

Des aspects de l'existence juive.

(Deux conférences à l'Institut Goethe à São Paulo, le 4 et le 11 septembre 1979)

J'ai accepté l'invitation de l'Institut Goethe pour parler sur le judaïsme comme double défi. D'abord comme défi dans la situation brésilienne actuelle: il y a des symptômes, (comme la prescription des crimes nazis par le Suprême Tribunal, ou la propagande de la Fatah), d'une possible vague d'antisémitisme. Ensuite comme défi de la part d'une institution allemande: s'il ne faut pas prescrire les crimes nazis, il ne faut non plus inculper des innocents de ces crimes, l'immense majorité des allemands. Il doit donc être possible qu'allemands et juifs échangent librement leurs idées sur le judaïsme. Temps et lieu sont donc appropriés pour la discussion de ce thème.

La capacité de réfléchir, c'est à dire de se voir soi-même, révèle à l'homme les conditions sous lesquelles il est au monde. Pour un tel regard dirigé vers l'intérieur il est indifférent si ces conditions sont naturelles, (du type "informations génétiques"), ou culturelles, (du type "économie"). Ceci est indifférent, car toute condition est ressentie comme limitation de ma liberté: je n'ai pas choisi de naître en tant que mammifère, ni en tant que bourgeois.

Parmi les conditions que je découvre ainsi, je constate mon judaïsme. C'est une des façons dont je suis au monde. Cela se manifeste dans mes gestes, dans la manière dont je parle, je marche, je ris. En conséquence ma pensée, ma sensibilité, mon activité, doivent avoir, eux aussi, une dimension juive; car les gestes articulent une intériorité. Mais il se peut que le terme "judaïsme" soit trompeur dans ce cas. Ce que je découvre dans mon intérieur n'est peut-être pas ce que je trouve sous le nom de "judaïsme" dans mon environnement. Je veux dire: quand je réfléchis je vois le judaïsme comme partie de moi-même, et quand je regarde le monde je me vois comme partie du judaïsme; et je ne suis pas sûr que le terme ait le même sens dans les deux cas. Ce que je vais dire ensuite se référera au judaïsme tel qu'il est découvert par réflexion.

Face à mon judaïsme, comme d'ailleurs à toutes mes conditions, je peux assumer trois, et seulement trois, positions: je peux le réfuler, l'accepter consciemment, ou essayer de le dépasser. Toute prise de position, toute décision existentielle, est pénible. Pour illustrer ceci, je vais donner deux exemples, choisis dans un terrain en peu différent, avant d'analyser la prise de position face au judaïsme.

Je constate en réfléchissant que je suis bourgeois brésilien. Ces deux conditions devenues conscientes provoquent un conflit de conscience. Elles choquent certains modèles que je détiens. En tant que brésilien j'appartiens à la classe exploitée, au tiers-monde; en tant que bourgeois j'appartiens à la classe des exploités. Je peux échapper au conflit en

refoulant ma condition bourgeoise: cela me permettrait à la fois de me comporter en nationaliste et d'exploiter le peuple, dans lequel je suis apparemment engagé. (Ceci est le choix normal). Je peux, (deuxième prise de position), accepter consciemment ma condition de bourgeois, c'est à dire le fait que je suis organe exécutif de décisions étrangères, et que je peux en profiter. En ce cas, je peux justifier mes actes, (modifier mes modèles). (C'est ce que fait une minorité "éclaircie"). Ou je peux (troisième position), essayer de dépasser ma condition bourgeoise, en m'engageant par exemple pour un type nouveau de société.

Je constate en réfléchissant que je suis prolétaire européen. Le conflit sera le même: en tant qu'européen j'appartiens à la classe des exploités, et en tant que prolétaire à la classe exploitée. Je peux éviter le conflit en refoulant ma condition européenne: je peux nier, lorsque j'exige une juste distribution des biens, qu'il s'agisse de la distribution du butin pris au tiers-monde. (C'est ce que fait la gauche européenne.) Je peux, (deuxième prise de position), assumer ma condition européenne, et collaborer consciemment avec la bourgeoisie à l'exploitation du tiers-monde. (C'est ce que font certains syndicats.) Ou je peux, (troisième prise de position), essayer de dépasser ma condition d'européen en proposant, par exemple, la diminution du SMIC en faveur du tiers-monde.

Les deux exemples veulent montrer que le refoulement d'une condition existentielle est la méthode la plus commode, et la plus fréquente, pour éviter des conflits de conscience. Que l'acceptation consciente d'une condition malgré le conflit de conscience est éthiquement douteuse. Et que le dépassement d'une telle condition serait la manifestation de la liberté et de la dignité humaine, mais qu'elle est très rare et difficile. Je vais maintenant appliquer ces critères à la condition juive:

Je constate en réfléchissant que je suis juif brésilien. Aussitôt que j'en deviens conscient je constate aussi que mes amis nieront que cela me sépare d'eux. Ils affirmeront que ma condition juive ne m'empêche pas d'être comme eux: brésilien. Ceux qui affirment que ma condition juive me distingue en effet d'eux ne peuvent plus être mes amis: ils mettent en question une de mes conditions existentielles, la brésilienne. Ceci est un paradoxe: ceux qui acceptent le conflit dans lequel je me trouve ne peuvent pas être mes amis. Ce paradoxe caractérise ma condition juive. (Voilà d'ailleurs, la preuve que l'antisémitisme ne peut pas être égal à l'antisemitisme: quiconque sympathise avec le sionisme met en question ma condition de brésilien et est, en ce sens, antisémite.) Je peux aisément éviter ce conflit: tout ce qu'il me faut est tomber d'accord avec mes amis. Je nierai donc que ma condition juive me conditionne effectivement. On peut douter si un tel manque de sincérité peut être maintenu à la longue.

Ma deuxième possibilité est de m'accepter en tant que juif et d'essayer de vivre consciemment de la sorte. Il va falloir que je devienne juif orthodoxe, c'est à dire que je mène une véritable vie juive. Mais une telle décision provoquera des conflits violents avec mes autres conditions existentielles, par exemple celle d'un homme du vingtième siècle. Je vais donc essayer d'établir divers compromis: par exemple je vais fréquenter la synagogue, participer à la vie communautaire juive, tout en participant aussi aux activités de mon environnement brésilien. En faisant cela je vais essayer de nier qu'il y a un conflit de conscience, mais je vais échouer. Car il y a effectivement un conflit entre ma condition de juif et celle de brésilien, (par exemple: la brasilianité suppose qu'on abandonne son origine ethnique). Ce conflit peut être résolu seulement par une décision existentielle brutale: se renfermer dans l'orthodoxie, émigrer en Israël, ou abandonner son judaïsme. Si j'accepte mon judaïsme sans une telle brutalité, je dois accepter une vie pleine de conflits de conscience.

Ma troisième possibilité est l'essai de dépasser ma condition juive. Tout dépassement exige qu'on prenne parfaitement conscience de la chose à dépasser. C'est cela la signification de la célèbre sentence: la liberté est la connaissance de la nécessité. Je vais essayer de me rendre pleinement conscient de l'essentiel de mon judaïsme. Certes: c'est un effort subjectif, car fait dans la réflexion. Mais, comme ma condition juive ne vaut pas seulement pour moi, j'espère que d'autres se reconnaîtreont dans mon analyse, et qu'elle sera donc intersubjective.

Si j'analyse mes gestes, ma façon de penser et d'agir, sous une perspective juive, j'y crois pouvoir distinguer deux facteurs: une expérience spécifique du sacré et une expérience spécifique de l'acte. Je crois que l'aspect spécifiquement juif de mon expérience du sacré est sa dialogicité immédiate; et que l'aspect spécifiquement juif de mon expérience de l'acte est que le monde soit absurde et que ce n'est que par l'acte humain qu'il devient significatif.

Je ressens le sacré comme présence immédiate d'autrui qui m'appelle. Je suis moi parce que l'autrui m'appelle par toi. Cette relation est réversible. L'autrui existe parce que je l'appelle, et si je ne l'appelais point, il n'existerait point. Et l'autrui, c'est le sacré. Ma foi n'est pas une croyance, mais une confiance. Je ne crois pas que Dieu existe comme je crois à l'existence d'Alpha Centauri ou à la vérité de la théorie darwinienne, mais je crois en Dieu comme je crois à l'amour de ma femme. Ma foi n'est pas dogmatique, mais existentielle. Dans un tel climat le sacré ne peut être qu'immédiatement là. Il n'y a pas d'espace pour n'importe quelle médiation: ni pour des prêtres ou d'autres institutions humaines, ni pour des saints et d'autres facteurs surnaturels. Je pense qu'une telle expérience de la dialogicité immédiate est typiquement juive, car elle se manifeste dans la tradition, et non seulement dans mon intéri

eur, et elle ne dépend pas de mon acceptation de la religion juive. Elle baigne tout mon être dans le monde.

Je ressens tout acte comme tentative de donner un sens à l'environnement absurde dans lequel je me trouve. Je crois que j'agis en accord avec les autres et contre le monde, afin que la vie, la mienne et celle des autres, ait une signification. Je ne crois pas qu'il y ait des actes qui ont un propos différent de celui-ci. Vouloir agir pour changer le monde ne me paraît pas être légitime. Je pense que toute modification du monde, tout travail, est absurde, sauf si cela donne un sens à la vie. Et je pense qu'une telle expérience de l'acte est typiquement juive. Le rite juif est un geste absurde, un acte gratuit, qui sanctifie, ("cachrut"), la vie, c'est à dire lui donne un sens. Quiconque explique le rituel juif "raisonnablement", ne pense pas à la manière juive. Manger du porc est défendu, non pas parce que c'est nuisible, mais précisément parce qu'il est absurde ne pas manger du porc. L'utilité des jours ouvrables est le sabbath, lui-même inutile. Le sacrifice d'Iphigénie a pour but la victoire sur Troie, mais le sacrifice d'Isaac n'a aucun but. Vivre, selon la pensée juive, c'est agir pour donner un sens à la vie et au monde, ("sanctifier"). Ce n'est pas ainsi chez les autres, par exemple chez les grecs, où vivre était découvrir une signification cachée, une hiérophanie. Cette façon juive de penser me caractérise indépendamment de mon adhésion au rituel juif. C'est ma manière juive d'être dans le monde.

Or, cette façon d'être que j'ai découvert dans mon intériorité, je la trouve aussi dans la culture occidentale: elle a pénétré cette culture diverses fois, et sous diverses formes, et surtout sous la forme du christianisme. Néanmoins je crois qu'elle se manifeste plus nettement, car moins soumise à d'autres influences, dans les juifs que dans d'autres occidentaux. Je ne dis pas que cette façon d'être soit en quelque sorte préférable à d'autres formes d'existence. Par contre je crois qu'elle est unique, et que, s'il y a une "mission juive", c'est le devoir de conserver cette façon d'être pour le reste de l'humanité.

Or, dépasser la condition juive serait précisément avoir transmis la façon d'être juive aux autres. C'est la tentative de modifier autrui par dialogue, grâce auquel il deviendra comme moi. Cela suppose que moi aussi soit prêt à me changer pour devenir comme l'autre. Assumer les conditions d'autrui en dialogue est la seule méthode pour dépasser la condition humaine: on se libère de sa propre condition en assumant celle de l'autrui. Cela paraît théoriquement impossible, mais c'est faisable par la praxis individuelle. J'en donnerai trois exemples.

Le premier est Spinoza. La méthode qu'il applique dans son Ethique, (et qu'il appelle "more geometrico"), est en réalité la discipline mentale appelée "pilpeul" dans la tradition talmoudique. Il s'agit d'une espèce de logique, mais qui n'est pas fondée sur les formes, (comme c'est

le cas de la logique grecque), mais sur l'expérience concrète et sur ses contradictions. Or, c'est précisément parce que Spinoza a appliqué le "pilpeul" dans un essai de philosophie qui fait parti du dialogue occidental, et non au talmoud, (comme il devrait le faire s'il s'était assumé juif), que l'esprit du talmoud a pénétré la philosophie moderne.

Le deuxième exemple est Marx. Son célèbre "renversement de Hegel" est au fond sa négation du panlogicisme et son affirmation de l'absurde du monde. Pour Hegel, le monde a la structure de l'esprit dont il est l'objet, c'est à dire: il est logique. Pour Marx, l'esprit est l'anti-thèse du monde, et la logique est une négation de la perfidie de la matière, c'est à dire: le monde est absurde. C'est pourquoi, pour Hegel, l'esprit se "sauve" de son aliénation grâce à la connaissance. Mais pour Marx le "salut" est dans la praxis, car c'est elle qui donne un sens au monde, l'humanise. Or, c'est précisément parce que Marx projette son expérience typiquement juive de l'acte dans la pensée politique et sociale de l'Occident, et ne la réalise pas par une vie rituelle juive, (comme il devrait le faire s'il s'était assumé juif), que le rituel juif a pénétré l'action politique et sociale de l'humanité.

Le troisième exemple est Husserl. Son "retour à la chose" est au fond la suspension de tout jugement, et l'ouverture d'un silence attentif, dans lequel les choses peuvent prendre la parole. Ce silence, (époché), est celui exigé par le commandement qui ordonne la sanctification du sabbath. Car ce commandement exige qu'en mette entre guillemets la vie quotidienne, et qu'en s'ouvre vers la réalité concrète: le "sacré". Or, c'est précisément parce que Husserl a appliqué l'esprit sabbathique dans la philosophie, et non dans l'observation religieuse, (comme il devrait le faire, s'il s'était assumé juif), que la science et l'art occidentaux sont à présent imprégnés par cet esprit.

Ces trois hommes exemplaires peuvent servir de modèles d'un dépassement de la condition juive. Mais la décision de la dépasser n'est jamais prise en se basant seulement sur des modèles: il s'agit d'une décision existentielle, prise dans un contexte concret, ici, maintenant. Or, il faut admettre que notre contexte se distingue des précédents, (sous la perspective juive), par l'existence d'un état juif. (Certes: ceci peut être une illusion optique provoquée par notre proximité des événements. Des historiens du futur caractériseront peut-être la situation juive de la fin du 20ème siècle par le déménagement de la culture juive de l'Allemagne vers les Etats Unis, et non par l'état juif.) Néanmoins, quant à nous, nous sommes obligés de prendre en considération l'état juif dans toutes nos décisions concernant le judaïsme.

Il était possible, encore récemment, de ne pas le faire. Quand on se décidait pour le dépassement de sa condition juive, on pouvait prendre ses distances par rapport à Israël. C'est impossible à présent, car

l'état juif représente un défi aux valeurs juives, (et non seulement juives), auquel aucun juif peut échapper. Les défauts originels du sionisme, (son idéologie petit-bourgeoise et son nationalisme, typiques du 19ème siècle), qui étaient cachés durant des années par des gouvernements travaillistes, sont devenus flagrants. On ne peut plus attribuer certains aspects de la politique israéli, comme l'alliance avec les Etats Unis ou la position vis-à-vis la population arabe, ~~xxxxxxx~~ à des facteurs externes. Il faut maintenant admettre que cela ne sont pas des accidents malheureux, mais les conséquences de l'idéologie sioniste même. Une telle constatation oblige tout juif, (n'importe quelle position qu'il occupe), à prendre une attitude. Tout juif est appelé, à présent, à faire une révision de sa position précédente.

Une telle révision est toujours très pénible, même s'il ne s'agit pas, comme dans ce cas, d'une affaire dans laquelle on est existentiellement mêlé. Je vais illustrer ce problème: Pendant la guerre du Vietnam il était évident qu'il fallait sympathiser avec la cause d'un peuple en lutte pour sa décision libre et contre une intervention étrangère. Face à la disposition de centaines de milliers d'homme et de femmes de préférer la mort dans les ondes au régime de ces défenseurs de la liberté, il faut réviser sa position précédente. Ceci n'implique pas, bien sûr, qu'on doive nécessairement soutenir l'invasion américaine. Mais on est obligé à repenser toutes les données de l'affaire.

Quand on est existentiellement mêlé à l'affaire, repenser les données implique repenser ses responsabilités. Je parle à l'Institut Goethe: je vais donc donner trois exemples allemands pour illustrer la difficulté. Je pense à la situation dans laquelle se trouvaient les allemands face au nazisme, avant que celui-ci ne manifeste toute sa brutalité, (plus ou moins entre 1933 et 1935). Ce n'est pas que je veuille mettre le nazisme de cette époque sur le même plan du sionisme actuel. Au contraire: je compare les deux précisément parce que le sionisme est un phénomène beaucoup plus difficilement condamnable. La décision des allemands était donc plus facile que la notre, et peut servir d'exemple.

Heidegger n'a pas su résoudre le conflit entre sa condition d'allemand et son ambivalence vis-à-vis du nazisme: il a prêté sermon au Fuehrer. Jaspers a évité le conflit en s'éloignant de la scène géographique et politique. Thomas Mann a jugé que c'est précisément sa condition d'allemand qui l'oblige à lutter contre le nazisme. Les trois hommes choisis sont des exemples de ce qui est le plus grandiose dans la culture allemande. Nous savons à présent que c'était Thomas Mann qui a défendu, par sa décision, l'esprit allemand contre la grande majorité de ses concitoyens, et qu'il a contribué, en le faisant, pour sauvegarder la culture allemande pour l'humanité.

Cette conférence n'a pas pour but de suggérer telle ou telle position vis-à-vis du judaïsme. Elle défend sa propre position. Comment

pourrait-elle faire autrement? Je suis convaincu que toute décision existentielle doit être prise dans la solitude de la réflexion. Par contre je suis aussi convaincu que toute réflexion doit être précédée d'un dialogue informatif, comme elle doit être suivie d'un engagement. Cette conférence, en défendant une position, se veut parti d'un tel dialogue qui précède une décision. D'un dialogue auquel ne participent pas seulement des juifs. C'est pourquoi je parle ici. Car la prise de position face au judaïsme n'est pas l'affaire des seuls juifs. Juifs et non-juifs doivent dialoguer, et être prêts à se modifier les uns et les autres, si on veut dépasser la condition juive. Ceci n'est pas utopique: l'homme est capable de dépasser ses conditions. Les exemples que j'ai proposés en sont la preuve. Or, un tel dialogue libérateur est le véritable engagement de cette conférence.