

Retour au Ghetto?

(publié in ESPRIT, Novembre 2004, « les guerres du sujet »)

Dans la *Tradition cachée*, Hannah Arendt insistait sur le caractère "acosmique" du peuple juif, sur son indifférence à l'égard de l'histoire et du monde –c'est-à-dire d'un espace politique commun, du *partage* du monde avec les autres peuples. Ce refus de l'histoire trouve pourtant sa source dans l'histoire juive elle-même, dans la "perte du monde que le peuple juif a subi lors de la dispersion" et qui a perduré durant des siècles sous l'effet des persécutions. Elle espérait malgré tout que, après le désastre de la *Shoah* et la création de l'Etat d'Israël, le peuple juif saurait enfin sortir de son retrait, car "seul un peuple vivant en communauté avec d'autres peuples peut contribuer à établir sur la terre habitée par nous tous un monde des hommes créé et contrôlé en commun"¹. Qu'en est-il, aujourd'hui, de cet espoir? Au moment où nous assistons dans notre pays à une recrudescence de l'anti-judaïsme, couverte par le silence, voire la complicité des nombreux intellectuels "progressistes", au moment où la rupture du "contrat" symbolique qui scellait l'alliance des Juifs de France et de la République réveille dans la communauté juive un sentiment d'angoisse et d'abandon, resurgit la tentation du "retour" à une Tradition immémoriale qui aurait été miraculeusement préservée de toute contamination par la rationalité occidentale. Etrange procès où tout l'héritage de la Grèce -la Raison, la philosophie, les Lumières, la démocratie- se retrouve au banc des accusés. Comme l'écrivait naguère un maître des études juives, la "fièvre obsidionale" nourrit l'"autisme de la mémoire"². De cette tentation du repli identitaire, du rejet de l'héritage occidental et de la modernité, témoignent deux livres récents, dont le succès a valeur de symptôme : *Etre juif* de B. Lévy et *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* de J.C. Milner. Il faut cependant se demander si la célébration autistique d'une Tradition mythifiée représente l'unique chemin possible du Retour, l'unique manière d'affirmer son "être juif" dans la France d'aujourd'hui. A cette question, la lecture d'un autre livre –*Extermination, Loi, Israël* de J.M. Salanskis- permet de donner une réponse différente.

¹ H. Arendt, *La tradition cachée* (1948), Bourgois, 1987, p. 220 –cf. aussi p. 20-21 et 247.

² A. Derczansky, "Entre mémoire et histoire", *Esprit*, n°6 de juin 1990, p. 88-89. Pour une analyse plus récente, renvoyons au point de vue publié dans *le Monde* du 30-12-2003 et co-signé notamment par G. Bernheim, A. Finkielkraut, E. de Fontenay, P. Raynaud et P. Thibaud.

"De Mao à Moïse", ou l'idolâtrie du Retour

Ni une philosophie, ni une théologie, mais une "pensée du Retour" –c'est là ce que se propose d'élaborer Benny Lévy dans son dernier livre³. Dans ce contexte, "retour" traduit de toute évidence le terme hébreu *téchouva*, qui ne désigne pas seulement le repentir moral, mais aussi, pour un Juif qui s'en est détourné, la décision d'en revenir à la Loi de ses pères –et ce geste correspond, selon la tradition, à un Retournement divin, à une *téchouva* de Dieu lui-même ("Revenez à Moi et Je reviendrai vers vous"). Ce livre posthume répond à sa manière à une exigence essentielle, celle de penser notre *téchouva*, le retour à la Loi des "Juifs du Siècle", enfants de la *Shoah* et orphelins de la Révolution marxiste. Qu'en est-il du Retour et *comment* avons-nous à faire retour? A cette question, B. Lévy donne une réponse claire : nous devons revenir à la lettre d'une Révélation immuable –hors-histoire et hors-monde- et il s'agit de la garder absolument pure, en éliminant toute trace d'une pensée ou d'une foi étrangères. *Séparation*, tel est le leitmotiv de ce livre. De là ce reproche adressé à Lévinas : "là où il faut *séparer*, on confond l'être juif et l'être païen" - "Il n'y a pas d'homme! Mais un juif et un païen. Etre-au-monde séparé!" (p. 47-48). Séparation quasiment ontologique, qui trace une frontière infranchissable entre le Juif et le "païen", l'"idolâtre" -c'est-à-dire, pour B. Lévy, *tout* non-Juif- car ils ne participent pas du même *être*, ne partagent pas le même monde, n'accèdent pas au même degré de responsabilité éthique, si bien que les actes ou les pensées de l'un ne sauraient valoir ceux de l'autre⁴... Lorsqu'ils s'interrogeaient sur le christianisme et l'Islam, la plupart des penseurs juifs les envisageaient comme des monothéismes certes "imparfaits", inaccomplis, mais qui n'en échappent pas moins au péché d'idolâtrie et préparent en cela la venue du Messie. C'est pour cette raison que Maïmonide pouvait affirmer que "les hommes pieux des Nations ont part au monde à venir". B. Lévy ne l'entend pas ainsi : pour lui, "le paganisme n'est pas, comme l'a cru encore Rosenzweig, un avant de la Révélation, mais une anti-Révélation, un anti-retournement" (p. 48). Avec les autres religions, les autres traditions, aucune rencontre, aucun dialogue ne sont plus permis : se mettre à l'écoute de l'Etranger serait se compromettre, trahir la pureté intemporelle de l'"être juif".

³ *Etre juif –étude lévinassienne*, Verdier, 2003. Sur le trajet de B. Lévy, formé à l'école althusserienne, ancien dirigeant de la Gauche Prolétarienne sous le nom de "Pierre Victor", puis ami et confident de Sartre, avant de devenir le chantre du retour à la Thora, nous disposons de nombreux témoignages. Je me contenterai de renvoyer, pour la période maoïste, au portrait ironique du Grand Dirigeant "Gédéon" que brosse O. Rolin dans *Tigres en papier*, Seuil, 2002.

⁴ "Si je pense que mon acte de Juif vaut l'acte du païen, que nous vivons dans le même monde lui et moi, dans le bruit et la fureur de l'Histoire, alors oui : impuissance de Dieu. Mais alors, interdit de parler de la "hauteur" de la Transcendance!" (p. 95).

Au premier rang des renégats : les philosophes juifs, et avant tout Lévinas qui apparaît, paradoxalement, comme la principale cible de cette "étude lévinassienne". Du moins le Lévinas *philosophe*, celui qui entendait "énoncer en grec des principes que la Grèce ignorait", opérer une traduction philosophique de certains éléments fondamentaux de la pensée juive en les portant au concept. Pour B. Lévy, cette traduction ne peut être qu'une trahison : elle implique l'intolérable conversion d'une "proposition de facticité juive en proposition dite universelle, en grec" (p. 40); elle suppose l'équivalence de la condition *juive* et de la condition *humaine*. Mais l'idée d'humanité n'est qu'un leurre, et toute ouverture à un horizon universel renie la singularité absolue de l'Élection d'Israël. Il en va ainsi des droits de l'homme : alors que Lévinas les considérait comme "proches des traditions prophétiques" du judaïsme⁵, le fondateur de l'Institut Lévinas de Jérusalem tranche dans le sens opposé -en rejetant comme "chrétienne" toute référence aux "droits naturels" et en maudissant "l'homme des droits illimités dans l'Empire du Rien" (p. 54 note). Tel qu'il le conçoit, le Retour exige de retrancher de la pensée juive tout ce qui porterait encore la marque du Logos grec, tout ce qui pourrait être *universalisable*. Est-ce seulement possible? Y a-t-il un sens, par exemple, à dissocier d'un Lévinas "grec" –à la fois idolâtre et athée- un Lévinas authentiquement juif qui mériterait seul d'être sauvé⁶? *Jewgreek is Greekjew* ("juif-grec est grec-juif") écrivait Joyce, comme pour souligner l'entrelacement de deux traditions qui s'interpénètrent et se fécondent depuis plus de vingt siècles. S'il est vrai que la philosophie –avec le rapport à la rationalité et à l'universalité qu'elle engage- est advenue au judaïsme *du dehors*, elle ne lui est pas moins *arrivée*, à la fois comme un risque et comme une chance, et cet événement est indissociable du destin historique de la pensée juive. Cela, les sages du Talmud le reconnaissent déjà, puisqu'ils appelaient à "dire les paroles de la Thora dans la langue de Japhet" (c'est-à-dire à la traduire dans les termes et les concepts des Grecs), mais aussi, à l'inverse, à accueillir "les mots de Japhet dans les tentes de Sem", à introduire les concepts de la philosophie grecque dans l'horizon de pensée du judaïsme⁷. Si l'on cède au fantasme d'une "pureté juive" originaire, ira-t-on jusqu'à censurer le Talmud?

⁵ Cf. sa préface à la *Jérusalem* de M. Mendelssohn, Les Presses d'Aujourd'hui, 1982, p. 11.

⁶ Cette opposition rigide entre un "Lévinas ésotérique", penseur juif du Retour, et un "Lévinas exotérique", philosophe "jeté dans le Siècle" sous-tend tout le livre. Est-elle légitime? Peut-on si facilement distinguer ces deux dimensions de la pensée de Lévinas? Sur "l'entrelacement tétratologique du Juif et du Grec" dans son œuvre, on lira l'analyse nuancée de F.D. Sebbah, *Lévinas*, Les Belles-Lettres, 2000, p. 133-168.

⁷ Sur ce "très ancien programme de traduction", cette double transcription croisée des deux traditions, cf. les analyses de G. Bensussan dans *Qu'est-ce que la philosophie juive?*, Desclée de Brouwer, 2003, p. 9-19, et *passim*.

Que la rencontre de la Grèce, puis de l'Islam et plus tard celle des Lumières aient pu féconder la pensée juive; qu'il faille reconnaître, comme nous y invite Lévinas, la "modernité irréversible du Juif d'aujourd'hui", l'idéologue du Retour se refuse à l'admettre. Selon lui, rien d'étranger ne peut concerner l'"être juif", rien de nouveau ne peut lui arriver, car il se réduit à l'inlassable ressassement d'une Révélation figée : "jamais aucun mouvement, aucune péripétie intellectuelle dans le siècle n'affecte le rapport du Juif à "la Révélation" (...). En ce sens le Juif est immobile" (p. 15). Aucun événement, qu'il soit bénéfique ou porteur de désastre, ne saurait l'affecter en profondeur –et pas même la *Shoah*. Lorsqu'il aborde la Solution Finale, B. Lévy s'attache à minimiser sa portée en la réinscrivant comme une "péripétie" de plus dans la longue série des persécutions (p. 70). Il refuse d'y reconnaître une césure historique irréversible, un *point de non-retour* qui pourrait remettre en question la Promesse faite à Abraham. Il s'agit pour lui de "fracasser la doxa contemporaine", cette "a-théologie du Juif moderne" pour qui "Dieu est mort à Auschwitz", mort de son absence, de son silence face à l'extermination de son peuple. A vrai dire, l'événement de la *Shoah*, la radicalité sans précédent du mal dont il atteste ne l'intéressent guère : il n'y voit que l'occasion d'un sermon, une confirmation de l'antique précepte *pas de souffrance sans faute*. Si "l'on peut parler d'un rapport de la souffrance et du péché, même après Auschwitz", c'est que les victimes n'étaient pas vraiment innocentes, et alors "il ne reste rien de la théologie de la mort de Dieu" (p. 86). Qu'est-ce à dire? Que ces millions de morts n'auraient fait qu'expier leurs péchés? En somme, ils auraient mérité leur sort, et Hitler aurait été l'exécuteur d'une sentence divine. C'est cette thèse, abjecte, qui est soutenue dans ce livre : lorsque la souffrance et le mal s'abattent sur les Juifs et qu'ils protestent de leur innocence, ils seraient semblables "à un bébé excrémenteux qui ignore qu'il est excrémenteux (sic), sa mère lui enlève les couches et le met dans l'eau bouillante : il se met à hurler, il ne sait pas pourquoi on lui fait mal" (p. 90). B. Lévy se réfère ici à un apologue du Rabbi Haïm de Volozhin. D'où vient que son application au "cas" de la *Shoah* nous paraisse particulièrement révoltante? J'y vois une preuve que la Solution Finale représente bien une césure historique : ce qui, sous la plume d'un rabbin du XVIII^e siècle, pouvait passer pour une simple sottise est devenu, après Auschwitz, absolument insoutenable. "A la guerre, déclarait déjà Sartre, il n'y a pas de victimes innocentes". Mais il écrivait cela dans *L'Être et le Néant*, avant d'avoir eu connaissance de la *Shoah*. Aurait-il soutenu la même thèse, après Auschwitz? Son "confident", quant à lui, n'aura pas éprouvé la moindre hésitation⁸.

⁸ Sur les "glissements de sens" qui finissent par creuser un "fossé radical" entre les thèses de Sartre et celles de B. Lévy, cf. les remarques de F. Noudelmann dans "La question du nom juif", *Les Temps Modernes*, juin 2004. Sur l'instrumentation benny-lévienne de la *Shoah* et sur la question de l'"universalité juive", cf. *Sans retour* de M. Deguy, Galilée, 2004.

C'est donc à cela que conduit le Retour prôné par notre prophète : à ce fantasme d'un Dieu sadique qui aurait envoyé son peuple à la chambre à gaz pour le purifier de ses souillures... Comment qualifier une telle assertion? Le terme de *blasphème* ne me semble pas exagéré, à condition d'y entendre à la fois l'injure faite aux victimes et une offense envers le Nom lui-même. Ravaler le Dieu d'Israël au rang d'un Moloch, n'est-ce pas le plus grave blasphème, la pire idolâtrie? Il y aurait en effet une grande naïveté –et une grande présomption- à croire que l'idolâtrie ne concerne que les non-Juifs, qu'elle ne traverse pas de l'intérieur le judaïsme comme une tentation toujours présente. Car elle n'est pas seulement l'adoration d'une figure *visible* érigée en "dieu" : il est parfaitement possible de se faire une idole de l'invisible, d'un concept, d'une Idée ou de l'Être⁹, mais aussi bien de la Lettre, du Sens, de la Vérité, de la Loi elle-même. Lévinas le savait bien, et il lui arrivait d'évoquer une *idolâtrie de la Thora* –dérive mortelle qui guette ses lecteurs dès qu'ils méconnaissent le "mouvement d'ouverture" qui la caractérise¹⁰. Cette ouverture, qu'il envisageait avant tout d'un point de vue éthique, il me semble possible de l'aborder autrement : elle met en jeu la *pluralité des sens* qui habitent la lettre de la Loi; elle transparaît dans la profusion d'interprétations divergentes et d'interrogations sans réponse qui se chevauchent, se confrontent sans fin à travers l'immense polyphonie du Talmud. Selon un célèbre apologue, deux écoles talmudiques rivales se seraient opposées trois années durant sur un problème d'interprétation, jusqu'au moment où une voix venue du Ciel aurait déclaré : "les paroles des uns et celles des autres sont les paroles du Dieu vivant"¹¹. Paradoxe du monothéisme : l'affirmation du Dieu unique requiert le refus du Sens unique! La vie même de la Lettre exige, contre toute fixation idolâtrique, sa dissémination, sa diffraction à l'infini. Idolâtre, la pensée de B. Lévy l'est aussi en ce sens : par sa certitude qu'"il n'y a pas de question juive", mais seulement "une réponse juive" - *une seule* réponse- à nos questions (p. 26). Elle l'est encore par la manière dont il use et abuse de l'argument d'autorité, citant le Talmud comme il citait autrefois le Petit Livre Rouge, en en faisant un répertoire de sentences sans réplique. Et enfin par le traitement qu'il réserve à ceux qu'il stigmatise comme des "Juifs de

⁹ On se souvient des belles pages que J.L. Marion consacrait aux "idolâtries conceptuelles" des philosophes (et notamment à l'idolâtrie heideggerienne de l'Être) dans *Dieu sans l'être*, Fayard, 1982.

¹⁰ "Il faut associer à ces admirables rigueurs, à ce superbe esprit, un mouvement d'ouverture. Sans elle, le superbe esprit de la Thora se fait superbe de l'esprit. Idolâtrie de la Thora? Mais c'est encore la *Guemara* –c'est-à-dire la Thora vivante- qui nous enseigne et qui nous met en garde contre cet ultime mépris de la Thora, contre cette dernière contestation de son origine céleste" – "Mépris de la Thora comme idolâtrie", *A l'heure des nations*, Minuit, 1988, p. 88 (rappelons que la *Guemara* est la partie "dialoguée" du Talmud, où sont commentés et discutés des passages de la Thora et de la *Michna*).

¹¹ Traité *Erouvin* 16a.

négarion". Il faut prendre au sérieux l'avertissement menaçant qu'il leur adresse à la fin du livre, en se couvrant une fois de plus derrière une autorité rabbinique, le Hafetz Haïm. Celui-ci déclarait que, dès les premières persécutions menées en URSS par les "sections juives" du Parti bolchévique, il aurait fallu "prendre les armes" contre ces renégats (p. 123). B. Lévy comptait-il réserver le même sort à ceux qu'il considère comme des "canailles" ayant atteint le "point de non-Retour"? Le moment serait-il venu d'en finir avec tous eux qui, parmi les Juifs, n'adhèrent pas à la version benny-lévyenne du Retour?... C'est ainsi que s'achève le trajet singulier de "Gédéon", par un appel à la haine. *Etre juif*, ou le manifeste des Talibans du judaïsme.

Dans la nuit des Lumières

Avec J.C. Milner, nous changeons de registre : des imprécations confuses de B. Lévy, nous passons à une enquête historique qui se veut rigoureuse, étayée sur la méthode structuraliste, l'archéologie de Foucault et la logique lacanienne des touts. Il se pourrait cependant que la visée de ces deux livres -parus simultanément chez le même éditeur- soit la même : qu'ils se soutiennent mutuellement, s'ajustent l'un à l'autre comme deux pièces complémentaires d'une unique machine de guerre. Il faut malgré tout l'avouer, le propos de Milner a de quoi séduire : ainsi lorsqu'il démonte la rhétorique "antisioniste" en montrant que le nom d'Israël équivaut à un "tenant-lieu bien pensant du nom juif", ce qui permet de rassembler une multitude "sous le signe de la mort des Juifs, sans passer aussitôt pour antisémite" (p. 100). Ou qu'il analyse le déclin du "paradigme de 1945" au profit d'un autre paradigme, aujourd'hui dominant, qui oppose radicalement la victoire à la justice, si bien que les Palestiniens, par la seule vertu de leurs défaites, apparaissent désormais comme les vivantes incarnations du Juste souffrant (p. 61-80). Ou encore lorsqu'il tente d'expliquer l'étrange persistance dans la société moderne du "nom juif" et de la haine qu'il suscite. D'où vient alors le malaise que ce livre m'inspire? D'abord de son statut équivoque : oscillant constamment entre l'enquête érudite et le pamphlet, il tire le plus grand bénéfice de cette ambiguïté et met toute l'autorité du Savoir au service d'une polémique souvent réductrice et hâtive. L'on connaît en effet la thèse qu'il défend : l'anti-judaïsme ne serait pas un accident de l'histoire européenne, mais sa "religion naturelle"; la société européenne issue des Lumières et la démocratie moderne seraient à la fois le "lieu" et la "cause" de la Solution Finale et s'achemineraient nécessairement vers sa répétition, sous le couvert "progressiste" de l'antisionisme. Bref, "c'est la vieille Europe qui est la cause de tout" (p. 15) : elle serait l'"héritière de sa propre histoire hitlérienne", comme le prouve "le fonctionnement des instances européennes se rapprochant chaque jour davantage de

l'intervention autoritaire" et de "l'oppression la plus tatillonne" (sic : p. 85-86). De Himmler à Romano Prodi, une même logique, un même projet perdurent... La conclusion s'impose : s'ils veulent échapper à la réitération de la *Shoah*, "le premier devoir des Juifs, c'est de se délivrer de l'Europe" (p. 130).

A vrai dire, la thèse n'a rien de bien original. Voilà longtemps que Heidegger l'avait proclamé : il n'y a aucune différence essentielle entre "l'Homme comme être raisonnable de l'époque des Lumières" et le *Volk* national-socialiste "qui se donne les pleins pouvoirs pour devenir le maître de la Terre"¹² –car ils ne sont que des variantes d'un même principe qui domine indifféremment tous les phénomènes des temps modernes. Il serait intéressant de décrire le trajet sinueux qui aura conduit cette thèse à réapparaître à l'extrême-gauche –dans les parages de l'Ecole de Francfort, puis chez Foucault et ses disciples- où elle continue encore d'alimenter la rhétorique anti-capitaliste. En effaçant toute démarcation entre démocratie et totalitarisme, elle permet en effet de légitimer une critique radicale de notre société, de dénoncer l'exclusion, la violence, la terreur sur lesquelles elle se serait fondée. C'est une simple transposition de cette thèse qu'effectue ici Milner : il lui suffit de changer le nom du Grand Exclu, de substituer le nom *juif* à ceux des "victimes" traditionnelles de l'oppression démocratique, et la critique de la démocratie moderne se métamorphose en une charge implacable contre les adversaires d'Israël. Ce faisant, la spécificité du nazisme (et celle de la *Shoah*) auront été gommées : le programme hitlérien "s'inscrit dans la continuité du paradigme" européen, c'est-à-dire de la volonté de trouver une *solution définitive* au "problème juif", et les nazis se seront simplement contentés de lui donner une réponse "technique" appropriée –la chambre à gaz (p. 56-60)¹³. Qu'est-ce qui rend possible cette transposition? En d'autres termes, qu'est-ce qui permet d'établir une continuité sans failles entre les Lumières et Auschwitz, la République démocratique et l'Etat total? D'identifier la solution classique du "problème juif" (sa résorption pacifique par l'assimilation) et la Solution Finale? C'est ici qu'intervient la méthode structurale : puisque "la structure, c'est le réel", une simple homologie entre deux formations discursives équivaudra à une identité réelle et une violence symbolique ne se distinguera plus d'une violence matérielle. Soit le cas de la démocratie représentative : elle se fonde sur une règle implicite qui suppose que la majorité vaut pour le tout. Au lieu d'approfondir l'analyse, d'y repérer une *figuration* symbolique destinée à légitimer un pouvoir "désincorporé" (au sens où l'entend Lefort), privé de toute assise transcendante, Milner se contente de dénoncer le principe de majorité comme une "violence logique". Et il en conclut, un peu vite, que "la démocratie la plus

¹² Cf. l'Appendice IX de "L'époque des conceptions du monde" (1938), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1990, p. 144.

¹³ Rien de nouveau, là encore, malgré le caractère abrupt de la thèse : l'on sait que Heidegger définissait le nazisme (en 1935) par la conjonction de la *technique* et de l'*humanité moderne*...

débonnaire est de soi un régime de violence et que cette violence se manifeste tôt ou tard" (p. 37-38). CQFD. Autre exemple : la modernité européenne viserait à l'illimitation (elle cherche à s'étendre pacifiquement à l'humanité entière). Or, l'Islam le plus fanatique désire lui aussi s'étendre de manière illimitée : entre le projet démocratique européen et le *djihad*, il y a donc "synonymie", et celle-ci détermine leur "alliance" effective dans une commune exclusion du nom juif (p. 94-95). Dira-t-on que l'expansion de la démocratie par les voies du commerce et de la diplomatie n'use pas exactement des mêmes moyens que les commandos-suicides du *Hamas* ou d'*al Qaida*? Peu importe : la démocratie européenne est en soi un régime de violence, héritier du nazisme et cimenté par la haine du Juif. Son programme ne peut donc être qu'identique à celui de Ben Laden. Triste destin du structuralisme : entre les mains expertes de Milner, le voilà qui devient une machine à niveler les différences.

B. Lévy nous avait prévenus, dès la première page de son livre : "la Nuit (de la *Shoah*) ne s'opposait pas aux Lumières, elle les achevait". Toute la science, toute l'érudition de Milner se mettent au service de cette thèse. Dans la nuit des Lumières où l'Europe est plongée, toutes les vaches sont noires. Aucun recours, aucune issue : encerclés par d'innombrables ennemis, victimes d'une implacable logique d'exclusion et de déni, les Juifs européens sont seuls. Que leur reste-t-il à faire, s'ils désirent sauver le "nom juif" de l'anéantissement qui le guette? A retrouver le chemin des *Yéchivoth*, des maisons d'étude talmudique : car "la persistance du nom juif, c'est l'étude pharisienne" (p. 110) –*et rien d'autre*. Telle est la réponse du "Juif d'affirmation", la seule qui vaille pour Milner, la seule capable de résister à l'effacement du nom. Réponse assez surprenante, sous la plume d'un homme de haute culture et qui se définit volontiers comme un "matérialiste athée"... A la différence de B. Lévy, il introduit néanmoins, entre le Juif d'affirmation et le Juif de négation, une autre figure, celle du "Juif d'interrogation", d'un Juif qui oserait se demander si "le nom juif, c'est l'étude pharisienne *seule*" (p. 108-110, je souligne). Gardons-nous cependant d'y voir une alternative! S'interroger, c'est déjà trahir : en recherchant une autre manière d'être juif, le Juif d'interrogation s'engage déjà sur la pente fatale du renégat. En atteste l'exemple des "Juifs cultivés" européens, de "tous ceux qui crurent à la culture comme substitut du nom juif", sans s'apercevoir qu'elle n'en offrait qu'un dérisoire ersatz (p. 112-118). Lorsqu'arriva le temps de la Solution Finale, la célébration de la culture comme "métaphore de l'étude" s'acheva en désastre : suicide de Walter Benjamin, reniement de Simone Weil. Le livre de Milner se termine donc là où commence celui de B. Lévy : par l'injonction de *faire retour*, d'en revenir à l'étude juive traditionnelle, seule possibilité de rester juif sans se trahir. Ce Retour, on l'a vu, se définit par l'exclusion de tout ce qui n'est pas "juif", de tout ce qui, dans la pensée juive, ne se réduit pas au ressassement dogmatique d'un Sens Unique et immuable. A l'heure où le gouvernement israélien

estime nécessaire d'enclorre son pays dans une enceinte fortifiée –sans se rendre compte qu'aucune Grande Muraille n'a jamais suffi à arrêter les hordes barbares...- les Talibans du judaïsme français nous offrent l'équivalent intellectuel de cette clôture de sécurité : une réclusion volontaire dans la forteresse d'un "être juif" absolument séparé. Une "pensée du Retour", conçu comme retour au Ghetto.

Judaïsme et modernité : un mariage de Raison?

Ce repli régressif vers une imaginaire "pureté" juive, est-ce la seule *téchouva* possible, la seule issue qui reste aux Juifs de la diaspora? S'ils refusent de renier le judaïsme, sont-ils condamnés à exclure tout dialogue avec les autres traditions, à rejeter intégralement la République, l'héritage des Lumières et de la culture européenne? N'aurions-nous le choix qu'entre deux refus, deux apostasies? Un livre paru quelques mois avant ceux de Milner et de Lévy pourrait bien nous offrir une alternative¹⁴ -et l'on peut déplorer qu'il n'ait pas eu la même audience, sans doute parce qu'il s'agit d'un travail exigeant qui évite le pathos du sermon et les outrances du pamphlet. Dans cet ouvrage, le philosophe et mathématicien J.M. Salanskis nous présente une interprétation d'ensemble de ce qu'il appelle le *fait juif*, en s'appuyant sur une méthode originale, inspirée de la phénoménologie de Husserl et de Lévinas¹⁵. *Extermination / Loi / Israël* -en sa sécheresse même, le titre du livre révèle son ambition : il s'agit de mettre en lumière l'unité des trois composantes du "fait juif". C'est l'étude et l'observance de *la Loi* qui définissent l'essence du judaïsme; c'est le fait de se vouer à son étude qui suscite de la haine envers la communauté qui la pratique, une haine qui a pu aller jusqu'à *l'extermination*; et une telle situation exige une terre et un Etat –*Israël*- pour protéger le "peuple de l'étude" de la haine que celle-ci provoque. Le noyau du fait juif, c'est donc la Thora et non Dieu. Dans la lignée de Mendelssohn (pour qui "le judaïsme ne connaît pas de religion révélée"), Salanskis soutient en effet qu'il n'y a pas de "religion juive", que le judaïsme ne se fonde pas sur la croyance en Dieu¹⁶. La compréhension du fait juif aurait été altérée par le prisme déformant du modèle religieux chrétien. A la différence du christianisme, le judaïsme serait une "anti-théologie" et ne se définirait pas par la foi en un Dieu révélé, mais par l'incessante réinterprétation d'un Texte fondateur.

¹⁴ *Extermination, Loi, Israël -éthanalyse du fait juif*, de J.M. Salanskis, Les Belles-Lettres, 2003.

¹⁵ Sur cette méthode qu'il nomme "éthanalyse", cf. son précédent ouvrage, *Sens et philosophie du sens*, Desclée de Brouwer, 2001.

¹⁶ A-t-on remarqué cependant que le titre du livre est l'acronyme de l'un des Noms divins : *ELI* ?

A première vue, cette approche du judaïsme n'est pas tellement différente de celle de B. Lévy ou de Milner, pour qui le Retour doit avant tout nous ramener sur le chemin de l'étude talmudique. Ce qui les distingue est la conception que Salanskis se fait de cette étude (que nos Talibans se contentent d'invoquer comme un Absolu sans chercher à la *comprendre*). Il l'envisage en effet (a) comme le découverte d'une *pluralité de sens*, mais aussi (b) comme une *reconstruction rationnelle*. Contre toute idolâtrie de la Thora, il insiste sur le rapport paradoxal que l'interprétation talmudique noue avec le Texte fondateur : "texte supposé savoir", doté par ses exégètes d'un "crédit infini", ouvert à une multiplicité infinie de lectures possibles. Ainsi, "ce que veut la Loi est toujours construit dans la récurrence de l'étude" (p. 168) et il ne s'agit pas de dévoiler son Sens Unique, mais plutôt d'"utiliser la Thora comme un réservoir virtuellement illimité de significations" (p. 174). En la dissociant de toute Révélation, de toute dimension religieuse, il tente de dégager la *rationalité* de la pensée juive -une rationalité "forte" qu'il n'hésite pas à comparer à celle qui opère en philosophie ou en mathématiques. Tentative qui n'a rien d'extravagant : Salanskis est à la fois un philosophe des sciences, spécialiste des mathématiques modernes, et un lecteur du Talmud¹⁷. Lorsqu'il cherche à établir un "pont" entre ces différents domaines, à concilier la pensée juive et la rationalité de la science et de la philosophie occidentales, il répète dans le contexte contemporain la démarche de Maïmonide. Il m'est évidemment impossible de restituer ici le détail de ses analyses : il faudrait par exemple évoquer cette "anticipation axiomatique" et ce "rapport à l'infini" qui créent selon lui "une affinité forte entre mathématiques et pensée talmudique" (p. 200-207); ou encore cette confrontation qu'il esquisse entre la "rationalité critique" de la modernité occidentale et la "rationalité transmissive" de la tradition juive, en cherchant à déterminer le "point où elles se croisent" et peuvent s'étayer l'une sur l'autre (p. 210-226). Au lieu d'opposer dogmatiquement le Logos grec et la Thora, il nous invite ainsi à penser "un certain partage de l'universel rationnel", où son "mode fidèle" (juidaïque) et son mode critique (gréco-moderne) se révèlent en fin de compte solidaires.

Cette recherche d'un point de croisement entre le Juif et le non-Juif se retrouve dans son analyse du rapport entre judaïsme et démocratie moderne. Il les envisage en effet comme deux visées de l'universel, à la fois divergentes et complémentaires (comme les deux Fondations dans le célèbre roman de science-fiction d'Isaac Asimov), et il insiste sur la nécessaire "cohabitation entre un universel méthodologiquement replié sur la séparation d'un groupe (l'universel juif)

¹⁷ Il l'a étudié auprès de ce maître qu'est G. Hansel -cf. ses *Explorations talmudiques*, Odile Jacob, 1998. A cette filiation, s'ajoute celle de J.F. Lyotard, dont Salanskis a été l'élève et l'ami : sa conception du fait juif comme assignation à l'hétéronomie doit beaucoup à l'auteur du *Différend* (Minuit, 1983) et de *Heidegger et les "juifs"* (Galilée, 1988).

et l'universel méthodologiquement ouvert de la science et de la démocratie" (p. 105). Ceci l'amène à considérer la relation entre démocratie et nazisme tout autrement que ne le faisait Milner. Ce qui caractérise la visée moderne, "républicaine", de l'universel est l'effacement des distinctions traditionnelles entre les "sous-groupes" ethniques, religieux ou sociaux au profit d'une citoyenneté neutre. Le maintien du fait juif -c'est-à-dire la persistance d'un sous-groupe voué à l'étude de la Loi- dans une société dont la règle est l'indifférenciation anonyme modifie la perception des Juifs par les non-Juifs. Ils apparaissent désormais comme "un groupe qui profite de l'interdiction générale du sous-groupe" (p. 70), qui cherche à camoufler son existence en se dissimulant derrière l'universalité abstraite de la citoyenneté. C'est cette différence clandestine, à la fois visible et invisible, toujours réaffirmée au moment même où elle s'efface, qui éveille la haine anti-juive et celle-ci culminera dans l'extermination nazie : dans la *Shoah*, les Juifs "ont été exterminés en tant que *l'autre indiscernable*" (p. 72). Cette analyse demanderait d'être approfondie, confrontée par exemple à celles de Arendt ou de Lefort. Mais elle permet déjà d'écarter le contresens milnérien : il n'est plus possible de dire que Hitler accomplit le programme de la démocratie. La Solution Finale apparaît plutôt comme sa conséquence *indirecte*, comme un "effet pervers" du principe d'indifférenciation qui la régit : c'est l'indétermination constitutive de la démocratie moderne que le nazisme retourne contre elle, qu'il exploite au service d'un projet qui lui est profondément étranger. Au lieu d'opposer le "nom juif" à la démocratie, il convient au contraire de "confronter l'expérience démocratique et l'expérience juive" (p. 301), de s'interroger sur l'analogie qui existe entre ces deux projets, porteurs tous les deux d'une visée d'universalité, tout en reconnaissant que certains effets de l'expérience démocratique peuvent mettre en péril l'existence juive. Arrivé à ce point, il semble que Salanskis affaiblisse sa thèse en se ralliant à la position de Lévinas : ce que le nazi traquerait chez le Juif, ce ne serait pas sa judéité, mais son *humanité*, la "proximité de l'autre homme" en tant que tel (p. 73, 87...). Mais il faut cesser d'opposer la "particularité" juive à l'universalité humaine : c'est précisément ce qui fait la spécificité du fait juif -sa pure relation rationnelle à la Loi, sans référence à un Dieu, à une foi- qui définit aussi son universalité. Ce que Salanskis reprend à Lévinas, c'est ce que B. Lévy lui reprochait si violemment : la correspondance entre l'universalité juive et l'universalité humaine, la possibilité de déterminer la condition humaine sur le même mode que la condition juive. Autrement dit, le caractère *exemplaire* de l'expérience juive.

On peut certes trouver qu'une telle approche fait bon marché de toute une série de composantes fondamentales du fait juif -et d'abord de sa dimension religieuse : c'est d'un Nom divin que témoigne la Révélation du Sinaï et le don de la Loi apparaît comme la suite nécessaire de cette Révélation. N'est-ce pas cela, cette

assignation divine d'un peuple à une mission singulière –ce que l'on désigne très improprement comme son "Election"- qui déchaîne la haine anti-juive?

Celle-ci, Freud l'avait bien vu, se fonde avant tout sur l'*envie* : elle ne s'attaque pas au prestige de l'étude, mais à ce que l'antisémite perçoit avec une jalousie rageuse comme le "privilège" arbitraire que Dieu aurait accordé au "Peuple Elu", comme un "pouvoir" qu'il serait possible de s'approprier en éliminant ses détenteurs illégitimes. C'est exactement ainsi que l'entendait Hitler : "Il ne peut y avoir deux peuples élus. Nous sommes le peuple de Dieu. Ces quelques mots décident de tout"¹⁸. Si c'est bien le cas, si le noyau du fait juif –et de la haine anti-juive- est d'ordre religieux, s'il s'enracine dans la Révélation singulière d'un Nom, alors il ne serait plus possible de réduire le judaïsme à une pure éthique rationnelle, à une "religion de la raison", d'y voir la condition universelle d'une "humanité affranchie des mythes". La notion même d'une "universalité juive" fondée en raison devrait être reconsidérée -mais cela ne signifie pas qu'il faille revenir au Ghetto, se replier sur la particularité d'une tradition absolument séparée des autres. Il s'agirait de penser autrement la relation qui se noue entre la singularité juive et l'universalité humaine; de rechercher de nouveaux modes de rencontre entre les différentes traditions; d'explorer les possibilités d'une *traduction croisée* des paroles de Sem et des mots de Japhet. Dans cette perspective, l'ouverture de la pensée juive à la culture européenne ne peut plus être dénoncée comme un reniement s'achevant forcément en désastre. La "tradition cachée" des Juifs dans le monde moderne dont parlait Arendt ne s'oppose pas à la tradition talmudique de l'étude, à la pratique de la Lettre qu'elle implique : elle la prolonge, la continue dans d'autres langues, sous des formes nouvelles. Car il y a plusieurs manières de faire Retour : l'écriture de Kafka ou celle de Benjamin participent aussi de la *Téchouva*. Elles sont des modes de ce "marranisme généralisé" évoqué par Derrida, de cette persistance clandestine de la fidélité juive à travers des pratiques qui lui sont apparemment étrangères. Selon certains maîtres de la Kabbale, il convient de distinguer de la Thora rédigée par Moïse la "Thora du Nom" (c'est-à-dire de Dieu) : celle-ci contiendrait toutes les combinaisons possibles des lettres et des mots qui composent la Loi de Moïse. Le récit fini d'une histoire singulière que nous appelons la Thora ne serait que l'une des innombrables possibilités portées par ce Grand Livre quasiment infini. S'il faut faire retour, que ce soit à la Thora du Nom, à cette "bibliothèque de Babel" qui englobe tous les livres passés et à venir -du moins ceux qui ne sont pas traversés par la haine du Nom.

¹⁸ Cf. Rauschning, *Hitler m'a dit*, Livre de Poche-Pluriel, p. 321.

Jacob Rogozinski