

SHMUEL TRIGANO

la demeure oubliée

genèse religieuse du politique



tel gallimard

Ce livre est dédié à la mémoire de mon père, Prosper Trigano (1904-1980), pour les études et la libre recherche qu'il nous a donné le privilège de poursuivre. Qu'il témoigne pour son souvenir!

Pour l'essentiel, cet ouvrage reprend les travaux d'une thèse de doctorat soutenue en 1981. Sans la générosité intellectuelle du Pr Annie Kriegel, qui a accueilli à l'Université le projet si peu « classique » d'une telle entreprise, cette recherche n'aurait pas eu l'occasion d'être conduite. J'ai aussi bénéficié des conseils encourageants du Pr Emmanuel Lévinas et des remarques du Pr Charles Touati, qui m'ont aidé à mettre au point la forme définitive de cet ouvrage. Je voudrais également remercier Hélène, Shahar et Elya, qui ont eu à souffrir, tout le temps de sa composition, des inévitables tensions d'une recherche difficile. Enfin, je ne saurais oublier Christiane Migny, qui a assumé la tâche ingrate de déchiffrer un texte complexe et de le porter au jour.

Nouvel an des arbres 5741

AVERTISSEMENT

*Quand vous verrez du marbre pur, ne dites pas
« de l'eau, de l'eau »...*

Talmud de Babylone (Hagiga 14 b)

*Viens voir combien sont mephorachin
(séparées/interprétées/dévoilées) les voies du
Saint, béni soit-Il, des voies de la chair et du
sang.*

Mechilta de Exode, 15,25

Prolégomènes à une épistémologie des études juives

L'étude du « fait juif * » est, encore aujourd'hui, l'objet d'un « soupçon » dans l'opinion de l'intelligence éclairée. Ce soupçon se vérifie tant par la rareté exotique d'une telle étude dans les institutions de l'Université, de l'enseignement et de la recherche en France que, d'une façon plus subtile, aux États-Unis et en Israël, par les singulières et questionnantes figures épistémologiques, voire académiques, qui façonnent et instituent les études juives.

Nul ne pourrait honnêtement envisager d'étudier le fait juif sans analyser les conditions actuelles de possibilité d'une telle étude, sans démonter l'ensemble complexe des procédures de censure qui la frappent, comme s'il s'agissait de conjurer on ne sait quel mystérieux et angoissant danger. Pourquoi une telle occultation, dont les plus critiques des critiques n'ont pas la moindre conscience et que certains perçoivent même dans son contraire? Pourquoi à la

* L'emploi de la notion de « fait juif » et non de « culture », de « civilisation », de « judaïsme » et autres, est un choix théorique et méthodologique qui sera défini plus loin.

fois cette extrême attention intellectuelle et savante pour la plus lointaine des cultures de l'humanité et ce dédain systématique de l'imposante bâtisse hébraïque? Pourquoi concevrait-on une anthropologie sociale et culturelle pour l'Inde et non pour le judaïsme? Pourquoi la philosophie grecque serait-elle l'objet d'un questionnement philosophique essentiel tandis que la pensée juive relèverait de l'érudition? Pourquoi l'histoire juive ne serait-elle que l'appendice secondaire de l'histoire des nations? Certes, l'étude juive souffre des excès de l'orientalisme dont pâtissent toutes les cultures non occidentales, mais il y a là, en plus, un paradoxe car, pour un segment de son histoire, cette culture juive s'est développée à l'intérieur de l'espace occidental. Alors que certains réagissent à cette exagération culturalocentrique de l'Occident et découvrent d'autres cultures, y compris les cultures non écrites, force est bien de constater que le fait juif comme fait de civilisation et d'histoire reste absent, interdit.

La production du discours scientifique, universitaire et plus largement intellectuel sur le fait juif est ainsi identifiée, découpée, organisée, contrôlée pour tout dire par des procédures¹ qui ont pour fonction d'annuler la puissance de l'objet de l'étude, de circonscrire son envergure universelle, de défigurer sa nature objectale : en somme de le recomposer abstraitement et idéologiquement. Deux sortes de procédures sont à l'œuvre : externes, lorsqu'il s'agit de la censure exercée globalement par l'épistémologie moderne sur le fait juif; internes, lorsqu'il s'agit de la censure exercée par le savoir juif sur sa propre objectivité.

I. LES PROCÉDURES D'EXCLUSION EXTERNES

Deux grands types de procédures externes régissent le discours sur le fait juif, de sorte que son objet se dérobe à l'étude alors même qu'elle l'appréhende.

1. **L'occultation superlative.** C'est la première modalité de l'exclusion, la plus ancienne. Quatre systèmes la structurent :

a) Le système du « connu, trop connu », en rapport direct avec la tradition chrétienne, qui s'est définie comme la continuatrice de l'histoire et de l'Être d'Israël. Si le judaïsme s'est accompli et épanoui dans le christianisme, alors, pour l'étudier, il suffit d'étudier le christianisme... Ici l'occultation n'est pas négatrice : à trop « aimer » le judaïsme, elle l'exclut... Ainsi les études juives se transforment-elles en auxiliaires et techniques d'appoint de l'étude chrétienne. On étudie non pas la société juive au 1^{er} siècle, mais les sectes juives au temps de Jésus, par exemple. L'Occident se définissant comme une civilisation judéo-chrétienne, quel besoin dès lors d'étudier le judaïsme ? L'étudier, pour l'Occident, c'est s'étudier soi-même.

b) Le système du « vrai, trop vrai », dérive laïque et culturelle du précédent, marqué par le christianisme et qui crédite le judaïsme d'une vérité si grande qu'elle le vide de toute présence et rend impossible toute considération de son objet. Ici, le judaïsme ressortit à la poésie et relève d'une évocation magique, mystérieuse, toujours « littéraire », de l'ordre de l'imaginaire et non du concret. Ce système s'est illustré en France, récemment, à travers la figure littéraire du judaïsme comme « écriture », « écrivain », « mystère du signe », etc. Ici, à nouveau, dans la lignée (laïco-athée) du christianisme, à trop aimer le judaïsme on le retranche du monde de l'intelligence pour n'en faire plus qu'une ésotérique intelligence du monde... Au judaïsme comme origine et préhistoire fait donc suite le judaïsme comme mystère. Et ce développement est logique : il s'adapte au fait que l'Occident moderne a rompu avec ses amarres théologiques tout en restant le même.

A ces deux systèmes positifs de l'occultation superlative font pendant deux systèmes négatifs, moins actuels.

c) Le système du « mort, trop mort », qui prend au mot la théorie de la fondation juive de l'Occident chrétien – mais ce système n'est déjà plus chrétien – et qui veut ne considérer dans le judaïsme qu'une préhistoire fossile. Ce fut le cas des études sémitiques à la façon de Renan ; c'est le cas de beaucoup d'études universitaires du judaïsme contemporaines.

d) Le système du « faux, trop faux », qui se fondait sur une autre figure du christianisme : non pas héritier du

judaïsme, mais s'opposant, au nom du véritable être d'Israël, à l'imposture de l'ancien Israël. Si cette attitude n'a plus cours à présent dans la lignée chrétienne, elle pourrait néanmoins retrouver son actualité avec le mythe (anti-chrétien) d'une infra-occidentalité indo-européenne qui se retournerait, dans son affirmation, contre une judéité, un judéo-christianisme soupçonnés de l'avoir corrompue et dominée. Figure vieille-chrétienne, donc, mais totalement athéisée, ce qui nous montre que religiosité ou pas nous sommes ici toujours en terre occidentale...

Un même axe critique structure les quatre systèmes de l'occultation : la négation de la dimension de présence, de contemporanéité et, donc, de vivacité du fait juif qui aboutit à le retrancher de toute pertinence épistémologique.

2. L'interdit sélectif. C'est à propos de cette même contemporanéité vivace qu'on discerne ce deuxième type de procédure d'exclusion. Il s'organise en deux systèmes :

a) L'interdit qui frappe la dimension de *socialité et d'historicité* qui caractérise le phénomène juif. Le fait juif est défini à l'instar d'une dimension de l'esprit, sans aucune envergure sociale ni historique²; l'étude du fait juif se réduit à celle d'une métaphysique ou d'une théologie (mais toujours pas d'une *pensée* cependant), l'historicité et la socialité étant imputées non aux Juifs, mais aux civilisations d'accueil durant l'exil ou aux civilisations dominantes durant le séjour en Canaan... Deux conséquences théoriques s'ensuivent : le fait juif perd sa totalité logique, son unité et sa cohérence théoriques (car il se voit réduit à la juxtaposition d'influences ambiantes) et il perd son objectivité historique : il fait figure d'un surcroît d'âme ou d'histoire dans l'histoire des civilisations, de sorte qu'il n'y aurait pas de civilisation juive et que l'histoire de la culture juive ne serait que l'histoire hétéronome et sans rationalité des influences culturelles successives exercées sur les Juifs par les civilisations qu'ils côtoyèrent dans la suite des temps.

b) L'interdit du *divin* : Dieu n'étant pas, par hypothèse dans le savoir moderne, de l'ordre du fait et de l'expérimentation, ce qui relève de son registre ne peut être pris

en compte par une éventuelle étude scientifique du judaïsme. Et puisque le fait juif se caractérise par une prégnance diffuse du divin, il se voit dépouillé, dans l'optique scientifique, de la factualité et des qualités dont elle jouit. Le phénomène du divin qui a structuré l'existence trimillénaire d'un peuple ne se voit ainsi ni reconnu ni jugé digne d'une étude d'ordre historique et social. Le trait le plus marquant et le plus original du fait juif est retranché du réel, et l'objet de l'étude annulé. On conçoit alors une sociologie des Juifs, une histoire des Juifs, mais certes pas une sociologie et une histoire du judaïsme, dans la totalité logique de toutes ses manifestations.

Le judaïsme n'est plus un phénomène. Il n'apparaît plus mais relève de l'occulte et de l'ésotérique. Ce qui en apparaît relève de l'extériorité du judaïsme.

Les deux systèmes d'interdiction aboutissent ainsi à l'interdiction tout court; l'interdit de socialité et d'historicité qui réduisait le judaïsme au divin et au spirituel s'accommode dans l'interdit du divin.

3. Le partage épistémologique. C'est le troisième type de procédure, dans lequel on peut discerner trois prismes :

a) Le partage *religion/raison*, qui assigne le fait juif à un autre ordre du savoir que celui de la nature. S'arc-boutant sur un tel mythe épistémologique et heuristique (la « nature ») et excluant le fait juif de la naturalité du monde, posant le monde comme existant hors de la vision du monde, il rejette le fait juif de l'ordre de la raison réputée universelle. Tout au plus lui reconnaît-on un champ, mais celui-ci se situe en dehors de la raison et donc hors de portée d'une étude semblable à celle des faits du monde. Le partage *religion/raison* recoupe évidemment celui de l'ancien et du moderne. Ne satisfaisant pas au critère de la rationalité moderne, le fait juif est présenté comme non moderne.

b) Le partage *normal/pathologique*, qui fait qu'il n'y aurait d'audible dans le fait juif que ce qui obéirait aux normes du savoir universitaire occidental. Le fait juif et son étude sont ainsi coulés dans le moule de cette normalité. On poursuit le logos occidental dans le fait juif,

dont la physionomie se trouve ainsi totalement refondue : phraséologie, méthodologie, autorisation rituelle pour accréditer le discours auprès de l'université occidentale...

Cette normalisation du fait juif (qui, dès lors, n'est plus un fait) à travers son étude, sa reconstruction en fonction d'une structure normative, a provoqué un dédoublement de l'objet de l'étude. Auparavant, l'étude du fait juif était l'étude (juive) du monde. Dorénavant, elle deviendra l'étude (mondaine) du judaïsme. Auparavant, le discours se suffisait à lui-même comme discours, il portait le monde. Dorénavant, sa vérité ne vient plus de son énonciation originelle, mais de sa conformité au référent normatif du savoir occidental moderne. Il n'est plus question d'études juives mais d'étude *du* judaïsme, duquel s'est absentée une judéité en mal de régularisation. Le champ d'application du discours juif n'est plus l'univers, mais le discours juif lui-même, ainsi dédoublé dans sa propre structure. L'objet de l'étude devient le « judaïsme », objet intellectuel ainsi créé à partir d'un recul méthodologique et d'une conscience épistémologique qui manifestent tout simplement, sans qu'on le sache, le point de vue occidental sur le judaïsme. Devenu extériorité à lui-même dans l'institution idéologique d'un nouveau champ d'étude (le judaïsme), le fait juif est appréhendé dans un horizon scientifique, une « intériorité » où il est en pratique absent et en vérité allogène.

Ce mouvement de bascule dans l'étude du judaïsme ébranle le socle solide du fait juif, qui aurait dû la fonder, et la voue au parti pris idéologique : le fait juif devenu discours, l'étude est censée servir autre que son objet même. Le Juif ne parle plus aux hommes, il n'étudie plus le monde : on étudie sa parole aux hommes et son étude du monde, comme le feraient des archivistes et des conservateurs. Le fait juif est géré dans une économie du sens qui n'est plus la sienne : il est décomposé « à plat », échangé telle une pièce de monnaie dans le jeu de l'échange occidental. Le fait juif et son discours sont appelés dès lors à se médiatiser en fonction d'un impératif d'apparition : ils ne peuvent désormais apparaître que dans les habits terminologiques de la normalité occidentale. Cette distanciation de l'objet (de l'étude) et son instrumentalisation ins-

tituent la dissociation du fait juif et du monde, de l'histoire, du vivant, du sens. Le fait juif devient l'un des « décors » de la rationalité occidentale... Mais ce nouveau judaïsme est plus qu'une création théorique coupée du réel. Il a une dimension sociopolitique qui montre bien son caractère idéologique. Il correspond à la brisure de la socialité juive par les nouveaux États-nations d'Europe et le sanhédrin napoléonien. Quand la socialité juive est devenue problématique, il s'est agi de la reconstituer abstraitement et idéologiquement. Ce judaïsme porte les stigmates épistémologiques du pouvoir moderne sur le Juif, de l'interdiction lancée à son encontre³. L'étude moderne du judaïsme se réfère ainsi toujours directement à une structure sociopolitique, au déclin de la socialité juive, et n'est en rien une entreprise gratuite et désintéressée, malgré son appareil académique et scientifique.

C'est sans doute dans la « science du judaïsme », fondée dans les années 20 du XIX^e siècle allemand, que l'on trouve la cristallisation la plus parfaite d'une telle expérience en laquelle se reconnurent les intellectuels juifs assimilés qui, refluant vers le judaïsme à la suite de l'antisémitisme post-napoléonien et ne s'y retrouvant pas, tentèrent de le refondre entièrement en fonction des finalités de l'assimilation dont leur identité était à jamais marquée. En fondant un savoir scientifique *du judaïsme*, les initiateurs de la science du judaïsme cherchaient à « hausser » la culture juive au niveau de la culture occidentale, afin, certes, de la défendre et de l'illustrer, mais surtout de la rendre adéquate au jugement et à l'appréciation de la classe intellectuelle européenne. Ici, le point de vue épistémologique du dehors est totalement intériorisé. La distanciation, qui se veut objective, est formellement légitimée par l'argument de scientificité, par le recours à l'analyse critique qui prétend se démarquer d'une approche traditionnelle supposée fidéiste, donc a-critique. Mais ce point de vue n'est pas le point de vue hébraïque : il ne peut appréhender la spécificité et l'originalité du fait juif. Il peut y avoir écart critique, mais l'écart n'est pas, ici, hébraïque. L'histoire intellectuelle de la Tradition juive a montré de quelle capacité critique était capable la pensée traditionnelle par rapport à elle-même et dans l'hébraïcité. La science uni-

versitaire du judaïsme n'a certainement pas introduit dans l'intelligence juive les méthodes d'analyse, de comparaison, de jugement, de généalogie, d'analogie, de déduction, et de recours à l'histoire; elles sont constitutives de la logique de la Tradition. Ce qu'elle a introduit de nouveau, c'est le critère de scientificité. Mais ce critère éprouve ici son fondement idéologique, car il vise à faire apparaître non pas l'esprit d'Israël, l'originalité universelle de sa nature, le sens ultime de sa complexité et de sa rationalité intrinsèque, mais l'esprit de l'Occident dans la personne d'Israël⁴. Le critère de scientificité organise donc tout provisoirement une « *reductio ad occidentalia* » du fait juif⁵. Aussi est-il logique de voir l'accent d'une telle étude du judaïsme porter sur les matières « littéraires » et « spirituelles » les plus susceptibles d'orner aimablement la négation de la socialité juive⁶.

C'est donc dans cette césure du normal et du pathologique, qui redessine un nouvel objet épistémologique selon ses présupposés idéologiques et instaure un « discours vrai », que l'on comprend aujourd'hui l'étude du judaïsme et qu'on conçoit le judaïsme spontanément, naturellement. C'est cette césure qui commande l'ouverture même de notre bouche, la saisie de notre intellect. La normalité est la valeur constituante du discours juif moderne. Et cette volonté de normalité est à ce point diffuse qu'elle n'est plus discernable, même si elle reste le système le plus puissant de l'exclusion du fait juif dans le judaïsme, instance même de l'auto-annulation du fait juif. Sa puissance est telle que le discours *sur* le judaïsme est tout sérénité et universalisme, et que jamais n'y transparaissent les certitudes idéologiques qui le structurent. Bien peu ont essayé de contourner cette volonté de normalité et de la contester. Ceux qui le tentèrent firent l'effet de trublions mystiques et obscurantistes, par un choc en retour pervers.

c) Le partage *particulier-universel* est la juste conséquence des deux dispositifs précédents. Il réduit le judaïsme, retranché de la raison et de la normalité, réputées, elles, universelles, à un particularisme, à une particularité dans l'ordre de l'être et à *une* discipline dans l'ordre du savoir.

Dès lors, le judaïsme n'est plus la réalité constitutive du monde pour le Juif, le fait juif, mais une idéologie parmi

les idéologies, de l'ordre de l'imaginaire et de l'abstrait, voire de l'arbitraire, dans le fluctuant concert des systèmes du monde, étant bien entendu, dans cette optique, que le concret et le réel proprement universels sont de l'ordre de la vérité... occidentale. Désormais, c'est de l'ordre de la question de conscience, de l'opinion, du privé, et non de l'ordre des vérités historiques, que relève le fait juif. C'en est fini de son universalité. Il est assigné aux limites d'un ghetto épistémologique, enserré de toutes parts par un milieu théorique qui le dénature, le déconstruit, au lieu de contribuer à faire jaillir sa manifestation profonde.

II. LES PROCÉDURES D'EXCLUSION INTERNES

La censure épistémologique du fait juif s'exerce également selon des procédures internes. Le discours juif, en effet, dans son émergence la plus intime et dans son apparente autonomie, se structure suivant des procédures de différenciation et de constitution qui, en fait, le contrôlent et le font ployer vers un sens bien précis.

1. **La catégorie du discours.** La procédure essentielle concerne la *facture même du texte*, son champ constitutif. L'irruption du discours vrai au sein du discours juif, à l'époque moderne, a brisé celui-ci dans son axe même. On le constate dans la modification de la texture du texte, dans le type même d'écriture et de travail intellectuel qui le produisent, dans l'évolution du statut de la narration.

Avant que la normalisation du discours hébraïque se mette en place, celui-ci se présentait de tout temps sous la forme du commentaire. Loin de représenter un processus de contrôle et une pratique de répétition⁷, le commentaire hébraïque est le mode maïeutique de la naissance d'autres textes, une problématique d'avènement multiplicatrice, le procédé de la « séparation »⁸ d'un texte nouveau à partir d'un texte premier : pour l'herméneutique hébraïque, en effet, toujours un texte nous précède et nous porte⁹... La normalisation moderne a rompu le processus de la créa-

SHMUEL TRIGANO

la demeure oubliée genèse religieuse du politique

NOUVELLE ÉDITION AUGMENTÉE

Comment naît la modernité ? L'homme moderne a toujours cru qu'elle s'était construite sur la table rase du passé et de la tradition. Et pourtant, d'où viendrait-elle ? Au fil d'une enquête philosophique autant qu'érudite, Shmuel Trigano avance l'hypothèse que c'est dans la théologie négative du Moyen Âge qu'il faut trouver le moment où la société et la pensée de la tradition vacillent et s'ouvrent à la logique de la modernité. En somme, c'est dans l'histoire de ce que les hommes ont dit de Dieu et dans leur effort pour parfaire la conception de la Divinité que l'on pourrait lire les évolutions qui ont finalement conduit à la constitution du monde dont Dieu s'est résolument absenté...

Qui, mieux que le marrane – « catholique sans foi et Juif sans savoir, pourtant Juif de vouloir » – pouvait vivre, avant tous les hommes, les prémisses de la condition moderne ?

À travers une analyse du projet philosophique juif, tel qu'il s'incarne en ces trois auteurs charnières que sont Maimonide, Spinoza et Mendelssohn, Shmuel Trigano montre comment, au cœur du débat théologique propre à la philosophie religieuse, émerge la modernité.

Ainsi se profile, derrière l'univers de la Raison, un enjeu insoupçonné, d'ordre spirituel et religieux, dont l'analyse nous aide à lire les errements, mais aussi le refoulement et les retours successifs, ainsi que la puissance de reviviscence. N'est-ce point là le grand enjeu de la fin du xx^e siècle ?



9 782070 732272



94-III

A 73227

ISBN 2-07-073227-4

78 FF tc

"La prière". Détail d'une enluminure du Fonds Rothschild.
Israël Museum, Jérusalem. Photo du musée.