutte contre les mentalités, structures, résistances du passé). Tel est, au niveau du cinquième « saphir » le cinquième article du *Décalogue*,

6° À la quatrième luminosité, le sujet s'épanche sur l'autre sujet en se surhaussant par rapport au milieu impersonnel. Abraham s'attache à Dieu au-dessus des manifestations divines impersonnelles hypostasées en idoles. Il accueille sous sa tente l'autre homme voyageur au-dessus des rapports féodaux des cités sumériennes. À la cinquième, le sujet reconnaît l'autre sujet dans le geste d'une commune inflexibilité à l'égard d'un milieu impersonnel. Reconnaître l'autre dans la transcendance de l'ordre de la personne au-delà des contingences, puis faire reconnaître cet ordre dans l'immanence de l'impersonnel, c'est la progression qui va d'Abraham à un Isaac qui se dresse dans son thème aride tandis qu'Ismaël se laisse aller à la facilité de « l'amusement » (*Genèse XXI, 9*).

Trouvons le biais par lequel la « thèse » et « l'antithèse » s'accompliront en « synthèse ». Il faudrait que la contingence soit - après avoir été ignorée puis niée - intégrée et utilisée au service d'un ordre qui la dépasse. La « thèse », c'est de proposer que l'égard pour les personnes soit en tout et pour tout l'impératif suprême. « L'antithèse », C'est, quand il est reconnu que les mécanismes et structures existants broient les personnes, de déclarer à ces structures une guerre sans merci. Que je m'ouvre aux personnes, ou que je me dresse contre les structures, ma position est seconde par rapport à ce qui se trouve devant moi. La synthèse aura lieu quand, après avoir pris bonne note de ce que j'ai trouvé, je sortirai de mon propre fond une attitude qui définit en elle-même et pour elle-même, ses fins et ses moyens. Je prends mes distances avec les personnes et structures existantes pour me préparer à ce que seront demain devenues les personnes et pour travailler aux mutations des structures. Ce que je rencontre ne détermine plus en moi une attitude. Je suis maintenant l'auteur de celles-ci, je l'invente dans la confrontation de ce qui est, de ce qui devrait être et de ce qui sera. À l'influence du dehors sur le dedans, je rajoute l'influence du dedans sur le dehors, parce que je me suis

structuré en monde autonome. Mon milieu après avoir été un guide, (que je le suive ou que je le récuse, je lui suis second) est récupéré en moi comme expérience, et cette expérience est rationalisée en programme. Me fiant à un programme élaboré par assimilation de l'expérience, j'ai dépassé les deux attitudes précédentes, qui me laissaient dans un balancement entre l'univers des heurts et de la lutte à mort et l'évasion dans la suavité par laquelle le sérieux des débats est élué. La prime jeunesse est avide d'adhérer, de se dévouer, de « communier » ; l'entrée dans la vie adulte est bataille inlassable contre les privilèges consacrés ; la maturité est la calme maîtrise, de soi de celui qui a pu, en gardant ses premières espérances, mesurer des buts assignables, et franchir, méthodiquement, résolument, les obstacles un à un. Après avoir été en tous, puis contre tous, l'on devient un parmi d'autres, se défendant contre les empiétements et se défendant d'empiéter. « Tu ne tueras point », au sixième article du Décalogue signifie concurremment : tu ne te feras pas tuer (tu ne feras pas de l'autre un assassin) et : tu prendras position de façon à rendre toutes les existences complémentaires les unes aux autres. « Tu élaboreras une société dont l'organisation soit telle que les personnalités - qui auront droitement organisé en un tout leurs motivations diverses et complémentaires - soient complémentaires les unes aux autres ». A ce sixième niveau, l'on voit, dans l'œuvre des six jours, la mise en place de deux luminaires, principes d'ordre nécessaires pour harmoniser entre elles les présences incarnées, [160] alors que la lumière du premier jour polarisait les *pures* présences ²²².

7° Maintenant que le sujet possède sa structure interne et qu'il a sa place dans la structure formée par la coexistence des sujets, il s'applique à la développer et, pour cela, se réfère à son origine. À

²²² « Ne pas tuer (le 6e article du *Décalogue*) est commandement en regard de « qu'il y ait des luminaires » (au 4e jour de la Semaine primordiale). Celui qui tue éteint une flamme car l'âme de l'homme est flamme du Seigneur (*Prov. XX, 27*). C'est pourquoi c'est à la femme d'allumer les flammes du Shabbat parce que la première femme a éteint - en commettant une faute punie de mort - la lumière du monde (*Shabba/ 32 a*). De même, l'on dira que l'âme est dans le firmament pour éclairer la terre, éclairage qui se réalise par le service de Dieu » (Al Shir sur Ex. XX, 13)

l'origine, il y eut la prime intention qui s'explicitait par un dessein que le monde soit tel. Au niveau où nous en sommes, le sujet s'applique à transposer dans le cours de la vie la connaissance qu'il eut du dessein primordial. Un dessein s'explicite en un déroulement de raisons, la vie est un déroulement d'événements. Comme la sagesse permet de faire tenir ensemble toutes les raisons, le sujet vivant cherche le moyen de faire tenir ensemble la suite des événements. Il y parvient en considérant les moments comme des particularisations d'une durée indéfinie après avoir été conduit de l'un à l'autre. Où cette continuité s'élaborera-t-elle ? En deux lieux. Ici, il baigne dans une relation sensorielle avec son milieu ; il est investi par les mille agressions et flatteries de ce qu'il ressentirait continuellement si ces impressions n'étaient le plus souvent inconscientes ; d'autre part, tous ses points de vue exemplifieront la continuité d'une optique sur les choses et les gens. La perpétuité (« Netza'h ») est découverte doublement, dans la constance du sujet percevant qui marque de son empreinte la suite désordonnée des perceptions et dans la constance d'un point de vue qui intègre la suite désordonnée des réflexions. La vie issue du cinquième jour de la semaine primordiale est double : bain dans les eaux et survol dans les airs.

Cette septième luminosité intériorise dans le sujet les processus par lesquels la présence humaine se perpétue : par le verbe dans la transmission indéfinie du discours vrai, par la chair dans la transmission de la vie. Le septième article du Décalogue proscriit l'adultère qui, cassant le couple, fait que la positivité vraie des engendremens est submergée par la fausse positivité de la volupté : majoration démesurée de l'instant délicieux arraché à la durée et défi aux élaborations progressives.

8° Ainsi, le sujet peut, un moment, porter l'ambition de survoler la succession des instants en considérant l'unique déroulement qui les égrène et qu'il domine du haut de sa permanence. La reconnaissance de l'autre homme considéré comme maillon de la longue chaîne des générations est véritable mais ne se suffit pas à elle-même. Elle appelle son contraire. Quand même les situations s'engendreraient-elles en un ordre rigoureux, quand même chaque moment déviderait-il la richesse

infinie de l'éternité, il resterait que chaque situation présente une originalité absolue. Quand un prophète nous aurait prévenu des formes de sédimentation du temps à venir, de la logique de la succession des époques, en assistant aux événements qu'il nous avait annoncé, nous les éprouverions encore comme la conjonction ou l'opposition de tentatives contemporaines. Si nous nous étions arrêtés à notre septième moment, nous serions dans un monde spinoziste. Les modes de la substance dérouleraient leurs anneaux avec une sûreté somnambulique, comme inscrits sur une pellicule photographique où seraient inscrits en deux dimensions scènes et comportements. Découvrons au contraire que nous sommes des personnages qui évoluons sur un plateau, dans un univers à trois dimensions : selon *l'extension* du monde.

Le monde et le cadre de vie me sont livrés-là, devant lesquels je vais évoluer et manipuler. Très concrètement, c'est là que je rencontre l'autre homme. Sur la scène du monde, je lui suis livré et il m'est livré (le huitième article du *Décalogue* interdit que nous nous volions) ; et quand nous aurons découvert que nous sympathisons, que nous collaborons, nous ne pourrons pas cesser, comme ce personnage de Julien Green, [161] d'être « autre part » que n'est l'autre, d'être jetés en des places qui ne seront jamais interchangeables. Un registre nouveau de reconnaissance nous est ouvert, mais s'ouvre en même temps la porte d'une méconnaissance : ces gens-là, qui prennent de la place, je souhaiterai qu'ils « débarrassent le plancher » ²²³ : dans l'œuvre de la création, nous sommes maintenant au niveau de ces animaux des *champs* - *parmi* lesquels le serpent - qui n'ont pas été bénis ²²⁴.

²²³ « Aux deuxième et cinquième jours se découvre le côté de la vaillance » (Omek 128 b).

²²⁴ Voici comment sur ces thèmes peut être construit un développement homélitique : « les méchants sont comparés aux animaux des champs qui tiennent de la poussière, les justes aux poissons qui vivent dans une matière plus subtile et les hommes de moralité moyenne aux oiseaux qui sont entre les cieux et la terre. C'est pourquoi les poissons bénéficient de deux bénédictions (donnez fruits et multipliez) et les animaux terrestres d'aucune car en vérité le penchant au mal tire sa force du premier serpent... Et l'on verra que, quand les hommes moyens demanderont à manger de la viande et des poissons (*Nbres XI*, 4, 5), en fait, il leur sera donné des oiseaux (id. 31) » (Keli Yakar sur Gen. I, 20).

9° Le neuvième moment prolonge le sixième avec l'acquis des septième et huitième. Au sixième, le sujet devient l'auteur de ses actions selon un programme concerté, en une prise de position stable. Ensuite, il s'est trouvé confronté aux situations du monde qu'il a interprétées comme phases d'un déroulement, lui qui se maintient dans la permanence, puis il les a éprouvées comme arrangement de personnages sur la vaste scène où se joue la comédie humaine (au niveau de la huitième luminosité, là où Abraham découvre que sa « femme » risque de lui être « volée » par le système pharaonique). En ces septième et huitième moments, je suis quelque peu à la merci du monde. Il me reste à m'en déprendre. J'avais un programme qui me préparait aux rencontres : « si le cours du monde est tel, je réagirai ainsi ! » Maintenant, j'ôte le conditionnel. Je suis à moi-même un monde. Je m'obéirai à moi-même au sujet de ce qui arrivera : je ne serai plus conditionné par ce qui arrivera. Monde moi-même, je traite le monde extérieur, son déroulement, son extension d'égal à égal. Il a ses voies, j'ai les miennes. Il pourra me submerger comme je pourrai lui mettre un frein - que le meilleur gagne...

« Le juste est le fondement du monde » (Proverbes X, 25). Le juste prend pour règle sa justice. Le cours du monde ira où il veut, il n'entraînera pas le juste dans son injustice. Puissant et rebelle, le monde refoulera la justice dans la subjectivité comme nostalgie de justice. Faible ou docile, son objectivité sera infléchie par la subjectivité du juste. Le sujet n'attend plus des invitations du monde le renouvellement de soi ; il se promeut lui-même selon son propre rythme ²²⁵.

Nous touchons ici du doigt l'essence du témoignage, objet du neuvième article du Décalogue. Il se comprend par la distinction radicale de ce qui relève du sujet et du cours du monde. L'accusé comparaît devant le tribunal. Sa culpabilité ou son innocence tiennent exclusivement à son comportement face au cours du monde. Le témoin rapportera ce qu'il a fait ou dit au *sujet* d'une situation. L'accusé et le monde se rapportent l'un à l'autre, ils ne sont pas consubstantiels ; telle

²²⁵ « Quand apparaît le Fondement, alors il y a individualité (« Ish ») vraiment » (Louhot III, 51)

est la première couche de signification. Face au monde, une personne engagée témoigne qu'elle relève d'un autre ordre que celui du monde dans lequel elle est engagée. Être témoin d'une transcendance, c'est affirmer que l'on relève d'un ordre qui est au-dessus de la multiplicité des situations du monde mais dans le monde des quatre points cardinaux ²²⁶.

10° Nous serions au terme de notre description s'il ne subsistait encore cette coupure entre l'objectif et le subjectif. L'objectivité du monde est encore affrontée de l'extérieur par la subjectivité du sujet. La dernière luminosité jaillit quand le sujet se rend maître de l'objectivité et l'informe selon son dessein.

« L'histoire sainte » culmina avec David et Salomon. Avec eux, le dessein d'une fidélité à la Loi de Dieu s'inscrit dans la gestion d'une société. La subjectivité de ces rois était assujettie à l'objectivité de la Loi et lui assujettissait l'objectivité historique. Le développement lyrique de la ferveur se coulait rigoureusement dans la rigueur du devoir prescrit. Le sujet est souverain sur son domaine en acceptant sur lui la souveraineté de la loi d'une république des sujets. La reconnaissance ici est royale : le roi [162] « traite » ses pairs. La liberté se trouve exaltée, elle est maîtresse du terreau intérieur comme de la marche de son domaine extérieur. Elle reconnaît l'autre liberté comme souveraine, maîtresse, elle aussi, de son domaine ²²⁷.

²²⁶ Il est de tradition de lire la multiplicité derrière la 17^e lettre de l'alphabet (le « Aïn », valeur numérique 70) qu'une légère inflexion de prononciation transforme en la 1^e lettre : « E'd » - témoin, « Ed » - cette vapeur qui monte de la terre à Gen. II, 6 ; « O'r » - la peau, « Or » - lumière ; « Efer » - cendre, « Afar » - poussière ; « E't » - le temps, « Et » - la chose elle-même (copule introduisant le complément d'objet)...

²²⁷ « La dixième forme de la relation est désignée dans l'invocation : « mon Seigneur »... Elle l'est aussi par l'expression : « mer de sagesse » car sur elle et en elle descend la Sagesse d'en haut. Elle fut donnée au roi Salomon : « Et le Seigneur donna la sagesse à Salomon, une très grande sagesse et un esprit étendu comme le sable qui est au bord de la mer » (I Rois V, 9). Elle est désignée également par l'expression « tout »... car tout est en elle » (Shaaré 7 a).

Le dixième article du Décalogue prescrit d'éteindre la convoitise de ce qui se trouve dans le domaine d'autrui et, par extension, de reconnaître le monde comme domaine dont Dieu désire partager équitablement la gérance entre tous les hommes.

Découvertes dans leur fondement scripturaire, les dix luminosités qui réfractent l'unique lumière de la reconnaissance semblent n'avoir portée que sur une cosmogonie (Le monde mis en forme par dix paroles : neuf plus le « Bereshit » initial) et sur le registre des injonctions normatives (le Décalogue). Or, le simple fait qu'existe une correspondance entre ces deux séries montre bien qu'elles nous renvoient à une plus profonde réalité. La Loi, dite en dix articles, est la Voie par laquelle l'homme renouvelle la création. La loi placée sous le signe d'une conjonction des desseins divin et humain (le Décalogue commence par la première lettre de l'alphabet-système de numération : « Ano'hi » - « Moi je suis... ») résout la problématique posée par la dualité des êtres posés face à face (« Bereshit » commence par la deuxième lettre). Notre propos a été de tirer l'épure ontologique vers son appréhension dans l'expérience vécue. On se doute cependant que ces dix termes, traités comme signifiants, s'organisent en discours. D'une part, on les fait signifier des formes d'existence précises dont les types se trouvent dans la Révélation écrite (Moïse, Aaron, Joseph ²²⁸...) : Moïse et Aaron explicitent les 70 et 80 luminosités ²²⁹, etc. D'autre part, on s'applique à intégrer les termes en une structure. Ils sont répartis à droite (les 2e, 4e et 7e) et à gauche (les 3e, 5e, et 8e) tandis que les termes, 6 9 et 10, placés au milieu, jouent le rôle de synthèse ²³⁰. On montre que le dernier résout la problématique ouverte par le premier ²³¹, etc. La piété se fait logistique et la logistique se remplit d'un contenu existentiel.

²²⁸ Sur la personnalité de Moïse et de Joseph, voir notre Exégèse, p. 121-129, 135-145.

²²⁹ « Moïse est assigné à effectuer l'attribut de Perpétuité... Aaron est assigné à effectuer l'attribut de Splendeur (les 7e et 8e formes de la relation) » (Otzrot Haiim 100 b)

²³⁰ Nous avons systématiquement appelé « synthèse » ce que l'hébreu appelle « Kav ha Yashar » le droit cordeau. Cf. *Zohar I*, 18 a, *Shaaré T a*.

²³¹ La conquête de Jérusalem répond à la prise de Jéricho (*Josué VI, X*).

D. Au sein de quoi reconnaître ?

I° Au travers de quel monde ?

[Retour à la table des matières](#)

Nous n'avons pas posé un concept d'être pour ensuite annoncer que l'être sera reconnu et reconnaîtra. Les deux positions sont simultanées et équivalentes : qui reconnaît et est reconnaissable est être, et il n'y a rien de plus dans l'être que les actes de reconnaissance. La constitution de l'être est voie qui conduit à la plénitude de ces actes. Cette thèse est posée comme un axiome à partir duquel doit se découvrir une cohérence dans l'expérience des sujets libres. Sa vérité ne sera établie que si la cohérence est identiquement la figure de l'expérience.

Cette certitude serait-elle acquise qu'une question resterait irrésolue : celle de savoir les liens entre le concept d'être et celui de monde. La pensée naturelle assigne une identité au monde par laquelle serait rendu compte de son comportement. Après avoir rendu intelligibles certains de ces comportements, elle fait un saut, propose une idée du tout de l'expérience dont elle envisage de rendre compte par un ultime concept qui qualifie l'objet de l'expérience. Nous connaissons quatre qualifications possibles : le monde est agencement de la matière ; il est le fruit des décrets de personnalités [163] spirituelles ; il est la visée de la conscience ; il est idée. Sommes-nous légitimement en droit d'en adopter une qui conviendrait à notre concept d'être ?

a) Le monde est agencement de la matière. La matière est ce dont la quantité est constante en ce qui fait l'objet de l'expérience. De ce qui est variable, il est rendu compte par des lois qui, elles aussi, sont invariables. L'infinie diversité du spectacle du monde se résout dans la double constance, d'une part de la matière (ou de la matière-énergie) saisie sous le schème de la quantité invariable, d'autre part de l'immu-

tabilité des lois de la nature qui établissent des relations entre les quantités. De fait, à partir du moment où il est admis qu'il y a de la matière dans le monde, on est bien en peine d'y rajouter des réalités d'une autre nature. La juxtaposition de l'âme et du corps, de la conscience et du sensible soulève des problèmes insurmontables. Où tout est matière ou rien ne l'est. Et si tout est matière, la vocation du sujet est « d'influer sur le cours du monde en prenant choses et gens de l'extérieur comme matière à travailler avec des outils, selon des lois. L'influence de l'homme passe exclusivement par le canal de la praxis et s'exerce dans le cadre des lois naturelles.

Une telle représentation du monde ne saurait être battue en brèche tant que l'on s'en tient au stade pré-réflexif. Mais dès que l'on se considère soi-même comme portant une « représentation matérialiste du monde », dès que l'on nourrit la nostalgie d'un cours du monde autre que celui qui se déroule sous nos yeux, et que, ce faisant, l'on projette d'obtenir, par le concours de ces nostalgies une modification de l'étant en sus de celles que, d'elles-mêmes, réalisent les lois naturelles, on se découvre par là antérieur à la position du monde et libre d'y consentir ou de s'y refuser. Connaissant les déterminismes de ce qui est, on devient libre d'y surajouter les déterminations du désir de fonder autre chose que ce qui est : le « devoir être ». Il ne sera pas répondu à cela que ces déterminations sont, elles aussi, déterminées naturellement, que la seule libération est d'acquiescer aux déterminismes, car ce qui procède d'un vouloir appuyé sur une connaissance est une origine absolue et se développe selon des impératifs de conscience qui ne sont pas du style de la pression d'un corps sur un autre corps. Dès que j'aurais pris conscience, par exemple, que mon conditionnement psycho-sociologique me porte à une conduite a-sociale, cette découverte inaugure un nouveau cycle. Je choisirai d'orienter ma conduite - accentuant ou bridant cette tendance - selon la personnalité nouvelle qu'il me semblera bon de devenir. Je dessinerai la figure de cette nouvelle personnalité par une activité intellectuelle qui, en son fond, diffère de celle qui consiste à découvrir les lois naturelles. Je me constituerai en référence à ce que je souhaite devenir sans plus être mu par mon conditionnement. Il suffit que je prenne au sérieux cette surrection de mon vouloir autonome pour que je m'apparaisse source de ma représentation du monde.

Ainsi, on devrait dire plus valablement : « mon monde est matière parce que je choisis d'avoir une représentation matérialiste du monde » plutôt que de dire : « j'ai une représentation matérialiste du monde parce que celui-ci est matière ». Sans doute, l'on ne niera pas qu'il y a de la matière, ni qu'à la matière rien n'est juxtaposé ; l'on comprendra que la matière est un schème de pensée auquel celui qui le découvre ou l'invente est logiquement antérieur. Le passage est arbitraire de l'affirmation recevable : « mon monde est matière » à cette autre hasardeuse « le monde est matière ». D'un point de vue, je ne suis qu'un corps, soit ; mais je ne suis pas corps absolument : seulement relativement au point de vue que j'en ai. Libre à moi d'adopter un autre point de vue.

[164]

b) Le monde, dans son principe, est personnalité. Si, de la décision libre jaillit une autonomie à l'égard des interactions, si, au-dessus des motions par l'extérieur s'instaurent des domaines où les sujets sont l'origine absolue de leurs engagements, le monde se comprend comme le terrain où les personnes se rencontrent. La transformation des conditions d'existence n'est plus l'impératif primordial, celui-ci devient de délimiter les domaines qui relèvent de chaque personne, d'accorder à chacune un champ d'épanouissement. Le politique doublera l'économique comme seconde médiation entre l'homme et l'homme, au lieu d'en être un appendice. Les engagements s'infléchiront jusqu'à devenir conciliable entre eux. Mais quelle justification chacun se donnera-t-il si l'on n'est plus tenu de se conformer aux lois naturelles du cours du monde ? De vrai, il ne sera trouvé qu'une justification négative : non des raisons d'investir sa liberté, mais la préservation de cette marge qui les sépare de la vie purement naturelle. Tenir pour précieux des biens non identifiés et prisés seulement en tant qu'ils nous tiennent éloignés de l'indigence de la pure nature est position inconfortable. Assignons-leur un nom : ils seront des « valeurs ». Qu'est-ce ? Des idées, des situations, des formes de relation intersubjectives ? Le préciser amoindrirait déjà leur prestige. A nous poser en défenseur des valeurs nous désignons simplement la distance qui nous sépare des objets qui, eux, sont entraînés dans les mailles des déterminismes, et

spontanément nous adoptons une terminologie négative : ne pas se perdre dans la masse, ne pas être conduits par les intérêts et les instincts, ne pas tenir l'homme comme quantité négligeable... La raison en est que la personne, si elle réclame d'avoir son domaine, ne se définit pas par lui. Elle n'est pas un « intérieur » auquel on chercherait vainement un caractère ou un support de valeurs qui se suffit à lui-même. Elle est ce qui s'élabore par la fidélité à un dessein concerté et par le projet de l'effectuer sur le terrain des déterminismes au sein des situations objectives. La subjectivité n'est pas à côté de l'objectivité : elle est un trait d'union entre les déterminations intelligibles, objectives, et les déterminismes naturels, objectifs eux aussi. Nous croyons bien que le monde est le monde des personnes, mais ici, nous avons beaucoup plus appris ce qu'il n'est pas (un lieu de pure nécessité, une somme de contiguïté, d'éloignement, d'influence, d'entraînement ...) que ce qu'il est.

c) Le monde est visé de la conscience. À prendre sur le monde un point de vue coextensif à la conscience qui le vise, on dépasse l'antinomie du sujet et de l'objet, d'un sujet qui se constitue autour de ses valeurs et d'un objet qui est un principe flou de sa régulation. L'unité retrouvée est celle des significations que portent les phénomènes, elle balaye les incertitudes qui pesaient sur des termes divorcés. Le monde objectif n'est plus ce qui gravite autour d'un mystère transcendant, il est lui-même claire transcendance. L'opinion subjective fait place à la diction des évidences. Tout à l'heure, la charge que recèlent les difficiles situations du monde était désamorcée *, les figures précises des justifications aux engagements étaient noyées, dissoutes dans une volonté de les tenir toutes, indistinctement pour respectables. Maintenant, on peut dire que je suis totalement et uniquement les situations que j'assume et qu'il n'y a d'essence que de ce qui se laisse circonscrire dans une évidence intuitive.

[165]

* « Ah, Ah - se dit Pierre Bezoukhov - on m'a attrapé, on m'a enfermé. Qui ça, moi ? Mon âme immortelle. » (DOSTOIEVSKY : *L'idiot*.)

À avancer dans cette direction, l'on s'aperçoit vite que le cercle des évidences ne recouvre pas, et de loin, celui des problématiques et des cas de conscience concrets ? Notre incarnation déborde de toute part le champ de la vision intuitive, ou plutôt celle-ci atteint, dans la clarté, les données des problèmes empiriques mais n'oriente d'aucune façon vers la réponse à ceux-ci. Aurait-on épuisé toutes les significations avec lesquelles je saisis le fait que je suis promis à la mort, que l'on n'aurait nullement avancé sur la question de savoir si la mort est une fin, un passage ou une illusion. La question est-elle naïve ou vaine ? Spéculativement, elle sera écartée ; elle reviendra, posée par les cas de conscience inhérents à notre existence (approuve-t-on celui qui se suicide pour échapper aux tortures ...).

d) Le monde est idée. Si la visée de la conscience ne porte pas la raison de ce qui lui apparaît, cette raison sera cherchée autre part. Mais on ne retombera pas, après avoir appris à penser le monde selon l'unité, dans le dualisme des raisons et de ce dont elles rendent compte, car la découverte que la raison et le phénomène se rapportent l'un à l'autre sans que l'un ou l'autre ait une subsistance propre est irréversible. L'unité des deux termes pourra donc légitimement être cherchée en une région supérieure à la conscience, sur le terrain des idées pures. La conscience sera alors comprise comme seconde par rapport à l'Idée. Elle s'en abreuvera ; l'idée ne sera nôtre qu'après être devenue consciente ; elle subsistera néanmoins d'une subsistance éternelle avant que la conscience ne soit et après qu'elle aura disparu.

Ici, se retrouve le même absolutisme qui caractérisait la vision matérialiste du monde. Si celui-ci est idée, il est tout entier idée. Proposition qui peut agréer à l'esprit pur mais qui laisse à la porte la vie interpersonnelle. L'abord de l'autre suppose l'attente d'une réalité qui ne sera jamais entièrement mienne. Dans la perspective idéaliste, le mystère cesse de compliquer la recherche proprement intellectuelle. Du même coup, celle-ci est vidée de la rencontre de l'autre. Nous sommes l'un pour l'autre des idées. La vision de la vérité serait exclusive de la rencontre de qui pense la vérité (et qui est plus qu'un simple réceptacle de pensées). Lucidité et chaleur se repoussent.

Il résulte de cet examen que nulle part nous n'avons trouvé un lieu où l'acte de reconnaissance se trouve totalement effectué. Il a été successivement vécu au niveau du faire : reconnaissance mutuelle de ceux qui transforment le monde ensemble dans la camaraderie et qui s'accordent sur les circuits du travail et la répartition des biens. Puis la reconnaissance s'est trouvée être vécue dans la communion, autour de valeurs, entre des personnes qui surnagent au-dessus de l'impersonnel mais baignent dans l'indicible. Dans le monde de la conscience, l'autre m'est présent comme phénomène et Dieu, qui ne nous offre pas de présentation phénoménale, n'y a que faire. Et quand l'on fait divorcer l'essence et le phénomène, la reconnaissance de l'essence de l'autre est envisageable quand l'autre consent à n'être qu'essence qui pense les essences, mais seulement dans ce cas.

Que conclure ?

- Chaque vision du monde se suffit à elle-même dans son ordre et forme système ; et dès que le système se ferme, se dévoile une contradiction qui en appelle à l'autre système.

- La pluralité des systèmes renforce l'idée que le monde se saisit au travers de visions complémentaires, un peu comme la lumière qui se saisit comme onde et [166] corpuscule. A la limite, on aurait autant de raison d'opter pour un système que de se rabattre sur l'éclectisme.

- À la question qui s'était ouverte au début de ce chapitre : « dans quel tissu est taillé l'acte de reconnaissance ? », notre réponse semble être : « dans un habit d'arlequin ». Mais ceci nous fait revenir à nos thèmes familiers : c'est parce que la création est disparate que notre tâche « créaturielle » est d'unifier points de vue et vies également précieux et nécessaires à une synthèse totalisante. Et si, comme il est probable, la philosophie fait monter à la conscience ce que le non philosophe vit dans sa chair, la réunion des pensées en faisceau sera - pour le moins - l'épiphiénomène d'une reconstitution de la famille humaine. Si agir pour la paix, c'est faire tenir ensemble des thèses qui naturellement s'écartent et se repoussent, penser le vrai, ne serait-ce pas, au-delà d'un fanatisme qui joint la solidité à l'étroitesse et d'un éclectisme large et invertébré, faire tenir ensemble des thèses qui se fuient ? Le mariage de la philosophie et de la pensée révélée n'est-il

pas retardé jusqu'au moment où les philosophies seront mûres pour être compossibles entre elles ?

Quoi qu'il en soit, il ne semble pas possible de terminer d'une façon univoque la proposition : « la substance du monde est faite de... ». Initialement, le monde est pour la conscience une collection d'objets et de sujets. Est-il question de trouver un dénominateur commun à cette collection qu'aussitôt plusieurs hypothèses se révèlent cohérentes et totalisantes.

Dieu et l'autre homme se laissent reconnaître pour nous avec ce monde comme arrière-plan. De quoi celui-ci est-il fait ? Un seul ordre d'idées ne suffit pas à répondre. Et si l'on en restait à prendre le monde comme collection, Dieu y trouverait sa place comme une réalité simplement surajoutée : l'infini comme chapeau du fini !

Cette remarque lève une ambiguïté capitale. Dans les expressions : l'Être de Dieu, du monde, de l'homme, le concept d'être n'a le plus souvent aucun contenu clairement délimité. D'où cette tentation qui a eu dans l'histoire un retentissement considérable d'identifier le « Je suis qui Je suis » de l'Exode au discours grec sur l'être en tant qu'être. Nous voudrions suggérer que cette démarche est la plus totale trahison qui soit du contenu et du sens de la Révélation (et peut-être aussi du génie grec, mais ceci n'est pas notre affaire).

Ses raisons historiques se laissent aisément concevoir. Ceux qui l'ont tenté étaient culturellement, sinon ethniquement, les fils du monde gréco-romain ; et c'est en qualité d'héritiers de ce monde qu'ils se sont mis en devoir d'approcher de l'univers révélationnel. La question sera justement de savoir s'il n'est pas nécessaire de se renoncer en tant que lié à la contingence d'une civilisation pour se mettre à l'écoute de la Leçon d'en haut, et si, à vouloir joindre les « deux sources de notre humanisme », grec et biblique, on ne tente pas une « synthèse » du microbe et de l'antibiotique ! Non que les richesses des civilisations soient à rejeter : elles apportent langage et expérience. N'ont-elles pas pourtant à rester à la porte du temple où se disent les critères de la vérité ? Tant que la métaphysique aristotélicienne fut tenue pour science rigoureuse, la garder à titre de fidèle servante avait un sens. On comprendrait moins une actuelle reviviscence de la scolastique qui continuerait à raccorder l'option pour l'être grec à

l'option pour « l'Avaya » - l'être biblique, et qui pour cela comblerait les silences de Dieu avec la parlerie humaine.

On ne peut - comme nous venons de le voir - préciser par un seul concept de quelle texture commune est composée la collection des objets et sujets du [167] monde. Qu'à cela ne tienne. Rien ne nous empêche de dissenter de la manière dont on en parle. Les catégories du langage n'auront qu'à être sublimées et projetées dans ce dont l'on parle, et l'on disposera de l'attirail des substances, accidents, modes, causes, actes... susceptibles de mille arrangements. Démarche que l'on jugera sommaire quand on sait que, de par son dynamisme, la pensée infléchit perpétuellement ses concepts. La recherche sur la position naturelle du monde invente, à partir de l'expérience, les termes abstraits qui sont susceptibles d'entrer dans les égalités fournies par les modèles mathématico mécaniques. La recherche ontologique utilise les implications des termes concrets nés de l'entre jeu de l'unité et de la pluralité qu'elle identifie aux réalités de l'expérience. Dans les deux cas, la recherche abstraite est soutenue et garantie par une intuition donatrice de son Objet : ici, pour des termes concrets qui rendent compte de l'expérience totale du monde, l'intuition du passage de la pluralité à l'unité ; là, pour des termes abstraits qui rendent compte d'expériences sensibles privilégiées, l'intuition d'un constant recours possible à l'égalité. De son propre aveu, la scolastique se définit comme un maniement abstrait de concepts qui ne connaît d'intuition que celle de la perception sensible et suppose une intuition - hypothétique - des réalités spirituelles chez les auteurs canoniques.

Si l'« être en tant qu'être » est analysé hors de l'appui de l'expérience, comme idée abstraite, celle-ci ne possède ni les critères d'une pure intelligibilité (une explication par les quatre causes n'illumine pas l'esprit comme les lois de l'optique illuminent celui qui manie lentilles et miroirs), ni l'assurance d'être en prise directe sur l'existence empiriquement perçue (la forme et la matière n'existent pas au même titre que les acides et les bases). Pour bloquer les objets connus en un concept unique, monolithique, ni strictement scientifique, ni strictement ontologique, on perd sur les deux tableaux. On a perdu l'évidence sensible sans avoir gagné l'évidence intelligible du vrai. L'essor des sciences de la nature rendra plus exigeant. On acceptera des concepts

abstraites (Vidée d'attraction universelle fut initialement acceptée avec réticence) pourvu qu'ils apportent une évidence intellectuelle sur les choses qui se prêtent à une intuition sensible (mouvements astronomiques...). Et l'on est en attente, pour les réalités qui ne sont pas directement sensibles (l'amour, Dieu, la culpabilité...) d'une égale évidence qui satisferait aux deux exigences de porter sur un terrain empirique et de présenter quelque nécessité. De toute façon, la pensée contemporaine peut encore être éblouie par une école qui, dans la même brassée, emporte le naturel et le spirituel, elle ne se suffira pas longtemps d'une théologie en deçà de la nécessité rationnelle et d'une servante de la théologie qui ne rend pas compte des particularités du spectacle naturel.

Ce statut hybride de « l'être en tant qu'être » a été si bien senti qu'il a été tantôt tiré vers ce qui a été appelé philosophie de l'existence, tantôt vers une philosophie dite de l'essence. Quand l'être est tiré vers l'essence, cela indique que l'objet pourra être intégré dans une pensée qui la portera totalement dans un réseau de relations intelligibles. L'être, par exemple, sera dit « univoque » (en tant qu'intelligible, l'être dit pour Dieu ou pour l'homme est identique). Mais il arrive qu'armée d'un idéal de compréhension claire, la pensée déplore son obscurité de fait, aux XVe et XVIe siècles, la scolastique se reconnaissait relativement obscure (« théologia pro nobis ») comparée à son idéal (« théologia in se »). Qu'elle donnait de bonnes raisons pour renoncer à espérer une théologie idéale est compréhensible; du moins, elle était tirée vers le haut et, à notre sens, son honneur était sauf.

[168]

Qu'arrivera-t-il quand « l'être en tant qu'être » est tiré vers l'existence ?

« ... L'intellect de l'être intelligent appréhende du même coup dans son objet, quel qu'il soit, ce qu'il y a en lui de plus intime et de plus profond : « l'actus essendi »... Comme l'acte d'exister est situé au-delà de l'essence, cet acte ne saurait être l'objet de concept... Il y a composition du concept et du verbe existentiel qui ne signifie pas un concept dans la proposition construite par l'intellect qui en affirme l'existence... Pour que des jugements d'existence soient possibles, il faut que l'intellect puisse capter ce qu'il y a dans l'être de plus pro-

fond... On ne peut contester que le fait soit surprenant (que l'existence soit accessible à la pensée) et même mystérieux, mais son mystère n'est que celui de la connaissance même, et de l'être qu'elle exprime. * »

Poser une connaissance qui ne procède pas par concepts, une captation qui, intellectuellement (on pourra toujours la situer dans le cœur) n'a pour tout contenu que le verbe être, c'est non seulement réduire singulièrement la portée de l'analyse conceptuelle, mais c'est aussi qualifier de connaissance « l'acte mystérieux », c'est proprement en être satisfait. Que la scolastique affirme un être extra conceptuel, cela se laisse concevoir, mais que celui-ci soit vu comme plus profond qu'une connaissance claire et distincte, il y a de quoi être surpris. Une connaissance serait moins vraie à mesure qu'elle se ferait moins claire ? On en déduirait à la limite que moins une théologie rend compte d'elle-même, plus elle s'approche de l'être et qu'un point de vue clair sur les différentes familles de théologie serait par définition faux. Cette attitude, sur le plan pratique, ne va-t-elle pas de pair avec la reconnaissance d'une mystérieuse connivence entre le fait et le droit, l'opinion et la certitude ?

Pourtant, ces théories nous posent une question qui n'est pas à éluder. L'être est-il saisi par une claire déduction ou au contraire, la pensée logique ne répondra-t-elle jamais à l'interrogation : pourquoi l'existence est-elle ainsi plutôt qu'autrement ? L'ordre des raisons reproduit-il l'ordre des événements ?

À notre connaissance, il n'est pas de texte traditionnel qui y réponde. Mais on peut tenter d'avancer des réponses qui leur seront homogènes.

- Dans notre énumération des dix termes de la reconnaissance vécue, il est apparu qu'antérieurement à un sage Dessein, se trouve une prime intention qui l'enveloppe ²³². On en déduira que l'être de la

* E. GILSON : *L'être et l'essence*, Paris, 1948 p. 283-284.

²³² Rappelons que c'est par la réactualisation de cette première intention que se retrouve l'innocence : « le diadème sera sur le front d'Aaron et Aaron apportera le pardon pour les prévarications des enfants d'Israël » (Ex. XXVIII, 38)

création se raccorde à un Vouloir qu'il y ait une création avant de répondre à une logique. Ceci retranscrit dans la problématique humaine se formule ainsi : il n'y a pas de tâche, de fonction qui nous soient assignées avant notre libre choix. Il nous est donné d'abord de choisir (de choisir que la liberté s'épanouisse) et ensuite seulement, il nous est imposé de persévérer dans la logique de ce choix, dans la logique de l'épanouissement. En ce sens, on affirmera que l'essence n'est pas première.

Là-dessus, il est à remarquer que l'engendrement de nos termes développerait par un terme suivant ce qui était implicite dans le terme précédent, l'œuvre de la terre, au troisième jour de la semaine primordiale développe ce qui était en appel dans l'œuvre du deuxième jour, etc.). L'ordre des raisons est le développement de l'intention qu'il y ait des événements. Il n'y a ni guerre, ni hétéronomie entre les raisons et les événements, entre l'essence et l'existence.

- Non seulement cet arbre généalogique des formes de la reconnaissance n'est [169] pas pour nous une figure de la contrainte, mais encore il a pour but de nous délivrer des contraintes de la vie naturelle. Je suis dans l'entre-deux des déterminations de la liberté et des déterminismes de la nature. Si je m'évade des premières, je tombe sous la coupe des seconds. Si je ne réponds pas à ce à quoi je suis appelé, je suis mû par les déterminismes exclusivement ²³³. En la fine pointe de l'âme, entre ces deux registres, je suis perpétuellement en balance. Il n'y a aucune nécessité à ce qu'Adam faute. Quand il a fauté, il est exilé dans la désolation du monde naturel et contraint par ses lois. Par son repentit, il cessera d'en être serf et montera selon l'ordre transcendant des « Toledoth », des engendremens d'un être par un être. L'ordre des raisons ontologiques ni ne nous met sous l'obédience d'un univers d'essence, ni ne nous situe face à un mystère de crainte et tremblement ou d'extase infinie, il substitue des rapports d'invitation à des rapports de contrainte.

« Et ainsi tout homme a droit que lui soit donné le pardon par le décret du « grand Visage » (*Omek* 55 a).

²³³ « Si vous avez égard à moi comme par hasard, j'aurai égard à vous comme par hasard » (*Lévit. XXVI, 23-24*).

Nous en sommes restés à cette antinomie : ou penser, de plain-pied dans la réalité, la contexture du monde par la juxtaposition des quatre visées possibles qui ont été longuement explicitées par la tradition philosophique, ou penser l'unité de « l'être en tant qu'être » en quittant la réalité pour évoluer dans la pure abstraction. Nous ne prétendons pas, par un tour de passe-passe dialectique résoudre l'antinomie. La pensée échoue à saisir l'unité des multiplicités parce que, objectivement, l'être du monde n'est pas encore réunifié. Le matérialiste, le personnaliste, etc. ne pensent pas le même monde parce qu'ils ne vivent pas dans le même monde. Demandons à la tradition de dénommer la pulvérisation du monde en quatre sous mondes. Nous nommerons :

- Le monde de l'action. Les êtres agissent les uns sur les autres par action et réaction en raison de leur puissance, par chocs, attirances, affinités, structurations. Le temps est mesuré par les mouvements, la rapidité des transformations.
- Le monde de la formation. Selon leurs convenances et disconvenances, les êtres individuels échappent à la solitude en s'intégrant à une société qui promeut la simple individualité en personnalité. Le temps mesure maturations et mutations. Se dessinent des centres de référence communautaires : ce qui est jugé d'importance vitale pour échapper d'un côté aux désagréments et de l'autre à un système de simple solidarité mécanique.
- Le monde de la création. Nos regroupements et nos maturations sont des variations secondes par rapport au fait que nous avons été mis ensemble dans l'existence, chacun en une place déterminée, chacun étant une figure particulière de l'être. Plus riche que l'appréhension de l'autre par le biais de notre histoire et au travers de ses phases est celle qui l'envisage tel que l'acte créateur l'a fait passer du possible à l'existence.

« Je l'ai créé... je l'ai formé et aussi Je l'ai fait » (Isaïe XLIII, 7).

Ce qui s'explique ainsi : Je l'ai créé - et ainsi Je lui confère une dignité essentielle « pour ma Gloire » (id.). Mais cette dignité aura à s'actualiser dans une formation. Et l'authenticité de la formation se vérifie par l'action ²³⁴. Les actes de Dieu en appellent aux actes de l'homme qui « L'imite » ²³⁵. C'est ainsi que nous définirons le métier d'homme par les actes de vivre les processus de formation et de se livrer à un faire. Mais l'homme n'a pas en ses mains le pouvoir de créer, de faire passer du [170] néant à l'existence. En lieu et place de cet acte de créer, l'homme accorde honneur aux autres hommes que Dieu créa.

Mais ce n'est pas tout. Préalablement à l'acte de création, il y a le Vouloir qu'il y ait cette créature plutôt qu'une autre, plutôt que rien. Dieu voulut que ce fût cette possibilité qui vînt à jour. Penser les êtres comme fils du Dessein qu'ils soient et les reconnaître comme tels, c'est participer au :

- Monde de la proximité. L'acte créateur éloigne la créature du Créateur ²³⁶. Il la fait se mouvoir dans le flux temporel avec la possibilité de faillir par méconnaissance des êtres et indifférence à l'ordre des raisons. Antérieurement, elle était comme portée sur le sein du Vouloir de Dieu. Une fois créée, elle garde comme la souvenance d'être citoyenne d'un monde d'infailibilité. En tant que telle, elle est dite posséder une « âme ». Selon la formule liturgique : « l'âme que Tu as mise en moi est pure... », l'âme est dite relever de ce royaume qui ne

²³⁴ « Tous ceux sur qui est invoqué Mon Nom pour Ma gloire je les ai créés, formés et faits » (*Isaïe* XLIII, 7). « Cette Gloire d'en bas, c'est le Trône saint qui n'est affermi en haut que par les actions des hommes. Sont-ils méritants, fervents, savent-ils affermir la création, alors la Gloire est affermie fortement... Création à gauche, formation à droite selon le verset (*Isaïe* XLV, 7) « forme la lumière et créé l'obscurité » et action comme synthèse (au milieu - « be Imt-zia ») selon les versets : « Moi le Seigneur, J'ai fait le tout », « Je fais la paix et je créé le mal », « Je fais la paix dans les hauteurs » (id.) » (Zohar II, 155 a).

²³⁵ « La création est allusion au « festin ». De même que l'on se nourrit de celui-ci afin de bénir notre Roi, de même, l'on est mis dans la création pour répondre aux injonctions de Dieu et agir pour le bien » (Avodat p. 148).

²³⁶ « Dieu en tant qu'El Shadaï étend un voile entre la proximité et la création » (Omek 22 a).

souffre aucun écart et aucune impureté, et elle est antérieure au fait que j'ai été créé. Quand je le fus, elle fut mise en moi pour que je sache que ma patrie est dans cette patrie à laquelle l'innocence retrouvée donne accès ²³⁷.

Penser l'Unité de Dieu, c'est postuler que ces mondes sont, à la fin, unifiables ²³⁸ ; c'est espérer que la philosophie connaîtra un concept d'être qui ne sera plus scolastique, mais qui intégrera la somme de toutes les expériences que l'homme fait de son monde ; c'est attendre que les esprits, formés aux systèmes qui un temps les fermaient les uns aux autres, se rencontrent en une parfaite transparence. Le danger d'idolâtrie, de nos jours, ne consiste plus comme dans l'antiquité à penser plusieurs dieux d'un monde, mais à penser un dieu de plusieurs mondes. La pensée médiévale s'épuisait à saisir, sans en avoir les moyens, un Dieu d'un seul monde, soit qu'elle penchât avec la théologie de l'Islam vers des concepts vides (théologie négative), soit qu'au contraire, avec la théologie trinitaire, elle compensât le vide d'une unique essence creuse par le postulat d'une pluralité de personnes, y réintroduisant ainsi la pulpe nourrissante d'un univers de relations (engendrement, spiration, baiser mystique...), mais, ce faisant, ne divinisait-elle pas l'intersubjectivité en la concevant en Dieu plutôt que dans les relations entre Dieu et Ses créatures ? Tout se passe comme si la tâche à venir de la pensée était de faire à propos du monde ce que les docteurs médiévaux tentaient à propos de Dieu : concevoir l'unité d'une multiplicité.

Est à reprendre enfin la question que nous avons laissée en suspens : les choses du monde se définissent-elles comme autre chose que l'esprit qui les pense ? Le soleil, ce jet d'eau sont-ils l'unité des relations logiques et empiriques par lesquelles ils sont connus ou bien concevra-t-on une transcendance absolue à la sensibilité et à l'entendement ? La question va se résoudre par une définition plus précise des « choses du monde ». Qu'est-ce que le soleil par exemple ?

²³⁷ « L'âme par essence est pure de la pureté de Dieu » (Bera'hot 10 a).

²³⁸ « Sur les quatre mondes règne un Seigneur unique, en eux ce Seigneur est servi, en eux il y a l'unité du Dieu d'infinité et de bénédiction » (Hoker ou Mekoubal VIII, 19). Voir aussi Omek 48 a.

- Du point de vue des interactions, il est une masse de telle composition chimique, de telle température, qui envoie tel rayonnement à des hommes empiriques qui ont telle organisation sensorielle et tel montage cérébral. À partir de là, nous en obtenons une connaissance précise et objective placée sous le signe de l'espace (les temps sont mesurés par des mouvements) et qui est le contraire d'une connaissance en Dieu, connaissance selon les dimensions qui servent de coordonnées aux actions du monde. Elle est précieuse mais n'épuise ni la réalité de l'objet, ni celle du sujet. L'objet est plus que ce que n'en dit la science ; le sujet est plus que le sujet empirique.

[171]

- « Repersonnalisons » le soleil. Qu'est-il pour l'ensemble des personnes humaines ? il est le substrat d'un langage imagé qui le prend pour symbole d'une présence déterminante, centrale et rayonnante, un secteur de notre sensibilité, une réalité dont nous avons un besoin vital. Ici, il est impossible de traiter de l'objet en mettant entre parenthèses le sujet (et inversement). Ce qui ne signifie pas qu'une science au sens rigoureux du terme soit « a priori » impossible. La science physique crée son langage par une soumission à la matérialité de l'objet ; la science d'un soleil « personnalisé » nous manquera tant que ne sera pas donné, « a priori », un langage qui rend compte du nœud de l'objet et du sujet. Et ce qui est déjà vrai du soleil le sera à plus forte raison de la patrie, de la paternité, de la culture, de la faute... de tout ce qui est l'enjeu des débats humains.

Jusqu'ici, la réponse à notre question est positive. Les choses du monde sont autre chose que la pensée de ces choses : elles sont, là, extérieures au sujet empirique, ici, nouées au sujet personnel. Mais continuons notre enquête.

- Pour une conscience transcendantale, le soleil n'est *rien* d'autre que le « noème » d'une visée. Reprenant l'argumentation de Malebranche, nous affirmons que l'idée (la visée) est un trait unique et intelligible dont les deux extrémités sont le sujet et l'objet, et qui supporte à titre de constituant les éléments sensibles et empiriques. Il n'y a rien dans la création qui soit radicalement hétérogène à la conscience. Le soleil est soleil de ma conscience et ma conscience est conscience de ce soleil, sans que ma conscience soit identique au soleil (il n'est pas

absurde d'imaginer que le soleil subsistera quand toutes les consciences auront disparu). Il est pôle invariable de consciences aléatoires, terme unique d'une « monadologie » des consciences. Les consciences particulières et les diverses aperceptions du soleil sont portées par un unique réseau de significations dont la structure est celle-là même de la création. En celle-ci, les objets et les sujets sont à la fois une multiplicité et une unité. (Il serait aussi inadéquat de parler à propos de la philosophie de la conscience d'une unité de l'esprit constituant que d'une pluralité des choses : LES consciences et LES choses sont portées par UN réseau de significations).

- Reste que la description de la conscience ne livre pas l'identité du spectacle mondain. Selon la perspective de la « proximité », le soleil est terme d'un discours qui jouit d'une vérité éternelle et absolue : le soleil en tant qu'identité du soleil. Pour la Tradition, il est cette réalité, formée au quatrième jour de la semaine primordiale, dont le lever et le coucher situent le songe de l'échelle de Jacob et le combat avec l'ange, au-dessous de laquelle « il n'y a : rien de nouveau » (Ecclésiaste 1, 9), dont les ardeurs ont brûlé la bien-aimée du *Cantique des Cantiques* (I, 6) et dont le mouvement est resté invariable depuis le miracle de Josué...

Il s'en déduit que l'identité du soleil est intérieure au Discours qui définit l'identité de la création, et donc intérieure à l'esprit qui pense ce discours. Elle est idée de Dieu et donc une idée de l'homme qui s'est mis à l'École de Dieu. A ce niveau, la réponse à notre question s'inverse : la pensée des choses atteint son objet sans sortir d'elle-même.

Concluons. Les choses du monde entrent dans un discours cohérent selon le prisme (à quatre facettes) de l'entendement. Selon les deux premières facettes, elles sont extérieures à l'esprit qui les pense. Selon la troisième, elles lui sont d'une manière ambiguë coextensive selon l'extension de la création. Selon la quatrième, elles lui sont intérieures. Dans l'absolu, nous ne croyons pas qu'une pensée informée par la Révélation tranche entre l'idéalisme et le réalisme ; mais, sensible au relativisme de la [172] connaissance, elle penchera vers une solution pluraliste : selon l'angle par lequel le réel est envisagé, il est à l'esprit ou différent de lui. Ceci valant pour les objets DE notre appréhension.

Maintenant, l'objet « pur », l'au-delà de l'acte d'appréhension est-il ou non idée ? Pour le savoir, pour interroger « l'objet en soi », il faudrait se situer sur un terrain que l'expérience n'atteint pas. Dans ces conditions, comment la philosophie pourrait-elle trancher ? Rien ne nous interdit dès lors d'avancer une proposition qui pourra séduire ou déplaire mais que la recherche naturelle ne saurait ni confirmer ni infirmer :

- Avant que ce monde soit, pendant qu'il est et après qu'il ne sera plus, l'être créé est et reste idée, chaque être particulier possédant son « essence ». En outre, par l'acte créateur, il acquiert une existence, extérieure au domaine de l'esprit qui, par la faute, peut divorcer de son essence. Les créatures libres, dont la faculté de choix volontaire est antérieure à toute essence, gagnent en réalité ontologique à se mesurer à l'existence des choses. L'homme, comme grand prêtre de la création, gagne à ce que la vie du bétail existe parce que, l'offrant en sacrifice (conduisant son existence à son essence), il se vérifie dans son identité sacerdotale par le biais de l'affinité mystérieuse qui existe entre la part de sa vie qui est du style de l'animalité et la vie des animaux au sens littéral du terme.

2° La Percée de la mondanité.

1) Nous nous sommes enquis successivement de l'identité de l'être qui est à reconnaître et du lieu où il est à reconnaître et nous avons appris que la reconnaissance de l'Être Un se distille en une multiplicité d'actes de reconnaissance au sein d'un monde éclaté. Nous nous demanderons maintenant comment l'être transparaît si l'opacité du monde cesse de s'interposer. Pour avoir une matière effective sur laquelle réfléchir, nous envisagerons la manière dont Dieu, Être source des êtres transparaît. A partir de là, nous posséderons des indications sur la manière dont l'autre homme (conçu comme « image » de Dieu) apparaît. Notre fil directeur va être le récit de ceux pour lesquels les « cieux » jadis s'entr'ouvrirent afin de donner sens et justification à leur entreprise de remodeler la « terre ».

L'ouverture des cieux est une théophanie. Plusieurs nous sont narrées. La plus explicite est celle qui est décrite dans le premier chapitre d'*Ézéchiél*. C'est sur elle que la Tradition s'est établie pour - dans l'intimité - perpétuer le souvenir d'une percée hors de la mondanité. On sait les conditions de cette transmission. Elle intéresse le disciple dont la personnalité s'est déjà dégagée de toute mondanité. Il s'agit plus, pour le Maître, de réveiller ce que le disciple sait déjà antérieurement en lui d'une manière obscure que de lui apprendre des connaissances nouvelles.

II) 1. Une théophanie (et donc secondairement une « anthropophagie ») commence par un coup de tonnerre. Un être incommensurable se présente. Les dimensions de la mondanité défilent en coup de vent sous les yeux. Elles sont perçues en leur vérité, c'est-à-dire infimes en égard à l'être nouveau.

En un deuxième moment, le brutal surgissement indifférencié se diversifie. La multiplicité que l'on connaissait dans le monde est redécouverte, transmuée en une multiplicité d'un type supérieur. La théophanie se structure. Au-delà du choc d'une présence capitale, se noue une familiarité avec une intelligibilité nouvelle. Le monde [173] est un agencement de réalités finies. À la source du monde, se voit la *structure* selon laquelle l'infini abreuve le fini. Ce n'est ni du fini, ni de l'infini, c'est le joint des deux. Ce joint est d'une nature radicalement autre que le monde, et le passage à un radicalement autre nous a bouleversés. Le passage une fois effectué, se déploie un spectacle intelligible qui est matière à description.

En un troisième moment, il se vérifiera que, du côté de l'être, se trouve une unité sans faille, en laquelle convergent les multiplicités précédemment aperçues. Et, de cette unité, de nouveau, il n'y aura plus rien à dire sinon qu'en elle se retrouvent les splendeurs détaillées dans la multiplicité avec en plus la splendeur de l'unité ²³⁹.

²³⁹ Nous voudrions ici nous en tenir à un point de vue purement formel pour montrer que la composition du premier chapitre d'*Ézéchiél* révèle déjà en elle-même une structure ontologique. Ces trois moments correspondent aux trois parties du Texte 4 ; 5-25 ; 26. Puis, dans le creux du second moment (notre S

Il en va de même pour la découverte de l'autre homme. On a pu entendre parler de lui selon les positions qu'il a prises à l'égard du monde. Quand il apparaît, il se découvre qu'un homme est incommensurable à ce qu'il est dans et pour le monde. Sa présence est cause initialement d'un émoi muet. Puis, dans le dialogue, se dévoilent les mille richesses qu'il a reçues et conquises. En troisième lieu, se vérifie le fait qu'un homme n'est pas la somme de ses qualités, de ses prises de position et de ses discours, mais un centre unique et vivant auquel, postérieurement, les qualités qui se manifestent s'accrochent.

2. La description suivante se poursuit dans le creux de la précédente : elle explicite le second moment puisque du premier, il n'y a encore, du troisième il n'y a déjà plus, rien à en dire.

L'être est personnel : il se manifeste par une volonté spécifiée au sujet d'autres volontés. La volonté a, pour ainsi dire, un dessous et un dessus : au-dessous, la matière sur laquelle portent ses décrets, au-dessus, la réalité ontologique qu'expriment les décrets. Le premier moment (dans cette partie médiane de la théophanie qui nous occupe maintenant) est de voir que Dieu régit la partie impersonnelle de la création. Plus exactement, qu'en la gérant, il la tire hors de l'impersonnalité. C'est d'abord la réalité physique du monde qui proclame la Gloire de Dieu comme en témoigne les Psaumes qui, pris en leur sens littéral, récapitulent le spectacle du monde. Quand le physicien, l'artiste dégagent les lois, les valeurs esthétiques de ce spectacle, le fidèle y effectue une percée et y découvre la Gloire du Maître du monde. Ensuite, cette Gloire est proclamée par ce qui, en l'homme, sert de substrat à la vie volontaire. Dans le corps, dans sa structure, ses mouvements, dans toute cette vie qui enracine ma vie volontaire en une vie naturelle, la splendeur d'en haut se lit. Enfin, cette Gloire apparaît aussi en ce qu'on pourrait dénommer la vie volontaire piégée. Tout en

2) se dessine une répartition tripartite entre le substrat : 15-21 et l'assomption : 22-25, le corps des relations : 5-14. Enfin, dans le § 3, nous explicitons le fait qu'il y a une multiplicité d'anges.

Sur la pédagogie de l'enseignement de ce chapitre, cf. *Haguiga II*, i : « la théophanie d'Ézéchiél n'est enseignée - dans l'intimité - qu'à un élève, et si la compréhension sort de son propre esprit... ».

maintenant l'intention de réaliser mes desseins, tant que je suis conditionné par mes croyances, les constellations affectives, les intérêts de groupe, je suis objectivement le jouet de la fatalité qui régit ce secteur d'humanité aliéné. Même ainsi, Dieu est le Maître de leurs maîtres.

Dans le deuxième moment, Dieu apparaît comme Celui qui noue des relations avec des créatures libres placées à gauche sous le signe de la vaillance, à droite sous celui de la tendresse (« Sa main gauche soutient ma tête et Sa droite me tient embrassée » (*Cantique des Cantiques VIII, 3*)). Il les concerne aussi indirectement par la signification que les êtres libres affrontent. Et surtout, Dieu se manifeste comme détenteur d'une Souveraineté qu'il propose sans imposer : Souverain en haut, il indique aux souverains d'en bas les voies par lesquelles le « Royaume » se manifestera sur terre.

Dieu est-il Lui-même engagé dans les débats de l'histoire ? Non, Il les domine du haut de son éternité. Le troisième moment le montre dans le resplendissement de Sa [174] Sainteté. Il est une totalité incorruptible, invariable, qui possède le tout de la réalité d'un créateur et qui possédera le tout des dimensions de la création (selon les deux sens du mot « posséder »). De la même manière, se découvrent les richesses de l'autre homme. Celui-ci vaut par la rectitude de ses choix et la profondeur de ses relations avec ceux qui firent et effectuèrent aussi des choix justes. En deçà de ces choix, il y a le domaine sur lequel ils portent ; au-delà, se découvre la part d'être qui a été constituée par les choix et confirmée par l'effectuation de ceux-ci.

Ces développements sont sous-tendus par des intentions qui concernent la vie pratique. Le devoir du fidèle à l'égard de son Dieu est triple : - reconnaître et annoncer Sa sainteté ; - par une mobilisation intérieure et par une mobilisation dans la cité faire prévaloir Son Règne ; - Le reconnaître et Le chanter comme source de bénédiction. En regard, se dessine un triple devoir au sein de la création : - préserver et accroître sa propre sainteté (partie d'une sainteté communautaire) en se constituant comme monde unifié, séparé et spécial au sein d'un monde éclaté ; - poser les jalons d'une société gérée par les lois justes avec ceux que leurs libres choix ont porté à être soumis à ces lois ; - avec quiconque, travailler à multiplier la présence matérielle

humanisée (faire que la bénédiction soit), biens de consommation d'une part, présence corporelle de l'homme d'autre part. La multiplication des hommes se comprendra sous cette rubrique puisqu'elle a sa source dans la vie infra-volontaire. Par Abraham, les femmes d'Avimelech enfantent (*Genèse XX, 17*).

3. Nous pénétrons encore plus profondément dans le dévoilement de l'être, et, comme précédemment, ce sera au cœur du deuxième moment décrit plus haut. Nous parlions assez abstraitement d'un vouloir juste. Selon ce que nous savons du monde, comment s'y manifeste-t-il ?

- Être juste en égard du monde, c'est avoir des voies qui ne sont pas les siennes, c'est relever d'un droit qui tient pour nul et non avenu l'état de fait. Notre Dieu est juste en ce qu'il prépare un au-delà où seront confondues les fausses justices actuelles.

- À ce compte, la justice est pure et stérile. Ne consiste-t-elle pas au contraire à renoncer à l'ambition d'être « un juste » pour transformer le monde efficacement ? De vrai, les deux voies sont complémentaires. Le monde n'est pas corrompu au point que le droit ait invariablement à prendre le contre-pied du fait, et la préoccupation d'être « un juste » ne peut s'effectuer que par le souci d'être efficace dans la transformation du monde. Ici, la justice est incarnée dans le monde, là, elle apparaît pure mais mord relativement peu sur lui. L'un fait évoluer les structures, l'autre porte déjà le témoignage de ce que nous serons dans les structures à venir.

- Une troisième attitude se laisse découvrir, qui fait le joint entre les deux précédentes. On ne saurait être à la fois positivement juste et positivement justifiant, être dans l'immanence de la structure actuelle et la transcendance de la structure à venir. La troisième forme de la justice consiste à être présent au monde négativement : y être dans le but exclusif et explicite de dénoncer ses injustices, être dans le système pour jouer le rôle de l'opposant systématique à toutes les formes du scandale. Cette voie a ceci de commun avec celle qui transcende le monde qu'elle ne décolle pas d'une pureté intégrale, mais elle affirme la justice sous la forme, limitée mais actuelle, du contraire de

telle injustice actuelle. Elle a ceci de commun avec celle qui traverse le monde qu'elle est axée sur le déroulement des faits et non sur la déclinaison de l'idéal, mais au lieu de fortifier la positivité du monde, elle s'attache à pulvériser ce qui l'entrave. Nous penserons au rôle ingrat du roi Saül, appelé à être roi selon la coutume [175] mauvaise des autres peuples et qui se cabre jusqu'à l'exacerbation devant les sollicitations renouvelées de participer aux injustices et aliénations.

III) Le regard traverse la mondanité pour s'abreuver d'une Gloire d'au-delà du monde. Peut-il se faire que l'au-delà vienne s'immerger dans le monde ?

C'est là s'avancer sur un terrain piégé. Toutes déviations religieuses s'appuient sur l'opinion que Dieu est venu se mélanger à un secteur du monde, soit à une réalité matérielle, soit à une entreprise historique. D'une réalité matérielle entourée de prestige liturgique, on croit que du divin se trouve réellement en elle. D'une entreprise humaine on affirme qu'elle véhicule une cause transcendante : « Gott mit uns. » Les Hébreux étaient bien placés pour le savoir, eux qui avaient un temps bloqué en un seul geste les deux déviations. Assurés que Dieu ne s'éloignerait pas des Tables d'alliance, ils s'en faisaient accompagner dans leurs entreprises guerrières ²⁴⁰. Pour nous-mêmes, est-ce sans effort que nous nous garantissons contre l'idée qu'une cérémonie religieuse fait surgir réellement du divin, ici et maintenant, et qu'en accomplissant le « service de Dieu », nous L'amenons à nous accompagner ? Les développements sur l'omniprésence de Dieu relèvent de la théologie négative (l'espace n'est pas un obstacle à la manifestation de l'être), ils ne devront en aucun cas conduire à faire de l'espace un attribut de Dieu de telle sorte que Dieu se rencontrerait « au coin de la rue ».

Néanmoins, il est affirmé que Dieu repose en des secteurs de la création, qu'il y fait reposer sa « She'hina ». Comment ces secteurs seront-ils délimités ? Ce ne seront pas ceux où des créatures, des ob-

²⁴⁰ Cf. l'avertissement de *Jérémie* (VII, 4) : « N'accordez pas confiance à cette fausse assurance : le Temple du Seigneur, le Temple du Seigneur, le Temple du Seigneur est là ».

jets, des situations ou des entreprises s'imposent avec un prestige inégalable (porteurs de « sacré »). Ce ne seront pas nécessairement ceux où viennent converger les gestes de ferveur. À partir de l'idée que le monde est conduit à une unification qui le fera bénéficier de la proximité du Dieu Un, nous avancerons que la Présence de Dieu est là où toutes les dimensions du monde sont unifiées, aux lieux où pourraient venir se rassembler tous les constituants du monde. Si, en un secteur du monde, le processus d'unification a abouti, ce secteur servira de pôle pour les secteurs non unifiés, comme un cristal se constitue autour d'un microcristal ²⁴¹.

« Dieu avec nous », cela ne se prononcera pas si nous sommes un secteur de l'histoire confronté à d'autres secteurs. Cela aura un sens si nous ne sommes exclusivement qu'un facteur d'unification pour tous les secteurs. Une civilisation, une puissance, une figure politique ou

²⁴¹ La faute adamique disloque les dimensions de la création. Celle-ci sera remise en ordre dans la réalité psycho-sociologique conforme aux injonctions mosaïques : « Primitivement, la She'hina (Présence de Dieu) était sur la terre. La faute d'Adam la fait monter au premier ciel, celle de Caïn, au second, celle d'Enoch au troisième, celle de la génération du déluge au quatrième, celle de la génération de la tour de Babel au cinquième, celle de Sdom au sixième, celle des Égyptiens que connut Abraham au septième. Sept justes la firent redescendre. Avec Abraham, elle descend au sixième ciel, avec Isaac au cinquième, avec Jacob au quatrième, avec Lévi au troisième, avec Kehat au deuxième, avec Amram au premier, avec Moïse, elle redescend sur terre » (*Bereshit Rabba XIX, 7*)

La présence de Dieu est là quand une activité humaine met en ordre les constituants du monde : « Qu'un seul homme s'asseyait pour étudier la Révélation (pense le monde selon son ordonnance) et la She'hina est avec lui » (*Bera'hot 6 a*). Elle est là quand un juge rétablit l'ordre de la société selon l'absolu de la justice (*San'hédrin 7 a*). Elle sera présente sans limite quand, aux temps de la libération messianique, la création sera remise en ordre ; et pour lors, elle accompagne ceux qui ont la nostalgie de ces temps comme elle était avec les Hébreux qui, en Égypte attendaient leur libération : « J'étais manifesté dans la maison de ton père lorsqu'ils étaient en Égypte » (*I Samuel II, 27*) (cf. *Megila 29 a*).

Elle était sur le premier Temple qui centrait une vie unifiée et ordonnée en un secteur de la création mais non sur le second qui indiquait une tentative de mise en ordre et d'unification ouverte sur l'histoire extérieure des « fils de Japhet » bien que la liturgie du premier et du second aient été identiques (cf. *Yoma 9 b*).

religieuse ne se recommanderont pas d'une Présence de Dieu en son sein, d'une incarnation du sens de l'histoire. Ne le pourrait seulement qu'une forme de vie adaptable à toutes les civilisations et capable de les centrer. Dans la réalité, la Présence de Dieu réside-t-elle en ce monde ?

Quatre réponses selon quatre moments. Au premier (les deux premiers millénaires et demi de la chronologie biblique), toutes les dimensions du monde ont éclaté par suite de la faute initiale. Au second (quand il y avait Temple à Jérusalem), un secteur se prête à la Présence, mais il est investi de toutes parts par des présences violemment rebelles à leur finalité. Au troisième moment (dans lequel nous sommes) le secteur privilégié se laisse submerger par l'environnement tandis que celui-ci voit sa rébellion perdre de sa virulence. Et nous sommes dans l'attente d'un quatrième moment où la Présence pourra rayonner sur tout l'univers ²⁴². Comme au cours d'un orage le rideau de nuages peut se déchirer pour laisser entrevoir un coin de ciel qui évoque le moment où tout le ciel sera dégagé, certains secteurs du monde peuvent réaliser une coexistence dans la complémentarité des termes, signe des réconciliations futures.

IV) Pour le prophète, les cieux s'ouvrent. Un secteur du monde s'éclaircit et la [176] Présence de Dieu y descend. Hors de ces cas et tout le long de notre quotidienneté, Dieu est absent et invisible ²⁴³. Où trouverons-nous des gages de son existence pour-nous ? Dans notre existence pour-lui. J'aborderai l'autre homme comme fils unique de Dieu, j'agirai comme si je voyais cet Oeil qui me voit, je boirai les paroles de ceux qui retransmettent Sa Parole. Mais ainsi, j'aurai une participation aux Dispositions générales de l'alliance, je ne les connaîtrai pas en leur économie interne.

²⁴² Quatre moments, à savoir : avant le Temple, pendant le Temple, après sa destruction, lors de sa reconstruction messianique.

²⁴³ En termes traditionnels, la dérélition, c'est quand « la Mère » et « le Père » ne sont pas face à face ; alors, la Sagesse et le Discernement ne descendent plus sur le « petit Visage » (*G. Vilna 3 a*). Plus simplement : nous prenons position dans le monde avec le sentiment de l'absurdité de notre condition.

À ce besoin de connaissance répond une phrase de l'Exode. Les Hébreux venaient de faire le veau d'or et Dieu justement menaçait d'ôter sa Présence du milieu du peuple (Exode XXXIII, 3). D'où l'effroi de Moïse. Dieu absent, comment, de loin, continuera-t-il à nourrir les Dispositions qu'Il manifesta en nouant, au Sinaï, un lien d'essence conjugale. Il arrivera que la Présence reviendra, mais moins proximale. La tente de réunion sera placée hors du camp et le rayonnement, concentré sur la face de Moïse, effrayera un peuple obscurci. Entre-temps, les Dispositions de Dieu dans absence ont été révélées. Ce sont elles que nous allons étudier ²⁴⁴.

« ... et Il proclama : le Seigneur, le Seigneur, Dieu de miséricorde et de grâce, long à la colère, riche de bonté et de vérité ; qui garde la bonté pour des milliers, qui pardonne la perversité, la rébellion et les écarts mais qui (question de les innocenter) ne les innocent pas et qui visite la perversité des pères sur les fils et les fils des fils jusqu'à la troisième et quatrième génération ». (Exode XXXIV, 6-7).

Examinons, un à un, les ternies de la « proclamation ».

1. Nous avons affaire à un Être qui est « Seigneur ». Et l'on sait que le Tétragramme est désignation de Dieu en tant que réalité ontologique. Nous, qui par le droit usage de notre liberté, sommes sur la voie de devenir véritablement des êtres, reconnaissons que fait autorité sur notre puissance de choix, Celui qui voulu un tel monde pour que nous suivions tel chemin ²⁴⁵.

2. La répétition du terme « Seigneur » implique une deuxième Disposition de Dieu à notre égard. Dieu a été notre Seigneur préalablement à nos choix effectifs. Il semble que, dès que nous avons commencé à vivre, nous avons par là même commencé à perdre notre innocence. Or Dieu ne nous impute pas à pécher d'exister quoique exister soit

²⁴⁴ Quatre moments, à savoir : avant le Temple, pendant le Temple, après sa destruction, lors de sa reconstruction messianique.

²⁴⁵ « Les treize Dispositions de miséricorde de Dieu sont accrochées au Keter » (Shaaré 37 a).

nécessairement faillir. Il est identiquement Seigneur pour nous qui sommes à la merci des aléas physiques et moraux de l'existence comme il l'aurait été pour des anges ou des hommes infailibles. Ce sentiment de fausse culpabilité qui n'est rattaché à aucun acte précis, comme si nos ancêtres nous avait inoculé la culpabilité en même temps que l'existence, est menteur. En ces deux premières Dispositions, Dieu se manifeste sous le même Nom, communiquant, ici et là, la même plénitude.

3. « ... Dieu... ». À un stade pré-réflexif, nous nous abreuvons à la source de la vie par un geste aussi naturel que la respiration. Au stade réflexif, nous nommons la source de vie : « El », Dieu. En pensant « Dieu », nous pensons à un être autre en qui l'on peut faire foi. « Eli, Eli, lama azavtani », « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné » (Psaume XXII, 2). La question est douloureuse et elle a un sens justement parce que c'est le propre de Dieu de ne pas abandonner celui qui a placé en Lui sa foi.

4- « ... de miséricorde... » Quand j'ai compris une nature divine au-dessus de moi [177] je me découvre dans ma petitesse et ma débilité. Et quand je suis dans ces dispositions se réveille la quatrième Disposition de Dieu. Pour l'homme qui prends conscience des dimensions de son humanité avec ses limites, Dieu est « miséricorde » : Il repousse les limites de notre impuissance.

5. « ... et de grâce... ». Jusqu'ici, nous voyons notre dépendance. Mais nous ne sommes pas que dépendance. Nous avons ces mouvements particuliers qui nous caractérisent et nous individualisent. Sont-ils gracieux aux Yeux de Dieu ? Dans une altérité radicale, l'un est spectateur de l'autre. Mais l'altérité n'est pas douloureuse quand le regard porte l'assentiment, quand nous « trouvons grâce ».

6. « ... long à la colère... ». L'altérité radicale ouvre la porte à la disconvenance des desseins. Mais en même temps que Dieu constate que notre volonté est en rupture avec la sienne, Il estime qu'il est en notre pouvoir d'inaugurer un geste nouveau en rupture avec les mauvaises démarches d'hier. Plutôt que de sanctionner, Il attend que nous-mêmes nous censurions.

7. Riche en bonté... » Cette septième Disposition fait que les biens sont accordés en plus du mérite qui y donne droit. Par la « richesse en bonté », Dieu comble Ses créatures par un acte initial de bonté comme un banquier qui accorderait un prêt sans garantie. Avant qu'il n'y eut dans l'humanité aucun engagement d'assumer devoirs et responsabilités, Dieu accorda ses biens sans que rien n'indiquât que l'humanité ne serait pas ingrate. Et cet épanchement se réactualise pour toutes nouvelles créatures venant en ce monde.

8. « ... et de vérité... ». Dispositions symétriques de la précédente. Quand la personne humaine n'a réalisé aucun acte dont elle puisse faire état pour appuyer sa demande de biens, Dieu agit par bonté. Quand elle a un bilan à déposer, elle n'aborde plus Dieu en mendiant. C'est alors en justice et vérité que Dieu la comble. A la sixième Disposition, Dieu s'abstenait de sanctionner nos mouvements disgracieux. A la huitième, il donne salaire à la course que nous avons accomplie loyalement.

9. « ... qui garde la bonté pour des milliers... ». Disposition nouvelle qui introduit de la stabilité. Jusqu'ici, la personne humaine était vue balancée entre la justice et l'injustice. Une époque de justice ne reste pas seulement dans les livres d'histoire. Elle a apporté un acquis dans la substance humaine, elle a provoqué une mutation par laquelle une plus profonde fidélité sera plus facilement à portée de la main et la tentation d'infidélité moins pressante ou tout au moins portera à des débordements moins graves.

10, 11, 12. « ... qui pardonne la perversité, la rébellion et les écarts... » Pourquoi perversité, rébellion, écarts existent-ils ? Parce que la personne est sollicitée de s'engager dans les débats du monde pour les amener à un aboutissement heureux. Il arrive donc que la personne se laisse retenir par ces lacs, qu'en s'insérant dans une réalité rebelle, elle oublie la véritable finalité. Si Dieu nous interdisait de prendre part aux affaires troubles du monde, il n'aurait pas pardonné que nous nous y corrompions. Comme au contraire il nous l'ordonne, il pardonne nos échecs, il pardonne qu'en participant aux affaires troubles du monde nous nous laissions contaminer. Une telle chute à trois niveaux.

Notre tâche est de substituer le rythme des relations personnelles au rythme des rapports impersonnels. Qu'emporté par le cours des

choses, séduits par une atmosphère qui fait mes délices, j'aboutisse par mégarde à quelque abdication, c'est là un « écart ».

[178]

Moins innocemment, je voudrais concilier la pression du monde actuel et l'invitation à l'ultime vocation. Je m'invente un style médian, grappillant parmi mes devoirs ceux qui ne me rejettent pas hors d'un univers impur que je veux familier. Je suis une voie originale en laquelle je mets ma fierté, faisant également la sourde oreille à une trop entière rigueur et à une trop fidèle écoute de mes envies, ce qui me permet de considérer de haut, aussi bien les tenants d'une fidélité naïve que les infidèles. Mon alibi est d'être meilleur que les pires, voire même d'être pour eux le témoin d'une perfection relative. Ce dont j'aurais horreur, c'est d'être parmi les purs, plus impur qu'eux. Autrui, je veux donner ce qu'il me plaît de donner selon l'idée que je me suis faite de mes dettes envers lui et non selon ses besoins objectifs, et si l'on m'en fait reproche, je réponds qu'il est meilleur de servir par abondance du cœur que par contrainte selon une mesure prédéterminée. Ceci est la rébellion.

Si maintenant, je déclare que cette voie que je me suis faite, je l'ai choisie, non plus parce qu'il me plaît de me définir comme personnage singulier mais parce que j'ai trouvé de bonnes raisons pour pouvoir la proclamer la meilleure, si après m'être défini des devoirs « spéciaux », je feins de considérer ceux-ci comme le summum du devoir, ceci c'est de la perversité.

Perversité, rébellion, écarts, Dieu peut les pardonner parce que moi-même, je peux les prendre en dégoût.

13. « ... et qui ne les innocente pas... ». Des développements précédents, se dégage l'impression que Dieu est « bien bon », qu'il « passera l'éponge ». Comprendons qu'Il n'est pas « débonnaire ». Car, s'il tolère tant de défaillances de notre part, ce n'est pas qu'Il soit « tolérant », c'est parce qu'Il nous a assigné une tâche infiniment complexe et ardue. Il ne tolérera pas que nous renâclions devant elle, mais Il nous donne tous les éléments pour que nous en venions à bout. En premier lieu *le temps*, le temps de nous former, de nous reconnaître, de revenir sur nos pas, de rectifier, d'amplifier... Cependant, nous n'avons pas

trop de temps. Les six millénaires qui sont le champ sur lequel porte notre souvenir n'ont pas été de trop pour que, de la brute émerge l'homme. Ce qu'il nous reste de décades n'est pas de trop pour rattraper le retard que nous avons pris sur le programme initial. Sur les pires abominations, Dieu ferma les yeux pour nous donner le plus de chances possibles (et au plus de gens possibles) de les corriger.

Il nous est lancé enfin le dernier avertissement : gardez-vous de ce degré d'injustice duquel on ne revient plus, celui qu'atteint le petit-fils qui renchérit sur la faute du fils et du père. Comme si une habitude d'injustice, creusée et recreusée au cours des générations devenait indélébile. D'une errance incertaine, l'on revient ; d'un systématique renchérissement sur l'injustice on ne revient pas. Notons qu'en cette treizième Disposition ne sont mentionnées que les « perversions » et non les « écarts et rebellions » : c'est quand le fils reçoit de son éducation viciée l'intention et l'art de tourner l'injonction de bien faire qu'il s'imprègne, alors et alors seulement, de quelque péché originel. Reste que, s'il s'insurge contre la voie tordue des pères, non seulement il acquiert une plus irrésistible force que le fils du juste pour résister aux errements de jadis, mais encore, il se trouve, lui seul, particulièrement qualifié pour corriger ces errements chez autrui.

[179]

La description des relations que nous expérimentons tous quotidiennement a été un tremplin pour la connaissance systématique de la mise en présence des êtres (qui, par progrès et mutations s'acquièrent eux-mêmes). Cette connaissance va maintenant nous permettre d'accéder à une enquête plus théorique : d'où ces êtres qui se reconnaissent et se laissent reconnaître tirent-ils leur constitution ? Par suite de quel devenir peuvent-ils être reconnus et être eux-mêmes capables de reconnaître ?

[180]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

**Quatrième partie.
Prolégomènes à une théorie de l'être**

Chapitre II

La constitution de l'être

[Retour à la table des matières](#)

Quand on aura admis que la finalité des êtres est d'accéder à une totale reconnaissance, il resterait à expliquer pourquoi il nous est donné de vivre en ce monde-ci dont la caractéristique est de développer tant de formes de méconnaissance. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas disposé choses et gens de telle sorte que nous vivions en des rapports de mutuelle transparence ? Y aurait-il quelque principe d'avarice, à l'origine du monde, selon lequel le bien suprême ne sera donné que parcimonieusement et après que Dieu aura pris plaisir à nous imposer une série d'épreuves afin de ne récompenser que les âmes les plus valeureuses ?

La réponse traditionnelle est que le bien suprême est tel qu'il ne saurait être donné qu'aux créatures qui auront franchi les étapes de leur constitution et qu'il ne serait de nul prix pour celles qui trouvent leurs délices dans leur primitivisme. Tant que nous sommes d'un naturel assez fruste, il nous est meilleur de nous côtoyer à tâtons en un

monde obscur qui joue pour nous le rôle d'une sorte de cocon ²⁴⁶. C'est par l'acte de briser les méconnaissances que nous nous constituons et nous préparons à notre bonheur. Pour une part, la Révélation est leçon sur les actes à accomplir, pour une autre, elle est diction de l'Être qui sera offert à une reconnaissance et aussi diction des processus de constitution grâce auxquels s'ouvrira l'accès à cette reconnaissance. C'est ce dernier aspect que nous nous proposons maintenant d'explicitier. Nous devenons pour reconnaître et nous reconnaissons parce que nous sommes devenus ²⁴⁷. Les actes de reconnaissance et de constitution sont connexes mais c'est la reconnaissance qui commande la constitution. Le chapitre précédent a élucidé l'aboutissement : l'objet et les modes de reconnaissance. Il ne nous reste plus qu'à explorer les chemins qui y conduisent.

1° L'Être de la créature.

LE STATUT DE LA CRÉATURE EST DE VIVRE DANS UNE SITUATION OU L'AIMABLE LUI EST PLUS OU MOINS ABSENT. ELLE S'Y CONSTITUE PAR L'EFFECTUATION DE SES OPTIONS.

²⁴⁶ « L'homme est mis dans l'obscurité pour qu'il y opère le passage du stade de la ressemblance au stade de l'image de Dieu. « Faisons l'homme dans notre image (« Tzelem ») - ceci est la lumière - comme notre ressemblance (« Demout ») - ceci est l'obscurité » (« *Zohar I*, 22 b). Nous verrons plus bas que cette lumière noire qu'est l'obscurité (« Hoshen ») désigne une mise en présence sans reconnaissance.

²⁴⁷ Nous traduisons par constitution le mot « Tikoun ». Un cas particulier de la reconnaissance est l'honneur (« Kavod »). « Sans reconnaissance, pas de constitution : « Dans l'univers de la constitution (« Tikoun »), il y a amour et concorde et donc subsistance (« Kioum »). Un exemple du contraire est fourni par les élèves de Rabbi Akiba dont 24 000 moururent pour la raison qu'ils ne s'honoraient pas réciproquement » (Omek 70 a).

A. Son statut.

[Retour à la table des matières](#)

I) La joie d'une créature est d'être en présence de ce qu'elle aime ²⁴⁸. Le statut actuel de la créature est d'être en présence de ce qu'elle n'aime pas et de se désoler de l'absence de ce qu'elle aime.

[181]

II) Le degré de notre constitution se mesure par le fait que nous persévérons à préférer l'aimable absent au moins aimable présent.

III) L'aimable est connu comme tel par l'intelligence. Le sensible est le lieu où affleure la réalité de ce qui est aimable. Si l'on tient à conserver la terminologie religieuse, on dira que la « perdition » est d'aimer les êtres en proportion de l'enchantement que procure leur présence ; le « salut » de les aimer en proportion de leur valeur, indépendamment de la gratification qui se retire de leur présence.

IV) Toujours dans la terminologie religieuse, « l'au-delà » apparaît comme la sanction de nos choix. Celui qui ne se serait pas orienté selon l'ordre des délices que donnent les présences aura comme salaire de jouir de la présence des êtres qui sont réellement aimables. Qui aurait fait fi de la valeur intrinsèque des êtres aura pour sanction de ne jamais parvenir à les éprouver dans leur présence.

V) Le but de l'existence est donc de se constituer autour du choix primordial d'aimer ce qui est aimable, comme si nous ne pouvions recevoir la présence d'un être qu'après avoir résolument opté pour lui. Le déroulement des infinies facettes de l'existence a pour rôle de nous affermir dans notre option primordiale.

VI) Dans le domaine religieux, le piège est de consentir à un amour de Dieu qui ne serait aimable que parce que présent d'une certaine façon au cœur et aux yeux. Dans la vie sociale, l'autre serait aimable, non par ses qualités intrinsèques et ses choix fondamentaux, mais selon une convenance vérifiée en des questions pratiques de l'ordre de

²⁴⁸ « Abraham engendre Isaac - lire : l'âme engendre la joie » (*G. Vilna 12 a*).

l'adaptation au monde ou au sujet d'un accord sur la bonne manière de se livrer à la consommation des biens.

VII) Le piège inverse serait d'estimer précieux un être en proportion de son absence à l'univers sensible. Plus Dieu serait lointain, plus il aurait de prix. Plus l'autre homme serait désincarné, désengagé on d'aspect ingrat, plus je m'y attacherai. L'intellectualité n'est pas une fin en soi. Elle est le moyen d'assurer le discernement de la valeur des êtres autrement que par des critères sensibles. De toute façon, ce sera néanmoins à propos du sensible que s'effectuera la rencontre de l'homme ou de Dieu : dans un vivre avec et non dans un jugement intellectuel.

VIII) La vie purement naturelle consiste en une persévération en soi menée en réaction à un milieu. Elle est appelée à être transmuée en la vie proprement dite qui convertit les mouvements contre en mouvements pour. La vie naturelle est conditionnée par le milieu. Telle action du milieu pourra provoquer la mort naturelle. Par contre, l'on devient vivant inconditionnellement quand les choix cessent d'être déterminés, de quelque façon que ce soit, par le milieu (par ce qui est présent) pour ne l'être plus que par la compréhension du milieu.

SE CONSTITUER, C'EST SE FAIRE RÉ- CEPTACLE DE « LUMIÈRE ».

IX) Est appelée « lumière » le contenu de l'acte de reconnaissance ²⁴⁹. Au sens littéral, la lumière est déjà ce grâce à quoi un objet présent est identifié. Pour la Tradition, l'obscurité n'est pas simplement l'absence de lumière mais quelque chose comme une lumière noire : il y a une certitude : la présence de l'objet ; une incertitude : sa valeur et sa signification. Quand un homme, un peuple sont en exil, ils sont dans l'obscurité. Ils ne sont pas sans vocation, mais celle-ci n'est pas incarnée dans les situations concrètes qu'ils vivent. Ce monde-ci est obscurité par rapport au monde définitif : ses événements relè-

²⁴⁹ « Le « Qu'il y ait lumière » du premier jour... signifie le dévoilement pour nous du Nom de Dieu comme Tétragramme » (Louhot *I/*, 37).

vent concurremment d'une logique [182] ontologique et d'une logique inessentielle différente de celle de la complémentarité des vocations.

X) Les situations de la vie concrète devraient être exclusivement animées par les actes de reconnaissance. Dans la réalité, l'existence se déroule partie selon la vie proprement dite, partie dans la vie naturelle. En ce qu'elle incarne une reconnaissance, elle en est un réceptacle (« Keli »). Les modalités de vie d'une personne et d'une société sont réceptacles de lumière dans la mesure où elles expriment des reconnaissances. Si, vivant selon les injonctions de telle religion, politique, culture, tradition ou mouvement révolutionnaire, je rencontre les problématiques selon lesquelles les hommes se rejoignent, s'estiment et progressent, ces structures sont réceptacles de lumière. Elles ne le sont pas si elles me plongent dans un système conventionnel et soutenu par les pulsions de la vie naturelle : recherche de sécurité, de consolation, de revanche... De même, un montage psychologique est ou n'est pas réceptacle de lumière selon qu'il est branché sur la vérité des situations, des personnes et des discours ou qu'il est, au contraire, simplement orienté par une intention d'adaptation au milieu. De ce point de vue, le drame de la création se joue entre la lumière émanée du Créateur et le devenir des réceptacles qui reçoivent plus ou moins cette lumière.

XI) Une créature est constituée dans la mesure où elle est devenue réceptacle de toute la lumière qui lui est impartie. Si sa vie se déroule selon les *gestes* d'une fidélité à ce qui a été reconnu alors qu'a été perdue la *connaissance* de l'être qui demande cette fidélité, on dit que le réceptacle est brisé ²⁵⁰. Un gouvernement qui garde le pouvoir sans appliquer la politique qu'il s'était initialement proposé est un réceptacle brisé. Le seraient les gestes de fidélité conjugale qui cessent d'être guidés par l'identité connue et goûtée du conjoint.

XII) En ce cas, la connaissance n'est pas perdue mais a disparue la figure *cohérente* de la fidélité. Des attitudes qui ne restent plus cohérentes qu'avec elles-mêmes témoignent de fidélités imparfaites. On parle en ce cas « d'étincelles » (« Netzoutzoth »). La tâche est alors

²⁵⁰ Cf. *Omek* 26 b, 47 a, 81 b.

de rassembler à nouveau les étincelles dans le réceptacle qui en fera un brasier ²⁵¹.

XIII) L'intention du Créateur est de dispenser le plus de lumière qu'il est possible. Mais Il la mesure selon la capacité qu'ont les réceptacles de la recevoir. Trop de lumière les « briserait » comme un filament électrique fond sous un voltage trop fort ²⁵².

On se fait habituellement de Dieu et de l'autre une idée inadéquate, suffisamment rétrécie pour que l'on puisse « traiter » avec eux dans le cadre d'une ligne de vie petite. À les découvrir intégralement, l'on serait saisi par un raptus qui « court-circuiterait » l'économie de la vie quotidienne.

XIV) Il s'en déduit que la première tâche des dépositaires de la lumière à l'égard de ceux qui ne l'ont pas n'est pas, en premier lieu de la diffuser, mais de les aider à se constituer comme réceptacles, c'est-à-dire de les guider dans un apprentissage, de leur faire percevoir comment les infinies richesses de l'homme sont en jeu dans les diverses formes de l'existence concrète.

Seront appelés saints, les êtres constitués de telle sorte qu'ils peuvent être dépositaires d'une lumière « directe » : d'une lumière qui montre avec exactitude ceux qui sont à reconnaître. Ne le seront pas ceux qui arriveront à une reconnaissance par accumulation et interprétation d'expériences partielles. Les premiers offrent une forme canonique a priori. Les seconds la remplissent par la pulpe de la matière sensible du monde.

²⁵¹ Les « étincelles » proviennent d'un éclatement ($488 = 72 \times 4$). Elles seront recueillies et rassemblées dans l'avènement messianique (cf. *Hoker ou Mekouba/ II*, 8).

²⁵² « Il y a dans le déluge une intensification de lumière qui brisa les réceptacles » (Omek 32 a).

[183]

À CHAQUE CRÉATURE SONT ASSIGNÉS UN TEMPS ET UN LIEU. LE « LIEU » S'ENTEND DE DEUX FAÇONS ET CETTE AMBIGUITÉ DU LIEU CONSTITUE LA PROBLÉMATIQUE PRIMORDIALE DE LA CRÉATURE.

XV) Des développements précédents se tire la conclusion que le statut de la créature est d'être assignée à posséder un *lieu* (« Makom ») dans l'économie de la création ²⁵³. Situation qui masque sa vocation profonde d'être située face au Créateur. De même, les créatures sont situées les unes par rapport aux autres selon une localisation inessentielle (contiguïté sociale, collusion d'intérêts...) qui masque leur localisation véritable (dite « communion des saints » en Occident). L'ici-bas se définit donc comme une disposition provisoire, écartelée entre un ordre profond et un ordre transitoire. Les créatures s'y constituent en faisant prévaloir le premier sur le second. Elles n'y bénéficient que d'une joie fort restreinte puisqu'elles ne jouissent pas de la totale présence des êtres qui leur sont précieux. En revanche, chaque heure leur est précieuse en ce qu'elle leur est l'occasion de se réorienter et d'authentifier leur option ²⁵⁴. Pour elles, l'arrivée aux portes de l'au-delà est le moment de l'échéance où il leur est donné de jouir d'une présence totale en proportion de la constitution à laquelle elles sont parvenues.

Les époques de Révélation théophanique (génération des quarante ans au désert...) ont pour rôle de nous orienter en montrant où se trouve le terme de notre devenir. C'étaient des époques où était éclip-sée la localisation inessentielle. L'étude de la Révélation indique elle

²⁵³ « Dieu est le lieu (« Makom ») du monde : il enserme les six efflorescences (de la 3e Lettre du Tétragramme), mais le monde n'est pas le lieu de Dieu : Dieu « déborde du monde de toutes parts ». (*Parités* 29 b).

²⁵⁴ Voir note 161. [Dans cette édition numérique, [voir la note 156 à la page \[113\]](#). JMT.]

aussi la localisation véritable mais sans que soit fourni autre chose qu'une intuition intellectuelle (présence à la seule intelligence). L'idée de la résurrection des morts est que, en fin de compte, il y aura présence de l'un à l'autre sans autre restriction que celles qui seront la conséquence des chemins fautifs choisis dans l'ici-bas.

Nous verrons ci-dessous que l'absence de Dieu et côtoiement de l'autre homme dans une attitude *d'absence* (dans le sens de l'expression « avoir l'esprit ailleurs ») sont ce qui permet à la faute de surgir et de s'amplifier.

XIV) Du côté de l'expérience vécue, ce statut de la créature se traduit par le fait que les conditions de vie sont ressenties systématiquement comme étant en deçà de ce qui est espéré de l'existence. Tout homme est normalement « Bovaryste ».

La tentation qu'il nous est donné de supporter consiste à, d'une part, prendre au sérieux les responsabilités effectives minimales qui nous incombent, d'autre part, à aspirer vers un milieu élargi. Ici, je garde la certitude que je ne trouverais un équilibre satisfaisant avec mon milieu que si celui-ci m'offrait des possibilités de penser, de sentir, d'agir moins limitées. Là, je m'applique à me constituer en synthétisant dans ma personnalité le jeu de mes réactions avec mon milieu actuel.

Le langage traditionnel parle du *vin* qui laisse deviner les ultimes ivresses mystiques ²⁵⁵ et du pain qui ramasse en une nourriture patiemment élaborée la substance nutritive des moissons. J'aspire à une plus totale lumière et, selon la lueur que je possède déjà, je m'élabore comme réceptacle.

²⁵⁵ Cet émerveillement ultime que « l'œil n'a encore jamais vu » (Isaïe LXIV, 3), c'est le vin : gardé dans les raisins des six jours de la création. Cf. *Bera'hot* 34 b.

B. Sa vocation.

ENTRE LE PLAISIR ET LA JOIE

[Retour à la table des matières](#)

1) La créature est donc destinée à aller vers sa joie, c'est-à-dire vers la présence de ce qu'elle aime. Tel n'est pourtant pas son invariable mouvement. Nous la voyons aller [184] vers la peine ²⁵⁶. Pourquoi se trahit-elle elle-même ? Comment arrive-t-elle à être déraisonnable ?

Elle est incarnée et donc liée à un dynamisme qui l'oriente selon le principe du plaisir. Y a-t-il incompatibilité entre la recherche de la joie et le principe du plaisir ?

Le corps est dit animé par trois dynamismes : celui du « Nefesh », personnalité ; celui du « Roua'h », esprit ; celui de la « Neshama », âme. La créature ira vers la joie si ces dynamismes sont justement agencés. Elle manquera sa vocation par de fausses interférences entre eux. Selon le cas, la recherche du plaisir et la recherche de la joie seront compatibles ou incompatibles. De quelle manière ?

LA VOCATION SE LIT DANS
« L'ÂME ». COMMENT L'« ÂME » EST UN
PRINCIPE D'ANIMATION.

II) Le biologique constitue un ordre supérieur à l'ordre physico-chimique et irréductible à lui. Le principe de spécificité de chaque espèce biologique se nomme le Nefesh : la personnalité. L'Écriture parle d'une personnalité propre à chaque espèce animale et qui est véhiculée

²⁵⁶ La « formation » de l'homme le rend écartelé entre le bien et le mal. Cf. *Be-ra'hot* 61 a.

par la composition chimique du sang : « Car la personnalité de la chair est dans le sang » (Lévitique *XVII*, II).

Il n'en va pas de même chez l'homme. Chaque homme est en mesure de tracer son chemin selon son propre décret sans être contraint ni par le génie de l'espèce, ni par quelque essence humaine générale. À la naissance de l'homme est déposée en lui la seule possibilité de devenir le « Nefesh » qu'il voudra. La recherche de la satisfaction de quelques instincts fondamentaux fonde la conduite animale. La conduite humaine a également pour soubassement le désir de s'emparer de tout ce dont on sent le besoin et celui d'apparaître prestigieux. Les structures des personnalités et des sociétés au sein desquelles jouent ces désirs sont infiniment variées. Elles parviennent plus ou moins à les soumettre à une régulation d'ordre supérieur. La constitution du « Nefesh » se mesure par l'efficacité avec laquelle les conduites primitives sont intégrées dans cet ordre. Pour la créature dont le Nefesh est encore informe, la synthèse entre les deux motivations de la recherche du plaisir et de la recherche de la joie est absente. Elle est sans cesse renvoyée de l'épicurisme pratique à l'interdiction et de l'interdiction à l'épicurisme. Quand Dieu constitua Adam, il insuffla une âme dans la poussière « et Adam fut une personnalité (« Nefesh ») vivante » (Genèse, II, 7). Ce geste initial est à reprendre chaque jour, chaque jour où se poursuit la constitution de l'homme. La poussière (*les pulsions*) reste incomplètement pénétrée d'âme (la finalité) et l'âme reste insuffisamment incarnée. Dans le premier chapitre, il est dit que l'homme a été fait : « faisons l'homme » (Gen. I, 26) et a été créé : « Dieu créa l'homme » (id. I, 27). Le long des générations d'Adam, le problème reste posé et se résout à petites étapes. Des créatures (nées d'une création) immergées dans un monde d'interactions (nées d'un « faire ») ont à devenir constituées en personnalités vivantes, et ceci tout le long du Shabbat de Dieu qui a commencé juste après la création de l'homme et qui se terminera à l'aube du « huitième jour ». C'est le temps du « Vaïtzer » (et Il forma) (id. II, 7), du devenir d'une constitution résultat de la pénétration de la « poussière » par un « souffle ».

III) Les voies d'une intégration des soubassements de la conduite (désir de s'emparer et d'être prestigieux) dans un ordre supérieur

devraient être tracées simplement et infailliblement si la créature se donnait pour guide exclusif la connaissance de sa finalité. Elle s'accorderait les plaisirs compatibles avec le gain de sa joie. Elle jouirait [185] de la présence de ce qu'elle aime avec l'intention de préparer l'ordre où ce qui est aimable sera présent. Elle ne sombrerait pas dans un vertige des apparences de ce qui est à sa portée immédiate en sacrifiant l'ultime aboutissement.

Il en est rarement ainsi parce que la créature répugne à faire fond sur ce qui n'est qu'idée. Elle n'accepte généralement l'idée que lorsque celle-ci est incarnée dans une forme déterminée de la création. Tout se passe comme si nous avions la hantise inconsciente que l'ordre de la création ne soit pas rationnel et qu'à être tout tranquillement raisonnables, nous soyons submergés par le monde. Sur le plan religieux, nous nous conduisons comme si nous avions affaire avec un Dieu dont la volonté est hétérogène à notre ordre de raisons, de sorte que si nous nous conduisions tout simplement et tout uniment de façon raisonnable, nous serions condamnés par Dieu.

Au-delà du dynamisme du « Nefesh », nous nous laissons conduire par les significations incarnées dans tel secteur de la création. Nous sommes passifs aux inspirations qui émanent de cette société, de cette civilisation, de ce courant historique. En tant que réceptif à ces inspirations, je suis porté par un dynamisme différent de celui du Nefesh : celui du « Roua'h », de l'esprit.

Se laisser emporter par « l'esprit » n'est pas toujours raisonnable, c'est du moins toujours sécurisant. On se sent gardé à droite et gardé à gauche : ici, l'on est en prise sur une réalité lourde en matérialité (« l'Esprit » d'un corps social qui possède sa force militaire, ses prestiges, son enthousiasme), là, l'on a une ouverture sur l'intelligible : « l'Esprit » s'explicite en messages, il explique, interprète, guide. Il fournit un visage de notre finalité, non de la finalité en tant que telle, en tant que complémentaire de toutes les vocations de toutes les créatures, mais d'une finalité formulée en fonction d'un secteur de la création.

Au niveau du Roua'h, la qualité requise est le « discernement des esprits ». Il importe de savoir discerner ce qui est « esprit d'impureté », « esprit de prophétie », esprit « de folie », « esprit saint »... En

d'autres termes, l'esprit ne peut à lui-même être son propre critère ²⁵⁷. Il traduit une vérité et oblige à vérifier si la traduction est exacte ou au contraire émaillée de contresens : s'il n'a pas trahi l'universalité, la cohérence, la moralité, le réalisme...

IV) Ce qui révèle la finalité, c'est la « Neshama », l'âme proprement dite, Elle est en nous, par définition, ce qui va à l'universalité, à la concorde (toutes les âmes ensemble expriment en leur structure totalisante le Nom de Dieu), cette part de nous qui se reconnaît dans les mots de la Révélation et qui conduit à la vie. Déjà nous sommes vivants de par l'insufflation en Adam d'une âme (Nishmat) de vie » (Genèse II, 7) ; et nous n'irions à notre mort qu'en méprisant ses injonctions. L'âme est constituante et n'appartient pas à l'ordre des réali-tés qui se constituent ²⁵⁸.

L'esprit joue le rôle d'une plaque tournante qui tantôt aiguille la personnalité vers l'obéissance à l'âme, tantôt l'en isole et la soumet par là aux seules sollicitations du corps, soit que nous nous abandonnions directement aux impératifs charnels, soit que nous drapions la vérité en une formulation symbolique née des sublimations de la chair. Il est vain de sevrer le corps par ascétisme. Plus vain encore d'aspirer à rédimier l'âme qui, en aucun cas, ne risque d'être aliéné. La vigilance consistera à surveiller l'esprit par lequel l'homme est orienté ; le réfréner, le cultiver, le redresser... Avec le temps, si l'on veille à ce que l'esprit branche régulièrement la personnalité sur l'âme, la personnalité (le Nefesh) progresse dans sa constitution.

V) Du côté de l'expérience vécue, cette possibilité de connecter l'âme et de la déconnecter [186] est ressentie comme une alternative entre deux propulsions : la propulsion au bien (« Yetzer ha Tov ») et la propulsion au mal (« Yetzer ha r'a »).

²⁵⁷ L'ambiguïté de l'esprit se révèle dans l'usage du mot qu'en font les prophètes. Il est esprit saint (*Isaïe* LXIII, II), esprit de Dieu (*id.* XL, 7), esprit de sagesse, de discernement, de bon conseil, de vaillance (*id.* XL, 2) ; mais il est aussi esprit de prostitution (*Osée* IV, 12), esprit d'impureté (*Zacharie* XII, 2). Cf. A. NEHER : « L'essence du prophétisme » p. 85-104.

²⁵⁸ Cf. *Zohar* I, 205 b.

La première conduite à un débat avec l'inessentialité du monde en lequel l'homme « garde ses distances » envers elle. Ce qui est présenté n'est reçu qu'au travers de sa signification profonde. La créature trouve sa NOBLESSE à cultiver ce détachement, à ne pas s'investir totalement dans quoi que ce soit qui contredit son amour et son service, à garder une condescendance courtoise envers quoi que ce soit qui n'engage pas la finalité des êtres.

C'est au contraire à « déroger » que nous invite la « propension du mal ». Quand une entreprise est amorcée, elle nous pousse à lui faire « faire boule de neige », à la porter à ses extrêmes limites, à la grossir indéfiniment sans que sa fin et sa justification soient mises en question. Tel est le mouvement qui pousse à perfectionner indéfiniment les conduites adaptatives telles qu'elles sont majorées, par exemple, dans les civilisations du « gadget ». La « propension au bien » est ce qui fait remettre en question un circuit d'existence dès qu'un « supplément d'âme » offre de nouveaux critères du bien et du vrai, ce qui fait intégrer des objectifs partiels dans des objectifs plus larges. De cette propension vient cette audace à pousser à ses extrêmes limites la fidélité à ce qui est compris comme étant le plus haut, même si l'expérience quotidienne le fait provisoirement apparaître comme utopique. La « propension au mal », à l'inverse, entraîne à préférer habiller d'une richesse sans cesse croissante un système de pauvre valeur idéale, elle fait choisir de triompher mondainement, d'accroître son influence, d'en faire découler mille rebondissements, mille répercussions plutôt que d'allier le souci de la rigueur et de la difficulté avec la vigilance à ne pas véhiculer l'inhumain en même temps que l'humain.

VI) Les deux propensions, en se durcissant constituent deux figures que représentent, dans le Texte biblique, les figures de l'Égypte et celle d'Israël prisonnière de l'Égypte. L'Égypte antique fut cette civilisation qui parvint à l'énorme dans tous les domaines ²⁵⁹. Son mouvement est de grossir sa subsistance. Elle s'épuise à chasser le spectre de la mort qui marque justement que la subsistance naturelle doit arriver à un terme. Elle domine la nature et lui substitue une culture

²⁵⁹ « Sur les dix parts de sagesse et de puissance de mystification qui furent imparties à l'humanité, neuf furent données à l'Égypte » (Zohar III, 70 a)

dont l'ampleur défie celle de la nature. Ses principes sont déterminés de telle sorte que la volonté du maître parvienne à maîtriser le cours du monde et, à la limite, à l'immobiliser. C'est un mondialisme avant la lettre...

Israël est esclave en Égypte économiquement et moralement. Sa liberté est limitée par les chefs de travaux, mais aussi par une existence qu'il sait infidèle à l'essence. Ce n'est pas seulement de prospérer sur son sol et pour son propre compte dont il a la nostalgie, mais de voir reconnu ce Dieu dont il a le souvenir et le désir, à l'inverse de l'homme-dieu (Pharaon), un Dieu devant lequel s'inclinent les hommes et qui accorde de prospérer à TOUS ceux qui le reconnaissent. Il y aura Moïse et Aaron en face des magiciens de l'Égypte - un esprit contre un autre esprit (les magiciens reconnaissent le « doigt » de Dieu (*Exode VIII*, 15)). Pour que le Nefesh (la personnalité) se constitue, l'Égypte n'est pas inutile. Elle a l'abondance qui permet de croître et de multiplier, la science de la législation qui permet de gérer la multitude, la familiarité avec le sacré (sublimation religieuse de la nature et des pulsions) qui, inversée, nourrira dangereusement certes (comme il se vit au veau d'or) la familiarité avec la sainteté.

Pour se constituer, il est bon que la personnalité prenne appui sur et contre la [187] propension au mal. Elle y gagne une tension féconde, et les offensives de l'adversaire, par contrecoup, la fortifient.

VII) Au sens littéral, le Nefesh est le souffle expiré et le Roua'h l'aspiration de l'air extérieur. Au sens figuré, le premier désigne la manifestation à l'extérieur de notre personnalité et le second « l'atmosphère » dont nous nous « inspirons ». À un niveau spéculatif, le Nefesh se constitue *d'échanges* à tous les niveaux. L'humanité qui se refuse aux échanges avec Dieu et qui est soucieuse d'elle-même exclusivement tombe dans l'auto-contemplation : philosophie, auto-contemplation de son passé, psychologie naturaliste, histoire immanentiste, sociologie... Inversement, saisir Dieu autre part que dans ses relations vivantes avec toutes les dimensions du monde, c'est aller vers une exaltation à vide, un vain effort de diction de l'indicible, un étourdissement interprété comme contemplation mystique. De même, une personnalité humaine n'est que l'inflexion particulière qu'elle imprime à ses échanges avec les autres personnalités. Pour nous hommes,

être, c'est exclusivement être avec, être pour et être selon, vivre des échanges intérieurs qui répondent à des échanges extérieurs.

Se constituer, ce sera découvrir progressivement la manière dont ce qui est extérieur nous concerne (autrement que comme menace, séduction ou incitation) et ce qui est vécu intérieurement concerne d'autres (autrement que comme projet de s'emparer, d'inféoder, de séduire, d'endoctriner). Ce sera aussi veiller à ce que le système d'échanges croisse comme une plante et non comme un perpétuel jaillissement de nouveautés qui excitent et intriguent.

EN QUEL SENS LA VOCATION DE LA CRÉATURE EST D'ACCÉDER À UNE RES- SEMBLANCE.

VIII) Antérieurement à une vie d'échange, n'est connue de la vie que son *jaillissement* : jaillissement naturel ou surnaturel. C'est un malentendu fréquent que de considérer un être comme d'autant plus vivant qu'il est plus riche en jaillissement. L'enfant semble plus « vivant » que l'homme mûr parce que sa vie jaillit hors des contrôles de la société réelle. L'activiste connaît les mille péripéties d'une vie d'aventurier, mais c'est le juste qui vit, en tant qu'il a part aux germinations de la moisson future. Les jaillissements seront authentifiés par la profondeur des liens qui se nouent avec les autres jaillissements. Tandis que solitaires ou vécus en petits cénacles, ils seraient destinés à mourir.

Se constituer, ce sera donc opérer la mutation des jaillissements en échanges, la mutation d'une chance de vie en vie définitive. Aller à la vie, ce sera opérer la mutation du « réagir devant » en « vivre pour » et « vivre selon ».

IX) Ce contre quoi l'on réagit possède une figure précise. Les réactions sont fonction de l'étape de constitution du vivant. Pourra-t-on de la même manière préciser la figure de ce que sera l'être une fois constitué. Assignera-t-on un terme déterminé au devenir de l'être libre comme on assigne un terme à un système physique soumis aux lois du déterminisme ?

La marche du temps nous rapproche d'une synthèse à inventer librement de deux termes déterminés. Il y a d'une part la nature qui n'est ni transparente tout à fait, ni opaque tout à fait à l'aventure de la liberté, et qui est le lieu auquel nul ne peut se dérober. Pour la création, avoir été créé (être passé du monde de la proximité au monde de la création), c'est être immergée dans la nature qui la porte et lui résiste [188] comme l'eau porte le poisson et résiste à sa progression. L'opacité de la nature, si elle a été accrue par la culpabilité de l'homme n'est pas née d'elle. L'indice s'en trouve dans le récit de la création. Le troisième jour, Dieu dit : « qu'il y ait des arbres fruits faisant des fruits » (Genèse I, 11). Or la terre fit sortir des « arbres faisant des fruits » (*id.* 12). Les arbres réels n'ont pas été totalement fruits. Ils sont en partie incommestibles.

Cette opacité est providentielle pour l'homme faillible en ce sens qu'on ne pourra imputer à celui-ci la totale responsabilité de sa faute. Il est entraîné par une nature qu'il ne domine pas. Puisque le mal n'est pas causé uniquement par un mouvement de la liberté, la liberté s'en trouve partiellement *disculpée*. En effet, Dieu interdit de manger « de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ». Selon la littéralité du Texte, Adam n'en mangea pas. Il ne mangea *que* son fruit (*id.* III, 6). Si donc Adam n'a pas contrevenu totalement à l'ordre de Dieu, c'est grâce à la nature qui ne fit pas l'arbre comestible de bout en bout ²⁶⁰.

L'humanité fut et est idolâtre. Le fait serait impardonnable s'il était conscient et délibéré. Cela supposerait que l'homme sût ce qu'est le concept de Dieu et qu'il décidât, en connaissance de cause, de l'attribuer à tel aspect ou telle partie de la création. Mais, Dieu merci, nous ne comprenons pas ce que signifie le mot Dieu. Nous ne sommes donc pas vraiment idolâtre - nous ne sommes que fabulateurs.

Si, par *nature*, nous n'étions pas païens, fils de Noé « homme de la glèbe » (*id.* IX, 20), nos religions seraient blasphèmes, nos athéismes suprême ingratitude. Dieu nous tiendrait rigueur que nous ne le servions pas tous, épaulé contre épaulé, et partant, que chacune de nos inaugurations historiques fût une atteinte portée à l'unité de la famille

²⁶⁰ Voir note 194. [Dans cette édition numérique, [voir la note 188 à la page \[133\]](#). JMT.]

humaine. Mais, précisément, par nature nous sommes mal lavés de notre paganisme originel. Si du moment même où nous invoquons les plus hauts idéaux, nous le faisons en « cul-terreux », selon les manières plébéiennes (« glébéiennes ») des fils de Noé, nous avons l'excuse d'être tirés vers le bas par une nature qui nous investit de toutes parts. Ham n'aurait pas fauté si Noé ne s'était dénudé ; Noé ne se serait pas dénudé si la vigne n'avait été trop douce. La vigne ne nous aurait pas été si douce si nous n'avions pas été « hommes de la glèbe ». L'homme religieux, si l'on oublie la manière dont il traite à la légère le Nom de Dieu, n'est-il pas simplement celui qui tente de se hausser au-dessus de la platitude de la vie quotidienne. Si l'on oublie la manière cavalière dont l'homme incroyant considère le témoignage de ceux qui vécurent avec Dieu, n'est-il pas simplement celui qui s'oppose aux jugements hâtifs et naïfs, aux conduites archaïques et résignées ? Si nous étions hommes, au vrai sens du terme, il serait inexcusable que dans la vie politique, économique... l'homme soit un loup pour l'homme. Or, opaques l'un à l'autre parce que participant de l'opacité de la nature, il n'est que trop compréhensible qu'un homme loup ne soit pas tendre pour un autre homme loup.

Le premier terme qui est donc appelé à entrer dans l'ultime synthèse est la position de la nature. Le second est la figure de « l'Adam primordial » ²⁶¹.

Il est enseigné que, préalable à la création d'Adam a été dessinée la Figure à laquelle la nôtre est appelée à répondre. C'est cette Figure qui se laisse entrevoir dans les théophanies : « Au-dessus du Trône, il y avait comme l'apparence de l'Homme » (Ezéchiel I, 26). Nous concerne-t-elle ? Nous importe-t-il de la connaître ?

Un contresens consisterait à la comprendre comme un modèle qu'il nous reviendrait de décalquer. Il n'existe point une maquette d'humanité dont les hommes [189] réels seraient des approximations plus ou moins réussies. Penser ainsi, cela reviendrait à substantialiser ce qui n'est qu'un canal idéal entre les êtres réels.

²⁶¹ Voir la théorie de « l'Adam Kadmon », de l'Adam Primordial dans « Otzrot Haïim », p. I a à 12 b.

Être dans l'existence, c'est affronter difficultés et crises qui sont la texture de notre devenir. Penser un « Adam primordial », c'est penser que ce devenir est signifié et orienté par l'humanité à naître. Chaque difficulté surmontée confère un surplus d'être à la créature. À les considérer globalement, il apparaît qu'elles sont disposées de telle sorte que la créature se constitue étape par étape. La ligne selon laquelle nous nous constituons est au départ comme inscrite en filigrane et il nous revient, par nos choix et leur effectuation, d'aller au-devant de ce que nous sommes appelés à être.

L'Adam primordial est la totalité d'éléments partiels. Chacun de ces éléments désigne une problématique qu'il nous est donné de résoudre et par laquelle se constitue un étage de notre personnalité. Je deviens par mes gestes, mais ce que je suis devenu n'était pas contenu dans mon geste humain. Je ne le fais pas sortir de moi-même. Mon geste n'a été que la condition nécessaire pour que Dieu me fasse grandir en m'octroyant tel ou tel rayon de la Lumière. Et l'on indique que les chemins de la lumière sont tracés par notre manière de surmonter les difficultés de l'existence - ou, en d'autres termes, qu'ils le sont selon ce qui est décrit des voies de sortie de la lumière hors de telle région de l'Adam primordial ²⁶². Il revient au même de dire : « j'ouvre un canal par où la lumière m'arrive en apprenant - à tel niveau - à devenir plus profondément et plus richement humain » ou de dire : « De l'Adam primordial s'extériorise - à tel niveau - une lumière qui m'atteint ». Devenir vraiment homme n'est pas à ma portée si ne m'est pas donnée la lumière dont je me constituerai. Inversement, Dieu ne me donnera rien si je n'accomplis ce qui est à ma portée. La notion d'un Adam primordial a justement pour rôle d'indiquer la complémentarité de ces deux conditions : le don de Dieu et le geste d'assumer sa condition humaine, d'indiquer aussi que les dons d'en haut et la condition d'ici-bas sont structurés selon le même schéma : la figure du « fils de l'homme », de ce que sera l'humanité quand tout ce qui germe en elle sera totalisé.

²⁶² « Les lumières qui émanent par la bouche de l'Adam Primordial se diffusent en 10 luminosités. Elles vont vues sous un aspect marqueté dans le songe de Jacob : « tous les béliers qui couvrent les brebis sont rayés, tachetés et marquetés » (Gen. XXXI, 10) » (*Otzrot Haiim* 19 b).

Un raisonnement par l'absurde fera mieux comprendre cette notion. Comment penserions-nous le sens de l'existence si nous l'omettions ?

Nous disions qu'en nous représentant l'effusion de la lumière comme venant de telle ou telle région de l'Adam primordial, nous comprenions que les dons de Dieu sont conditionnés par la manière dont nous surmontions les difficultés qui se présentent au cours de notre débat avec nos conditions d'existence. Il y a bien à proprement parler médiation. Médiation entre Dieu et l'homme : Dieu, aussi bien que l'homme, sont actifs. Toute efficacité vient de Dieu, mais c'est l'initiative de l'homme qui la conditionne. Médiation aussi entre la pure spiritualité et l'existence concrète. « Adam » : la présence qui se débat au sein de toutes les situations de l'existence afin de les dominer ; « primordial » : une présence antérieure à la création et en vue de laquelle celle-ci a été organisée. Renonçons donc un moment, pour réaliser notre contre épreuve, à concevoir cette médiation. Vers lesquelles aurions-nous à nous rabattre ?

Le lien entre l'idée de « don de Dieu » et celle de « condition d'existence » est perdu. Concevra-t-on qu'une inflexion de l'un va avec une inflexion de l'autre ? On les bloquera l'une dans l'autre ou on les disjoindra. Les bloquer, c'est concevoir la médiation comme présence qui est À LA FOIS « don de Dieu » et assigné à subir une « condition d'existence ». Donc, considérer un « Adam » particulier : un être qui vit comme [190] tout un chacun, et le constituer comme don de Dieu par excellence. C'est, nous semble-il, la voie suivie par la doctrine de l'incarnation de Dieu. Non plus un don de Dieu *selon* nos conditions d'existence, mais un don de Dieu *dans* nos conditions, d'existence. Ce qui, dans cette hypothèse, restera à expliquer, c'est comment, *concrètement*, la vie des autres hommes est nourrie de la vie d'un seul homme autrement que par les voies habituelles de l'action d'un homme ordinaire sur ses semblables : collaboration dans l'action, communication des sentiments, transmission des pensées ; comment, à vivre dans les conditions communes, l'on peut être plus qu'un homme exemplaire ; comment la vie de l'un passera dans la vie de l'autre autrement que par les moyens de transmission ordinaires : enseignement, exemple,

secours, engendrement La manière dont Dieu *donne* n'est-elle pas différente de la manière dont un homme *transmet* la vie ?

Les disjoindre, au contraire, c'est penser que les dons de Dieu ne sont aucunement conditionnés par la manière dont on se débat avec ses conditions d'existence. Celle-ci perdent donc toute signification transcendante. L'homme n'est plus nourri de son débat avec ses conditions d'existence. Ce n'est plus le monde qui fait problème, ce n'est plus avec lui que j'ai à me mesurer. Le seul devoir qui m'est présenté est de faire cause commune avec Dieu et de lui laisser mener Son monde comme Il l'entend. Telle est, nous semble-t-il, la voie suivie par le monothéisme fataliste. Dieu donne à ses fidèles dans la mesure où ceux-ci Le reconnaissent comme infiniment au-dessus de tout ce qui se rencontre dans l'existence. Tout à l'heure, l'on considérait un « Adam » qui était autre chose que la simple économie des dons du Créateur et que l'on privilégiait parce qu'il brillait excellemment dans sa conduite au sein des conditions d'existence commune. Maintenant, l'on met l'accent sur l'aspect « primordial » avec la hantise de l'anthropomorphisme, le dédain de l'immersion dans le concret et le désir de s'épurer de tout ce qui y attache. Mais dans cette tension, n'y a-t-il pas, sous-jacente, l'ambition d'échapper à sa condition humaine ? Le salaire ne sera-t-il pas qu'à vouloir trop s'épurer, l'on ne sache plus se garder contre le retour de flamme d'une impureté d'autant plus grande qu'elle a été plus fortement contenue ?

Il nous suffira d'avoir montré, par un raisonnement par l'absurde, la nécessité de concevoir sous le schème de l'Adam primordial, la médiation entre l'ordre ontologique et l'ordre naturel. Montrer comment s'effectue dans la réalité cette médiation serait le fait d'un traité systématique de Cabbala et non plus d'une présentation métaphysique des concepts nécessaires pour penser le devenir de l'être. Cependant, cette simple mise au jour de ces concepts aura l'avantage de nous conduire à une définition particulièrement simple de la vocation de l'être créaturel.

Elle est de MENER VICTORIEUSEMENT SON DÉBAT AVEC LA NATURE ET, CE FAISANT, DE RECUEILLIR LA LUMIÈRE QUI

ÉMANE DE L'ADAM PRIMORDIAL ²⁶³. Ici encore, nous allons comprendre cette formule en énumérant les hypothèses qu'elle nous fait rejeter.

1° Ce n'est pas à partir de la nature que l'homme devient lui-même. Sa résistance lui est nécessaire, mais ce que l'on devient n'est ni le décalque, ni la négation de ce qui s'y trouve. L'homme fut défricheur, marin, explorateur, commerçant..., ce qui fut infiniment utile, mais aucune de ces activités n'entre dans la définition de l'homme, car notre problème était de devenir et de rester humains *bien que* défricheurs, marins... et *dans la manière* dont nous l'étions.

2° Inversement, l'on ne va pas à sa finalité en se faisant passif aux influx d'en haut. [191] La technique - où l'homme est actif sur une matière passive - n'est pas un corolaire de la mystique - où l'homme serait passivement entre les mains d'une activité supérieure. Bien au contraire, l'activité d'en haut se règle sur l'activité d'en bas ²⁶⁴. J'informe le monde (je lui donne forme) et, ce faisant, je reçois d'en haut ma propre forme. En aucune manière, je n'attends qu'un influx me meuve et me mette au travail. Je suis au monde pour le prendre en charge ; nullement pour, moi-même, me faire prendre en charge par Dieu. À prendre ainsi les choses, je ne me constitue pas comme volonté démiurgique ou prométhéenne : je me rappelle que mes actes n'ont, en eux-mêmes, aucune efficacité ontologique, de même que le geste de l'auditeur de radio qui tourne le bouton de son poste n'a aucune efficacité pour mettre en train ou interrompre l'émission que diffuse le poste émetteur.

3° Il n'y a pas une nature humaine comme il y a une nature des éléphants ou des anges. L'on concevrait volontiers un Éléphant primordial dont la structure détermine chaque éléphant existant. L'on n'admettra pas que de l'Adam primordial soit plaqué sur les hommes existants ni qu'il soit un modèle que tout un chacun se devrait d'imiter. Je suis

²⁶³ « L'enrichissement du « petit Visage » par l'Intention première (« Keter ») ne s'opère que dans un processus long et progressif » (Otzrot Haïim 19 b).

²⁶⁴ « Une transformation en haut doit être mise en branle par une transformation d'en bas. (Zohar I, 82 b).

une liberté entre deux régions où il n'est pas question de liberté : les déterminismes de la nature et la physionomie déterminée des dons d'en haut. Ce sera toujours librement que j'aurais à INVENTER comment j'emboîterai la nature dans l'économie des dons. L'invention bonne sera celle qui joindra l'efficacité (la prise sur la nature) à la générosité (vouloir recueillir plus pour dispenser plus). J'irai sur les pas de mes prédécesseurs en prenant ce que leurs inventions eurent de réussies, mais je n'en serai pas esclave parce qu'il m'est proposé un problème original à résoudre que j'ai à résoudre originalement. Connaissant l'Adam primordial et ce qu'il m'en vient, je ne trouve pas une essence devant laquelle ma liberté s'abdicque, je devine les biens dont je serai inondé si ma liberté s'est excellemment investie dans le monde.

4° Enfin, la plus grave dénaturation consisterait à faire deux parts dans l'existence. D'un côté, je m'adapterais à la nature des choses (physique, politique, psychologique, économique...), de l'autre, je mènerais une « vie spirituelle ». S'il en était ainsi, à la fois je serais le jouet de la nature, et ma « spiritualité » jouerait le rôle accusateur de l'avocat général : elle me condamnerait pour l'avoir tournée ou accommodée lors de mon débat avec le monde. A la limite, la « spiritualité » ne devrait être *rien d'autre* qu'une certaine manière de traiter les questions sociales, familiales, intellectuelles... Il n'en est pas ainsi le plus souvent, mais parce que nous sommes incapables d'incarner totalement la « spiritualité ». C'est parce qu'il en reste, à côté de la vie concrète, comme un résidu non solubilisé qu'elle se dépose sous forme de rites, de vie contemplative, de culture en vase clos des « soupirs de l'âme ».

Mener son débat avec une nature plus ou moins opaque et recueillir pour les actualiser les possibilités de reconnaissance (réaliser les transparences à la lumière), ce sont les deux coordonnées de la vocation de l'être créaturel. Les uns seront mieux armés pour refouler l'obscurité, les autres pour recueillir la lumière. Judah appesantit « sa main sur la nuque de ses ennemis » (Genèse XLIX, 8) tandis que sur la tête de Joseph s'amassent les bénédictions « jusqu'à satiété des collines éternelles » (id. 26) et, en dernière analyse, ce sera donc par la collaboration de toutes les créatures que chacune d'entre elles rejoindra sa finalité.

X) Et quand elles l'auront rejointe, qu'y aura-t-il de nouveau ? Il y aura que la lumière existante mais cachée sera donnée en jouissance ouvertement et à tout venant : [192] « il y aura que la lumière de la lune sera comme la lumière du soleil et la lumière du soleil sera multipliée par sept selon la lumière des sept jours » (Isaïe XXX, 26).

Cette opinion va à l'encontre de celle qui pose que la « grande » lumière n'existe pas encore, qu'elle naîtra soit d'un don ultérieur de Dieu, soit d'un progrès humain. Le fait d'acquiescer à l'enseignement que, au premier jour de la semaine primordiale fut donnée la lumière et que, postérieurement, au quatrième jour la lumière ne fut plus dispensée que par les luminaires, le soleil et la lune, amène à penser qu'il est question pour nous, non d'attendre une nouvelle lumière, mais que la lumière initiale puisse nous venir par des voies plus larges, par exemple (dit le prophète) par une intensification de la lumière des luminaires ²⁶⁵.

Le Nom de Dieu n'a pas à grandir car Il ne dépend pas en sa signification de la manière dont on l'appréhende mais uniquement de l'Identité de Dieu. Nous sommes donc en attente que, de caché, il devienne dévoilé. De même, dès que fut créé le premier couple humain, fut créée en même temps la possibilité d'une reconnaissance de l'homme par l'homme maxima. Quand, avec les générations, la texture humaine s'affine et s'enrichit, il se fait que la part de méconnaissance s'effrite, mais il n'y a pas plus à reconnaître. Les gestes d'honorer, d'aimer son semblable, de respecter ses droits sont absolument indépendants de ce que lui et moi sommes plus primitifs ou plus raffinés. La réciprocité reste identique à elle-même à quelque niveau que puissent se trouver les hommes mis face à face. Simplement, à un plus haut niveau d'affinement, la reconnaissance demande un effort moins violent.

²⁶⁵ « La lumière du premier jour n'aurait-elle pas été cachée que le monde n'aurait pu en aucune manière subsister ; mais nous sont donnés ses fruits, desquels nous subsistons et grâce auxquels Dieu nourrit le monde : partout où il y a étude nocturne de la Révélation, un filet en sort et illumine l'étudiant : « Durant le jour, que le Seigneur me couvre de sa bonté ; durant la nuit, que je chante vers Lui » (Ps. XLII, 9). Quand fut érigé le Tabernacle une nuée empêcha Moïse d'y pénétrer (Ex. XL, 35). Quelle nuée ? Ce filet qui filtre de la lumière du premier jour pour la joie de la fiancée » (Zohar II 149 a).

La lumière est plus ou moins cachée. Socialement, elle n'est jamais totalement dévoilée. La preuve en est que nous subissons toujours la douloureuse tension entre l'universalisme abstrait et le particularisme concret. Ou bien je me propose de reconnaître tous les hommes, mais pour cela j'enjambe leurs différences et leurs spécificités. Ou bien je m'attache à goûter mon prochain selon sa saveur *unique*, mais je reste indifférent ou hostile à ceux dont la saveur m'est étrangère. Le passage aux temps messianiques, des époques de la lumière partielle à une époque de lumière totale apparaît comme une mutation qui couronne une évolution ²⁶⁶. Il est nécessaire qu'au préalable je connaisse l'homme comme un ouvrier méritant au sein de structures contestables et contestées - et ici je ne le reconnais que partiellement puisque je le juge sur sa position à l'égard des structures qui me tiennent à cœur ou que j'exerce : il est conservateur ou réformiste, intégriste ou hérétique, cosmopolite ou attaché à sa couleur locale. Par la suite, démystifiés sur la valeur réelle des structures, nous serons en mesure d'envisager l'homme en tant que tel, selon l'intention profonde de ses œuvres et non plus sur leurs modalités contingentes. Les structures du monde ne seront plus des entraves et des limites puisqu'elle seront tracées en conformité au dessein initial de la création et donc agrandies jusqu'à la mesure de l'homme.

Envisager les êtres selon ce qu'ils sont et veulent en vérité et non plus sur la manière dont ils sont travailleurs, c'est proprement être dans le Shabbat. C'est pourquoi les temps messianiques sont définis comme temps « sabbatiques » par excellence. La vocation de la créature se définira donc maintenant comme un appel à préparer le Shabbat. Le premier jour de la semaine primordiale voit apparaître la lumière. Elle se cache aux jours suivants. Ceux-ci nous sont donnés pour que, « semaine » finie, nous soyons en mesure de recevoir la jouissance totale d'une lumière totale.

XI) En résumé, la créature jouit ici-bas de ce statut de vivre entre l'ordre des êtres essentiels mais plus ou moins cachés, et l'ordre de l'apparence. Elle est entre la lumière [193] (« Or ») et l'obscurité

²⁶⁶ L'indice de cette mutation est donné par la circoncision : aux temps messianiques, « l'incirconcision sera retranchée et la bonté sera dévoilée » (*G. Vilna II a*).

(« Hoshé »). Durant la période d'obscurité, elle se constitue jusqu'à être en mesure de recevoir la lumière. Pour la guider dans cette progression, une quote-part de lumière lui est attribuée à l'origine, dont « l'âme » est dépositrice. L'effectuation des choix bons fait d'elle un « réceptacle » de plus ou moins grande contenance. Celle-ci se mesure à l'aptitude de la créature à réaliser une mutation de la vie provisoire (jaillissement dans la solitude, réactions aux actions extérieures) à la vie définitive (vie d'échanges et de conformité à la figure d'un Adam primordial).

Ce mouvement, l'Écriture nous apprend qu'il doit s'effectuer en plusieurs reprises. Six fois, il nous est dit : « il fut soir ; il fut matin ; jour... ». Jusqu'au septième jour, dont nous ne connaissons pas encore la fin, la finalité de la créature est donc de parvenir à ce stade du Shabbat où l'être est reconnu en ce qu'il est véritablement, et non plus au travers des engagements et actions à l'égard de la mondanité.

Nous savons où elle est, où elle va. Suivons-la maintenant dans les étapes de son devenir.

2° Le devenir de la créature.

[Retour à la table des matières](#)

L'existence n'est pas un capital qui demande à être sagement géré. Dans l'optique du propriétaire, l'homme dispose de tant d'années, remplies de tant de plaisirs, de bonheurs, d'honneurs. Il est prudent de se garder contre les menaces des nuisances, plus prudent encore d'investir ce capital en un placement sûr, nous voulons dire, d'en disposer de façon à s'assurer une félicité éternelle, quitte à restreindre sa part de bonheur terrestre. On raisonne souvent comme si, de plein droit, l'on était un être pour qui toute la question serait d'avoir, d'acquiescer ou de perdre la positivité - les valeurs - de l'existence. Le salut est la mise à l'abri et la fructification de ce bien et la damnation en est la dilapidation. Nous allons dire le contraire : que la positivité de l'existence nous est donnée à satiété, mais pas de la manière d'une valeur qui s'échange ; elle est donnée à nous, *selon* ce que nous sommes.

Tout notre problème est et n'est que de devenir un être sans avoir à se soucier de ce qu'il lui sera donné d'existence. L'homme qui éprouve en lui le sentiment d'avarice, qui le suspend seulement quand il est bien disposé envers l'autre homme et qui s'en laisse submerger quand l'autre homme l'irrite invente Dieu à son image. Il le conçoit comme Celui qui va rétribuer les dispositions de ses créatures, leur donnant une éternité de félicité si elles trouvent grâce à Ses yeux et les en privant si elles encourent Sa colère. À partir de ces prémisses, cela ne fait guère une grande différence de dire que nous avons en notre propre fond de quoi satisfaire pleinement ou partiellement une divinité irritée ou de confesser que nous ne parvenons à rentrer en grâce qu'en étant revêtu ou nourri d'une vie divine sans que nous-mêmes ayons à cela ni effort à fournir ni mérite à nous attribuer. Si l'on fait l'effort de répudier les réflexes que nous impose un monde de rareté en lequel nous avons l'habitude de vivre (rareté des biens, rareté des mouvements de générosités par lesquels nous donnons des biens), et si l'on conçoit un Dieu qui, de toute façon, uniformément et pour tous, est disposé à donner le maximum de la positivité de l'existence, au juste comme au méchant, au fidèle comme à l'incrédule, à celui qui croit à l'au-delà et à celui qui n'y croit pas, les données du problème changent de sens. Elles ne sont plus de savoir si l'on risquera de trouver porte close devant la maison où se [194] distribue la félicité, mais si l'on aura panier assez grand pour recevoir tout ce qui nous sera offert. Le problème n'est plus le risque de trouver un Dieu irrité, nous qui, de toute façon, sommes des êtres posés dans une subsistance invariable, mais au contraire de devenir des êtres, nous qui initialement ne sommes que des existences empiriques et qui rencontrerons un Dieu qui n'est en vérité, jamais et en aucune façon, irrité envers qui que soit, qui ne « s'irrite » - si l'on peut dire -, superficiellement et transitoirement, que dans une intention pédagogique pour rectifier une mauvaise accession à l'être ²⁶⁷. Le concept de jugement dernier, lui aussi, sera un

²⁶⁷ « L'aperception de Dieu comme Dieu jaloux (*Deutér. VI, 15*), qui visite la perversité (*Nbres V, 15*) est vraie, mais seulement au niveau du monde empirique, au sujet duquel se dessinent nos prises de position : « La jalousie de Adonāi Tzévaōth (Seigneur des armées ou des constellations) » (*Isaïe XXVI 32*). On ne concevra plus de jalousie quand on s'élève au-dessus de la considération de ces constellations ou armées (cf. *Shaaré 35 b*). Voir aussi, *G. Vilna 6 b*, la distinc-

jour à démystifier. Nous aurons à cesser de le concevoir comme la comparution devant un Dieu qui peut nous être étranger, pour le comprendre comme le moment où il sera dévoilé si nous-mêmes avons connu une suffisante maturation qui a annulé le fait qu'initialement nous étions étrangers à nous-mêmes, car c'est dans les moments où nous sommes à nous-mêmes étrangers que nous formons le fantasme d'un Dieu qui peut se faire étranger à ses créatures. Nous importe au plus haut point de devenir un être, vivant dans les perspectives de réconciliation, et, pour ce faire, il sera bon que nous nous délivrions de la terreur - rarement connue comme telle mais diluée dans les sentiments d'insécurité, d'indignité, d'agressivité, de ressentiment... - d'être rejeté, mis au ban de la famille des élus. Le seul danger est que nous-mêmes nous nous constituions d'une façon erratique telle que nous devenions incapables de nourrir en nous-mêmes un esprit de famille. Il ne faudra pas que nous transportions dans nos imaginations religieuses les schèmes hérités de notre vie empirique. Dans les collectivités et cellules de la vie sociale, nous sommes rejetés si nous portons un esprit différent de celui du clan, et, dans l'absolu, il aurait été salutaire que les collectivités confessionnelles ne suivent pas en cela l'exemple des autres groupes. Le concept de « Famille d'en haut » (Pamélia shel Ma'ala) devrait avoir pour fonction de nous donner l'assurance qu'il existe une Famille d'où nul n'est rejeté de tous ceux qui se préoccupent de faire que, en une humanité où, étant étranger à soi-même l'on est étranger aux groupes voisins, émerge un esprit de famille susceptible d'intégrer quiconque, soit que, pour ce faire, l'on s'accommode des conventions et disciplines l'un de où l'autre groupe plus ou moins sectaire, soit que, au nom de sa conscience et de ses évidences, l'on ait le courage de dresser sa résolution universaliste hors des groupes constitués. Dans la réalité empirique, nous sommes condamnés, quoi que nous fassions, que nous soyons franc-tireur ou soumis (avec toutes les nuances possibles entre les deux extrêmes) à provoquer ou à encourir l'irritation de ceux qui incarnent un esprit différent du nôtre ; la mansuétude, l'esprit de tolérance, la « largeur d'esprit » endorment le mal sans le guérir. Et ainsi, l'on imagine un Dieu qui, de même, nour-

tion entre la providence (« Einaym ») qui se manifeste diversement au sujet des prises de position variables et la Bienveillance (« 'Ain ») absolue et immuable.

rit contre une « race de pécheurs » une irritation que Sa mansuétude n'a jamais fini d'éteindre et qui est prêt à nous rejeter de la façon dont nous nous rejetons mutuellement. La réparation d'un tel état de chose se trouvera dans la compréhension que, à l'inverse, ce sont nos gestes de mutuel rejet, nos propensions à rejeter dans l'ineffectivité des dimensions de notre personnalité plutôt que de les intégrer en l'ordre qui les signifie qui nous sèvre de la possibilité de recevoir la positivité de l'existence. L'irritation, elle est en nous, résultat des échecs de notre assumption en être parmi les êtres, comme vices dans des processus de constitution et non comme vice de constitution inscrite dans une quelconque nature humaine. Ainsi, dès que nous cessons de projeter dans la « Famille d'en haut » quelque image de cette méchanceté qui consiste à porter le discrédit sur des secteurs de la germination humaine, dès que nous cesserons de considérer comme [195] systématiquement mauvaises les germinations qui ne sont pas conformes aux modèles et directives revêtus, ici, d'autorité et de prestige, et, là, tenus pour périmés, notre préoccupation ne sera plus de recueillir les adhésions, conditions sine qua non pour que l'on soit admis et approuvé, mais de veiller à ce que réussissent les processus de constitution.

A. Les facteurs de constitution.

[Retour à la table des matières](#)

Si nous prenons nos distances par rapport aux doctrines du surnaturel, nous avons aussi à refuser notre consentement aux perspectives naturalistes. L'épanouissement des tendances, le jeu et la diversification des manifestations de la sensibilité, de l'affectivité et de l'intellectualité ne nous apparaîtront pas comme des critères derniers d'une option pour la vie, contre la mort. Ils manifestent un jaillissement de vie qui retombe et meurt avec le vieillissement de l'être naturel et l'on se retrouvera dans un musée qui fait voisiner toutes les réalisations du passé, que l'on voudra parfois considérer comme la monnaie de l'absolu mais qui, en tous cas, sont bien le contraire de la vie. Il n'y a, à notre sens, ni véritable vie, ni véritable sens historique si les mouvements d'hier ne sont pas compris et utilisés comme des ébauches de

tentatives qui, demain, sont destinées à aboutir. L'affirmation qu'il est question pour nous, hommes, d'acquérir notre être inclut deux négations. Elle contredit la thèse que nous baignons déjà en plein absolu de réalité ontologique. C'est ce que l'on soutiendrait si l'on posait une plénitude surnaturelle en les courants de laquelle nous est donné de nous mouvoir par une « vie de l'âme », et ce que l'on soutiendrait aussi dans un univers panthéiste où tous les épisodes historiques, aussi scandaleux qu'ils puissent paraître, seraient des moments de l'absolu. La deuxième négation vise à barrer la route à un humanisme purement empiriste qui se satisfait de la réussite, de l'efficacité, de la beauté ou du bonheur qui se dévoilent en des moments particuliers privilégiés, moments qui ne sauraient être recueillis que dans un jugement approbatif du genre : « bien joué », mais qui en aucune façon, ne se prêteraient à une totalisation, tout au plus à une collection ou une recollection. Maintenant que nous examinons la manière dont l'être se constitue, nous excluons de cet examen deux ordres de considération. Nous ne nous occuperons pas de la manière dont se parfait la présence naturelle : progrès culturels, âges de la vie, psychologie des caractères, en un mot, l'adaptation progressive aux divers milieux. Et puis, nous ne supposerons pas un développement de l'esprit par-dessus la vie empirique et dont celle-ci serait une image ou une conséquence inessentielle. La vie est tout entière vie dans le sensible selon les rapports de force, les besoins, les débats matériels. Comment *en* celle-ci et *de* celle-ci peut éclore une vie définitive ? Comment peut-on ne pas rester prisonnier du point de départ qui est exclusivement considération du sensible et débat avec lui, et comment évitera-t-on de supposer un irréel départ dans l'esprit afin d'être plus sûr d'aboutir au point d'arrivée d'une vie à jamais fondée et justifiée ?

Il est apparu au chapitre précédent (SIX) que la créature acquerrait son être en « recueillant la lumière qui émane de l'Adam primordial ». Cela laisse-t-il supposer que le moteur de notre devenir est une émanation du haut vers le bas ? Devient-on en fixant les yeux sur un modèle ou en se laissant entraîner par une vie dont les perfections peu à peu s'infusent en nous ? Concevra-t-on que, postérieurement à l'acte créateur, [196] soit nécessaire un acte rédempteur radicalement nouveau qui vienne apporter à la création des figures inédites et pourtant indispensables ? Souscrira-t-on, au contraire, aux théories qui sou-

tiennent que l'on devient par maturation et progrès à partir de formes inférieures par un mouvement de bas en haut ? Le monde va-t-il à son renouvellement à partir de germes déposés en lui et qui suffisent à tous les développements ultérieurs ?

À se fier aux seules spéculations métaphysiques, les deux visions opposées peuvent se soutenir avec une égale vraisemblance. On pourra penser que le temps possède une puissance suffisamment efficace pour faire évoluer les personnes et les sociétés et ainsi délivrer leur vérité : la conjonction d'une nature fruste mais riche en potentialités et d'une évolution qui affine et libère fait le renouvellement du sensible ; nul nouveau point de départ n'est requis pour que l'arrivée soit triomphale. À l'inverse, l'on assignera le temps à n'être qu'une dégradation de l'éternité d'où rien de nouveau ne peut sortir. Si l'acte créateur fit sortir de l'éternité une forme du sensible insuffisante, nos insuffisances pourront être masquées ou aménagées, les trous d'être ne pourront être comblés que par un nouvel acte qui ferait irruption dans le temps du monde, et y transférerait un nouveau « paquet » d'éternité. Oui, spéculativement, il n'y aurait aucune raison déterminante de choisir entre deux cohérences, et l'on pourrait même, pour jouer sur les deux tableaux, joindre ces deux visions en une seule - mais incohérente : concevoir une évolution de bout en bout spirituelle en laquelle les émanations d'en haut viendraient occasionnellement se mêler sans effectuer nulle rupture. Ce qui est une manière de faire se joindre science et théologie, mais en perdant la rigueur de la pensée scientifique et en faisant perdre aux spiritualités leur valeur totalisante.

Or en fait, il est évident que ces spéculations ne sont que la transposition d'expériences vécues. L'homme actif qui a confiance en la portée de ses entreprises et qui, peu à peu, maîtrise ses conditions d'existence croit aux pouvoirs du temps, et l'homme qui connaît l'amertume des tentatives avortées et des espérances déçues attend un recours qui viendra instantanément. Il ne nous faudra que durcir en une typologie extrême les deux attitudes pour nous détacher de l'une comme de l'autre.

Quand on est de ceux qui croient aux pouvoirs du temps, on attend du raidissement de sa volonté la réalisation de soi. La préoccupation

éthique est de se « rendre digne ». Le face à face de ce que l'on a été et de ce que l'on voudrait être, démesurément étendu, suscite à l'infini examens de conscience, remords, projets de repentir, lassitude et dégoût ou élan viril et solitaire. Non que l'autre soit ignoré : il est présent comme idée et régulation de sa propre conduite. Il serait juge et modèle. Sa vie n'est pas considérée en elle-même mais comme incitation à modifier la sienne propre. On n'appelle pas les manifestations de la vie de l'autre, on ne sollicite pas une réponse à son propre élan qui se suffit à lui-même. N'est désirée que la présence hiératique et muette de l'autre ou au pis aller son portrait ou ses proclamations : son portrait pour être galvanisé, ses proclamations pour être orienté. Quand on est de ceux qui attendent l'aboutissement de leur être de quelque recours qui vient faire irruption, on a tendance au contraire à se faire « pâte molle », à n'oser aucune démarche, aucune prise de position qui ne soies l'écho du mouvement de l'autre. On se fait porter par des vagues intérieures de tendresse et de compassion qui sont en résonance de quelque subjectivité extérieure et que l'on ne reconnaît plus comme siennes car soi-même, l'on ne se veut que l'enveloppe d'une vie anonyme à la fois nôtre et extérieure. On dénie tout sérieux à ses faiblesses : [197] elles ne sont qu'affaiblissement du flux qui nous infuse. Ce qu'on sollicite n'est pas tellement d'être pardonné que d'être rebranché sur l'influx qui maintient l'innocence. Alors que l'homme qui va de son propre pas à son auto constitution et à son auto-justification a besoin d'un laps de temps vide devant lui pour s'y inscrire et n'a nul besoin de la vie de l'autre, quand on ne croit pas pouvoir tirer de son propre fond sa vérité, on se fait question vague, ouverture béante, livré à la jouissance donnée par quiconque se fait pressent et indifférent au fond à son identité car comment discerner s'il vous convient puisque soi-même l'on n'est rien et que l'on attend de devenir unique-ment et précisément selon la modalité de son influx ?

Si nous ne choisissons pas entre ces attitudes, nous sommes cependant bien en peine d'en concevoir une troisième. Aussi, nous faut-il les recevoir toutes deux également. Nous dirons que l'auto constitution et l'auto-justification d'une part et que la constitution et justification par l'influx de la vie de l'autre sont deux attitudes limites d'un comportement qui devrait savoir rester souple et disposer d'un clavier aux multiples touches. Ce qui nous paraît grave, c'est que la spéculation

pour gagner en cohérence fige en doctrine une attitude limite pour s'épuiser ensuite à récupérer par la bande le point de vue antagoniste qu'elle a négligé. L'optimisme évolutif du XIX^e siècle trouve sa croix dans la constatation que l'inférieur se refuse à une montée heureuse quand il est laissé à son propre mouvement. À l'autre bout, quand on a posé que l'être ou le salut nous viennent d'un influx extérieur, on s'enferme dans les arguties sans fin pour, quand même, accorder place et signification aux actes de la volonté autonome. Il nous semble que l'expérience livre une leçon beaucoup plus nuancée. La constitution de l'être s'effectue grâce à la complémentarité des deux gestes inverses, celui de recevoir de l'autre et celui de faire germer de soi. Je mature en mon propre fond une question et, dans la mesure où elle est claire et pertinente, je reçois une réponse satisfaisante. L'autre me présente un modèle à suivre et, dans la mesure où il sait se mettre à ma portée et se montrer à bon escient, il éveille en moi un mouvement de surhaussement. Je ne tirerai rien de moi, si ce n'est en référence à l'autre. Le raidissement de ma volonté me fera aller au désespoir par le chemin des rechutes répétées. Le penseur solitaire se livre au balancement indéfini des mises en question et des constructions tautologiques. Inversement, je ne recueillerai rien de l'autre si je n'ai déjà tiré de mon propre fond une position déterminée. L'auditeur passif ne garde des enseignements reçus que le souvenir d'un chatolement d'idées. La prière qui n'est pas demande précise et circonstanciée ne peut faire recevoir qu'une bienveillance générale incapable de se concrétiser. À tous les niveaux de l'existence (spiritualité, intelligence, affectivité, instinct), il n'y a fructification que si les développements ont mûri un appel précis qui en appelle à une réponse précise ²⁶⁸, et les crises proviennent soit d'une précipitation dans les questions immatures, soit de leur inhibition indéfinie.

Pour que cette fécondation réciproque constitue effectivement la créature comme être et pour que cette constitution englobe finalement toute la création, nous bénéficions de deux atouts. L'un est qu'une constitution acquise est irréversible, l'autre est que notre re-

²⁶⁸ « L'embrassement (de la sagesse et du Discernement) ne cesse pas un seul moment, sans quoi le monde s'annulerait... Ainsi, ils engendrent les âmes qui sont le cœur intime du monde » (*Omek 72 b*).

traite est coupée : les chemins qui mènent aux dénaturations n'ont nul aboutissement définitif.

L'irréversibilité des constitutions acquises est entérinée par une alliance. L'alliance par définition, n'est pas révocable sur le plan ontologique. Pourquoi ? Est-ce qu'au contraire il n'est pas courant de voir que, dans la réalité, alternent les périodes de fidélité et d'impiété, de vigilance et de laisser-aller ? Cela est vrai, mais ce qui est [198] vrai aussi, c'est que l'alliance a marqué une accession à l'être et que l'infidélité postérieure à l'alliance ne sera pas semblable à l'impiété qui l'a précédée. Le raidissement de la volonté ou la perméabilité aux influx de la vie de l'autre n'ont pas une signification univoque, ils tiennent leur valeur de l'identité gagnée par celui en lequel ils se manifestent. Ce gain est la résultante d'une épreuve (« Nissaïonne »).

Le terme épreuve a deux sens. On est mis à l'épreuve pour lever un doute, pour que se révèle une nature cachée. En ce sens, le terme épreuve désigne l'ignorance de celui qui la réclame. Le testeur ne connaît pas le sujet testé qui lui-même possède une valeur ou une nature préalable indépendante au test. L'autre sens est celui qui nous intéresse. Il concerne un sujet dont la valeur ni ne prête à contestation, ni n'est inconnue à celui qui met à l'épreuve. Quand on lit que Dieu mit à l'épreuve Abraham en lui demandant de placer son fils sur l'autel, on ne supposera pas que Dieu ignorait quelle serait la réponse d'Abraham. Celle-ci aurait-elle été douteuse que ne lui aurait jamais été proposé ce cas de conscience absurde et révoltant : choisir entre une chute dans le meurtre de l'homme par l'homme et une chute dans la désobéissance à Dieu ²⁶⁹. En réalité, en son deuxième sens, l'épreuve a pour signification de faire résoudre une contradiction du sujet et par cette résolution de lui faire gagner en réalité ontologique. Dit rapidement, la contradiction inhérente à tout sujet est qu'il est soumis à une tension entre des motivations super célestes et un comportement fait d'accommodations prudentes et intéressées avec le milieu pour améliorer sa subsistance. Très souvent cette contradiction n'est pas res-

²⁶⁹ « L'épreuve imposée à Abraham ne visait pas à savoir si Abraham obéirait (auquel cas, le Texte aurait porté : « Be'hina » (expérience pouvoir) et non Nissaïonne)... mais à dévoiler l'ampleur de l'amour de Dieu et de la vigilance à Le servir » (Malbim sur *Gen. XXII, i*).

sentie. Les motivations super célestes sont requises pour se donner une bonne conscience dans les démarches adaptatives : « nous nous allions à ces puissances matérielles ou spirituelles contestables, nous usons de ces procédés ou au contraire nous jouons à la belle conscience, mais c'est le bon motif » ; et les démarches adaptatives, de leur côté, servent à donner de la consistance aux motivations super célestes : « pour ne pas rester ineffectifs, nous jouons le jeu des puissances, car mieux vaut être bénéfique en un secteur en donnant des gages à ces principes de nuisance que de rester intègre et inefficace ». Croire que le monde n'est pas maudit, dans le domaine pratique, cela revient à affirmer que, au bout du compte, l'option rigoureusement conforme aux motivations idéales ne compromet pas irrémédiablement l'adaptation aux conditions d'existence, que le juste n'est pas nécessairement et à tous les coups un juste souffrant et que la recherche de la prospérité n'oblige pas à être injuste ; tandis que dans un univers maudit, au contraire, la justice passe obligatoirement par le geste de prendre sur soi la souffrance et la mort et la volonté de persévérer dans son autonomie et sa subsistance mondaine est intrinsèquement coupable. Isaac est mis sur l'autel mais n'est pas sacrifié. Cela nous apprend que, dans le cas où le choix s'impose entre la fidélité aux motivations idéales et les conduites adaptatives, la première sera choisie sans réticence ni demi-mesure, et cela nous apprend en même temps que cet extrémisme fait sauter la contradiction et rend les deux exigences conciliables : il supprime dans le monde la malédiction.

La mise à l'épreuve donc, comprise selon le second sens du mot « épreuve », est facteur de constitution pour l'être de la créature, elle la fixe dans une prise de position qui concilie l'inconciliable et conduit à nouer une alliance irrévocable. Par cette démarche, la vie rejoint son sens. Et quand, en un secteur du monde, se reconnaît une vie qui va à sa finalité selon la voie droite, la considération de ce secteur est, de la même manière, facteur de constitution pour ceux qui le prennent pour modèle. Ainsi se réalise une émanation du haut vers le bas. La connaissance purement spéculative [199] de « la Voie », transmise par la Voix qui enseigne, se double d'une connaissance plus incarnée des êtres qui, dans leur condition de vie empirique, ont suivi la Voie et l'ont transcrite en des prises de position justes. Celles-ci sont mo-

dèles pour nous qui acquérons notre être en inventant nos prises de position dans la filiation de la leur.

Or, il est clair que cette démarche ne saurait suffire à tout. Tout d'abord, est à constater que cette connaissance des êtres qui indiquent la Voie dans leurs conditions de vie empiriques ne nous serait de nul secours si nous manquait la perspicacité grâce à laquelle l'on fera le joint entre leurs conditions de vie et les nôtres. Il n'est pas évident que la « spiritualité » engage aux mêmes démarches dans une société antique ou moderne, agricole ou industrielle, que les prises de position adoptées en ce continent soient modèles adéquats en tel autre. Mais plus gravement, à supposer que le modèle soit irréprochable et que nous sachions procéder aux adaptations nécessaires, il resterait encore cet obstacle que le fait que nous appartenons à un système de civilisation clos sur lui-même nous empêche de nous référer à une vérité (pensée et vécue) universelle ²⁷⁰. L'émanation du haut vers le bas cesse d'être facteur de constitution efficace dès lors qu'elle ne saurait être reçue intégralement et telle quelle par des « structures d'en bas » qui ne peuvent, sans éclater, recevoir l'autorité des modèles rigoureusement bons. Se constitueront bien, en nombre variable, des modèles plus adaptés aux divers systèmes de civilisation et tels que ceux-ci les adoptent sans se mettre en question, mais l'efficacité de ces médiations sera aléatoire, et c'est quand elles auront le moins d'effectivité que l'on aura de préférence recours aux autres facteurs de constitution, ceux qui procèdent du bas vers le haut par maturation et progrès à partir des formes inférieures.

En cette démarche, est établie une priorité du cours des choses sur la considération de l'identité des êtres. De vrai, les prises de position procèdent de ces deux registres. On prend position en fonction de notre place dans le cours du monde et aussi en conformité à son identité. Nous venons de voir que nous accédons à l'être au fur et à mesure que notre identité se dévoile quand les contradictions internes

²⁷⁰ « et (Dieu) mit les Keroubim et la flamme tournoyante pour garder le chemin de l'arbre de vie » (*Gen. III, 24*) : « et depuis lors, n'y pénétrèrent que les justes » (*Tzaror ha Mor 9 b*) : seule la justice permet d'être désaliéné des contingences psychosociologiques, d'être réintégré en son lieu ontologique.

se résolvent. Est également à considérer que cette accession s'opère par l'évolution d'un débat avec le milieu.

Ce débat est commandé par l'âpre requête du sujet qui exige du milieu l'extinction de ses manques bien avant qu'il ne se préoccupe de s'accomplir en son identité. Le sujet est d'abord un combattant qui cherche à s'assurer sa subsistance contre l'hostilité du milieu : rareté des biens, inhospitalité de la nature et des hommes, solitude, présence de la négativité et de la mort... C'est un fait qu'avant de songer à s'accomplir, pour peut-être après se mirer en sa perfection, le sujet est mû par la volonté d'être vainqueur. Son héroïsme lui est initialement plus précieux que sa beauté. La chanson de geste précède le roman courtois. On se reconnaît dans son geste - ou sa geste - avant de se reconnaître dans son portrait, ce qui, du point de vue du sens de la création, contrevient à la logique, car une victoire n'est précieuse que lorsqu'elle est la victoire d'un sujet qui a du prix. Dans la réalité, l'on est d'abord combattant et, postérieurement, l'on justifie son combat par les « valeurs » que l'on se dit défendre. Ce n'est pas pour confirmer sa noblesse que le chevalier combat. Il se dit noble parce qu'il a été victorieux tandis qu'un esprit de véritable noblesse l'aurait conduit à l'approfondissement de sa culture et l'affermissement de son identité, quitte, par la suite, à les défendre héroïquement. Au débat avec le milieu, vient donc s'adjoindre, [200] comme facteur de constitution, la contestation de ces quasi modèles d'héroïsme ou de respectabilité ; à la nostalgie de se définir autrement que par le style selon lequel on satisfait ses besoins, vient s'adjoindre le refus de ces quasi définitions de l'essence humaine qui sont l'idéalisation des réussites empiriques. Et ces aspirations vagues comme ces révoltes contre des figures précises sont, les unes et les autres, facteurs de constitution. Les unes et les autres sont les figures de contradictions par lesquelles et en lesquelles l'être créaturel advient sans en connaître la résolution.

En définitive, l'émanation du haut vers le bas aussi bien que les maturations et progrès de bas en haut vont à nous constituer comme être, à nous faire recueillir la lumière de l'Adam Primordial. En tant qu'il est Primordial, nous sommes polarisés sur le royaume des identités sans que celui-ci soit posé comme univers mythique séparé ; en

tant qu'il est Adam, nous sommes orientés en nos débats avec les conditions d'existence (la glèbe - « Adama ») sans que ce débat qui est violence et lutte à mort s'en trouve sacralisé. Entre le royaume des identités en haut et le débat avec le milieu sensible en bas, et se nourrissant de l'un comme de l'autre, s'ouvre la dimension historique qui est proprement le processus de constitution des êtres.

B. Les processus de constitution.

[Retour à la table des matières](#)

I) Nous ne visons pas ici les processus déterminés de la nature. Nous ne visons pas non plus la constitution idéale, la manière parfaite selon laquelle la créature devrait acquérir sa ressemblance au Créateur. Ceci serait à lire dans la Semaine primordiale. À chaque fois qu'il est écrit : « Dieu dit... et il fut... », l'on comprend que se réalise une étape dans la progression vers la création totalisée, vers le Shabbat duquel il est dit : « Et furent totalisés les cieux et la terre. » Nous allons nous occuper de la manière dont la créature, au cours de sa constitution hasardeuse et souvent erratique a chance de rejoindre sa constitution idéale. Comment, au cours d'une histoire faussée a-t-on chance de « faire son salut » ? Y a-t-il un schéma global des constitutions imparfaites d'où se déduirait, pour chaque étape, des possibilités (différentes selon les étapes) de viser le véritable achèvement ? Notre description n'ira donc nullement dans le sens d'une description pure et simple de l'état de fait mais au-devant des jugements qu'il y a lieu de porter sur le fait au nom du droit.

II) La créature se constitue par engendremens et actions réciproques de termes successifs. Dans la réalité, ces termes sont tous présents à la fois et jouent tous les uns sur les autres. Mais ils sont soit dans leur immaturité, soit caricaturés et ainsi se constituent des structures boiteuses.

Se constituer, ce sera donc réaliser une structure puis progresser jusqu'à ce que cette structure apparaisse clairement périmée, la détruire pour en constituer une nouvelle jusqu'à ce que celle-ci à son tour soit mise en question. Avant que ne fût érigé définitivement le

Tabernacle de la génération du désert, Moïse à plusieurs reprises le construisit et le détruisit ²⁷¹. Il apparaît dès lors normal que le ferment de l'histoire soit la négativité et que l'histoire soit la « grande dévoreuse ». Non que la destruction porte en elle-même quelque positivité : dans une histoire faussée, il est nécessaire, pour qu'une positivité nouvelle fasse irruption, que (mis à part le cas d'un improbable repentir) le mal subi vienne corroder le mal accompli. Plus les processus réels de constitution s'écarteront [201] du déroulement logique idéal, plus les crises, les contradictions, les fureurs seront paroxysmales et intolérables, plus le monde semblera livré à l'absurde.

III) Le point de départ du processus est l'asservissement à l'ordre naturel. Ontologiquement, l'homme préhistorique est inexistant. L'on ne s'étonnera donc pas que la chronologie biblique ne nous autorise pas à remonter à un passé plus ancien que les six millénaires dont elle nous entretient. Avant que ne se pose la problématique adamique, la race humaine était comme n'étant pas. Le comportement devait n'être que l'entrecroisement du milieu intérieur et du milieu extérieur. Pas de, liberté, partant pas de constitution et pas d'histoire porteuse de sens.

Le point d'arrivée, c'est la transparence des sujets entre eux réalisée par la participation au même dessein qui, porté par des sujets diversement incarnés, est connu selon des saisies diverses entre lesquelles il n'y a nulle contradiction, de même qu'il n'y a nulle contradiction entre les représentations du même objet physique vu sous des angles différents.

²⁷¹ « Enseignement de Rabbi Haïa : pendant les sept jours de l'achèvement du Tabernacle, Moïse le défaisait et le reconstruisait deux fois par jour » (Tan-n'houma, *Pikoudé* 2). Le sens en est que l'entreprise humaine de constituer la création comme Tabernacle de Dieu est tentée maintes fois. Chaque tentative semble être un échec. La dernière aboutit en recueillant l'acquis des précédentes.

LES SIÈCLES OBSCURS.

IV) Dans le premier moment du processus de constitution, la préoccupation essentielle est d'avoir prise ²⁷². Personnes et objets sont exclusivement envisagés sous l'unique angle de leur utilisation possible. L'identification est réduite à la reconnaissance des sources de ses avantages ou désavantages. L'identité d'autrui et de soi-même est ignorée. Aussi se sent-on participer à tout mouvement qui va dans le sens du sien propre. La divinité est connue comme ce qui séduit et meut. La vie sociale est en blanc et noir : ceux de notre bord contre ceux de l'autre bord, une essence contre une autre essence. Les rapports entre les êtres sont univoques : il y a ce sur quoi l'on a prise, ce qui a prise sur soi, la communion de tous ceux sur lesquels s'exerce une prise et la communion de tous ceux qui ont ensemble prise sur quelque autre réalité. Le sujet n'est que l'auteur inconnu de ses actions connues. Il ne s'apprécie que par rapport à ses échecs et réussites. Son abnégation, aussi altruiste qu'elle puisse être ne décolle pas d'un égotisme inconscient. Autrui est goûté au travers de la manière dont on lui répond et le seul bien que l'on conçoive pouvoir lui faire est de se mutiler, de s'abaisser, de s'oublier soi-même à son bénéfice ; comme si tout ce qui était hors du cadre de sa propre vie ne pouvait être ressenti que comme menace, et comme si le dépassement de soi consistait à se faire complice de la menace qui pèse sur soi. Aurait-on consenti à pâtir de tous les maux que recèle la Menace que l'on sera sauvé. Renonçant à s'identifier à ce qui, en soi, peut pâtir de la Menace, on ne veut être défini que par quelque partie de soi-même qui serait inatteignable et intangible. Ici est éprouvée la plus grande dissociation possible entre l'objectif et le subjectif. Le monde objectif est devant soi ; on se rue vers lui pour se l'approprier et si quelque volonté

²⁷² Nous reprenons ici (§ V à 9) l'analyse de la nuit des deux derniers millénaires écoulés ; temps qui est qualifié de nuit car ne point pas encore dans l'histoire une reconnaissance adéquate de l'Identité du Créateur et des créatures ; temps où les créatures se constituent peu à peu, de telle sorte que se rapproche le moment de « l'aube » (évoquée au § X) où une mutation historique introduira les peuples dans l'univers de la reconnaissance.

adverse s'y oppose, on se déchaîne contre elle. À côté, il y a l'ordre subjectif et l'on se fait toute passivité pour se livrer à l'influence de quelque Sujet suprême qui se rue sur soi. Ou bien, si l'on prend conscience de l'incompatibilité des deux ordres, on annule l'un au bénéfice de l'autre, résistant à l'envie d'être maître de quoi que ce soit du monde objectif ou au contraire divinisant ce qui atteint le maximum de puissance et bafouant la communion des faibles qui refusent l'adoration à l'armée des forts. La diversité, la spécificité des êtres est totalement ignorée. On ne sent que la présence massive des principes d'action que l'on se représente symboliquement. C'est le règne du symbole et de l'effigie.

[202]

VERS DES TEMPS MODERNES.

V) Au-delà du premier moment, le moteur du progrès est la tendance à apaiser la dissociation de la personnalité. La fureur de s'emparer dans le monde objectif conduit à des conquêtes qui ne sont pas indéfiniment extensibles. Vient le moment d'une stabilisation et la fureur se retourne contre soi-même en provoquant les déchirements internes. Chaque partie du sujet tend à empiéter sur les autres parties. La période des débats intérieurs est l'intériorisation malheureuse de la tendance à se débattre contre le monde extérieur. De son côté, la fièvre d'être possédé par un Sujet suprême conduit au désespoir de l'échec car, pendant que le sujet aspire à renoncer aux biens de ce monde, il ne cesse pas de porter la nostalgie des immenses possessions. Volonté de dépouillement et volonté de puissance s'exacerbent mutuellement. Pendant qu'est éprouvée cette contradiction, le sujet dure. Une vie cohérente s'organise sur le fond de nostalgies incohérentes. Une mutation fera prendre au sérieux cette vie délimitée et dévaloriser ses références à l'illimité.

Mais la vie s'est trouvée dessinée sans plan préconçu et comme au hasard. La volonté de s'affirmer ne peut, dans ces conditions, prendre appui sur la diction d'un discours qui ne se recommanderait que par sa seule intelligibilité. On est avide de savoir qui l'on est au moment où

l'on est seulement une position contingente parmi d'autres. Après s'être compris comme conséquence, l'on veut se définir comme pré-misse et comme l'on n'est rien de plus que la volonté nue de n'être plus la proie d'une prise, l'on ne se pose qu'en s'opposant. Jamais le sujet n'a été plus besacier qu'à ce moment. Il met sa vertu à condamner les vices d'en face, son intelligence à critiquer les thèses adverses, son vouloir vivre à refouler la puissance antagoniste. Jadis, toutes les présences qui se mouvaient hors de son orbite étaient menaces diffuses et obscures. Maintenant, on leur prête attention jusqu'à être en mesure de les critiquer, c'est-à-dire de marquer les points par lesquels elles diffèrent de soi. La volonté de s'épanouir, bien que réelle, est plus la protestation contre ce qui gêne l'épanouissement que la culture avertie et méthodique de ses richesses ; et finalement, l'on tiendra pour le meilleur de son épanouissement la meilleure protestation contre ce qui n'est pas soi. Par sa forme, le geste de constitution est d'intériorisation ; en son contenu, il reste extérieur à la nature du sujet. Mais par là un pas a été accompli : le débat se situe sur le plan de l'analyse et de la dialectique. La quasi compréhension antérieure qui n'était qu'agencement de mots et de formules destiné à exprimer la même intuition vague indiscutée est répudiée. Lui est substitué le jeu d'escrime entre les intuitions diverses. Sans doute, n'y a-t-il pas encore vraie compréhension. Le jeu des raisons devrait être subordonné au contenu des thèses. Or l'idée que les thèses devraient découler exclusivement du libre développement de la rationalité est totalement ignorée. Le germe néanmoins a été posé d'un progrès ultérieur car ce deuxième moment repose lui aussi sur une contradiction. On revendique une position autonome (qui concède à autrui la même autonomie) hors des « prises » qui nient les spécificités et cette autonomie cherche sa justification dans un discours cohérent. Pourtant, l'on ne s'assujettit pas à l'ordre des raisons comme si, de lui aussi, l'on craignait une limitation. Pris entre deux feux, l'on *se dégage* selon des motifs en même temps que l'on oppose un « non possumus » à l'idée de ne se régler que sur des motivations strictement raisonnables. Entre les deux pôles de la foi et de la raison, l'on trouve son centre de gravité dans la fierté de persévérer dans sa forme spécifique d'humilité. Face au vaste monde, l'on [203] a ce refuge de s'affirmer de *celle* famille ; à l'in-

térieur de sa famille, l'on revendique l'originalité d'avoir *sa* position particulière à l'égard du monde.

LE SIÈCLE DES LUMIÈRES.

IV) La mutation qui fait accéder au troisième moment ne conduira pourtant pas directement à une adhésion à l'universalité de la raison car les sujets persévèrent à sanctifier leurs particularités. Dans ces conditions, l'universalité ne peut apparaître qu'en enjambant les situations concrètes et en s'inscrivant en un ciel intelligible coupé de ses références au monde sensible. Le terme du processus est entrevu : la transparence des sujets les uns aux autres. La logique de la culpabilité humaine veut que, à peine l'aboutissement messianique de l'histoire est-il aperçu, l'on se figure sur le point de l'atteindre. Aussitôt donc qu'abstraitemment, en dehors de l'analyse des sociétés réelles, pointe l'aspiration à une fraternité, l'on ne doute plus qu'un léger déclic suffira à l'instaurer. Il n'y aura plus qu'à détruire l'architecture de la société actuelle pour, sans crise ni délai, la restructurer selon l'universalité abstraite imaginée.

Par cette illusion, le doigt est mis sur le ressort d'où dépend le salut définitif. Pour la première fois est envisagée la possibilité que la totalité de l'état de fait soit susceptible d'être repris et transformé selon une conception cohérente de l'idéal. Sans doute est-ce une illusion que de croire qu'un peu de vertu, d'audace, d'héroïsme suffisent pour venir à bout des résistances ; illusion explicable par l'ignorance des coordonnées du développement ontologique et de la résistance qui gît dans l'ordre naturel. Une révolution - sociale ou intérieure - est le commencement d'une transformation et non son aboutissement. Plutôt qu'après coup avoir à subir le retour de flamme d'un monde que l'on dérange, aurait-il mieux valu le prévoir pour y parer. Mais la bonne lancée est donnée. La pensée n'est plus seulement là pour justifier, louer et maintenir une attitude face au monde préexistante, elle découvre une de ses vocations qui est d'inventer l'attitude nouvelle qui *transforme* le monde selon les exigences de la pensée. S'amorce l'embrasade de la mystique et de la technique. La technique dorénavant sera

plus que simple domination de la matière ; la mystique sera plus qu'évasion hors des situations dessinées par la matière. Mais pour lors n'existe que le projet technico mystique et non encore sa mise à l'œuvre. Il y a volonté de vaincre les résistances, non encore l'expérimentation de ce qui résiste et encore moins la connaissance des procédés qui en triompheront.

L'INSTAURATION RÉPUBLICAINE.

VII) Le sujet qui s'arroge une puissance d'intervention dans l'économie de la nature sans connaître les moyens de la maîtriser est un apprenti sorcier. La résistance de la nature se grossit et s'adjoint la puissance obscure des volontés qui usent de la puissance nouvelle pour accroître démesurément leur triomphe et leur prospérité. Le tout du sujet n'avait pas participé au projet de transformer l'état de fait selon l'idéal et, quand la transformation avait commencé, quand l'état de fait avait été relativisé, l'intention de le soumettre à la rationalité de l'universel a été débordée de toute part et engloutie par la volonté prométhéenne. Parce que le sujet a pris la rationalité pour arme et non pas comme règle ayant autorité sur sa conduite, au lieu d'une annexion de la technique par la mystique, on assiste à la naissance d'une mystique de la technique. Le sujet est à même de mener à bien un projet impérial bien plus efficace qu'il ne le fut jamais. Il retrouve la volonté d'avoir prise sur les objets et les situations, mais comme il garde du deuxième moment l'art de prendre ses distances, [204] sa prise est infiniment plus puissante, et ceci pour deux raisons : il est constitué de telle sorte qu'aucun trouble intérieur, aucune faiblesse interne ne l'oblige à quelque retenue ; de plus, l'imagination et la faculté critique s'allient pour que concourent hardiesse, prudence et discernement.

LA POLITIQUE DES BLOCS.

VIII) L'espérance d'effectuer le projet d'une transparence des sujets entre eux par simple décret de la volonté apparaît donc comme une utopie après la désillusion qui vient d'être éprouvée. La nature semble être une puissance d'un tout autre ordre que celui de la puissance de la liberté et le sujet en est tout interdit. Cédra-t-il à la

nostalgie de revenir aux moments antérieurs (Restauration) ? Se satisfera-t-il de l'état présent en considérant que l'accroissement de son règne - quels qu'en soient les justifications morales et les procédés - est son aboutissement ? Le temps s'écoulant, grandit le double sentiment que la nature est impénétrable à un libre projet et que pourtant l'on ne peut abdiquer devant elle. La majesté du règne de la nature ne risque certes plus d'être sous-estimée. La science et la technique - nos triomphes les plus voyants - sont nées de notre soumission à ses lois. On achèvera de glorifier sa majesté quand on traitera les faits sociaux comme des choses. Cependant, en contre partie l'idée de liberté n'en devient que plus chère : au point où l'on en est, y renoncer serait proprement un suicide.

Deux voies détournées s'offrent alors au processus de constitution pour tourner la difficulté. La nature règne ? Selon la première voie, on va supposer qu'elle porte en elle une puissance de dislocation de laquelle, automatiquement, surgira une libération. On s'y perdra avec l'espérance de s'y retrouver vainqueur cette fois. Plus on se fera chose, plus on traitera autrui comme une chose, plus on exaltera ce qui n'est que nature, plus on sera persuadé que l'on travaille pour le règne des sujets. La réponse à la mystique de la pure technique consistera à charger la technique elle-même de significations mystiques. Devant l'échec des révolutions « idéalistes » dont il est facile de montrer combien elles ont été indulgentes à ceux pour qui elles n'étaient que prétextes pour tenter de prospérer mieux, l'on en prend le contre-pied et l'on met en question la prospérité pour battre la nature sur son propre terrain. Le sujet fait chose se propose de faire éclater la Chose. Mais ne suit-on pas ainsi le chemin de Lorenzaccio ? A posteriori, l'on justifie Dieu d'avoir toléré que sa création fût le terrain de la violence et de la duplicité. Se substituera-t-on à Dieu pour les mettre soi-même systématiquement en œuvre ? N'aboutit-on pas, purement et simplement à faire que ce qui de toute façon serait arrivé vienne par la terreur et la déshumanisation ? Par impatience de la fin, ne rend-on pas son accès plus désespérant ? Et si l'on a la satisfaction de voir prendre de l'ampleur à sa tentative, la raison profonde de ce succès n'est-elle pas que l'on flatte à la fois les tendances à croire aux belles promesses et à se dispenser de l'effort de surhaussement qui serait nécessaire pour qu'elles cessent de n'être que des promesses ? N'est-

elle pas que l'on joint l'apparence de la rigueur pseudo-scientifique avec la réalité de l'art de l'illusionniste, la faculté d'héroïsme avec la paresse de se satisfaire d'une cause à ras de terre qui ne justifie pas en droit tant d'héroïsme ? La critique - combien justifiée - de l'état de fait permet-elle de faire l'économie d'une élaboration systématique d'un état idéal et d'une mutation de la personnalité apte enfin à comprendre que le bien est plus que la critique du mal ?

Sur l'autre voie, la liberté se figure pouvoir s'épanouir selon l'ordre de la liberté [205] et avoir raison des obstacles par une technique appropriée, comme si la liberté n'était pas renvoyée à son vide intérieur dès qu'elle oublie de se spécifier par le style de sa reprise du milieu naturel ! Comme si le tout de l'existence était une somme de « problèmes » subsistants comme des Choses et qui se traiteraient un à un ! En réalité, la liberté est et n'est que - du moins pour nous créatures - la chance d'humaniser les déterminismes. Il n'y a pas dans notre milieu des Choses qui posent « problème », il n'y a que le découpage au sein de la nature des situations dans lesquelles le sujet est appelé à se transformer et à se reconnaître. Le seul fait de pulvériser sa vie difficile en de multiples problèmes est signe de mauvaise foi, d'une volonté de ne pas se reconnaître compromis par son débat avec l'existence ; comme si l'inconscient, l'organisation économique, les rapports sociaux... n'étaient pas moi ; comme si le moi planait dans la voûte des églises et ne risquait pas d'être entaché par sa prospérité dans l'ici-bas. Pour n'avoir pas à affronter les hasardeuses libérations, l'on se proclame libre dès le départ. Et comme il est faux que nous le soyons, comme dans la réalité l'on est fortement ancré dans ce monde impur, l'on nie la gravité de cette attache, l'on s'innocente de la mal assumer. Pour n'avoir pas à envisager une mutation du monde et du sujet (du monde par le sujet et du sujet par le biais du monde), l'on feint d'être citoyen de ce secteur du monde intrinsèquement et providentiellement bon et l'on se représente sous des couleurs plus ou moins infernales les autres secteurs. La succession des moments est oubliée au profit de la juxtaposition des lieux. Les règles et contraintes seraient justifiées s'il y avait le souci de réussir sa métamorphose, d'investir sa liberté. Dans un monde statique, étalé comme un damier, elles sont proclamées œuvre du Malin. Le moralisme devient un piège en lequel on sauve son âme et meurtrit le corps des autres, d'une part par-

ce qu'il justifie le manichéisme, d'autre part parce qu'il produit des impératifs abstraits, éternels qui s'adressent à l'imaginaire Homme Moral absolu et qui habillent l'abstraite Liberté. L'on est « bon » à l'égard du « prochain » qui est à l'homme réel ce que l'image d'Épinal est au personnage historique. Et cette bonté virera vite à la fureur si l'autre homme s'avise de ne plus ressembler au « prochain ». La transparence des sujets les uns aux autres, on la mime dans l'acquiescement commun aux mêmes conventions, dans une bonhomie pieuse qui ritualise jusqu'aux débordements. On ne peut pourtant dissiper l'angoisse renaissante de se savoir investi par la menace des « profondeurs ». Sans doute, pour y parer, dispose-t-on de tout l'arsenal des techniques mais ces techniques-là ne sont pas loin de ressembler à la magie et l'on s'inquiète de savoir jusqu'à quand le magicien parviendra à faire sortir « l'happy end » de sa baguette magique.

La nature chassée de la sphère de la liberté y revient au galop. La contrainte, refusée en tant que théorie, est acceptée comme arme pour gagner en efficacité dans le combat contre... la contrainte. Pour mieux prêcher le céleste détachement à l'égard du monde on ne s'occupe que du monde - afin de mieux parvenir à lui faire accepter le prêche. La bonne volonté ne parvient à persévérer en elle-même qu'en stigmatisant perpétuellement les mauvaises volontés. On n'a échappé à la contemplation de la simple nature qu'en s'enchantant de son image poétisée...

GOG ET MAGOG.

IX) Peut-être à aucune autre dichotomie ne conviendrait mieux le schème thèse, antithèse, synthèse ; et peut-être en aucune autre situation les termes ne seraient aussi irréductiblement hostiles à se rejoindre. Sur une voie, le terme adverse est dénigré [206] avec la plus viscérale fureur ; sur l'autre il est souverainement dédaigné comme étape depuis longtemps dépassée ; ici, l'idée de la dialectique est acceptée tant que l'on ne met pas en doute que toutes les données et toutes les conclusions sont contenues dans son seul système ; là, l'on persévère en son monolithisme, d'autant plus sereinement que l'on ne doute pas d'y voir la meilleure chance d'épanouissement pour toutes les différences.

Et pourtant, il reste encore à découvrir que le sujet s'achèvera par le projet de la liberté de révolutionner son milieu. Oui, affirmerons-nous avec l'un des camps, c'est la liberté qui est en question dans notre processus de constitution et rien n'excuse qu'on y porte atteinte ; mais ne devient-elle pas peau de baudruche dès qu'elle oublie d'être révolutionnaire ? Oui, concéderons-nous à l'autre camp, notre dignité est - après avoir pensé le monde - de le transformer, mais qu'en reste-t-il après qu'elle s'est renoncée à elle-même ? La crise commença quand l'on avait constaté l'absence d'une médiation entre le sujet et son milieu. Les deux voies détournées se posent comme des systèmes qui sont des « ersatz » de médiation. On a voulu accorder au sujet une puissance quasi médiatrice en le fixant dans un système de tolérance et de laisser-faire. On a voulu de l'autre côté accorder au milieu une puissance quasi médiatrice en lui attribuant une faculté de renouvellement qui ne se trouve que dans le sujet. Jusqu'au moment où l'on en appellera à un système concret par lequel le sujet pourra s'accomplir en relevant le défi du milieu naturel ; système qui fit cruellement défaut à la révolution idéaliste.

Mais qui dit système dit rationalité. Or jusqu'ici, la rationalité en tant que telle n'a pas été prise au sérieux. Ici elle a été adjointe comme appendice à l'état de fait : l'on mène une politique qui pour être révolutionnaire n'en obéit pas moins aux impératifs de l'adaptation au milieu ; là-dessus, l'on plaque une phraséologie d'allure doctrinale sur les moindres démarches. Que l'on affirme « tout ce qui est réel est rationnel » dans un système idéaliste, cela se justifie. Cela se comprend aussi quand on met le sujet entre parenthèses pour ne s'occuper que des déterminismes de la nature. Mais une évidence invincible nous rappelle que le sujet tant qu'il n'a pas renoncé à ses errements et tant qu'il n'a pas remodelé son milieu - intérieur et extérieur - éprouve à juste titre son aventure comme réellement absurde. Dans l'autre camp, n'est acceptée qu'une rationalité *Pratique*, celle qui est apte à résoudre les « problèmes ». Mais c'est mettre la charrue avant les bœufs. C'est partir sur la lancée antirationnelle de l'épanouissement de la vie naturelle (ou surnaturelle) et ensuite, après l'échec, appeler la rationalité au secours de l'irrationalité.

La conciliation de la liberté et de la contrainte sera impossible tant que ne sera pas franchi le pas de subordonner ses desseins à l'évidence logique. Les sujets ne se rencontreront pas sur un autre terrain que celui de la compréhension : compréhension de l'un par l'autre, de la convergence de leurs œuvres, de l'absolu que recèle chaque sujet. La contrainte ne sera acceptée que lorsque les sujets auront la confiance nécessaire pour croire qu'elle est l'accoucheuse du meilleur d'eux-mêmes, la médiation par laquelle ils se hisseront au niveau de leur convergence. Encore faudrait-il qu'elle décline ses titres de créance. Inversement, la liberté ne sera plus tenue en suspicion à partir du moment où elle aura prêté un serment d'allégeance au devoir ; non au devoir moral abstrait descendu de Sirius, mais au devoir tel qu'il est spécifié par l'état actuel du monde et accepté chaleureusement par la communauté vivante des hommes ayant retrouvé le coude à coude. Nul ne redescendra plus du Mont, portant, inscrit [207] sur deux pierres, le système miraculeux. Tout a déjà été dit, au long des millénaires. Il n'est que de le dire mieux, hors des bavardages, de façon que les vérités de tous bords apparaissent conciliables. De la soudure même des vérités, les scories, les discours qui débordent de la sphère de la vérité disparaîtront d'eux-mêmes. Aussi bien, les obstacles ne viennent pas tant des crises de l'intellectualité que de celles de la volonté. Les volontés répugnent à se réconcilier comme si leur approche mutuelle les faisait renoncer à leur spécificité ; elles montrent ainsi qu'elles gardent un reliquat de l'étape de jadis au cours de laquelle l'affirmation de soi était et n'était que la critique de l'affirmation des autres.

Concrètement, la conciliation de la contrainte et de la liberté s'opère par une souveraineté. C'est en effet le décret du souverain qui, d'une part fixe les limites que la liberté n'outrepassera pas, d'autre part fixe la limite maxima des contraintes. C'est par lui que la rationalité théorique s'incarne dans le cours du monde. C'est par lui enfin que les volontés particulières vérifient leur concours et leur convergence. Une souveraineté idéale s'inscrira-t-elle dans l'histoire comme rectification des souverainetés erratiques de jadis et de maintenant ou fera-t-elle irruption lors de quelque théophanie ? De vrai, les souverainetés actuelles ne nous semblent pas intrinsèquement perverses. Il est communément admis que la souveraineté est immanente aux volontés particulières ; aux particuliers est accordé droit de re-

gard sur la souveraineté qui les régit. Pourtant ce droit est singulièrement limité. Ici, il ne s'exerce que dans le cadre de l'axiome : « le renard libre dans le poulailler libre ». Là, les particularités ne sont pas consultées : seule est prise en considération l'idée de ces particularités. Si celles-ci s'écartent de l'idée qu'elles ont devoir d'incarner, elles sont décrétées nulles et non avenues moralement et physiquement. En réalité, l'on vit, ici et là, sur l'échec initial de la tentative de reprendre la nature selon la culture. Ici, l'on a parié sur la nature dans l'espoir que la vaste bonté naturelle compensera la tendance - naturelle elle aussi - qu'ont les gros poissons de manger les petits ; la culture, tout en se prétendant autre que la nature, se laisse en fait conduire par elle. Là, on a parié pour la, culture et, profondément pessimiste sur la valeur de ce que naturellement les particuliers veulent, l'on ne fait fond que ce sur qu'ils *devraient* vouloir on leur inculque une culture qui doit devenir une seconde nature. La culture, qui se vent achèvement de la nature, en fait, l'étouffe.

L'optimisme de se croire apte à faire face à la nature et à la transmuier devrait donc avant toute autre chose être invité à renaître. Pour cela, il ne suffit pas d'élaborer et de proposer un programme politique et législatif propre à faciliter les rencontres entre les sujets. La médiation doit certes être inventée aussi sur le terrain de l'organisation sociale, de « l'ordre juste », mais aussi et surtout sur celui de la *constitution du sujet*. C'est dans les dispositions des sujets les uns envers les autres que la révolution doit prendre racine. Dans cette ligne de pensée, A. Comte prédisait que la vie politique et économique se normaliserait quand « l'homme sera devenu plus chaste ». En réalité, la question véritable n'est pas de susciter des vertus de la vie privée mais bien une rectitude de la souveraineté des sujets sur eux-mêmes préalable à une droite souveraineté publique. Une souveraineté qui ne serait ni bonasse ni asservissante comme un carcan, qui autoriserait « une danse dans les chaînes » (NIETZSCHE) a à s'élaborer dans les sujets singuliers pour ensuite se développer institutionnellement. Hors de quoi, le décret libérateur sera ressenti comme contrainte et la liberté des esclaves ne servirait qu'à les rendre à leur tour esclavagiste.

X) L'histoire collective comme les histoires individuelles sont ainsi placées sous le signe d'une conciliation de la liberté et de la contrainte réalisable par la fidélité à un serment. Elles seront interrogées à leur fin sur la sincérité de la rectitude avec lesquelles elles auront progressé vers cette conciliation. Le messianisme pour l'histoire collective, le moment de l'agonie pour les histoires individuelles marquent la fin de cette problématique. Ces moments passés, les contraintes inhérentes à notre position dans un monde naturel qui n'est pas encore transfiguré et à notre nature de liberté aléatoire et faillible disparaîtront ou changeront de sens. C'est donc *maintenant* et d'une manière urgente qu'à nous incombe de réorienter notre liberté. Si nous ne nous sommes constitués qu'au travers des crises et déchirements, c'est que la liberté s'est faite complice des milieux extérieurs et intérieurs rebelles. Nous sommes, d'une certaine façon, à l'origine d'une économie du mal que chacune de nos faiblesses vient grossir. En sommes-nous l'origine première ou seconde ? A-t-elle une existence autonome ? Quelle est sa structure ? Comment s'annule-t-elle ? L'examen de ces questions achèvera notre enquête.

3. La création déchirée.

A. Le mal.

[Retour à la table des matières](#)

I) « Mal » est adverbe avant que d'être substantif. Or, la spéculation métaphysique et théologique tend à considérer le mal comme étant d'abord une affection de la substance. Dans l'ordre de la connaissance comme dans l'ordre de la réalité, elle renverse les termes et fait découler le sens adverbial du sens substantif : le serpent donne de mauvaises idées à Ève parce qu'il est un *être* pervers ; l'homme agit mal pour autant qu'il est méchant ; la malfaisance est le signe d'une nature vicieuse. Sur ce préjugé qu'existent des « natures » susceptibles d'être bonnes ou mauvaises les systèmes tissent

leurs variations selon qu'ils rattachent la liberté plus ou moins étroitement à ces natures :

- 1°) Il y aurait une nature intrinsèquement mauvaise ou absurde et seule une héroïque révolte de la liberté pourrait sauver l'existence.
- 2°) Ou bien, la nature est un mixte de bien et de mal et la vocation de la liberté est de faire triompher le côté du bien (les bons penchants, le camp de la vertu ou du progrès...) sur le côté du mal.
- 3°) La nature est originellement bonne, mais le mésusage de la liberté l'a pervertie. D'où l'on pourra soutenir :
 - a) soit qu'il n'est besoin que d'une reconversion de la liberté pour rétablir la bonté originelle,
 - b) soit que l'irruption d'une sur nature est requise pour nous sauver. Et dans ce cas,
 - ou bien il faudra juxtaposer à la nature définitivement mauvaise et injuste un ordre de la liberté « sur naturalisée »,
 - ou bien la nature aura à se laisser pénétrer et infuser par la sur nature.

Sur cette portée, jouent les fluctuations culturelles et s'entretiennent des polémiques interminables. Pour entrer dans le jeu, il n'est que d'admettre la possibilité d'une incrustation du mal dans la nature, et, comme les chimistes arrachent un atome d'iode d'une macromolécule, les moralistes envisageraient le retour à l'innocence comme un curetage. Un geste ou une démarche plus ou moins mystérieuse décrocherait [209] le mal de la nature. Or, nous allons gagner d'une relecture naïve de la Révélation, débarrassée de tout préjugé doctrinal ou herméneutique la signification première du mal comme étant avant tout malfaisance : le malfaire (mal en son sens d'adverbe) est origine

et fondement du mal (mal en son sens substantif). Je suis selon ce que je fais. À telle étape de mon auto constitution, je suis une organisation instable et transitoire en laquelle le mal, lui aussi, s'inscrit d'une manière provisoire et instable. À l'inverse, on n'accordera une subsistance au mal qu'en comparant mon être actuel livré au temps à l'être idéal intemporel dont on se fait une représentation abstraite, On ne parlera de chute ou de corruption qu'en référence à un modèle historique. Mais nous croyons que, s'il nous faut un repère afin de porter des jugements de valeur, ce repère est à chercher *dans* le temps, au point d'aboutissement des processus de constitution. « Mal » qualifie la démarche qui, au lieu de nous rapprocher de la fin, la retarde ou nous la fait viser inadéquatement. Je ne fais pas le mal parce que je suis méchant, mais pour autant que je *deviens* mal ce que je suis appelé à être dans la société à venir des êtres. Dans un monde qui participe à un Ordre intemporel, revenir à l'innocence, ce serait se remodeler les yeux fixés sur le modèle : tailler ici, compléter là ; dans un monde qui prend forme par l'irruption de fulgurations instantanées, ce serait soit activement décréter à partir de rien les insurrections contre les aliénations, soit passivement se laisser revêtir d'une sur nature. Mais dans le monde du devenir continu qui est le nôtre, revenir à l'innocence, c'est simplement (et peu importe que nous soyons en cette démarche plus ou moins actifs ou passifs) rectifier la direction de ses pas et réparer les conséquences des démarches passées erratiques ²⁷³.

Du temps du Temple, la populace frappait et injuriait le bouc émissaire envoyé à Azazel ²⁷⁴. Il est rassurant d'inscrire le mal en une réalité stable, visible, délimitable et semblablement de substantialiser le retour à l'innocence. Car pour comprendre que « bien » et « mal » s'appliquent comme qualificatifs aux démarches dans le monde, il faut au préalable faire fond sur un savoir des sens et valeurs des démarches et tirer de ce savoir des analyses pertinentes des situations et

²⁷³ « Que doit devenir le pécheur ? La sagesse répond : il souffrira. La prophétie (Ezéchiel XVIII, 4) répond : il mourra. La Révélation (Lévit. I,4) répond : il apportera un sacrifice. Et Dieu répond : « qu'il se repente, et il sera pardonné » (Yeroushalmi, Maccot 31 d).

²⁷⁴ « Une passerelle avait été construite où passait le bouc envoyé à Azazel afin qu'il ne soit pas molesté par les indigènes (« 'Am ha Aretz ») (Yoma VI, 4).

des interventions qu'elles appellent. Comme ce n'est guère la coutume de faire le détour des quasi évidences morales vers les difficiles évidences spéculatives, on trouve son compte à détecter le mal dans les inflexions de la subjectivité (la tiédeur, le dessèchement, les pensées impures, les impulsions à la révolte...) ou dans les manquements aux rituels sociaux ou religieux quand on ne l'attribue pas aux figures mythiques et passionnelles que suscite l'actualité (le mal, c'est l'impérialisme, l'athéisme, le cléricalisme...) : autant de moyens de chosifier la conscience morale en de pseudo réalités qui viennent fixer notre besoin de trouver un boue émissaire.

II) Cette opposition entre la conception réaliste d'un mal substantifié et la conception d'un mal qui n'est que le qualificatif d'une démarche et l'appréciation portée sur un devenir se retrouve dans la lecture des Textes. Dans la ligne de la première, on définira une nature humaine avant la faute, après la faute et rétablie dans sa perfection ; et la critique bergsonienne adressée à l'intelligence sera ici parfaitement bienvenue. Devant des Textes qui, fort explicitement, décrivent des trajets, l'intelligence théologique substitue des états immobilisés sous le regard. Pour rendre compte du film que déroule l'Écriture, au lieu de se mettre en quête du sens du devenir et d'interpréter les étapes exclusivement par le cheminement qu'elles achèvent et celui qu'elles préparent, elle tend à les considérer comme des vues fixes et, par là, s'interdit de comprendre les dynamismes qui conduisent de l'une à l'autre. Avons-nous mis les choses [210] au clair quand nous expliquons le passage de l'innocence première à l'univers de la culpabilité par l'irruption d'un principe satanique, mystère cosmologique du mal ? Quand nous expliquons la réconciliation de l'homme et de Dieu par la nouvelle irruption d'un principe de justification, d'une justice descendue des arrière mondes ?

À prendre le Texte tel qu'il se présente, l'on y trouve la description d'errances qui vont en s'aggravant ou en se réparant. Des individus pérégrinent et engendrent d'autres individus qui, à leur tour, auront à se déplacer. Ces deux relations sont imbriquées l'une dans l'autre. Dans l'espace, les personnages bibliques s'éloignent ou se rapprochent de leur lieu ontologique. Dans le temps, les engendremens pro-

duisent des figures humaines qui sont en une plus ou moins grande ressemblance avec la figure définitive de l'Homme final qui reste à engendrer. L'identification des lieux et des êtres s'opère par la mesure de la distance qui les sépare de l'aboutissement. Mais en eux-mêmes, les lieux et les êtres ne sont rien. Aucune nature ne leur est attribuable pour la raison qu'ils ne sont saisissables que par leurs *relations avec* d'autres termes. Il n'a jamais existé une « nature » de Caïn, de Noé, de Ham... Adam (c'est-à-dire « l'Homme ») n'est pas défini par des caractères intrinsèques. Être « Adam », c'est être le terme masculin originellement couplé avec « l'Adama » - la glèbe ; c'est être appelé à saisir à bras le corps les difficultés qui résultent du fait que l'on a émergé de la glèbe. L'homme se définit par la glèbe et la glèbe par l'homme « (homo » - « humus ») : l'homme surgi se définit par le terreau sur lequel il a surgi et le terreau par le sens que lui donnera le surgissement aléatoire de l'homme. Si l'homme assume et réussit son émergence, sa terre est son épouse. S'il y échoue, il fait de la terre sa mère, et nous savons gré aux ethnologues de déchiffrer les mythes des hommes vaincus (et aussi le mythe œdipien de l'homme qui succombe sous les coups de la fatalité) comme l'aveu de l'origine tectonique insurmontable. Dans une lecture des Textes qui réalise le mal, on comprend que le serpent a injecté le mal à Ève. Si l'on redonne aux Textes leur mouvance, l'on voit que le « serpent » injecta une « semence » qui allait occasionner la naissance d'un Caïn ²⁷⁵. La « nature » d'Ève n'est ni souillée ni modifiée, mais la ligne de ses engendrements est déviée. La faute de Noé est et n'est que l'amorce de la malfaisance de Ham ; le départ d'Abraham est et n'est que la préparation de sa paternité... Le mal comme malfaisance est erreur dans la direction et « dys- engendrement ».

III) Mais la question subsiste : qu'est-ce donc qui nous « pousse » à mal faire puisque aussi bien la nature que les relations de créature à créature selon la nature sont bonnes, toutes deux nées du geste créateur bon ? Est-ce défaillance intellectuelle (mal identique à l'erreur) ? On au contraire impulsion vitale qui se détourne de l'intellectualité, qui

²⁷⁵ « Du venin infusé en Eve par le serpent sort Caïn » (Zohar I, 28 b).

se refuse à se laisser encadrer par la problématique du vrai et du faux, du bien et du mal ? La description naïve de la mal-faisance nous en livre l'essence : mal faire, c'est se laisser tenter, c'est se laisser entraîner selon un dynamisme qui initialement est reconnu comme extérieur et qui, par la suite, est intériorisé. L'autonomie interne se laisse envahir puis nier : je fais ce que je désapprouve et par là je deviens empêché d'accomplir ce que j'approuve. D'auteur de ce que je fais, je passe à un état où je suis fait, où je deviens le médiateur, le conducteur passif d'une action qui a son origine à l'extérieur de moi. La chose est claire dans le cas de la faute d'Adam ²⁷⁶. Le « tu ne mangeras pas... » était un principe donné par un Autre, mais homogène à la logique de notre vouloir. Quand le serpent de son côté nie ce principe, lance son « non » : « non, vous ne mourrez point », il ouvre la porte à un dynamisme dans lequel l'humanité se fait passive à un spectacle : « la femme vit... ». Trois réalités extérieures [211] envahissent la vie propre : la suggestion du serpent, la vision de l'arbre et le fruit ingéré. L'ingestion des autres fruits n'est pas dangereuse ; ils ne compromettent pas l'autonomie interne. Les expériences nourrissent sans aliéner. À l'inverse, si l'on fait sienne une volonté non intellectuellement justifiée et fondée de trancher du bien et du mal, les expériences renforcent les préjugés initiaux et les voies d'auto constitution se trouvent oblitérées.

Nous comprendrons donc comment le mal naît sur le terrain d'une nature qui, si même elle est en deçà de l'ordre ontologique, n'est pas mauvaise en elle-même et vient d'un geste bon. Il consiste à s'abstenir de s'engager dans les gestes humains qui prolongent le Geste créateur. De celui-ci viennent à jour la liberté et la nature. Le geste humain le prolonge et affirme la liberté sur la nature. Que l'homme renonce à ce geste, et le processus inverse s'amorce : c'est la nature qui vient ronger la liberté, s'intérioriser en elle. La liberté se laisse figer, se laisse envahir d'une néo-nature qu'elle porte en elle à la manière de quelque néoplasme. Du seul fait que nous sommes situés dans la nature, un double rapport s'établit entre elle et nous : d'elle à nous et de nous à elle. D'elle émane un spectacle qui est le découpage qu'opèrent nos sens sur sa présence. De nous émane une convoitise qui se porte à la

²⁷⁶ Sur la faute de la première génération, voir notre exégèse p. 19-30

rencontre de ce qui assure son assouvissement. Le jugement qui, en droit, devrait interpréter la nature en tant que possibilité de notre constitution, qui devrait subordonner les devenirs nécessités au devenir choisi change de sens : on décide de ce que l'on est appelé à devenir en fonction de ce que la nature est en train de faire de nous. Le bien, au lieu d'être compris comme ce qui me conduit vers mon avènement devient l'impératif de m'adapter à l'ambiance ou de la contredire. Les voies de l'émergence sont abandonnées au profit de celles de l'immersion. Le serpent est le professeur d'une ontologie de l'état de fait : c'est la nature qui *est* et l'idée de devoir aussitôt s'accouple à l'idée de désir. Que le devoir soit de consentir d'une certaine façon au désir ou de le réfréner, que le bien soit une catégorie particulière du désirable ou en soit la répudiation systématique, l'être ne se conçoit jamais qu'à partir (selon ou contre) de l'état de fait. À la transcendance de Celui qui m'appelle à Sa ressemblance, se substitue la transcendance de ce qui est donné là. L'impératif d'advenir par l'utilisation du temps fait place à celui de se situer par rapport à ce qui arrive à mon corps défendant ; non plus viser une souveraineté qui est reprise du domaine de l'étant selon son *propre* dessein, mais se lancer dans une entreprise de maîtrise des choses et des significations en laquelle c'est moi qui m'infléchis de telle sorte que je sois « en prise » avec tout ce qui est ²⁷⁷. Et la sanction vient « mesure pour mesure ». On sera « en prise », oui, mais douloureusement. On sort de soi en quelque extase pour se trouver exilé à l'égard de soi-même. On se fixe d'autres tâches que celle de reprendre le milieu selon une logique préexistante à l'état de fait et l'état de fait se venge en rendant amère la simple subsistance. On méconnaît la priorité de l'exigence de viser la constitution des êtres, et par le « retour à la poussière » les promesses d'être ne sont pas tenues. Le sujet, qui ne se soucie plus d'advenir comme être spécifié, identifiable dans la société des êtres et souverain sur le domaine de l'étant, se fait lui-même un étant soumis aux

²⁷⁷ La faute d'Adam est au sujet d'un arbre de la connaissance : « connaissance enracinée dans le degré de la Souveraineté qu'exprime le terme : « Seigneur » (Shaaré 65 b). Le « Royaume des cieux » répudié par Adam sera rétabli par la confusion des souverainetés humaines d'ici-bas révoltées contre l'autorité de Dieu.

interactions des choses et situations et s'autorise à manipuler les autres sujets comme de simples étant ²⁷⁸.

IV) Dans le faire, jouent deux composantes : la visée de la réussite technique objective et la satisfaction subjective d'avoir dominé la matière et d'avoir affirmé par là que l'on est d'une autre « essence » que la matière travaillée. La nature de la matière travaillée commande la matière du travail tandis que la motivation du travail [212] procède d'une négation de l'essentialité des matériaux. Or, des deux côtés, je suis ce que j'ai fait, soit que je m'identifie aux processus de la production et à la possession des biens, soit au contraire que je m'enferme dans une subsistance indépendante de mon débat avec la matière.

Le récit des rapports de Caïn et Abel nous met devant la situation d'un échec de la coexistence ²⁷⁹. Pourquoi cet échec ? Parce que Caïn est « méchant » ? Devant les échecs de la coexistence, sommes-nous appelés à incriminer la méchanceté des protagonistes ou quelque espèce de psychose qui fait identifier le frère à l'ennemi ? Notre recours sera-t-il l'invocation des bons sentiments ou l'appel à une sur nature ou quelque thérapeutique « scientifiquement » dosée ? Ici, le mal est dans la falsification des rapports entre le sujet et les processus d'acquisition des biens (« Caïn » - car j'ai acquis - « Quantiti »). Caïn quête son identité dans la logique de l'œuvre. Faire, acquérir, construire est sa fin et il ne conçoit pas que ses œuvres elles-mêmes requièrent une autre finalité que la simple réussite. Le mal consiste à mettre l'accent sur cette réussite technique et à ignorer les délibérations sur la valeur réelle des réussites. Sans doute, à ses côtés, Abel cultive la certitude que la véritable finalité est autre part, disons dans la culture des « valeurs » ou de la subjectivité mystique. Mais il dénie tout sérieux au travail de Caïn en affirmant que les « vrais » biens sont ailleurs et que l'univers du travail et de la peine est un monde clos qui a

²⁷⁸ Les justifications se « cherchent de plus en plus bas jusqu'aux limites du monde de l'action. Et si par malheur elles s'enferment dans le monde du faire, c'est comme si elles tombaient sous la coupe des réceptacles brisés » (Omek 81 b).

²⁷⁹ Sur Caïn et Abel, voir notre exégèse p. 33-38.

en lui-même sa raison d'être, sa logique, sa justification ou sa vanité (son absence de justification). Dès lors, les ponts sont coupés entre le faire et sa finalité réelle, entre la préoccupation de maîtriser la nature et, celle de participer à l'élaboration des sujets, Caïn *est* son champ et son avoir. Abel *n'est rien* que l'affirmation vide (« Hévèl » - souffle) que l'on est tout autre chose que son activité réelle. Caïn est le souverain dont l'identité inconsistante ne se repère que par le domaine sensible qu'il exploite, de la manière dont les seigneurs n'avaient d'autre nom que celui de leur domaine. Abel affirme une souveraineté spécifiquement humaine, mais sur des mondes imaginaires. Ici, la contemplation d'une « économie du salut » ; là, la conviction que le salut est dans la planification des économistes. Le mal a été - et est - de ne savoir ni vouloir élaborer l'être des sujets à l'occasion de l'acquisition de la nature. Cette acquisition en est l'occasion « sine qua non » (Caïn le sait mais Abel le nie) mais n'est guère plus qu'une occasion (Abel le sait mais Caïn le nie).

V) Nous voici maintenant en mesure de répondre à notre question initiale sur les rapports entre mal faire et être mauvais. Sans doute, avant de mal faire, l'on porte en soi une disposition mauvaise préalable et cette disposition ne découle ni d'une nature ni (la chose est claire dans le cas du « péché originel ») d'un méfait antérieur. Le méfait est dénaturation des rapports entre la liberté et son conditionnement naturel. L'une et l'autre viennent du Geste créateur. Cependant, un élément nouveau est intervenu depuis que le monde fut créé et modelé ; c'est précisément le fait que le Créateur ne crée et ne modèle plus, qu'Il est entré en son Shabbat. La créature libre prend le relais et, à elle, incombe la responsabilité de mener à son terme la constitution de l'être créé laissée volontairement inachevée ²⁸⁰. Ainsi, elle est coopérante du Créateur, pour se transformer elle-même, de telle sorte qu'elle ait accès à sa joie. La malfaisance est donc de se refuser à cette coopération ou de la conduire vers un autre terme que celui qui

²⁸⁰ « Et furent totalisés les cieux et la terre et toutes leurs structures ... car vint la pause pour tout le travail que Dieu avait créé pour faire » (Gen. II, 1-3) : « Pour que les hommes y fassent ce qui leur méritera salaire » (Al Shir sur vers.. cité).

lui est assigné. En termes scripturaires, la créature libre est ouvrière pendant six jours, durant l'histoire qui est le septième jour du Créateur, et dans l'intention d'accéder à ce que sera le huitième jour. Elle a vocation, elle qui fut créée à la fin du sixième jour, d'advenir durant le septième, et par là de témoigner [213] qu'elle est par anticipation fille du huitième jour. Ceci se comprend du fait que la circoncision a été fixée au huitième jour après la naissance. En naissant incirconcis, l'homme ne porte pas en lui un mal positif, mais simplement l'occultation de son explicite vocation. Il fera le mal de par son incirconcision, du fait qu'il ne se sait ni ne se veut *requis* par l'exigence de son aboutissement. Il est ante-constitué et péchera s'il s'autorise de son ante constitution pour se permettre de traiter avec son incarnation dans un esprit de jeu. La circoncision porte sur l'organe de l'engendrement. La faculté d'engendrer, au lien d'être moyen pour amener à son terme la hasardeuse aventure humaine, peut être prise pour le moyen des activités ludiques. Ce faisant, s'élude à la fois la dualité de la créature avec le Créateur et celle du masculin avec le féminin. Au lieu d'aller dans le sens d'une convergence des lignées familiales, chaque lignée est abandonnée à son cours capricieux. La création en est déchirée. L'homme, de fils de Dieu, devient son bâtard. La famille humaine, promise à une unité réelle à partir d'une unité virtuelle, s'accroche aux ronces d'une multiplicité inerte. Aussi dit-on que pécher, c'est casser le monde. Mille mondes artificiels viennent à jour entre lesquels la communication est bloquée. Pour être en ordre avec son milieu, il faut être en porte à faux avec le dessein de la création et, inversement, à être fidèle à ce dessein, l'on est relégué aux bas quartiers - aux ghettos - des mondes artificiels anarchiques. Comment se présente la création livrée au désordre ?

B. Le désordre.

[Retour à la table des matières](#)

1) Le bien et le mal ne sont l'objet d'aucune « intuition matérielle des valeurs » ou plutôt, lesdites intuitions sont dans la conscience les épiphénomènes d'un climat culturel contingent. Le désordre, pour sa part, se détecte immédiatement dans la personne et dans la société.

Mais là encore, ce serait un leurre que de faire fond sur cette évidence. Si la création considérée comme un tout est elle-même livrée au désordre, le fait pour la personne d'être parfaitement adaptée à son environnement ou le fait pour la société de mettre chacun de ses membres à ses lieux et places dans sa hiérarchie ne constituent pas des gages d'un ordre retrouvé. Tout au contraire, être en ordre avec le « désordre établi », c'est avoir perdu ses chances de rejoindre l'ordre ontologique. « Il n'est pas donné aux bons d'avoir des rêves de quiétude ni aux mauvais d'avoir des rêves inquiétants. David n'eut jamais de doux rêves et Ahitophel n'eut jamais de rêves traumatisants... et qui peut passer une semaine sans rêver est rangé parmi les mauvais » (Bera'hot 55 b). Le côté du jour, de la sérénité, de l'ordre, s'il n'est pas inquiété par le côté onirique de la nuit, du phantasme, de l'utopie est la forme la plus totale du désordre.

Nous avons à être en garde contre deux excès. L'un est d'espérer que le domaine de la civilité et du compagnonnage puisse incarner l'ordre ontologique. En fait, toute organisation, toute hiérarchie, tout équilibre (de ses tendances à l'intérieur et de soi avec le milieu extérieur) ne sera jamais qu'une retranscription appauvrie de l'ordre ontologique ²⁸¹. Mais symétriquement, viser une mise en ordre des profondeurs qui ne passe pas *exclusivement* par la reprise du psychologique et du sociologique, c'est s'évader dans le mythe. L'esprit conservateur sait mieux que la fin véritable est hors de la civilité mais s'interdit d'y accéder parce qu'il a renoncé à rapprocher le civil de son asymptote de perfection. L'esprit révolutionnaire sait mieux les voies de [214] la remise en ordre du monde mais s'accroche à l'utopie de croire que le meilleur des mondes possibles à faire advenir est à la mesure de nos nostalgies réelles. Le difficile est de travailler à remettre le monde en ordre sans « trop y croire » : de ne pas s'alanguir pour la raison « qu'on n'y croit pas » et de ne pas se mettre à y croire pour la raison que l'on s'est mobilisé. La faute a fait le désordre et l'on ne saurait

²⁸¹ L'ordre civil est désigné scripturairement par la lumière de « grand luminaire » de laquelle l'Ecclésiaste affirme que sous son signe il n'y a rien de nouveau... L'ordre ontologique apparaîtra quand, selon la prophétie (*Joel III, 4*), la lune et le soleil seront confondus au Jour du Seigneur, quand se dévoilera la lumière du premier jour de la Semaine primordiale.

rejoindre de quelque façon l'innocence sans saisir à bras le corps le désordre du monde. Réparée, la faute ne le sera ni quand on s'enclos dans une société *d'intentions* bonnes qui ne s'assigne pas le but premier de corriger la sociabilité civile, ni quand la volonté de la corriger ne prend pas appui sur l'insertion dans une société en laquelle les unanimités se font sur autre chose que la vie civile ²⁸².

II) Demandons à la Révélation de nous introduire dans la topologie du désordre, des établissements illégitimes. Celle-ci ne se trouvera pas dans les Textes qui traitent des situations ante diluviennes. Ce n'est qu'après le déluge que se sont constituées des présences différenciées et identifiables.

1° À la tour de Babel, il n'y a pas à proprement parler désordre mais parodie de l'ordre. La génération vise une structuration de la société au mépris de l'identité de chacun de ses membres pour se faire un « Nom » global et hyperbolique. La dispersion qui s'en suit se situe en deçà de l'ordre et du désordre.

2° La civilisation chaldéenne, placée sous le signe de Nimrod et d'où s'échappera la famille abrahamique, établit le premier « ordre » social connu qui contrevienne à l'ordonnance de la création ²⁸³. Elle fait état de la pulvérisation des principes de légitimité (les dieux du polythéisme) pour imposer l'hégémonie du plus fort. Le potentat chaldéen fait la chasse aux dieux et aux hommes et tire bénéfice des désaccords et incompatibilités entre les « croyants » en les réunissant comme prises sous sa poigne. Ce « désordre » désigne clairement ce qu'aurait été l'ordre véritable. Il aurait été réalisé par l'unité des intelligences et des cœurs qui se serait mise en devoir d'unifier la pluralité des intérêts et des présences politiques. Au lieu de quoi (et l'on comprend la

²⁸² Tel est, nous semble-t-il, l'handicap qui pèse sur la tentative de réformer la société réelle en s'appuyant sur une société confessionnelle. Celle-ci en égard à celle-là apparaît comme une société d'intentions. Dès que l'intention projette de s'effectuer, l'unanimité confessionnelle se scinde en une multiplicité d'engagements qui, au lieu d'unifier les multiplicités, se laisse désagréger par elles.

²⁸³ Sur Nimrod, voir notre exégèse p. 54 et 58.

manière dont notre présent est encore profondément chaldéen), c'est une unité de dessein en vue de la défense d'une civilisation qui induit les diverses communions à se découvrir des parentés.

3° La civilisation égyptienne accentue le désordre. Quand les Chaldéens élaborent des cités, les Égyptiens fondent un empire, ceci grâce au fait que le puissant accroît son pouvoir en s'incorporant le vouloir de ses sujets : il *veut à leur place*. La sagesse égyptienne est essentiellement une technique. Avec elle, le Pouvoir pénètre les motivations spontanées des particuliers et leur substitue des motivations secondes et commandées : celles qui seront profitables à l'empire. Ce désordre est suffisamment systématisé pour qu'en renversant les termes, on puisse se faire une idée déjà fort exacte de ce que serait la création remise en ordre. Au contraire d'une contrainte qui vise à perpétuer le passé, l'on concevra une contrainte qui ait pour seule fin d'arracher les germinations libres à la force d'inertie incluse dans les individus et les structures sociales, une contrainte qui ni n'outrepasse, ni ne reste en deçà de la contrainte de la force des choses à vaincre. Au contraire de l'invocation des arrière mondes mis au service de la subsistance triomphante et destinée à l'orner et à la justifier, il y aura l'impératif d'énoncer la finalité de l'existence afin que la subsistance ne soit justifiée que pour autant qu'elle est tremplin pour le geste de reconnaître qui subsiste et celui de l'aider en ses processus de constitution. Au contraire de l'obligation faite aux individus d'être assujettis à la structure hiérarchique de l'ordre [215] social, il y aura l'obligation pour les formes sociales de se laisser réinventer de façon à convenir aux structures des personnalités nouvelles qui ont à éclore.

4° Les Égyptiens n'étaient pas par vocation expansionnistes. Le Pouvoir ne se renforçait que par une emprise de plus en plus intime sur les habitants d'une aire délimitée (les Hébreux furent leurs victimes privilégiées par le seul fait qu'ils tenaient à persévérer - obstinés avant la lettre - en un for intérieur irréductible sur l'aire égyptienne). Les civilisations mésopotamiennes mettent l'accent sur l'autre dimension du Pouvoir : son extension sur les peuples les plus variés. Ainsi, ils développèrent les vertus gouvernementales de souplesse, dosant l'oppression de manière à soutirer le plus d'avantage possible des vaincus sans trop risquer une révolte désavantageuse. A chaque peuple vaincu

est assigné un lieu dans l'empire, une place dans la communauté, tandis que le gouvernement central se réserve la mobilité nécessaire pour intervenir en toutes régions.

4° La civilisation néo-hellénique, en regard, est libératrice. Le Puissant ne cherche plus la justification de son autorité dans une auto-réification. Il n'emprunte son autorité ni aux dieux, ni aux prêtres, ni même à une essence cosmique de la royauté, Le Grec ne reçoit pas la vie comme un don ; il s'en empare pour en jouir et trouve en lui-même la régulation de sa jouissance. Roturier qui s'est révolté contre sa condition, il tire sa gloire de sa révolte et y trouve une raison suffisante pour mépriser et asservir ceux qui n'ont pas eu l'audace des révoltes intellectuelles et civiles. Le « désordre » qu'il fonde est moins scandaleux que d'autres, du fait qu'il est celui de l'homme qui a eu le courage - et l'impudence - de s'affirmer homme seulement et comme tel de défier le cosmos. Le désordre a le mérite de s'affirmer comme tel.

5° Il restera, et ce sera le mérite de Rome, à organiser le royaume de l'homme par la jonction de l'acquis de l'autonomie humaine d'une part et par la récupération de la notion de nécessité contraignante dont jadis le cosmos paraissait paré d'autre part. Une contrainte dans l'ordre humain, née de l'homme pour l'homme : c'est la loi. Paradoxalement, l'affranchissement qui était pour le Grec le refus des autorités transcendantes est, pour le Romain, inséparable de la soumission à la loi. Mais quelle loi ! Non plus celle du Grec qui se devait de refléter la lumière de la raison théorique, mais celle qui est compatible avec le plus grand accroissement du pouvoir possible. L'universalisme - que théoriquement la loi recèle en son essence - est obliérée du fait qu'il s'incarne dans la cité orgueilleuse. La rationalité qui, pour le Grec, était une arme pour saper le dogmatisme en tant que tel est détournée par le Romain dans le sens de l'empirisme conquérant ; la raison politique n'est guère plus que l'art d'écraser l'adversaire. Ainsi, la « couronne » de l'homme, nous voulons dire son sens de l'universel et du rationnel, est avilie par son utilisation dans le sens de la fondation d'un ordre exclusivement civil.

6° Reste donc en friche le terrain d'un abord chaleureux de l'homme par l'homme puisque tout l'héritage des mérites est drainé dans la

direction d'un abord dans le domaine civil, cuirassé et casqué. Le christianisme arrive pour cultiver ce champ. L'abord de l'autre homme selon la chaleur du cœur et la lucidité de l'humilité qui constitue le plus clair de son éclatante révélation ne sera plus hypothéqué que par les séquelles du triomphalisme romain qu'il a pu être amené à véhiculer. Quand un éveil spirituel amène les hommes qui y participent à vivre adonnés les uns aux autres, naît le devoir d'affermir ce mouvement et de le perpétuer afin qu'il soit plus qu'un flux évanescent d'impressions subjectives et d'expériences fugitives. L'amour lui-même [216] est essentiellement subjectif et requiert d'être appuyé sur une réalité objective, plus précisément sur deux réalités objectives. Face aux courants idéologiques, existe-t-il un savoir objectif de la condition humaine grâce auquel il est établi que l'amour est à la racine des êtres et de leurs relations et donc que l'éveil spirituel réalise une constante universelle virtuelle ? Face à un cours du monde livré à la contingence et qui laisse la porte ouverte aux exactions et aux actes de force, existe-t-il une ligne d'action efficace pour le rendre conforme aux exigences de l'amour ? A ces deux questions, les consciences occidentales d'il y a deux mille ans semblaient avoir toutes raisons de répondre négativement. Le savoir du sens de la création - que nous croyons déposé dans la sagesse d'Israël - semblait ne pas pouvoir être proclamé d'une manière distincte et audible dans le creuset de l'empire romain. Et la puissance stable et invaincue de l'appareil impérial semblait bien rendre utopique tout projet de substituer, à plus ou moins longue échéance, à son « désordre établi » un ordre juste et humain. Force fut donc, pour le christianisme naissant, de chercher le fondement de l'éveil spirituel dans celui-là même. Comme la voie vers une libre recherche du vrai à la lumière de la Révélation était barrée, il n'eut à opposer aux courants idéologiques païens que l'uniformité d'un corps de croyances qui en appelle au « devoir de croire ». Comme le cours du monde ne laissait pas de place pour une action civile réformiste ou révolutionnaire, « l'histoire sainte » ne pouvait plus être conçue comme un cheminement en lequel on s'applique progressivement à changer les conditions d'existence. Il n'y eut plus de moyen terme entre l'instant où l'on se met à désirer un ordre nouveau et celui où le projet de le réaliser est effectué : entre l'événement de l'annonce de la « bonne nouvelle » et l'eschatologie. Aussi, la « plénitude des temps » fut-elle

attribuée à l'instauration d'un « ordre spirituel » conçu de telle sorte qu'il puisse subsister en sa perfection sans que le « temporel » ne soit en voie d'être remanié ni que ne soient données les règles pour le remanier à plus ou moins longue échéance. L'ordre implique liberté et discipline. La liberté accompagne la jouissance de l'esprit qui a réintégré sa patrie. La discipline a pour but d'accroître l'efficacité dans la lutte contre ce qui contrevient à l'esprit. Si l'on situe le Christianisme par rapport à l'univers de la Révélation les rapports entre liberté et contrainte vont nous apparaître inversés. Alors que l'on chercherait bien vainement des dogmes dans l'enseignement prophétique, le Christianisme exerce une contrainte dans le domaine intellectuel, fait obligation de croire aux idées suscitées par l'éveil spirituel, localisé et daté, et mesure tous les éveils spirituels en fonction de leur conformité à son credo. À l'inverse, l'autorité d'une Loi qui visait à assurer le triomphe d'un ordre humain sur l'ordre païen par une conduite collective impérativement réglée est suspendue ; le croyant aura la liberté de faire cause commune ou de rompre avec l'ordre du puissant au gré de sa conscience ou du réseau des solidarités qui le lient.

En définitive, il semble qu'au regard du désordre romain, le Christianisme offre la chance de concevoir l'annulation du désordre et qu'il ne trouve d'obstacle à effectuer réellement cette annulation que dans la conception d'un « ordre spirituel » autonome. Ériger un spirituel face à un temporel, cela revient à imposer une limite à l'emprise et à la légitimité du puissant, et en somme à sortir de l'univers du désordre. Mais ensuite constituer ce spirituel en un ordre spécial, signifier comme Avènement des révolutions spirituelles qui ne sont ni des événements du cours du monde, ni des assomptions intellectuelles, objectiver dans des croyances et des rites des mouvements subjectifs plutôt que d'inviter les progrès subjectifs à s'inscrire dans l'objectivité du [217] réel, cela revient, nous semble-t-il, à compromettre l'efficacité d'une lutte contre le désordre et à laisser à d'autres ou à la marche du temps le soin de parvenir à l'annuler. Ce n'est sans doute pas par hasard que les programmes concertés de remettre de l'ordre dans « ce qui est » et les recherches pour définir et faire advenir « ce qui doit être » ne furent vigoureux que dans les milieux et temps déchristianisés. Ce n'est pas un des moindres maux de notre temps que ceux qui s'occupent de faire aboutir la création ignorent le dessein du

Créateur qu'ils accomplissent à leur corps défendant et que ceux qui ont à la pensée l'obéissance à Sa Volonté s'accommodent des désordres perpétrés et perpétués par des volontés révoltées contre la Sienne.

III) Si l'histoire universelle donne le spectacle d'un monde qui sort par étapes du tohu-bohu initial, l'histoire d'Israël nous donnera celui d'un ordre qui peine pour se perpétuer et qui échoue à se parfaire jusqu'à être en mesure de se répandre hors de ses frontières, sinon par des voies détournées et d'une efficacité limitée. Tout semble se passer comme si la Providence interdisait à ce secteur de l'humanité de s'enclorre en lui-même pour constituer un monde spécial et séparé, en ordre en sa propre substance, et qu'Elle le projetait vers la substance des autres secteurs, et spécialement là où elle est particulièrement anarchique afin que l'ordre ne soit pas l'apanage de créatures privilégiées, qu'il soit celui de tous ou de personne. La culpabilité des générations a fait que les désordres extérieurs sont venus amplifier les facteurs de désordre intérieurs et réduire ainsi l'ordre à l'état de simple potentialité théorique afin que tous en aient également la nostalgie.

Que, tout mal suspendu, « l'invention » d'Israël ait pour raison d'être la remise en ordre de la création, cela se lit clairement dans son origine. Le thème du personnage qui, un temps, s'est formé hors de la société des hommes est courant dans les mythologies, tout autant que celui du peuple qui naît en rompant les chaînes de son esclavage. Le propre de la Révélation est de nous montrer un peuple qui, sorti de l'esclavage, se forme au désert, hors du commerce avec les autres peuples. Les quarante ans de vie au désert répondent aux quarante jours que Moïse passe au Sinaï. La personne de l'Hébreu était déjà mise en ordre lors de la constitution de la famille d'Abraham d'Isaac et de Jacob, mais, confrontée aux exigences de la vie en société, la mise en ordre de la personne et de la famille ne fait pas le poids. Elle n'empêche pas que l'on ne soit guère plus, après la traversée de la Mer Rouge, qu'une bande d'esclaves échappés. Il faut en plus que les expériences vécues tout au long d'une génération viennent rendre conforme la vie civile et politique à l'ordre révélé et édicté en haut du mont Sinaï. L'annulation du désordre intérieur a rendu possible l'audition

d'une idéologie de l'ordre, et ces deux facteurs - l'héritage des Pères et Mères (inscrit dans la chair et le style de l'intimité) et l'enseignement doctrinal - concoure à la mutation de la vie publique. Israël est né du serment de s'engager à retranscrire dans les rapports entre les hommes les rapports des parties du Discours révélé. Cependant, la spontanéité sauvage interdit, au départ, de comprendre la signification de ce serment et elle devra achopper quarante ans à ses contradictions internes avant de se muer en une spontanéité homogène à l'ordre. Or, ce récit est pour nous un signe de nos propres problématiques, et quiconque a décidé de les assumer entièrement est, ipso facto, d'Israël. Est d'Israël, non pas celui qui se veut citoyen des arrière-mondes, non pas celui qui est à l'affût des dernières inflexions du cours du monde pour s'y engager ou pour s'inscrire en faux contre elles, non plus que celui qui se borne à viser une remise en ordre des personnes et de leurs relations familiales, mais celui qui a prêté serment [218] d'être et de n'être qu'un ouvrier œuvrant à la remise en ordre du monde et à son humanisation selon les procédés qui sont enseignés comme étant les plus efficaces et les plus conformes à la nature des êtres et de leurs relations ²⁸⁴.

Ainsi, les hommes d'Israël ni ne possèdent des aptitudes spéciales, ni ne disposent de biens surnaturels. Ils n'ont pour eux que leur résolution initiale et la possibilité de savoir quelles sont les voies de son effectuation. Comment, dans ces conditions seraient-ils, à eux seuls, vainqueurs des forces obscures ? Il leur faudrait quelque aide extérieure. Et, de fait, il était prévu au départ qu'une collaboration entre Israël et Edom serait efficace pour triompher du primitivisme et de l'incomplétude du monde. À Edom serait revenu le rôle d'harponner le désordre actuel et, tel Hercule, dans l'épreuve de force, le « rougeoiement », de le maîtriser, tandis qu'Israël aurait désigné l'aboutissement des combats, discerné la signification profonde des épreuves et indiqué les procédés les meilleurs. Mais la culpabilité fait qu'Israël ferme son cœur à son frère et qu'Edom choisit de mener une aventure séparée et en arrive ainsi à payer ses conquêtes d'une foule de com-

²⁸⁴ Rav Al Shir établit la correspondance terme à terme entre les dix articles du Décalogue et les dix Paroles qui organisent la création pendant la Semaine primordiale (*Parashat Yitro XX*).

promissions avec l'univers du désordre, partageant son efficacité entre une efficacité pour le bien et une efficacité pour le mal, faisant violence aux êtres, à leur intelligence et à leur volonté bien plus qu'il n'aurait été nécessaire. Israël se retrouve donc seul à tenir à un ordre sans compromission et, dans la quotidienneté, plus occupé à survivre qu'à le faire triompher. Examinons sa marche boiteuse entre son idéal théorique et ses défaillances de fait, et ceci à deux moments : durant les quarante ans du désert, le désordre surgira du consentement à la nature primitive intérieure qui n'est pas encore pleinement informée de la leçon d'en haut, tandis que, par la suite, il sera le résultat d'un consentement aux désordres extérieurs qui viendront amplifier et spécifier la mauvaise volonté intérieure et contredire la volonté de fidélité,

Dès le départ, est dévoilée la positivité de la puissance du désordre. Moïse semblait croire que l'ordre sera imposé sur une matière simplement neutre, qu'il lui suffira de dire le vrai et le juste à des hommes simplement ignorants. Jethro le détrompe. Le message, aussi vrai et éclairant soit-il, est trop inconsistant à l'égard des masses qui ont partie liée avec l'anarchie. Jethro est le père en Israël de la hiérarchie autoritaire. N'est-il pas, par là, l'origine d'une trahison de l'intention première ? Toute hiérarchie n'est-elle pas un écran entre le peuple d'une part et, d'autre part, le vrai et le juste ? À obéir à un homme, n'est-on pas en situation de trahir l'obéissance à l'idéal ? Aussi bien, les chefs de cent, de mille... nommés suivant le conseil de Jethro ne sont-ils pourvus d'aucun pouvoir pour décréter par eux-mêmes et imposer leurs décrets. Ils ne disposent d'autre positivité que de celle de s'opposer à la positivité de l'anarchie, ont à intervenir pour briser les tentations de laisser-aller (et à cause de cela sont choisis-en raison de leur vigueur) mais nullement pour imposer des directives de leur propre chef.

L'ordre est l'imposition d'une intelligibilité sur la puissance de la vie. L'épisode du veau d'or a pour origine le scepticisme relatif à la possibilité de savoir le sens de l'existence. Moïse a disparu et le peuple désespère de le voir revenir ²⁸⁵. Selon quels principes orienter

²⁸⁵ Sur le veau d'or, voir notre exégèse, p. 186-911, 252-253.

alors la vie ? Il n'en reste plus et la vie sera à elle-même son propre critère. Il n'est plus question que de canaliser, d'encadrer l'épanouissement vital psychosociologique et de chercher en lui la source et le fondement des valeurs. L'homme nourrit une propension naturelle vers le mystère et l'adoration. Seront proclamés valeur suprême les représentations et les mythes qui répondent à ce besoin. [219] Le jour où fut fondu le veau d'or fut un jour de liesse ²⁸⁶ et, de même que, chaque fois que dans l'avenir on se mettra en quête du sens de l'existence, l'on participera à la situation du Sinaï, chaque fois que l'on s'étourdira dans l'ivresse des ferveurs individuelles ou grégaires d'un instinct plus ou moins sublimé, l'on participera au culte du veau d'or. Depuis le veau d'or, sur Israël pèse le soupçon qu'il est le peuple du veau d'or en même temps qu'il est le peuple de Dieu : qu'il s'oriente selon des expériences qui sont du même ordre que celles des peuples avoisinants en même temps qu'il se soumet à l'obligation de ne relever que du point de vue selon lequel les cultures et spiritualités des peuples se synthétiseront.

Le désordre que tente d'introduire Cora'h (*Nombres XVI*) est une conséquence de celui du veau d'or ²⁸⁷. Par celui-ci, il était devenu patent que si Israël participait à l'ordre ontologique, il ne l'incarnait pas adéquatement. Tout le temps de l'histoire à venir est devant lui pour lui permettre d'y accéder, et il aura à se préoccuper de se remettre en ordre plus que de conférer son ordre à l'humanité. Ce don, il le fera imparfaitement et à dose filée, en donnant le spectacle d'un être en porte à faux entre l'idéal et le réel et en prouvant aux peuples que l'histoire peut être traversée sans que l'on soit complice de ses nuisances, que l'on peut appartenir à l'au-delà sans être expulsé de l'ici-bas. Tel est le sens de la substitution des Lévites aux premiers-nés (*Nombres VIII, 16*), de l'instauration d'une liturgie d'expiation ajoutée au culte de louange. Cette condition implique une dure tension en-

²⁸⁶ Nous traduisons l'hébreu « Parou'ah » (Ex. XXXII, 45) qui exprime un débordement total et anarchique et qui se retrouve employé pour la femme adultère (*Nbres V, 18*) et le lépreux (*Lévit. XIII, 45*). Dans tous les cas, « l'on laisse libre cours au mal intérieur qui se trouve dans le cœur » (Keli Yakar sur Ex. XXXII, 25).

²⁸⁷ Sur Cora'h, voir notre exégèse p. 256-257 ; 272.

tre l'être que l'on est déjà et celui que l'on est appelé à être, une insatisfaction de soi tel que pour l'heure on est et une nostalgie de son être profond dont on est exilé. À l'intérieur d'Israël, certaines parties sont plus authentiquement Israël que d'autres. Mais cette répartition des êtres selon l'actualisation de leur sainteté est peu perceptible, tandis qu'une autre au contraire s'impose brutalement : c'est la répartition des hommes selon leurs aptitudes à gérer les affaires et à magnifier la subsistance dans le monde. Il y a en fait concurrence entre deux ordres : l'ordre ontologique et celui du gestionnaire. Le premier est essentiel pour donner sens à la survivance, le second est également précieux afin que la survivance ne soit pas misérable. Cora'h, lui, majore l'importance du second et, pour ce faire, conteste le premier. Nous participons tous également de la même authenticité, affirme-t-il, et dès lors, la seule hiérarchie qui importe est celle des aptitudes à prendre la responsabilité des affaires communes. À qui revient l'autorité ? À celui qui est le signe des réalités encore cachées vers lesquelles tous cheminent ou à celui qui, par la planification d'un temps sans imprévu, sait assurer la bonne marche des affaires ? De la lecture de la mutinerie de Cora'h le chauve ²⁸⁸, nous apprenons que cet « ordre » (au sens profane du terme) qui est celui des notables, de ceux qui ont « réussi » et se sont élevés dans les hiérarchie ne tire sa suffisance et son autonomie que de l'oubli de la finalité réelle de la survivance. Plus on feint de croire que le veau d'or n'a pas prouvé l'inégalité d'authenticité entre les fidèles, mieux on s'accommode des dévotions populaires, et plus alors s'appesantira, non l'ordre, mais le sous-ordre insurrectionnel des bureaux. Cora'h a sa place en Israël ; sa faute a été de revendiquer la première en flattant démagogiquement le sentiment que tous sont déjà arrivés au même point dans la reconquête de leur identité.

Sous la conduite de Josué, les fils des Hébreux qui sont morts dans le désert en arrivent à incarner adéquatement l'ordre voulu par Dieu. Alors seulement, ils peuvent s'inscrire à leur place dans l'économie des peuples de l'histoire. Cette place, c'est celle que, en Canaan, laissaient vide ces fils de Ham qui avaient cultivé jusqu'à ses extrêmes [220] limites la démarche de s'enquérir de ce que sera l'ordre futur de la

²⁸⁸ Sur la calvitie de Cora'h, voir Omek 54 a.

création, spécialement pour en prendre le contre-pied et qui, ce faisant, jouaient un rôle symétrique à celui des Égyptiens, ces autres Hamitiques, qui s'appliquaient à figer et immobiliser le désordre présent, qui en somme - selon le sens profane et habituel des mots - représentaient le « parti de l'ordre ». Or, insérés à leur place, les Hébreux ont le choix entre deux avenir : ou constituer une entité close sur elle-même, parfaitement ordonnée et réunissant en elle ses dimensions politiques, culturelles et religieuses, ou n'être que des catalyseurs d'ordre au sujet de toutes les réalités politiques, culturelles et religieuses ambiantes. À s'engager dans le sens du premier terme de l'alternative, les Hébreux auraient été effectivement un peuple, mais investis d'un sacerdoce universel simplement théorique. Dans le sens du second terme au contraire, ils auraient exercé un sacerdoce effectif au prix d'un amenuisement ou d'une sublimation de leur entité propre. Sans doute, aurait-il été plus sublime de maintenir le caractère international du sinaïsme, mais cela n'a pas été proprement une faute que de se préoccuper d'abord de l'affermir en une seule patrie. Encore aurait-il fallu que la doctrine fût maintenue dans sa pureté et qu'elle ne devînt pas le simple paravent d'une politique, d'une culture et d'un culte fort peu différents, après le schisme entre les deux royaumes hébreux, des comportements des autres peuples. L'universalisme est à double sens. Le viser peut conduire à vivre d'une manière assez semblable à celle des autres hommes tout en s'arrogeant le privilège d'élever l'étendard d'une sublimité incommensurable à tous les autres idéaux ; et aussi à s'occuper des mêmes affaires que quiconque mais en une parfaite droiture, Le Royaume de Judah éleva l'étendard d'une fidélité figurée par le service du Temple de Jérusalem, mais sa fidélité ne fut-elle pas incarnée en des comportements peu supérieurs à ceux des peuples avoisinants ? Le Royaume du Nord se mêla aux affaires du Moyen-Orient, mais y participait-il selon une droiture parfaite ? Selon le jugement des prophètes, dans un monde antique où chaque cité et chaque empire ne visait son ordre interne qu'en traitant le monde extérieur selon les réflexes de l'animalité, les Hébreux étaient distendus entre les deux tentatives : au Sud de constituer leur ordre mais qui ne put intérieurement se maintenir comme tel, et au Nord de pratiquer un universalisme de fait mais qui aboutissait plus à se laisser pénétrer par les désordres extérieurs qu'à faire diffuser l'ordre vers

l'extérieur, et l'on pourra se demander si, de nos jours encore, cette problématique est bien en voie de résolution.

Or, l'ordre véritable, il ne fut pas non plus instauré après le retour de l'exil de Babylone, durant le temps du deuxième Temple, sous la conduite des Scribes et Pharisiens. Et, de ce demi-échec, nous n'avons pas cette fois à incriminer la mauvaise volonté des Judéens. Bien au contraire, à aucune période de l'histoire, l'on ne vit un peuple si ardent à tenir la promesse de faire le possible et l'impossible pour remettre en ordre le monde et l'humaniser. Jamais la volonté d'obéissance ne fut plus explicite ni ne se traduisit par un service plus fervent et exhaustif. Seulement, jamais non plus une telle volonté ne trouva d'obstacles plus insurmontables. Il est facile pour l'homme du XXe siècle de juger les Judéens. Du haut de son expérience, il aperçoit que, objectivement, la puissance de désordre et d'inhumanité dans la création est telle que des millénaires seront nécessaires avant que l'on commence à pouvoir espérer en venir à bout un jour. Le goût de la violence joint au goût des mythes consolateurs, la sauvagerie des mœurs jointe à la morgue des dogmatismes sont tels qu'il n'est pas raisonnable d'espérer que, en quelques générations, l'on en vienne à bout. Mais si, par la [221] pensée, l'on se met à la place de ces Judéens, l'on comprendra combien intolérable était cette situation de faire le bien, génération après génération, sans voir le monde s'en pénétrer. Auraient-ils été d'une justice absolue et sans faille, qu'ils s'en seraient remis à Dieu, continuant à faire ce qui était en leur pouvoir et Lui faisant confiance quant aux temps et aux voies de la remise en ordre du monde. Telle n'est pourtant pas la pente de l'humaine nature : il nous est bien difficile de persévérer dans une entreprise alors que tout autour de nous est disposé de façon à nous convaincre qu'elle va à contre-courant de la marche des choses. Dès lors, la tension morale s'affaisse. Ou bien l'on tentera de toute force d'obtenir tout de suite ce que la Volonté de Dieu, semble-t-il s'obstine à nous refuser - mais les insurrections contre les impérialismes grecs et romains tournent court. Ou bien la volonté de mettre en ordre le monde se muera en simple volonté d'en garder la volonté. On ne veut plus vraiment, on veut ne pas cesser de vouloir, et alors grossit la tentation de la secte. De vrai, tous les Judéens voulaient à l'origine la même chose et cette commune volonté se retranscrivait, comme il est normal, en des démarches diverses mais

complémentaires. Quand l'intentionnalité morale se fatigue, l'absolu est placé dans les démarches elles-mêmes et non plus dans le point auquel elles ont à aboutir. On préfère dissenter sur la manière de proclamer plutôt que sur ce qu'on proclame, affirmer sa volonté de transformer le monde plutôt que de le transformer effectivement, renchérisse sur sa ferveur plutôt que de contempler Celui à qui elle s'adresse... de sorte que, si le Temple servait non plus à figurer l'unification de la création et son acquisition au Créateur, mais à centrer les préoccupations autour du Temple lui-même, de lui principalement, alors, la Providence n'avait plus à empêcher que les armées de Titus ne le détruisent. La justice consiste à introduire la justice dans le monde. Si, désespérant d'y parvenir, le juste ne veut plus que persévérer en sa justice et la parfaire, l'efficacité de son engagement s'amenuise. Le désordre de notre civilisation occidentale tient, pour une part, au scepticisme à l'égard de la portée et de la possibilité de faire son devoir d'homme qui est de mettre en ordre le monde, et ce scepticisme s'alimente de ce constat : la justice du juste qui préfère sa justice à son œuvre justifiante n'a plus en main, dans l'immédiat, qu'un pouvoir de justification purement mystique et son option n'a d'efficacité qu'à très long terme. Nous avons vécu sur ce divorce : les uns qui ne se souciaient pas de la mise en ordre des personnes et de leurs relations ne s'occupaient que de la correction des conditions d'existence, tandis que les autres qui désespéraient de rendre les institutions et leurs mécanismes conformes à la justice n'avaient de souci que de justification mystique. Quand le juste cesse d'être le modèle privilégié, le saint et le héros, posés face à face en une juxtaposition inféconde, viennent prendre sa place. Quand le projet n'est plus d'accéder et de faire accéder à l'être, s'élèvent les réquisitions des valeurs.

C. Les réparations.

[Retour à la table des matières](#)

La culpabilité et le désordre sont venus au monde par la malfaisance. Par quoi en seront-ils évacués ? Nous n'aborderons pas ici la question de l'abolition de la culpabilité (est-elle le fait de l'homme ? de Dieu ? de leur collaboration ?...), et nous nous bornerons, « in fine », à

quelques remarques sur la manière dont se répare la falsification des êtres et de leurs relations. Mais d'abord, par quelles voies ne se répare-t-elle pas ?

[222]

Elle ne se répare pas nécessairement, croyons-nous, par les actes d'adhésion. Ce fut et c'est la règle d'élaborer en un premier temps une somme de certitudes, de dispositions affectives, de programmes d'action, puis, dans un second temps de s'adresser aux populations : « pour que ces maux soient réparés, adhérez... ». C'est, de la sorte, considérer les éventuels adhérents comme une matière plus ou moins indifférenciée qui n'acquerra une efficacité dans l'œuvre de réparer le désordre qu'en se mouvant sur une forme plaquée de l'extérieur. Le résultat le plus clair est qu'il sera par la suite question de réparer les désordres intrinsèques aux groupes auxquels on a adhéré et ceux qu'ils occasionnent. Nos développements se détruiraient d'eux-mêmes s'ils devaient aboutir à une conclusion du genre : « adhérez au judaïsme afin de contribuer efficacement à mettre en ordre le monde ». D'ailleurs, une telle demande trouverait plus d'écho auprès de ceux qui auraient du goût pour être les victimes privilégiées du désordre du monde qu'auprès de ceux qui tiennent à s'employer à les annuler.

La falsification des êtres et de leurs relations ne se réparera pas non plus exhaustivement par la reprise des thèmes homélitiques familiers à toutes les traditions. Ceux-ci ne sont pas de ces paroles qui peuvent s'affadir ou perdre de leur pertinence et certes, le monde se porterait mieux si les donneurs de leçon de morale étaient écoutés, si restait présente à l'esprit la certitude que le désordre ne sera jamais réparé autrement que par la repentance, l'auto-critique. Cependant, il serait vain de décréter qu'il importe peu que ces thèmes soient inspirés et signifiés par l'économie du système qui les porte. C'est le dogmatisme des systèmes qui relève le goût des préceptes généraux acceptables par tout un chacun, et rien n'est réparé quand on est placé devant l'alternative de s'engager dans les guerres des dogmatismes ou de s'accommoder d'un irénisme des vérités morales communes et générales.

Lies réparations ne viendront guère non plus par le simple écoulement du temps auquel on pourrait être tenté d'attribuer une positivité

qu'il n'a guère. S'il suffisait d'attendre pour qu'un désordre se corrige qu'il s'intensifie jusqu'à éclater de par ses contradictions internes, les ordres et systèmes se succéderaient sans que l'on sache jamais découvrir le point de vue selon lequel il sera décrété qu'un système est ordonné ou non et jusqu'à quel point. Là encore, l'on serait acculé à une alternative : décréter que le système final est déjà advenu et que rien de radicalement nouveau n'est à attendre, ou bien adhérer au système actuel, non qu'on le croie, lui, ordonné, mais simplement parce qu'il représente une forme de désordre moins grave que le précédent. À soutenir par exemple qu'aux judéens succèdent linéairement les Chrétiens, puis les Idéalistes, les Matérialistes, les Structuralistes... à l'infini, qu'un terme succède à l'autre chaque fois que le système précédent éclate sous le poids de ses contradictions l'on serait bien empêché de décréter si cette marche linéaire est celle du progrès ou de la régression et en quoi il y a progrès ou régression.

En un mot, nous croyons que les réparations ne viennent ni des adhésions à telle ou telle « famille spirituelle », ni du simple éclectisme qui fait qu'on y butine au gré de son sens intime. Si, de toute force, le choix d'une « famille spirituelle » s'imposait à nous, nous opterions pour le panthéisme qui est peut-être le plus pauvre en pouvoir de réparation des désordres, mais qui du moins a le mérite de ne pas les aggraver. Il nous paraîtrait moins dangereux, avec lui, d'authentifier la validité de tous les systèmes dans la perspective de leur inclusion réciproque plutôt que d'en tenir un seul pour vrai ou que de les relativiser tous également. Cependant, il est clair que le panthéisme est une fausse sagesse. Il conduira à une sérénité qui s'évade hors des [223] conflits et des incompatibilités pour aboutir au vide d'un acquiescement indistinct à tout ou au contraire à la sacralisation de tous les conflits et de toutes les violences. Le théisme qui enseigne que les êtres se rencontrent nécessairement *dans* le monde sans pour cela être du monde nous semble serrer de plus près la vérité de la condition humaine. Le refus du panthéisme nous interdit donc de chercher le salut dans quelque hypothétique système totalisateur de tous les systèmes existants et de déchiffrer leurs relations comme une manifestation de la vie divine. De quel côté, dans ces conditions, attendre la réparation du désordre ?

Nous aurons d'abord à dire que c'est bien par l'établissement de relation entre les systèmes que germe le salut. Encore faut-il s'entendre sur les conditions « a priori » nécessaires pour que ces relations soient fécondes. Fécondes, elles ne le seront pas tant que les protagonistes s'estiment déjà en possession de tout ce qui leur est nécessaire pour se développer et s'épanouir et ne vont donc à l'autre qu'en raison de leur sociabilité, leur bienveillance ou leur humeur conciliante. Si je m'estime déjà en possession de mon essence, la rencontre de l'autre m'est un luxe ou une manifestation de mon essence. Nous voudrions soutenir à l'inverse que, dans la rencontre, est à attendre le geste de l'autre qui me délivrera ma propre essence. Je n'irai pas vers l'autre dans la posture de Généreux ou parce que cette démarche m'est commandée par mon devoir ou la surabondance de mes bons sentiments, mais dans l'attitude du mendiant qui demande le bien sans lequel il serait acculé à la mort. Qui suis-je ? Je peux me le définir abstraitement, je peux avoir la nostalgie de vivre selon mon identité ; je ne serais cependant véritablement moi-même que si l'autre consent à m'aider à coïncider avec mon identité en me l'indiquant. En ma vérité, je suis pour toi. Et si tu refusais de me considérer et de me faire advenir en me laissant participer à ta vie, je serais rejeté vers la solitude qui est ma mort. Je n'ai pas tant à cultiver mes « valeurs » pour t'en faire l'offrande qu'à être anxieux de la réussite de ton entreprise car c'est d'elle que je me nourrirai et en elle que je trouverai la part la plus précieuse de ma substance. Comme dans ces jeux où chaque joueur possède les cartes dont son voisin a besoin pour compléter sa série, dans la vérité de l'être, un système détient la rédemption de l'autre, et le système qui se figure posséder en lui-même sa propre rédemption meurt de sa solitude. On ne sut que trop prendre au collet l'autre homme pour l'amener à entrer dans son système. N'est-il pas temps de se pendre aux basques de l'autre pour obtenir de lui qu'il nous révèle la place et la signification de notre engagement au sein de la famille de tous les engagements humains ? On sut parfois se repentir de n'être pas conforme aux canons de son propre système. N'est-il pas temps que, dans un système, l'on fasse repentance *devant* et pour les autres systèmes ?

Un substance, nous croyons que l'École qui est née de la méditation de la Révélation se trahirait elle-même si elle aboutissait à former de

nos jours un système juxtaposé aux autres, quand bien même il serait meilleur que d'autres. Nous croyons que sa fonction est d'être au service de ceux qui sont dans un système comme de ceux qui n'y sont pas, apte à les valoriser, à ôter les imperfections qui les défigurent, à établir une complémentarité entre eux, à lever les malentendus, à éteindre les suspicions, à faire chanter ensemble les ferveurs.

Israël a survécu à la destruction de son Temple. Hasard de l'histoire ? Expiation pour son endurcissement ? Les croyants s'accorderaient à penser que cette survivance est destinée à contribuer à l'instauration d'un futur Royaume de Dieu. C'est dire à la fois trop et trop peu. Israël a survécu pour aider à ce que les hommes, un jour, osent [224] mettre leur confiance en Dieu et en Dieu seul. Une telle décision ne manque pas d'être terrifiante et la pente naturelle porte à en éluder le radicalisme. On fait fond sur Dieu et... : sur Dieu et sur l'autel, le trône ou l'idéal démocratique, le génie humain ou le progrès, la théologie ou la philosophie, l'enseignement ou la praxis de celui-ci ou de celui-là. De sorte que Dieu eut partie liée avec les institutions et représentations qui prêtent à contestation. Ce ne sont pas les divergences d'opinion à l'égard de Dieu qui séparent les consciences, c'est, plus profondément, l'incapacité à énoncer Dieu seul, à ne s'adresser qu'à Lui et à ne se confier qu'à Lui. Notre identité profonde, le sens de l'existence et la proximité de Dieu sont de l'autre côté du mur qui sépare nos représentations et mœurs coutumières de... l'au-delà. Israël a survécu ; cette constatation devra donner l'audace de franchir le mur puisqu'il aura été patent que l'on n'en meurt point. Les divisions de la famille humaine ne seront susceptibles de s'éteindre qu'aux temps où nous pénétrerons de l'autre côté, dans cette région où la révérence ne s'adresse qu'à Dieu seul, à Dieu en tant qu'Il n'est que Dieu. L'humanité en deviendra en vérité famille, famille dont Israël n'aura été, chronologiquement, que le premier-né.

[225]

**Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)**

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

L'École, qui s'est donné pour raison d'être d'exprimer et de transmettre le contenu d'une Révélation, élève une prétention à dire l'être en vérité. Jusqu'ici, elle a été, ou crue inconditionnellement par ceux qui lui étaient intérieurs, ou assignée à n'être que fait de nature : la croyance d'un groupe à cheval entre le fait national, ethnique, religieux et culturel. À supposer que l'optique change, que son enseignement soit mis sur le marché des idées pour être discuté, estimé, adopté ou rejeté, qu'il trouve sa place comme fait de culture proposé à tout homme qui pense, comment sera reçue sa prétention ? Après que nos développements aient exposé quelques aspects de son contenu et de ses significations axiales, nous voudrions, en conclusion, essayer de nous placer dans le point de vue de « l'homme qui pense », examiner ce que peut signifier et valoir, dans le contexte culturel actuel, une pensée qui a mis son point d'honneur à rester identique à elle-même depuis les temps les plus reculés : l'Écriture parut avec l'écriture, mais exprimait un point de vue déjà ancien. Il y eut une mode de retour aux sources, comme si quelque secret perdu aurait aidé à résoudre les per-

plexités actuelles. Nous croyons que c'est artificiellement que l'on plaque les thèmes les plus naïfs sur les problématiques les plus élaborées. Aussi bien, quand on évoque la Torah (la Révélation) d'Adam, de Shem, des Patriarches, de Moïse, nous ne voulons pas dire que les origines furent plus significatives que les temps modernes, mais simplement que des thèmes intemporels garde leur vérité au cours des âges. Que les sages des tribus préhistoriques parvinrent à leur manière à éteindre leur perplexité, cela ne nous dispense pas, cinq millénaires après eux, de faire face aux nôtres selon la forme où elles se présentent actuellement. Certes, l'École médite encore la signification d'événements préhistoriques comme s'ils venaient de se passer, mais cela nous intéresse dans la mesure où les événements présents en seraient éclairés. En notre siècle, donc, quelle place est susceptible de tenir une Révélation ?

Elle se dit vérité à propos de l'être. Que signifie pour nous vérité, que signifie être ?

Est vrai le discours dont la structure est conforme à la structure de son objet. Le Moyen Âge émettait un discours qui se prétendait vrai. Puis, dans un mouvement réflexif, il s'interrogeait sur les titres de validité de ce discours. Celui-ci ne s'appuyait [226] pas intégralement sur l'idéal de rationalité qu'était alors la logique. Aussi, sans que soit mise en doute l'apodicticité du discours théologique, l'évidence de celui-ci était reportée dans l'expérience que prétendirent en avoir les bienheureux. Ceux-ci étaient supposés disposer d'une « *theologia in se* » aussi claire et incontestable que les figures du syllogisme le sont pour nous. Pour l'homme commun, « *viator* », le crédit était accordé au discours théologique en vertu de la foi.

Pour notre part, nous répugnons fort à nous appuyer sur la juridiction d'une foi d'essence supérieure à celle de la raison, ne serait-ce que c'est parce que c'est celle-ci qu'il faudra bien finir par invoquer pour trancher entre les contenus multiples des diverses traditions et des divers actes de foi. Hors d'elle, la quête d'une certitude inconditionnelle tourne en rond. Une théologie s'appuie sur des textes canoniques. Comment décider d'une canonicité ? Par l'étude théologique ? Mais elle-même n'existe que par les textes ! On invoque des événements qui sont des avènements. Comment aura-t-on la certitude qu'il

n'y eut pas avènement sans événement ou événement sans avènement ? L'avènement sans événement, c'est le mythe. L'homme secrète l'imaginaire, et en retour, parce que l'imaginaire est tenu pour réel, il suscite un homme différent ; non point l'homme qui a compris l'indéchiffrable, mais celui qui a peuplé l'inconnu d'événements fictifs. L'événement sans avènement, c'est la chronique. L'homme à la quête de son identité se suffit de savoir qu'il inscrit son histoire présente à la suite d'autres histoires. Les événements de l'Antiquité ont-ils eu lieu tels qu'ils nous sont narrés ? Les avènements ne se sont-ils pas greffés sur de l'imaginaire ? Ni les témoignages invérifiables, ni l'inflexion de notre subjectivité ne font réellement autorité. Si nous ne disposons pas d'un schéma de l'histoire cohérent et réaliste, force nous est de suspendre notre jugement. Là encore, la rationalité finira par avoir le dernier mot. Nous admettrions une « *theologia pro nobis* » à condition qu'il nous soit donné de goûter, rien qu'un peu, à une « *theologia in se* ». Comme les penseurs médiévaux, nous souhaitons recevoir un discours qui ne soit pas une construction de l'esprit humain ; nous les quittons pour exiger d'être quelque peu, nous aussi, bienheureux, par crainte d'avoir à nous satisfaire de la béatitude au rabais de la crédulité. Sans doute, il ne sera pas donné à tout un chacun d'atteindre cette plénitude, au moins, le « simple fidèle » trouvera-t-il le recours de se reposer sur la bonne foi de penseurs qui, y ayant consacré leur vie, auront touché du doigt la parfaite rationalité du discours. Ce sera affaire de confiance, non de foi.

La conformité d'un discours à son objet se vérifie aisément quand le discours porte sur des réalités sensibles. Il est vérifié que l'équation $e = 1/2 gt^2$ exprime la loi de la chute des corps parce que nous avons de l'équation une idée claire et distincte et parce que l'observation de corps en mouvement donne directement des quantités mesurables. Comment affirmer la vérité ou la fausseté d'un discours sur la nature du Créateur et sur la vocation des créatures quand on est de ceux qui déclinent l'invitation de Bergson d'accorder crédit à des expériences mystiques privilégiées.

Certes, un matériel empirique nous reste : il nous présente la figure de ces créatures engagées selon l'idée qu'elles se faisaient des exigences du Créateur, ainsi que la place que de telles créatures occupent

parmi les autres. Pourtant, leur vie ne pourrait être tenue pour un témoignage suffisant que si nous-mêmes étions en mesure de le recevoir sans qu'intervienne notre coefficient personnel, sans que se déclenche en nous un système d'affinité, de répulsion, de sentiment de proximité ou d'étrangeté. En définitive, il ne saurait y avoir certitude que si le discours qui traite de la signification et [227] de la valeur des engagements rend compte, lui et lui seul, de leurs modalités les plus précises.

Les conditions à remplir sont les suivantes :

- 1°) Que le discours soit déductible à partir d'un petit nombre de formulations claires ;
- 2°) Que chaque étape de la déduction soit accompagnée d'un sentiment d'évidence et de nécessité ; que simultanément une affirmation jugée fausse soit montrée telle, soit parce que les concepts deviennent flous, soit parce qu'ils sont introduits par un paralogisme ;
- 3°) Enfin et surtout, que le discours, dans toutes ses articulations rende compte exactement des articulations du champ expérimental, en l'occurrence de la somme des délibérations, des engagements, des actions par lesquels *toutes* les créatures s'assignent le but de justifier leur existence.

Ce dernier point est décisif. Il est trop clair que, communément, l'observation des problématiques humaines est ambiguë et qu'il est loisible de la pratiquer de manière à y trouver la vérification de la thèse que l'on veut soutenir. Une souffrance sera lue comme manifestation de la colère, de la tendresse, de l'indifférence de Dieu ou comme signe de son inexistence. Une contrainte, comme acte barbare ou mesure salutaire; une violence comme acte païen ou comme zèle contre le paganisme...

La raison en est que ne sont jamais saisies les significations qui gisent dans les êtres et les discours, mais celles que l'on se met en devoir d'inventer à leur propos. Pour reprendre une image ancienne, nous

jouons avec les « species » qui, selon le néo aristotélisme, bondissent de l'objet vers l'esprit avec l'acte d'abstraction. Tel l'esprit, telle la « species ». Ce n'est pas la guerre elle-même que nous pensons, mais l'idée de hargne, d'impérialisme capitaliste, de péché et de châtiement... au *sujet de* la guerre. Et l'objet, bonne fille, accepte le vêtement d'interprétations qu'on veut bien lui faire endosser. Sans doute, traitons-nous de même l'objet physique. Le physicien n'écoute pas le son, il mesure des longueurs d'onde. Mais du moins, les maillons de la chaîne sont-ils rivés entre le fait sensoriel, la quantité mesurée et les valeurs trigonométriques. Rien de tel dans les situations qui relèvent de la liberté, où la médiation unique et nécessaire manque entre l'intuition sensible et l'intuition intellectuelle : cette intuition sensible est déjà toute barbouillée de significations. Le son est haut ou bas, grêle ou chaud ; oui, il porte des qualités, mais qui n'interfèrent pas avec le royaume des quantités. La guerre, par contre, par le fait qu'elle est toute engorgée de motifs et de raisons, par le fait que le guerrier raisonne ne sera pas étudier « comme une chose ». L'abstraction scientifique s'opère par une conversion totale du sensible à l'intelligible. Dans la moiteur de la fièvre, est lue, par une transposition du regard, l'excitation de tel centre du diencéphale. Dire par contre que la pensée théologique ou métaphysique est « abstractive », c'est la qualifier péjorativement, c'est confesser qu'elle s'est égarée *quelque part*, à mi-chemin de l'intuition sensible et de l'intuition intellectuelle.

L'histoire de la pensée moderne montre que ce manque a été ressenti. Le mot d'ordre, un temps, fut d'aller « à la chose même » et, dit-on, Husserl souffrit de ne pas apporter quelque clarté sur les drames contemporains. L'intention était de désembrumer cette région qui sépare « dans la thèse naturelle » l'objet pensé de l'esprit pensant. On saura gré de cette obstination à affirmer que la philosophie ne trouvera son apodicticité qu'à l'intérieur de l'intuition, dans cette présence pure de l'objet à la conscience. Pour la première fois, répondant aux vœux de Kant, la philosophie affirme avec autorité [228] sur un domaine qui est au-delà du sensible et de la logique formelle. Mais nous nous demanderons si ce résultat n'est pas atteint au prix d'une stérilisation de la pensée. Celle-ci n'aspire pas seulement à toucher, si l'on peut dire, son objet, mais aussi à le pénétrer. Elle souhaite lui être connectée, mais attend aussi qu'un courant passe. Or, à méditer sur la

manière dont le monde est donné à la conscience, l'on cesse d'opiner sur lui. Seront livrées des descriptions eidétiques de la guerre, du sacré... mais l'on gardera par devers soi la nostalgie d'une diction de ce qui fait qu'il y a guerre ou religion, de leur place parmi d'autres réalités, de l'attitude sensée à adopter à leur égard. La pensée aspire à mourir comme généralité pour renaître comme thèse particulière au sujet de ce qu'elle pense, et de savoir avec certitude comment l'objet est donné à la conscience ne la consolera pas d'ignorer ce qui lui est donné. À la suite de la phénoménologie, on a soupçonné que les intuitions ainsi mises à jour apprenaient des significations qui ne rendaient pas le monde homogène à la compréhension. À telle enseigne que Mr. Sartre tire les analyses phénoménologiques dans le sens d'une conception du monde qui, préalablement aux décrets de la liberté, est vide d'essence. On a vu que tous nos développements ont visé à montrer que notre liberté se trouve en un monde signifié, appelée à consentir à ses significations. C'est dire que nous supposons qu'un certain discours serait apte à retrouver pour le monde lui-même la certitude de l'intuition que la phénoménologie découvre à l'occasion de l'abord du monde.

Mais ne disions-nous pas l'impossible épuration du sensible quand il s'agit des problématiques d'une liberté incarnée, l'impossibilité de traiter de notre condition sans y introduire par contrebande des préjugés sur sa destination et sa valeur ? C'est qu'en réalité, il nous faut apprendre à regarder ce sensible selon des significations qui n'en débordent pas, puisque aussi bien, il n'est aucune perception qui, en elle-même, ne soit déjà signifiante. Il nous faudrait avoir en une main les significations du sensible, en l'autre les significations intelligibles proposées, pour ensuite décider de la vérité d'un discours selon qu'il met en correspondance nos deux matériaux. Qu'est-ce qui, dans le registre de nos problématiques religieuses, morales et politiques jouera le même rôle que les quantités mesurables dans le registre de l'étude des structures matérielles ?

Ce sera, à notre sens, la découverte de ce que nous appellerons d'un terme fourretout - faute d'un meilleur - le concret. Le concret, c'est l'agencement dans un objet de ses parties qui ne peuvent se penser séparément. Comme les objets physiques se laissent saisir sous

l'aspect concret qu'explicitent les beaux-arts et auquel s'attarde la vision enfantine, il devrait y avoir un aspect concret de la présence de l'homme au monde, fondamentalement différente des significations purement intellectuelles. Différente de ce que dit le roman philosophique qui retrouve les thèses intellectuelles dans l'expérience immédiate aussi bien que du message de « l'a littérature » qui, par contre, laisse parler l'objet comme s'il n'était pas l'objet de l'homme, cette présence devrait être découverte grâce à une lecture de l'expérience qui s'enclôt rigoureusement dans le sensible. Cette lecture, réfugiée dans la poésie et plus généralement dans tout ce qui poétise l'existence, devrait réintégrer le domaine de la connaissance exacte.

Nous avons maintes fois remarqué qu'en les cinq Livres de Moïse ne se trouve ni enseignement, ni discours abstraits. Quand Eliézer convainc Laban de laisser venir avec lui Rivka, il ne lui expose pas les mérites et avantages du monothéisme, il dit que les troupeaux d'Abraham ont été bénis. Les explorateurs de la génération du désert [229] ne dissertent pas sur la patrie et le patriotisme, il ramènent une grappe de raisin. Melkitzédec n'est pas défini en terme de sacerdoce, médiation entre l'histoire et son sens, mais en terme de pain et de vin. La définition de l'identité d'Isaac est dans ses yeux aveugles, de Léa dans ses yeux malades, de Jacob dans son boitillement, de la femme de Moïse dans sa nature d'oiseau, de David dans sa tignasse rousse, d'Absalon dans ses boucles soyeuses. La vice-royauté de Joseph est dans sa coupe, la tentation que représente une captive dans ses ongles, la culpabilité dans le bouc, le rôle d'Aaron dans les nuées de gloire, les rapports entre la création et l'anté-crédation dans les Chérubins du Temple...

Nous croyons qu'il faut prendre aux sérieux cette présence de la Révélation au monde concret sans préjuger de son sens spirituel, et qu'elle révèle d'abord le sens de l'immédiate présence au monde. Quand Mr. Brunschvicg dit que « les conceptions cosmogoniques de la Genèse... suffiraient, mais seulement dans la mesure où il serait possible de ramener la société en arrière de la civilisation moderne », il suppose que les Textes ont l'intention explicite de fournir une interprétation *du derrière* de la présence au monde, qu'ils en donnent un schéma abstrait pseudo rationnel. Quand la critique biblique, en une

sorte de baiser de Juda, élabore une théorie des « genres littéraires » qui explique que les Textes ont eu le mérite d'exprimer en une forme puérile « poétique » des vérités que les dogmatiques actuelles disent clairement et sans voile, elle aussi de son côté, les prend pour le point de départ d'analyses abstraites. D'un côté comme de l'autre, on projette sur Eux sa propre structure mentale. En réalité, à leur premier niveau, Ils nous apprennent tout bonnement à regarder ce qu'est *notre* monde. Ils nous disent qu'en son cœur est la lumière, que les eaux sont *pour nous* une réalité qui *nous* est plus primitive que la terre et ses productions, que la présence des astres *pour nous* est postérieure à celle de la terre. Bien évidemment, si de ces propositions, l'on ôte les « nous », il ne reste que le monde comme abstraction ; nous nageons en pleine cosmogonie. Mais c'est que nous avons séparé dans la conscience du monde ce qui est inséparable : d'un côté la conscience, de l'autre le monde.

Or, ce divorce a commencé il y a bien longtemps, autour du cinquième siècle avant l'ère chrétienne, quand il y eut cette mutation de la pensée concrète à la pensée abstraite. Par ce pas, nous allions y gagner la certitude scientifique, mais perdre nos certitudes spirituelles. Initialement, les histoires de l'Olympe cédèrent la place aux idées platoniciennes. Avec les siècles, et jusqu'à l'athéisme moderne, les représentations imagées de la réalité se laissèrent dissoudre pour peu qu'elles aient fait corps avec l'imaginaire. Mais s'il arrivait que le Pentateuque survive à cette débâcle, ce serait le signe que la pensée concrète peut ne pas être imaginative et que le meilleur de ce qui fut pensé dans la préhistoire et la haute antiquité pourra nous être restitué. Est-ce que la vie des Patriarches, les quarante ans du désert, la liturgie sacrificielle, les lois de pureté... expriment d'une manière imagée le secret de notre vie immédiate ? Si oui, nous aurions une chance de redécouvrir celle-ci à l'abri de toutes abstractions quelles qu'elles soient. Pour notre propre compte, ce chemin qui se faisait jadis de la vie toute simple à son sens, nous l'avons refait en sens inverse. Découvrant la vie de la Médina et du Mellah, nous avons compris comment l'âne, la brebis, le brasero, le puits, l'arbre, la tente peuvent être si étroitement liés à notre survie en ce monde et la signifier - et les Textes nous ont parlé d'une manière plus chaude. Si la faculté d'étonnement devrait être réapprise, ce ne serait pas pour s'enchanter, non

plus que pour aller vers quelque naturisme, mais pour qu'affleure de nouveau à la conscience [230] les significations de notre présence immédiate au monde, antérieures aux significations spirituelles et à plus forte raison aux significations abstraites. Se nourrir s'habiller, se loger sont des actes qui *en eux-mêmes* ont un sens absolument spécifique à l'égard de ceux de la spiritualité : banquet mystique - ou Cène -, se vêtir d'innocence, s'abriter sous les ailes de la providence... et à plus forte raison à l'égard des significations communes : de la gastronomie ou du savoir-vivre, de la mode, de l'ameublement. 'Tant qu'on n'aura pas redécouvert les sens, on ne verra que symbolisme ou ritualisme creux dans la distinction des aliments purs et impurs, dans le fil indigo mis aux franges du vêtement, dans le parchemin mis au linteau de la porte. Nous aurions à réapprendre à « rentrer dans notre peau » autrement que dans l'ébat païen ou selon les conventions sociales. Si l'intellectuel, le puritain apprenaient que dans la vie immédiate il est aussi question de vérité et d'erreur (plutôt que de s'y livrer tantôt comme on jette sa pâture à la bête, tantôt avec une répugnance à moitié scandalisée), la dissociation de la personnalité s'annulerait, et les personnes sauraient communiquer autrement qu'en se dissolvant dans une communion mystique, autrement que dans l'emportement charnel. Est-ce ce que Bergson pressentait quand il parlait de déchirer ce « voile épais pour le commun des hommes, voile léger presque transparent pour l'artiste et le poète » ? Nous n'y verrons pas, pour notre part, une voie d'accès vers une intuition spirituelle, mais beaucoup plus simplement une réconciliation avec notre nature d'être corporel mis dans un monde sensible. Tant qu'elle n'est pas réalisée, comment supposer que la circoncision de la chair d'Abraham, que le nerf pelvien de Jacob, que l'os du mouton pascal, que la cendre de la vache rousse, que le sacrifice de la nouvelle lune, considérés *en eux-mêmes*, sans symbolisme d'aucune sorte, soient plus que des archaïsmes, des rites totémiques ou des signifiants d'un discours mythique ? En fait, nul ne peut se dispenser de vivre d'une vie naturelle, simplement nous la vidons de toute signification. Aussi oscillons-nous entre les gestes de s'y abandonner, de s'y refuser ou d'en faire l'étoffe de conventions sociales. Il n'y avait pas de peuple jadis, des Hindous aux Romains, qui ne la signifiaient. Il nous semble que la tradition des Hébreux tenait son originalité première tout autant de ce qu'elle était soucieuse de la signi-

fier en vérité que dans le fait de son monothéisme. Il n'est pas sûr que le monothéisme ne soit pas à réapprendre ; il n'est pas douteux que nous ayons à le réintroduire dans notre face à face avec le monde matériel, dans nos dialogues avec des prochains dont il est peut-être plus important de savoir comment leur « âme » est incarnée en mille gestes, attitudes, expressions, tics significatifs que de simplement savoir leur « âme » et leur « vertu ». Car le brouillard d'abstraction qui nous investit de toute part ne nous laisse pas saisir le lien entre une vie matérielle privée de références spirituelles et une vie de raisonnements qui substitue aux personnes et aux situations l'idée des personnes et situations. On aura des attachements d'ordre intellectuel, moral, spirituel, et l'on sera étonné que la spontanéité ne suive pas. On se scandalisera de ce que les affinités naturelles contredisent les jugements intellectuels et moraux. Si l'esprit ni la chair n'en sont pas condamnés, l'est du moins la personnalité qui en est arrivée à se laisser écarteler entre la chair et l'esprit. À la réflexion, ce qui apparaît stupéfiant dans notre contexte culturel, c'est que l'on ait eu l'idée de se comprendre comme ange et bête mêlés et qu'en fin de compte se soient dressées face à face spiritualisme et matérialisme. Ne serait-ce pas, pour une part, parce que, à la fin de l'ère prophétique, les spiritualités, depuis le Rabbanisme et le Bouddhisme jusqu'à l'Islam et la Réforme se sont fait de la personne une idée décorporalisée ? Nous voulons dire [231] une idée telle que les points de jonction avec le milieu vital soient sans signification connue et vécue, jusqu'à ce que le visage de l'autre homme ne soit plus son visage de chair et d'os, son approche spirituelle ne soit plus cette inflexion de gestes affectueux, le bien qu'on lui veut ne soit plus l'humanisation des détails de la vie quotidienne, jusqu'à ce que le dialogue ne soit plus ce savant assemblage de présence corporelle et morale ? Est-ce qu'en dehors des liturgies, la vie concrète a gardé une saveur susceptible d'être dite vraie ou fausse : le pain et le sel, les épousailles et les relevailles le prosternement et les bras levés, le blanc et le rouge, le silence et le chant, la sortie aux champs et le repos... ?

Des quatre sens des Textes traditionnellement reconnus, l'on s'étonnera peut-être que nous mettions ici l'accent sur le sens littéral, le moins élevé en dignité, dans la matière duquel Spinoza a découpé la connaissance du premier genre alors que l'on s'attend d'ordinaire à

ce qu'une apologétique fasse donner en dernier recours la vieille garde : le sens mystique, suprême et caché. Cette insistance s'explique par notre propos qui est de montrer qu'une croyance spirituelle ne deviendra certitude inéluctable que lorsqu'elle s'appuiera sur une certitude immédiate épurée - non l'immédiateté des données de la conscience, mais celle de notre présence vivante au monde vivant -, quand l'une et l'autre seront nettoyées des halos d'abstraction. Elle s'explique aussi par une raison plus « autobiographique » comme pourrait être celle de quiconque a été plus ou moins déterminé par le climat intellectuel de l'après-guerre. Quelques grands courants idéologiques étaient présentés en des formes finement élaborées, sans qu'à aucun ne revienne une nette prééminence. En même temps, les esprits, parvenus à une sorte de virginité retrouvée, étaient avides d'adhésion et d'engagement. Selon *quelle* logique s'effectuait les choix qui, postérieurement, se justifiaient par de longues chaînes de raisons ? Comment s'expliquait-il qu'à partir d'un même point de départ s'empruntaient des chemins si divergents ? L'homme redevenait-il la mesure de toute chose ? Les explications courantes de cet état de chose étaient pauvres : c'était l'infrastructure qui en aurait rendu compte, chacun assumant ou refusant sa condition de classe, les conflits familiaux, les contrecoups de l'actualité, quand ce n'étaient pas les distributions capricieuses de la grâce, les atavismes sociaux ou religieux... Il nous a semblé que le maître du jeu n'était ni le caprice rationnel, ni les impératifs de la cohérence logique, et si l'École ne nous avait pas fourni les éléments pour rendre compte du pourquoi des engagements, si la compréhension - selon ses leçons - de la manière dont nos condisciples s'éprouvaient avec leur débats n'avait pas expliqué exhaustivement la genèse de leurs opinions, il y aurait eu bien peu de chance pour que nous nous soyons rattachés à une Tradition déphasée par rapport à l'actualité et dotée pour tout soutien logistique d'un milieu social éclaté.

Nous voici parvenus à une opinion radicalement opposée à celle à laquelle était parvenue la philosophie à la fin du XVII^e siècle. L'échec des dogmatismes métaphysiques était attribué à l'incapacité de la raison de s'élever sur un terrain supérieur à celui de l'expérience. Nous dirions plus volontiers qu'elle s'élève mal tant qu'elle n'est pas descendue jusqu'à l'immédiateté de l'expérience. Tout et rien sont à dire

de Dieu, de l'âme, de l'infini si l'on s'en tient à l'analyse des concepts, si l'on ne descend pas jusqu'à la compréhension des inflexions matérielles qui sont attachées aux divers engagements. Il nous manque de regarder ceux-ci en rase-motte, de quêter les significations de la quotidienneté de celui-ci qui témoigne pour tel dieu, exprime telle âme, d'élaborer une science de la vie immédiate des peuples et gens, abstraction faite des abstractions [232] dont ils se réclament. On comprend que, dans ces conditions, il ne saurait être question d'avancer des preuves de l'existence de Dieu ou de l'immortalité de l'âme par une phénoménologie de la vie religieuse. Quelque chose comme une preuve ne saurait être fourni que par une conversion du regard qui parviendrait à être ébloui par des évidences au sujet de la vie élémentaire. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ne deviendra pas sensible par une illumination mystique. Il ne se livrera pas nécessairement par cette candeur qui veut bien accorder crédit à de pieux récits anté-historiques. Il aurait pour garant la réactualisation, dans le présent, des événements journaliers qui furent ceux de la vie d'Abraham, de celles d'Isaac et de Jacob. Voyons présentement s'il se passe quelque chose comme la prise de Sarah par Pharaon, comme une querelle au sujet de puits, comme les câlineries entre Isaac et sa femme, comme une vente du droit d'aînesse, comme le vol des idoles de Laban. Apprenons à voir que les difficultés d'aujourd'hui reproduisent les anecdotes de jadis. Et si, à la fin, il ressort que le tout de nos expériences concrètes s'engouffrent dans le tout de ces antiques expériences et en elles seules, si celles-ci *évidemment* donnent une clé, la seule clé possible à tout ce qui se vit, alors nous privilégierons le Pentateuque plutôt que l'Iliade ou les contes des mille et une nuit, nous nous référerons au Dieu d'Abraham plutôt qu'à celui des conteurs orientaux, plutôt qu'à Zeus. L'examen de la prétention à la véracité qu'élève l'École ne sera pas affaire de dialectique ni de contre apologétique, mais affaire de simple constatation empirique : là je me suis vu, je m'y suis compris, j'ai donné plein acquiescement.

À un bout de la chaîne, il y a donc la conjonction de la littéralité des Textes avec l'immédiateté de la vie, gage de vérité. À l'autre, il y a l'intention de dire l'être : l'être de la créature, l'Être du Créateur. Quel sens cette attitude aura-t-elle devant le tribunal de la conscience philosophique ? Celle-ci est née de la pensée grecque et, dans leur

commun affrontement, Athènes et Jérusalem joue le tout de leur sens et de leur vocation. Avec Aristote, la philosophie s'est pour longtemps engagée dans un discours sur l'être qui a pour rôle de couronner d'autres discours. Un mouvement ascendant mène de la considération des réalités particulières à ce qui doit en rendre compte. On sait qu'en regard, l'hébreu, aussi bien savant que populaire, ne désigne l'être par aucun concept. Le langage s'oppose à ce que l'on formule « Dieu est » ou « le monde est ». L'École renchérit : elle établit que ces formules n'auraient pas de sens. Car pour dire l'être, elle tient à ce que ne soit employé qu'une seule formulation : les cinq Livres de Moïse. L'expression « Dieu est » est une tautologie vide. Quand j'ai dit « Dieu », que pourrais-je rajouter en accolant « est » puisque le concept d'être est le décalque de ce que je sais de Dieu ? Pour expliciter le concept de Dieu, m'est donné le Texte de la Révélation, à savoir *le sens dernier de toutes les Présences les unes aux autres*. « Créa, Dieu, les cieux et la terre ». Tout ce que je saurais dire de Dieu ne sera jamais que Sa Présence aux cieux et à la terre, que la manière dont les cieux et la terre sont présents l'un à l'autre. Pour dire l'être, je désigne l'absolu de toutes présences, j'en dévoile leur sens désigné par le « Bereshit », le mot inaugural de la Bible : « Bereshit Bara Elohim » « par (ou selon) prémices créa Dieu... ». Dans cette perspective, l'être n'est pas un concept qui s'accroche à telle ou telle réalité déjà connue. Ce sont ces réalités qui explicitent ce que signifie l'être. L'homme parle et par le fait dévoile l'être, fragmentairement, confusément. Dieu parle et le dévoile clairement et en son unité. L'être est consubstantiel au discours vrai qui dit la clarté de présences déjà obscures, l'unité de présences d'abord multiples.

[233]

Ainsi, en toute logique, pour qui se proposerait d'exposer une ontologie, il suffirait de recopier le Pentateuque. Il déclinerait le sens des présences, données d'autre part dans l'expérience. Pourtant, ces sens jouent entre eux, s'explicitent ou se resserrent de telle sorte que les comprendre consiste à les rapporter les unes aux autres. Or le lieu où ils se resserrent d'une manière maximale est la désignation de Dieu en son Tétragramme. Quand au bout de la semaine primordiale toutes les réalités sont venues à jour pour être proposées à une totalisation,

alors seulement est énoncé le Tétragramme ²⁸⁹. En ce sens, savoir dire l'être reviendrait à savoir dire ce Nom adéquat à Dieu, à désigner une forme de présence en laquelle toutes les autres se résumeraient. Proposer comme finalité à la vie d'ici-bas l'acquisition d'une capacité de la Présence maximale revient à inviter à une ouverture à toutes les présences qui sont distillées dans le temps. Ces deux mouvements, comprendre les présences et les vivre dans une approche des personnes ont un pôle : le « Je suis » qui marque les limites d'une ontologie.

En effet, la présence - même totale - laisse une question irrésolue : que sera l'autre hors d'une référence à moi qui le connais. On se demandera vainement de l'ami : qu'aurait-il été s'il n'avait pas été mon ami puisque tout ce qui pour moi est à connaître en lui l'est dans le cadre de notre amitié. Je ne sais rien de Dieu hors de ce qu'Il a été, est et sera pour nous. La réponse faite à Moïse : « Je suis qui Je suis » est, en un sens, une fin de non-recevoir. « Pour vous qui êtes mes fidèles, je vous suis Celui qui se laisse désigner par le Tétragramme. En outre, même si vous n'existiez pas ou même s'il n'y avait aucune relation entre nous, Je resterais ce que Je suis. Plus outre que ce que je suis pour vous, Mon Être est. Vous aspirerez à Ma Présence, à comprendre celle-ci. Vous ne devinerez mon « Je suis » que comme réalité mystérieuse et insondable, pôle ultime de vos connaissances ». De même, sur le registre charnel, l'expression « connaître une femme » renvoie à la connaissance d'elle entant qu'elle est une femme pour moi. Je devine qu'aussi profonde que soit ma connaissance, elle me désigne un pôle inconnaissable - peut-être ce que Dieu connaît d'elle.

Ce rappel des fondements de l'ontologie biblique permet de la situer par rapport à son homologue grecque. Pour celle-ci, nous semble-t-il, le discours sur l'être est, en tant que discours, transcendant aux autres connaissances, et à un objet qui est immanent aux autres objets. Ce dont traite la métaphysique est à la suite de ce dont traite la physique on la morale. La métaphysique peut être plus abstraite, plus générale, son objet n'est pas d'un autre ordre, radicalement différent de celui des autres objets. Il y aurait des moteurs. Parmi eux, il y a un

²⁸⁹ « Tant que le visage de la création n'est pas achevé, Dieu est appelé « Elohim à (*Gen. I*) et non « Tétragramme-Elohim ». Dans le terme « Elohim » la complétude est absente à (*Shaaré* 41 b).

premier moteur. Toute substance peut être en acte. En plus existerait une substance qui est acte pur. La conversion à la métaphysique consiste en une sublimation du langage. On parle de la même chose - d'une manière plus relevée. Parler, c'est désigner ; très vite, il va se passer que l'on substituera dans le discours le signifiant au signifié, non pour ce qu'il est (formes du langage) mais baptisé objet suprême du discours. Le mot même de méta-physique en dit long : un quelque chose après, en plus.

Inversons le procédé pour retomber sur l'optique de l'École. Son objet est radicalement transcendant aux objets des autres discours puisque d'aucune de mes propositions Dieu n'est absent. Quand on dit « la terre est ronde », par un acte second, on pourra penser à Dieu qui est le créateur d'une terre ronde, qui a incarné en une de ses créations l'idée qu'il y avait en lui de la rotondité. Jamais Il ne sera invoqué dans une prière : « Seigneur de toute rotondité. » Le discours sur la forme de la terre n'est pas homogène à celui qui dit ce qu'est Dieu pour nous. Il sera profane par rapport à un [234] autre qui est saint. La Bible *ne pèse pas* dire que la terre est ronde ou que l'homme descend du singe. De telles affirmations n'ont pas de portée ontologique, elles sont de celles qui enseignent comment s'effectuent dans la mondanité les juxtapositions et les interactions. À la Bible revient de dire toutes les manières dont les réalités sont les unes *pour* les autres. La lune est là *pour* éclairer durant la nuit, le soleil *pour* éclairer le jour. Cela nous enseigne que la « lumière » initiale nous a été diffusée selon deux ordres qui régissent deux manières d'être *pour* un autre que soi. Les Textes enseignent comment les constitutions se font pour une reconnaissance et comment les reconnaissances nous constituent.

Il en découle que tout ce qui n'est pas emporté par ces courants de constitution et de reconnaissance *n'est pas*. Nul discours véritable ne s'oublie (*Isaïe LIX*, 21), nul être véritable ne meurt, car n'est susceptible de disparaître que ce qui n'a jamais véritablement été. La beauté de Sarah restait identique à elle-même en son extrême vieillesse parce qu'étant une véritable beauté - et non un arrangement éphémère de prestiges sensibles - elle ne pouvait pas disparaître. La différence entre l'Être de Dieu et l'être des créatures tient uniquement à ce que celui-là est antérieur au temps et le pose tandis qu'aux créatures est

donné d'acquérir leur être par l'utilisation de leur temps. On voit dans quel piège est tombé Spinoza. On ne lui fera pas grief d'avoir confondu dans le même concept Dieu et le monde, car comment avoir de Dieu une autre idée que celle de Dieu du monde, comment penser le monde autrement que comme monde de Dieu ? Par contre, on ne le suivra pas quand il évacue de sa vision de la réalité toute négativité. Les créatures tant qu'elles ne se sont pas maturées jusqu'à être pour d'autres qu'elles-mêmes sont un *vide d'être*. Si chaque réalité portait en soi son plein, elle s'achèverait en persévérant en elle-même. Si elle devait être inculpée comme boue condamnable, elle s'achèverait en se revêtant de la grâce de Dieu. Nous croyons qu'elle devient en intégrant sa particularité dans l'unité d'une vie de relations qui est proprement le Nom de Dieu.

Le discours sur l'être, par le fait même qu'il vise le Nom de Dieu, est transcendant par rapport aux discours communs qui parlent des contiguités, éloignements, entre chocs, attirances, ressemblances... des êtres dans la mondanité, en oubliant leur qualité d'être. Il suggère en outre une plus lointaine transcendance, au second degré si l'on peut dire, que seraient les « Je suis », la subsistance mystérieuse des êtres, antérieure à leurs relations mutuelles et qui les commande. Pour « faire de la métaphysique », on apprend préalablement un nouveau langage. Dans l'univers de la Cabbala, nul autre mot n'est introduit que ceux qu'utilisent les MM. Jourdan qui parlent hébreu. Si leur sens est plus riche, cela tient à ce qu'en eux se lisent leurs infinies relations avec le sens des autres mots, à ce qu'entre les constituants du langage sont comprises leur mille affinités. La technique du symbolisme est nécessaire quand il y a encore une distance entre l'image et l'idée qui ne se franchit qu'artificiellement. Dans le langage de l'École, il n'est pas dit : le juste est comme un arbre planté près des eaux courantes, car telle attitude humaine et tel arbre, c'est tout un. Tamar, c'est identiquement le palmier, la droiture et la bru de Yehouda. Nous sommes dans une direction opposée à celle au bout de laquelle était cherchée une caractéristique universelle. Les concepts ne seront pas reliés par des copules ou des mots outils ; ils sont l'un dans l'autre de par leur signification même. Le rire est dans Isaac et l'idée d'Isaac est dans celle du rire, l'idée de l'humanité dans celle de la glèbe (Adam-Adama), etc.

[235]

Une affinité naturelle prédisposait l'aristotélisme et les systèmes médiévaux à faire corps. Des deux côtés, la connaissance ultime, la réalisation de nos vocations se trouvaient comme au-dessus des significations et modalités de la simple vie sociale et psychologique. Métaphysique et théologie se rencontrent en un arrière monde où la sublimation du sensible tient lieu de fidélité à l'intelligible. Le développement ci-dessus n'achèverait de situer nos thèses par rapport à la conscience philosophique que si elle était restée dans le cadre de la scolastique. Or, l'idée d'ontologie lui a survécu et a pris un sens nouveau. À quelle distance en sommes-nous ?

Nous ne pourrions point désigner avec précision une orientation contemporaine car, entre ses courants, les divergences sont profondes. Néanmoins, l'intention de répondre à la question : « pourquoi y a-t-il ceci plutôt qu'autre chose, plutôt que rien » pourrait leur être assignée comme dénominateur commun. Il est remarquable que le « ceci » en question est dépouillé de tout contenu empirique. On est à l'antipode de la tentative de rendre compte exhaustivement, encyclopédiquement de toutes les manières de vivre et de penser. Le « ceci » est le fond commun de toute expérience agie ou éprouvée quelle qu'elle soit. Tout se passe comme si, du passé culturel n'était gardé que le savoir de jeter par-dessus bord toutes les formes contingentes pour un recommencement selon la plus pure rigueur. Le propos est hardi, encore faudrait-il que du nouveau départ se tire plus que simplement un art de recommencer indéfiniment le même départ de manière de plus en plus épurée. Alors que les sciences de l'homme fournissent méthode éclairante et documents en masse considérable sans nous fournir jamais l'espérance de parvenir un jour à comprendre L'Homme derrière les mille et une péripéties de l'histoire *des* hommes, sans pouvoir donner l'espoir d'atteindre ni une vision totalisante de l'aventure humaine, ni des critères de leur valeur et de leur bien-fondé, ni une indication sur ce que l'homme, au fond, recherche confusément tout au long de ses tentatives renouvelées, les ontologies modernes ne daignent pas chercher leur évidence au terme d'une exégèse de tous les documents. Elles se donnent bravement une évidence initiale et s'inquiètent généralement assez peu de savoir si elles projettent quel-

que lumière sur le matériel empirique. À notre sens, n'est pas respectée la saine méthode qui consiste à définir au départ les exigences d'une évidence sûre afin de vérifier, après enquête, si les conclusions satisfont aux critères et exigences initiaux. Tandis qu'à l'époque classique, étaient possédées des thèses systématiques, sans aucune évidence quant à leur degré de validité, nous avons aujourd'hui le sens aigu de ce qui est évidemment vrai, mais en guise de thèse, ne nous sont fournies que des descriptions de ce qui est à la conscience (pourquoi est-ce ainsi à la conscience ?), nullement la réponse à la question : pourquoi ces « ceci » empiriques (culturels, historiques...) sont à la conscience, plutôt qu'autre chose, plutôt que rien.

On nous objectera que la réponse « parce que Dieu l'a créé » est elle aussi, de son côté, purement verbale et qu'à poser des Vouloirs antérieurs aux actes et à prétendre, par eux, rendre compte des actes qu'ils décrètent, nous utilisons une explication du style de : « l'opium endort parce qu'il a une vertu dormitive ». Ce reproche serait parfaitement fondé si nous invoquions des êtres armés de pied en cape de tous leurs attributs, si, par exemple, nous nous faisons de Dieu la représentation d'un grand Fabricateur dont le dire aurait la vertu magique de créer des mondes. Le Verbe de Dieu, de vrai, a trop souvent été rabattu sur le plan des existants. Pour les multitudes, il a joué le rôle de milieu sacré qui fabrique et qui sauve et en lequel [236] naissent et baignent choses et gens : le « mana » des civilisés en quelque sorte. Pour nous, le Verbe de Dieu n'est ni un procédé de fabrication, ni un talisman qui sauve. Il est ce qui Le désigne, ce qui désigne le monde et les rapports entre Dieu et le monde. Il se constitue en Discours qu'il nous est proposé d'apprendre. Nous ne plantons pas là quelque être pour ensuite le prendre pour cible d'un discours. Le dire, le faire, l'être : ces termes nous renvoient à un seul et même agencement de significations. Discours et existence sont appelés à se répondre dans l'unité retrouvée. On nous taxerait d'idéalisme platonicien si nous pensions d'un côté la subsistance des noms, de l'autre la subsistance de ce qu'ils désignent. Mais nous avons vu que la subsistance autonome et otique est à répudier d'un côté comme de l'autre. Ce qui est désigné est tout le contraire d'une subsistance : la manière dont les êtres sont les uns pour les autres, et les noms de même ne se comprennent que comme éléments constitutants d'un discours unitaire. De telle sorte

qu'aller vers le vrai, c'est penser l'unité du Nom de Dieu et qu'agir selon le bien est unifier ce Nom. Non décoller de la région des multiplicités pour rejoindre celle de l'unité, mais penser les multiples noms dans l'unique signification qui les comprend, faire l'unité de vies initialement séparées.

Ce travail a l'unique ambition de proposer une thèse homogène à ce que nous savons de l'enseignement de l'École. Celui-ci, nous le tenons pour vrai. Ce que nous en avons dit est probablement à égale distance du significatif et du purement verbal, aussi éloigné des procédés d'exposition de l'École que de ceux de la « philosophia perennis ». En tout état de cause, notre propos n'est aucunement de l'ordre du discours de celui qui, sachant, enseigne à qui ignore. Nous croyons à la fois que la vérité fut dite un jour par Dieu et aussi qu'elle se dévoile un peu plus chaque fois qu'éclôt une nouvelle philosophie. Le plus important n'est pas que, du haut du Sinaï, tonne un message, mais que, de chaque conscience, de chaque culture vienne au jour un peu plus de lucidité, de sorte qu'à la fin s'embrassent l'Idée de Dieu et les mots de tous les hommes. L'Idée vraie, dite une fois, l'est définitivement et coupe court aux opinions. La vie bonne, réalisée en un secteur de l'espace et du temps n'a par contre rien de définitif, elle est promesse des temps où toutes les vies seront bonnes. Or la pensée ne saurait s'enclorre dans sa perfection hors des aventures de la vie. Tant que le tout de la vie n'est pas dit bon, les formulations de l'Idée seront plus ou moins inadéquates. Nous ne mettons, pas nos espérances en ceux qui, dans une pieuse rétrospective, prennent à leur compte la devise « copier comme autrefois », ni même sans doute dans ceux qui prennent en charge le présent au nom des présences et messages d'autrefois, mais bien en ceux qui attendent, d'une ultime mutation de la société des vivants, des formulations, des compréhensions inédites de la pérennité de l'Idée.

[257]

Essai d'ontologie biblique.
Mise à jour des implications philosophiques
de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
(1967)

BIBLIOGRAPHIE

A. OUVRAGES DE TRADITIONNAIRES S'ADRESSANT À DES TRADITIONNAIRES.

1. Exégèse du Pentateuque.

[Retour à la table des matières](#)

Ouvrages écrits antérieurement au XVIII^e siècle dont les textes ne se trouvent pas dans les « Mikraot Guedolot ». Les auteurs plus récents ainsi que les traductions sont en italique.

Aaron ben Elijah : Keter Torah, Eupatoria, 1867.

Aaron ben Joseph : Tirat Kesseph, Eupatoria, 1835.

Abraham Saba : Tzeror ha Mor, Venise, 1545, réédité à New York, 1961.

Abravanel Isaac L Pirouch ha Torah, Venise, 1579.

Aboulafia Haïim Yosseph Laka'h, Smyrne, 1732.

Algazi Shlomo : Shéma Shlomo, Amsterdam, 1710.

- Al Shir* : Torat Moshé, Varsovie, 18.
- Asher ben Jacob Amschejewitz : Shmona Lahmo, Lemberg, 1884.
- Arroyo Isaac ben Moïse : Tan'houmot El, Salonique, 1578.
- Aryeh Yehouda Loeb : Or Yekarot, Venise, 1742.
- Askenazi Eliezer ben Elijah : Maassé ha Shem, Cracovie, 1584.
- Askenazi Gershon : Tiferet ha Guershuni, Frankfurt am Mien, 1699.
- Arama Isaac* : Akedat vitz'hak, Pressburg, 1849.
- Bahya ben Asher : Biour al ha Torah, Varsovie, 1853.
- Berechia Berak : Zerah Bare'h, Krakan, 1646.
- Cassuto (U.)* : Piroush al Sepher Bereshit ou Shemot, Hebrew University, Jérusalem, 1953.
- Ephraïm ben Samson Piroush al ha Torah, Smyrne, 1870.
- Ezekiah ben Manoach Haz Kouni al ha Torah, Vilna, 1879.
- Hirsch (S. R.)* The pentateuch translated and explained (trad. angl.) Londres, 1958.
- Illescos Jacob : Imré Noham, Constantinople, 1539.
- Isaac ben Yehouda ha Levi* : Pa'na'h Hazé, Varsovie, 1867.
- Jacob de Vienne* : Peshatim ou Peroushim, Mainz, 1888.
- Jacob Abraham ben Raphaël* : Nahalat Yaacov, Lemberg, 1862.
- Jacob ben Asher* : Piroush al ha Torah, Hanovre, 1838,
- Jacob ben Isaac* : Tzéhéna'h ou Rehena'h, Vilna, 1895.
- Kascher (M. M.)* : Torah Shéléma (anthologie), New York, 1944.
- Malbim (Méïr Lebus ben Yehiel Mikaël)* : Piroush al ha Torah, Jérusalem, 1957 (rééd.)
- Melammed Shem Tov : Keter Shem Tov, Venise, 1601.
- Mena'hm Zioni ben Méïr : Sepher Zioni, Lorzec, 1785.
- Midrash Rabbba* : Trad. angl. par R. Freedman et Simon, Londres, 1951.
- Midrash Tanhouma : rééd. Jérusalem, 1956.

Tobia ben Eliezer : Laka'h Tov, Vilna, 1889.

Moshé ben Shémaiah : Vayichla'h Moshé, Frankfurt am Oder, 1694.

Nissim ben Réuben Gerondi : 24 Derashot, Venise, 1596.

Pinto Josiah ben Joseph : Kesseph Niv'har, Damas, 1606.

Rapoport Mena'hem : Min'ha Beloula, Vérone, 1594.

Rashi : Trad. angl. Londres, 1946. trad. franç. Paris, 1957.

[258]

2. *Ouvrages de doctrine pour la plupart réédités récemment (pour les études anciennes, voir G. Scholem Bibliographia Kabbalistica, Leipzig, 1927).*

Albo (Joseph) : Sepher ha Ikkarim, (avec trad. angl.), Philadelphie, 1930.

Ashlag (Yehouda Leiv ha Levi) : ha Soulam, Tel Aviv.

_____. Panim masbirot, Jérusalem, 1931.

_____. Panim Méïrot, Jérusalem, 1931.

_____. Sepher Talmud Asséré Sephirot, Jérusalem, 1936.

Berlin, (N. S.) ha Amek Davar, Jérusalem, 1953.

Caro (Joseph) Sepher Magid Yesharim, Jérusalem, 1960.

_____. Hessed le Abraham, Amsterdam, 1685.

_____. Tomer Deborah, Johannisberg, 1858.

_____. Sepher Shiour Koma, Varsovie, 1881.

_____. Alima Rabbati, Varsovie, 1881.

Elie Ben Shlomo (Gaon de Vilna) : Biour al Aggadot, Bné Berak, 1957.

_____. Piroush Michlé, Tel Aviv, 1954.

_____. Sepher Adrat Elihaou, Tel Aviv, 1954.

_____. Sidour ha « Gra », New York, 1954.

- _____. Sifra di Tziniouta (comment.) Jérusalem, 196 ?
- Feretz : Ma' hareket ha Elo'hout, Tel Aviv, 1953.
- Gabäi : Avodat ha Kodesh, Jérusalem, 1953.
- Gikatilia : Guinat Egouz, Maccoore, 1615.
- _____. Shaaré Ora, (rééd.), Jérusalem, 1960.
- _____. Shaaré Tzedek, Trente, 1561.
- Haïim ben Elihaou : Sepher ben Ish Hai, Jérusalem, 1957.
- Jacobson (Y.) : Bina ba Mikra, Tel Aviv, 1953.
- Jellinek (A.) : Quntros 113 Mitzot, Vienne, 1857,
- Joseph ha Cohen : Ketoret Passim, Jérusalem, 1962.
- Kook, (A. J.) : Orot ha Teshouva, Jérusalem, 1955.
- Luzzato : Beth Olam, Tel Aviv, 1955.
- _____. Hoker ou Mekoubal, Jérusalem, 1952.
- _____. Pit'hé Shéarim, Tel Aviv, 1955.
- _____. Tikouné Hadashim, Jérusalem, 1958.
- « Maaral » : Kol Kitvé Maaral, Jérusalem, 1960.
- Merimon (A.) : Brit Menou'ha, Tel Aviv, 1931.
- Morde'haï ha Cohen : AI ha Torah, Jérusalem, 1956.
- Mekilta de Rabbi Yismaël : Hébr. avec trad. angl., Philadelphie, 1949.
- Nahum (M.) de Tchernobyl : Méor Enayim, Jérusalem, 1960.
- Naphtali ben Jacob de Bacharach : Omek ha Mele'h, (non rééd.).
- Nehounia ben Hakana : Sepher Ha Bahir, Jérusalem, 1951.
- Orovitz (A.) : Shné Lou'hot ha Berit, Jérusalem, 1959.
- Pin'has Elihaou : Sepher ha Berit, Bné Berak, 1943.
- « Recanati » : Leboushé Or, Jérusalem, 1928.
- _____. Piroush al ha Torah, Jérusalem, 1962.
- _____. Taamé ha Mitzvot, Londres, 1964.

Sepher Yetzira, Jérusalem, 1962.

Vital (H.) : Kol Kitvé, Jérusalem, 1961-1964.

Zohar : trad. hébr., Jérusalem, 1957.

_____. trad. angl., Londres, 1949.

Michnai ha Zohar par Y. Tishbi (en hébr.), Tel Aviv, 1949.

Zimra (David ben) : Metzoudot David, Tel Aviv, 1965.

B. OUVRAGES QUI NE RELEVANT PAS DE LA TRADITION RABBINIQUE SUR LES MÊMES SUJETS OU OUVRAGES DE TRADITIONNAIRES NE S'ADRESSANT PAS EXCLUSIVEMENT A DES TRADITIONNAIRES.

Alquié (F.) : *la nostalgie de l'être*, Paris (P.U.F.), 1950.

Amado Levy-VaIensi (L.) : *Les niveaux de l'être et la connaissance dans leur relation au problème du mal*, Paris (P.U.F.), 1963.

Aubenque : *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris (P.U.F.), 1962.

Baab (O.J.), : *The theology of the old Testament*, New York, 1931.

Barth (K.) : *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris (« Je sers »), 1933, rééd. Paris (« les bergers et les mages ») 1966.

Barthel (P.) : *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden, 1963.

Bergson (H.) : *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1re éd. Paris (P.U.F.), 1932, 64e éd. 1951. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

[259]

Blondel (M.) : *L'être et les êtres*, Paris (Alcan), 1935.

Boman (T.) : *Das Hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, 1952.

Bonsirvin (J.) : *Exégèse juive*, in *Dictionnaire de la Bible*, supplém. 4 Col. 561-569, 1949.

- Borne (E.) : *Le problème du mal*, Paris (P.U.F.) 1958.
- Bréhier (E.) : *La philosophie et les mythes*, rev. de métaph. et de morale, XXII, pp. 361 sqq. 1914.
- _____. *Les idées philosophiques de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1907 ; 3e éd, (Vrin), 1950.
- Breton (St.) : *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, Lyon, 1959.
- Brener (J.) : *Commentary on the Torah*, New York, 1945.
- Brunschvicg (L.) : *La raison et la religion*, Paris (P.U.F.), 1959.
- Bamberger (B. J.) : *The Bible : a modern jewish approach*, New York, 1955.
- Buber (M.) : *Moses*, Oxford, 1947.
- _____. *Kampf um Israel*, Reden und Schriften, Berlin, 1933.
- _____. *Eclipse of God*, New York, 1952.
- Buber (S.) : *Commenter zum Pentateuch*, Vienne, 1894.
- Caillois (R.) : *Le sacré*, *Encyclop. franç.* XIX, 19-38-15.
- _____. *Le mythe et l'homme*, Paris (Gallimard), 1938.
- Casalis (G.) : *Le problème du mythe*, *Rev. hist. des relig.* XXXI, pp. 330-342, 1951.
- Cassirer (E.) : *Philosophie des symbolischen Formen*, Berlin 1925, (trad. angl.), New Haven, 1957.
- Chaix-Ruy (J.) : *Les dimensions de l'être et du temps*, Lyon, 1953.
- Chasles (R.) : *Israël et les nations*, Paris (Lamane), 1945.
- Chauvet-Dusoul : *Philosophie et religion*, Paris (P.U.F.), 1941.
- Chevallier (M. A.) : *L'esprit et le Messie dans le bas judaïsme et le nouveau Testament*, Paris (P. U. F.), 1958.
- Churgin (P.) : *Études sur la période du deuxième Temple* (en hébr.), New York, 1949.
- Cohen (A.) : *Les routes divergentes*, Paris (éd. minuit), 1956.
- Cohen (H.) : *Jüdische Schriften*, Berlin, 1924.

- La conscience juive (données et débats)*, Paris (P.U.F.), 1963.
- Coppens (J.) *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*, Bruges et Paris, 1948.
- Daube, (D.) *The civil law of the Michna*, New-Orléans, 1944.
- Delacroix (H.) : *La religion et la foi*, Paris (Alcan), 1922.
- De Vries (J.) *La pensée et l'être, une épistémologie*, Louvain, 1962.
- Dhorme (E.) *L'évolution religieuse d'Israël*, Bruxelles, 1937.
- _____. *Le Nom du Dieu d'Israël*, Dijon-Paris, 1951.
- Diel (P.) *La divinité*, Paris (P.U.F.), 1950.
- Dubarle (A. M.) : *Les sages d'Israël*, Paris (Le Cerf), 1946.
- _____. *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris (Le Cerf), 1958.
- Duméry (H.) : *Critique et religion*, Paris (Soc. de l'éd. de l'ens. supér.), 1957.
- Eerdmans (B. D.) : *La religion d'Israël*, Leiden, 1947.
- Eliade (M.) : *Images et symboles, essai sur le symbolisme religieux*, Paris (Gallimard), 1952.
- Epstein (I.) *Social legislation in the Tamlud*, Londres, 1943.
- Franck (A.) : *La kabbale* (3e éd.) Paris (Hachette), 1892.
- Franck (A.) : *La connaissance et l'être*, Paris (Aubier), 1937.
- Gelin (A.) : *Les idées maîtresses de l'ancien Testament*, Paris (Le Cerf), 1948.
- Gilson (P.) : *L'être et l'essence*, Paris, (Vrin), 1948.
- Goldman (S.) : *The book of the Bible an introduction*, New-York, 1948.
- Guérin : *Vérité et religion*, Paris (P.U.F.), 1962.
- Guitton (J.) *L'existence temporelle*, Paris (Aubier), 1949.
- Gusdorf (G.) *Mythe et métaphysique*, Paris (Flammarion), 1963.
- Hegel (F. W. F.) : *Leçons sur la philosophie de la religion*, Paris (Vrin), 1re éd. 1954, 3e éd. 1963.
- Heidegger (M.) *Zur Seins Frage*, Klostermann, 1956.

- Heinemann (I.) *La méthode de l'Aggadah* (hébr.), Jérusalem, 1949.
- Heineman (J.) : *La loi dans la pensée juive*, Paris (Albin M.), 1962.
- Herberg (W.) : *Judaism and modern man*, New York, 1952.
- Herméneutique et tradition* (colloque), Paris (Vrin), 1963.
- Heschel (A. J.) : *Les bâtisseurs du temps*, Paris (éd. Minuit), 1957.
- Hirsch (R. S.) : *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, 1902-1922.
- Hoenig (S. B.) *The great Sanhedrin*, New York, 1953.
- Isaac (J.) : *Jésus et Israël*, Paris, (Albin M.), 1948.
- Jacob (E) *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'ancien Testament*, Neuchâtel, 1955.
- _____. *La tradition historique en Israël*, Montpellier, 1946.
- Jalabert (J.) : *L'un et le multiple*, Paris (P.U.F.), 1955.
- James (E.O.) : *La fonction sociale de la religion*, Paris (Payot), 1950.
- Jankélévitch (V.) : *Le mal*, Paris (Arthaud), 1947.
- Joël (H) : *Die religions philosophie des Sohar*, Leipzig, 1849.
- [260]
- Kant (E.) : *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris (Alcan), 1912, 2e éd. (Vrin), 1952.
- Karppe (S.) - *Études sur les origines et la nature du Zohar*, Paris (Alcan), 1912.
- Kasher (M.M.) : *Encyclopedia of biblical interprétation*, New York, 1953.
- Keil (C.) et F. Delitzsch : *Commentary of the Pentateuch*, New York, 1949.
- Kôhler (L.) : *Der hebraïsche Mensch*, Tübingen, 1953.
- Kraus (H.J.) : *Prophetie und politik*, München, 1952.
- Lagneau (J.) *Célèbres leçons et fragments*, Paris (P.U.F.), 1950.
- Lavelle (L.) *De l'être*, Paris (Aubier), 1947.
- Lavergne (C.) : *L'expression biblique*, Paris (Vrin), 1945.

- Leibowitz (N.) : *En méditant la Sidra*, Jérusalem, 1959-1961.
- Lévinas (E.) : *Totalité et infini*, La Haye, 1962.
- Lods (A.) - *Histoire de la religion hébraïque et juive*, Paris (Payot), 1950.
- Lys (D.) : *Nèfèsh* (histoire de l'âme), Paris (Payot), 1950.
- _____. *Rüach* (l'esprit...), Paris (P.U.F.), 1962.
- Maïmonide (M.) : *Le livre de la connaissance*, Paris (P.U.F.), 1960.
- Marc (A.) : *Raison philosophique et raison révélée*, Paris (Desclée et Brouwer), 1955.
- Marcel (G.) : *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris (Vrin), 1949.
- Maritain (J.) : *sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris (Tequi), 1935.
- _____. *Signe et symbole*, Rev. Thmiste, 1938, pp. 300-330.
- Millet (L.) : *Philosophie et religion*, Encycl. franç. XIX, 19-28-4.
- Moreau (J.) : *La conscience et l'être*, Paris (Aubier), 1958.
- Mehl (R.) : *De la vie religieuse*, Paris (P. U. F.), 1959.
- _____. *Le péché et la chute*, Encycl. franc. XIX, 19-38-15.
- Müller (E.) : *Histoire de la mystique juive*, Paris (Payot), 1950.
- Munk (E.) *La justice sociale en Israël*, Neuchâtel, 1948.
- Nantet (J.) *Les juifs et les nations*, Paris (éd. Minuit), 1956.
- Neher (A.) *L'essence du prophétisme*, Paris (P.U.F.), 1955.
- _____. *Moïse et la vocation juive*, Paris (Seuil), 1957.
- _____. *L'existence juive*, Paris (Seuil), 1962.
- Nielsen (E.) : *Oral tradition*, Londres, 1955.
- North (C.R.), : *The old Testament, interpretation of history*, Londres, 1946.
- North (E.) : *The thought of the old Testament*, Londres, 1948.
- Ortégat (P.) : *Philosophie de la religion*, Paris (Vrin), 1948.

- Parkès : *Foundation of judaism and christianity*, Londres, 1960.
- Patterson (C.H.) - *The philosophy of the old Testament*, New-York, 1931.
- Philippe (O.) : *Le processus de l'être*, Paris (Vrin), 1947.
- Pidoux (G.) : *L'homme dans l'ancien Testament*, Neuchâtel, 1953.
- Pradines (M.) : *L'esprit de la religion*, Paris (P.U.F.), 1941, 2e éd. 1959.
- Pryluski (J.) : *La participation*, Paris (P.U.F.), 1940.
- Ragaz (L.) : *Die Bibel ; eine Deutung*, Zürich, 1947-1949.
- Ricœur (P.) : *Philosophie et prophétisme*, rev. Esprit, déc. 1935.
- _____. *La symbolique du mal*, Paris (Aubier), 1960.
- _____. *Renouveau de l'ontologie*, Encycl. franç. XIX, 19-16-15.
- Rioux (B.) : *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas*, Paris (P.U.F.), 1963.
- Rosenberg (A.) : *Weisheit des Talmud*, München, 1955.
- Roth (L.) : *Dieu et l'homme dans l'ancien Testament*, Paris (éd. Minuit), 1958.
- Rowley (H.H.) : *The faith of Israël*, Londres, 1956.
- Robin (L.) : *Les rapports de l'être et de la connaissance chez Platon*, Paris (P.U.F.), 1957.
- Rosenzweig (F.) : *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, 1921.
- Safran (A.) : *La cabale*. Paris (Payot), 1960.
- Sartre (J.P.) : *L'être et le néant*, Paris (Gallimard), 1949, 3e éd. 1960.
- Schmidt (P.W.) : *Origine et évolution de la religion*, Paris (Grasset), 1931.
- Schechter (S.) : *Aspect of rabbinic theology*, New York, 1909.
- Scholem (G.) : *Les grands courants de la mystique juive*, Paris (Payot), 1950.
- _____. *La kabbale et sa symbolique* (Trad. fr. Paris (Payot), 1966.
- Seruya (H.) : *La Kabbale*, Paris (Grasset), 1947.

- Siegfried (A.) : *Les voies d'Israël*, Paris (Hachette).
- Simon (M.) : *Verus Israël*, Paris (éd. de Boccard), 1948.
- Souriau (E.) : *L'ombre de Dieu*, Paris (P.U.F.), 1955.
- Talmudic Encyclopedia (hébr.), *Jérusalem* (à partir de 1957).
- Taylor (A. F.) : *The faith of a moralist*, Londres, 1930.
- Tillich (P.) : *Religion biblique et ontologie*, Paris (P.U.F.), 1960.
- Tresmontant (C.) : *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris (Cerf), 1953.
- [261]
- _____. *Études de métaphysique biblique*, Paris (Gabalda), 1955.
- Vajda (G.) : *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen-Age*, Paris, Mouton, 1962.
- _____. *Recherches récentes sur l'ésotérisme juif*, Arch. d'hist. doctrin. et littér. du moy. âge, 1961, pp. 29-63, et rev. d'hist. des relig., de juill. 1963 à mars 1964.
- Vaux (R. de) : *Les institutions de l'ancien Testament*, Paris (Cerf), 1958.
- Van des Leeuw (G.) : *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris (Payot), 1948.
- Von Rath (G.) : *Théologie de l'ancien Testament*, Genève, 1957.
- _____. *Deuteronomium Studien*, Göttingen, 1947, trad. angl. Londres, 1953.
- Waite (A.E.) : *The holy Kabbalah*, Londres, 1929.
- Weber (M.) : *Ancient judaism* (trad. angl.), Londres, 1952.
- Weil (E.) : *Logique de la philosophie*, Paris, (Vrin), 1950.
- Werblowsky : *Mystical and magical contemplation; the kabbalist in XVIe century*; Safed History of religion (vol. L, pp. 3-36), Londres, 1961.
- Whitehead (A. N.) : *Le devenir de la religion*, Paris, (Aubier) 1939.
- Williams (W.) : *Book of the law*, Nashville, 1945.

Wogue (L.) : *Histoire de la bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, Paris, 1881.

[263]

**Essai d'ontologie biblique.
 Mise à jour des implications philosophiques
 de thèses rabbiniques législatives et mystiques.
 (1967)**

INDEX

[Retour à la table des matières](#)

Abstraction, 11, 20, 22, 33, 67,
166-168, 229.	Deutéronome. 42, 69, 73, 87,
108, 111, 118, 124.
Alliance, 65-74, 100, 106-107,
111-112, 176, 197-198.	Josué, 113.
Ame, 170, 184-186.	Juges, 70, 92.
Amour, 67, 74, 88-89, 119, 143,
150, 157-158, 181.	Samuel, 63, 86, 133.
Bible (citations) :	Rois, 65.
Genèse, 31, 42, 53, 62, 65, 71,
75, 84, 108, 118, 121-
131, 133, 142, 147, 184,
185, 188, 191.	Isaïe, 68, 85, 115, 117, 118,
139, 192.
Exode, 48, 50, 54, 69, 75, 78,
79, 82, 84, 92, 93, 114,
133, 147, 155, 176.	Jérémie, 63, 66, 135, 139.
Lévitique, 51, 52, 112, 116,
184.	Ezéchiël, 53, 79, 155, 172,
188.
Nombres, 68-69, 86, 75, 117,
219.	Osée, 139.
	Joël, 139, 141.
	Amos, 139.
	Obadia, 126, 131, 140.
	Michée, 140.
	Nahoum, 140.
	Habacuc, 140.
	Sophonie, 108, 140.
	Aggée, 140.

- Zacharie, 108, 140, 148.
 Malachie, 70, 140.
 Psaumes, 17, 75, 83, 84, 118.
 Proverbes, 17, 126, 161.
 Job, 75-77, 118.
 Cantique des Cantiques, 67, 74, 132, 171, 173.
 Ruth, 141.
 Ecclésiaste, 54, 82, 115, 172-175.
 Esther, 56, 110, 142.
 Daniel, 83, 133.
 Néhémie, 133.
 Chroniques, 92, 118.
 Christianisme, 65, 134, 136-138, 143, 215-217.
 Circoncision, 57-59, 213.
 Commandements, 110, 134-138, 148.
 Confiance, 24, 62.
 Décalogue, 155-162.
 Esotérisme, v. Nistar.
 Exil, 21, 113, 129, 141-142, 182.
 Expiation, 52-54.
 Femme, 59-61.
 Fêtes, 51-56.
 Foi, 9, 13, 24, 28, 61-62, 226.
 Grâce, 110, 177, 191, 193-197, 200.
 Herméneutique, 19-20, 22, 232.
 Histoire, 33, 38-39, 200-207, 214-217.
 Idolâtrie, 17, 31, 32, 33, 69, 81, 130, 148, 188, 218-219.
 Initiation, v. Nistar.
 Justice, 76-79, 90-91, 74-76, 101, 117, 136-137, 142, 147, 161, 174, 178, 198, 221.
 Langage, 17, 18-21, 30, 145-147, 233-236.
 Loi, v. Commandements, Révélation & Tradition,
 Lumière, 19-20, 49, 155, 181-182, 189-193.
 Mal, 10, 75-81, 121 sqq., 152, 169, 176-178, 186, 188, 208-210.
 Métaphysique, 25-29, 146, 162-169, 233, 235.
 Messianisme, 33-34, 39-40, 49, 60, 68, 101, 108-109, 113, 131, 133, 138-143, 207.
 [264]
 Michna :
 Bera'hoi, 38-40, 45-46.
 Moëd, 47-56.
 Nashim, 57-74
 Nezikim, 75-85
 Avoth, 86, 87-88, 89, 116, 118.
 Midrash, 16, 53, 56, 83, 84, 92, 126.
 Mort, 33, 44, 70, 72-73, 181
 Mythe, 11, 28-29, 226.
 Nistar, 17-19, 134-135.
 Nom de Dieu, 23, 31, 32, 82, 145-148, 150-155, 157, 176, 233, 234.
 Paix, 24, 90.
 Patriarches, 45, 52, 58, 62, 65, 101-107, 112, 118-119, 124-131, 159, 217.
 Prière, 41-45, 117.

- Raison, 11, 13, 27-28.
 Rashi, 79, 87, 108, 118, 129, 130.
 Rédemption, v. expiation.
 Religion, 37-38, 63-65, 80-81, 93-94.
 Révélation, 12-13, 22-24, 99, 109-110, 148-149.
 Rome, 38, 76, 130, 215.
 Sacré, 10, 175.
 Sainteté, 110, 112, 115, 116, 117, 119-120, 173-174, 182-183.
 Sagesse, 15, 51, 55, 87-88, 112-113, 115-116, 156-157.
 Shabbat, 47-49, 55, 110, 120, 134, 158, 192-193, 212.
 Souffrance, 111, 114-115, 124.
 Souveraineté, 116-117, 122, 133, 141, 153, 174, 207.
 Temple, 33, 37, 70, 117, 120, 175, 221.
 Terre sainte, 113, 130.
 Théologie, 15, 22-23, 146, 167, 170, 175, 226, 235.
 Tradition, 14-16, 21, 76, 134-138.
 Unité, 21, 23-24, 73, 101, 125, 143, 148-149, 175.
 Universalisme, 37, 174, 186, 220.
 Violence, 69, 79-80, 128-131, 141, 159.

FIN