

Le judaïsme laïque est-il transmissible? Entre fidélité et infidélité, réflexions pour une mouvance juive laïque.

Edwige Encaoua

La juxtaposition des deux mots juif et laïque ne résonne pas de manière évidente dans les représentations courantes. Pour certains, l'association de ces deux termes constitue vraisemblablement un paradoxe pour ne pas dire un contresens, qui ne peut se soutenir à la rigueur qu'au nom d'un humour dont la pensée juive est si friande. Autant avertir de prime abord les lecteurs qui partagent cette appréciation que notre défense du judaïsme laïque ne se fera pas nécessairement sur ce registre, encore que nous ne rechignerons pas à illustrer l'idée que l'humour juif s'alimente beaucoup de ce que nous appellerons pour l'instant la pensée laïque. A défaut d'en donner une définition précise, contentons nous d'illustrer notre propos liminaire par une *histoire juive* : « A la femme qui vient voir le Rab en lui disant "Rabbi, j'ai perdu la foi !", le Rab répond avec beaucoup de sérénité : "Mais qui vous la demande?" »

Être un juif sans foi ne suffit certainement pas à définir le juif laïque. Comment définir alors "l'être juif" sans se référer au fait religieux ni même aux fêtes religieuses qui scandent le calendrier mosaïque ? Le Robert nous précise que mosaïque qualifie ce qui a rapport à Moïse, c'est à dire au transmetteur du livre, la Torah, qui est l'héritage commun aux juifs laïques et non laïques. Mais un transmetteur implique un auteur originel, direz-vous ! C'est bien là la question qui constitue un défi pour le juif laïque !

Celui-ci hérite du livre et s'intéresse à sa transmission, sans pour autant avoir les yeux et l'esprit rivés vers le "créateur". En un sens, et pour employer une expression contemporaine, le juif laïque peut user et abuser de l'oeuvre sans égard pour le droit d'auteur ! Voilà déjà l'ébauche d'un programme ! Le livre et ses commentaires sont un héritage commun qui peut alimenter la réflexion et la mémoire des laïques d'une manière autrement plus signifiante que pour les croyants. Histoire des hommes donc, écrite par des auteurs

anonymes dont des prêtres, des prophètes et des rois qui surent traiter l'imaginaire pour le transformer en un traité de comment vivre ensemble, qui n'est ni d'essence théocratique, ni encore moins d'essence politique.

Dans son remarquable essai, *Zakhor, Histoire juive et mémoire juive*, Yosef Hayim Yerushalmi nous donne une première piste pour répondre à notre question: « *En cherchant à comprendre comment un peuple a pu survivre alors que son histoire pour l'essentiel s'est passée dans l'exil, je voudrais, à dire vrai, suggérer que l'histoire de sa mémoire, largement négligée et encore à écrire, est un sujet d'importance.* »¹ Mais de quoi donc les Juifs laïques devraient-ils se souvenir ? C'est bien là toute la question.

D'abord, et avant tout, si l'histoire est prépondérante dans la Bible, ce n'est pas tant pour sa dimension événementielle que pour sa puissance symbolique. L'histoire qui nous est contée dans la Bible doit sa pérennité, dans le temps et dans l'espace, non pas à son historicité mais au fait qu'elle est une construction langagière dans laquelle les relations des hommes entre eux occupent le devant de la scène. Au point qu'elles appellent une multiplicité de sens et que le questionnement sur le sens est l'essence même de l'être juif. Le divin n'est jamais l'arbitre des affrontements entre les commentateurs du Talmud, comme le rappelle le Midrach lui-même, car sinon, comment expliquerait-on la diversité des commentaires et la vigueur des débats ? Être juif laïque, c'est donc d'abord retrouver sur un autre mode cette passion à interpréter sans être pour autant un exégète. Il importe peu que la sortie d'Égypte ait eu lieu ou non, si l'histoire nous permet d'en comprendre le sens symbolique et de penser des événements contemporains à la lumière de l'intelligibilité du commentaire qui nous est fait de cet événement.

C'est également chercher à prolonger le questionnement sur l'histoire du destin juif, destin difficile, le plus souvent tragique, mais parfois glorieux au sens où il a également produit quelques œuvres de l'esprit qui nous lient à jamais à l'histoire universelle.

Les psychanalystes comme les linguistes le savent bien : c'est le langage qui fabrique le sujet et non l'inverse. Ce serait donc tout le

¹ Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor, Histoire juive et mémoire juive*, Éditions La Découverte, Paris, 1984, page 21.

bain de langage intérieurisé depuis notre enfance qui constituerait, pourraient-on dire, la latence de notre être. Ainsi, si le signifiant juif fait partie du langage qui baigne le sujet, ce signifiant s'inscrira alors de manière indélébile comme signifiant du sujet et ceci, quelles que soient les références auxquelles il aura été alimenté selon son environnement.

Donc, être juif laïque, ce n'est pas seulement être infidèle à la norme religieuse et au rituel sacré du culte, c'est également et surtout, rester fidèle à la mémoire du sens, c'est-à-dire la mémoire vivante qui traverse le corpus symbolique de la judéité. La pratique du questionnement est une façon infiniment plus vivante de chercher à pérenniser le sens de ce que le judaïsme a voulu ériger au rang du sacré, que la pratique cultuelle qui n'est souvent pas loin d'être rituelle. D'une certaine façon, le juif laïque, c'est celui qui connaît la question et n'a toujours pas trouvé la réponse, mais qui, paradoxalement, ne désespère pas de la trouver puisqu'il continue de la chercher et, de toute façon, il sait qu'il ne peut s'en passer...

Mais, pourquoi rester fidèle, diront certains, si la foi n'est pas au rendez vous ? On peut proposer quelques voies de réponse. D'abord, parce que sur le plan de l'identité la mémoire ne peut pas s'effacer. Ensuite parce que la responsabilité est ce à quoi l'être juif laïque ne peut se dérober.

Responsabilité s'entend à plusieurs sens : responsabilité d'abord, par rapport au destin juif, comme on l'a dit, tel que l'histoire l'a façonné et nous a surdéterminés... Dette également par rapport à l'effort des générations passées qui ont pérennisé cette identité dans les conditions les plus précaires. Responsabilité enfin par rapport à la filiation, pour que nos enfants n'oublient pas cette question de la différence que toute identité juive véhicule, comme nous le dit Edmond Jabès¹ : « *J'ai l'impression de n'avoir d'existence que hors de toute appartenance. Cette non appartenance est ma substance même. Cette non appartenance, par la disponibilité qu'elle me laisse, est aussi ce qui me rapproche de l'essence même du judaïsme et, d'une façon générale du destin juif. Le judaïsme, dans un certain sens, n'est que questions à l'Histoire. En se demandant "qui suis-je?", tout juif pose aussi la question à la culture ambiante.*

¹ Edmond Jabès, Du désert au Livre, Entretiens avec Marcel Cohen, Belfond, Paris, 1980, p. 52-53

Questionner, pour le juif, c'est toujours maintenir ouverte la question de la Différence. »

Or, cette Différence, si elle a à se maintenir contre tous les désirs d'effacement, voir d'abolition radicale, a aussi à se rendre intelligible et sensible à Autrui. Car c'est avec l'Autre qu'il nous faut reprendre inlassablement la question de la différence dans la dimension de la découverte de ce que les juifs ont apporté au monde.

Un psychanalyste disait récemment à une de ses patientes que sa souffrance ne se calmerait vraiment que lorsque le monde deviendrait capable de reconnaître ce que le judaïsme lui avait apporté. Sous une autre forme, c'est ce que nous dit encore Jabès : « *Il ne faut pas oublier qu'Auschwitz a pris place dans notre culture. Auschwitz a changé notre vision du monde. Auschwitz, c'est aussi l'indifférence quasi totale des populations allemandes, c'est l'échec de l'Humain.* »

Auschwitz nous conduit à un paradoxe indépassable. Comment attendre encore quoi que ce soit d'autrui après Auschwitz et aussi comment ne pas encore attendre quelque chose d'autrui après Auschwitz ? Tel est le paradoxe d'Auschwitz. Il faut aujourd'hui penser la culture en général, comme la culture juive en particulier, à partir de cette blessure sans cesse ravivée.

Que le juif soit reconnu dans sa Différence serait une victoire sur la tyrannie du narcissisme de chacun. Cet objectif pourrait être une des missions du judaïsme laïque. Cependant, qui ne sait qu'au cœur de l'affirmation identitaire, se trouve enfoui un refus de l'altérité. "A moins de haïr ce qu'on n'est pas, il n'est pas possible d'aimer ce qu'on est", nous dit Samuel Huntington¹.

Il n'est pas possible que la religion, qui se veut faire œuvre civilisatrice, aboutisse à ce point, à son message inversé. Cette réflexion, mise en exergue par Samuel Huntington, nous conduit à un regard sévère sur les modalités du religieux, mais non pas en ce que le religieux est spécifique à ce que produit la religion, mais, en tant que le religieux peut se produire dans toutes les formes d'adhésion intellectuelle. Le danger du religieux nous semble alors consister en une double dérive : la dérive obscurantiste, d'une part, et la dérive excluante, d'autre part.

¹Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997

L'obscurantisme apparaît lorsque le sens des symboles s'obscurcit, au registre de leur polysémie mais surtout au registre de leur puissance langagière, c'est-à-dire quant à leur capacité de communiquer du sens à Autrui. Il se produit lorsque le corpus symbolique juif est devenu l'instrument d'un pouvoir. Les symboles, les rituels se trouvent alors réduits au fonctionnement de simples mots de passe. C'est dans cette prévalence de la forme sur le sens que les processus de certitude se mobilisent et se figent, pour donner naissance à des modalités de mise en conviction qui correspondent à une volonté d'instrumentalisation politique. C'est alors un principe d'obéissance dévoyé qui se trouve manipulé, et le virage au fanatisme, ou du moins à la certitude excluante, se produit souvent au bout du compte.

La dérive excluante, elle, met en jeu un principe d'intransigeance dévoyé selon lequel l'institué va se trouver surinvesti aux dépens de l'instituant. Je voudrais d'abord dire que je dois à Myriam Revault d'Allone l'éclairage très précieux de ces deux concepts qu'elle met en lumière à partir de sa lecture de Merleau-Ponty. En effet, si l'Autorité censure, il ne faut pas oublier qu'elle contient dans le même mouvement un effet d'autorisation. Ainsi, quand on se réfère à une Autorité, nous sommes obligés par elle, d'un côté, mais, également, autorisés par elle, de l'autre. A mon sens, c'est le fait que la fonction instituante devienne complètement absente, qui conduit au déchaînement des phénomènes d'exclusion. Ce qui est alors complètement mis à l'écart, c'est la fonction qui soutient la face autorisante de l'Autorité, c'est-à-dire la fonction de Passeur.

Si transmettre, c'est faire passer ce que l'on a dans son intérriorité dans l'intérriorité d'un Autre, alors, ce n'est pas la fonction du Maître institué qui est appelée, mais celle du Passeur.

A l'extrême, ces phénomènes pervers sont tels qu'il devient absolument impossible de les désamorcer, une fois qu'ils se sont déclenchés. Conscients de ces dangers, les juifs laïques veulent soutenir une présence juive au monde qui tienne compte des leçons du passé. Et ainsi, se faire les passeurs de la culture juive auprès de quiconque se présente comme passant.

Aussi, revenons à la question centrale posée par Izio Rosenman au Judaïsme laïque, à savoir si celui-ci sera capable de donner un contenu à la transformation du Judaïsme en culture.

Georges Steiner dans son livre, *De la Bible à Kafka*, nous rappelle que « le commandement suprême du Judaïsme, suprême précisément en ce qu'il comprend et inspire tous les autres, est donné dans Josué 1.8 : « Ce livre de la Loi ne s'éloignera pas de ta bouche ; mais tu le murmureras jour et nuit. »¹ Le destin et l'histoire du judaïsme sont livresques, en un sens qui met les juifs pratiquement à part. « Comme un escargot, ses antennes dirigées vers la menace, le juif a porté la maison du texte sur son dos. Quel autre domicile lui a-t-il été permis ? » nous dit encore Georges Steiner.²

Nous avons déjà évoqué ce que pouvait être une pratique profane du texte, nous allons à présent donner deux exemples de commentaires qui sont chacun en un style très différent, des manières de faire œuvre de création de sens. Les deux commentaires se réfèrent à la Genèse et à la dite transgression d'Eve qui instaure le rapport à l'interdit.

Rappelons d'abord ce passage de la Genèse (ch.3) : « Ils entendirent la voix de Adonai Elohim qui marchait dans le jardin du côté d'où vient le jour. L'homme et sa compagne se cachèrent de la face de Adonai Elohim parmi les arbres du jardin. Adonai Elohim appela l'homme et lui dit :

— Ou es-tu ?

Il lui dit :

— J'ai entendu Ta voix dans le jardin, j'ai eu peur car je suis nu et je me suis caché.

— Qui t'a dit que tu es nu, cet arbre dont je t'avais interdit de manger, en as-tu mangé ?

L'homme répondit :

— Cette femme que tu as mise auprès de moi, c'est elle qui m'a donné de ce fruit et j'ai mangé.

Adonai Elohim demande à la femme :

— Pourquoi as-tu fait cela ?

¹ Georges Steiner, *De la bible à Kafka*, Bayard, 2002, p. 170

² Ibidem, p.175

La femme répond : « Le serpent m'a entraînée, et j'ai mangé. » Et Adonaï Elohim condamne le serpent à se traîner sur son ventre, à se nourrir de la poussière de la terre. Il condamne la femme à enfanter dans la douleur : « Tu languiras de passion pour ton homme et lui, il te dominera. » A l'homme, il dit : « Parce que tu as cédé à la voix de ta femme et mangé de l'arbre dont je t'avais interdit de manger, la terre sera maudite, par ta faute, dans la douleur tu te nourriras d'elle tous les jours de ta vie. A la sueur de ton front tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre. Car c'est d'elle que tu as été tiré, tu es poussière, et tu retourneras à la poussière. » Tout de suite après avoir reçu cette malédiction, Adam nomme sa femme. Il la nomma Hava, elle donne la vie, car elle était la mère de tout être vivant. »

Dans un commentaire, Liliane Atlan¹ exprime d'abord son désarroi face au texte : « Plus je lis ce texte, plus je le trouve incompréhensible. Est-il vraisemblable qu'un fruit, même défendu, nous fasse découvrir, si nous le mangeons, que nous sommes nus ? Avoir désobéi, est-ce un tel crime qu'il faille nous maudire à jamais, et la terre avec nous ? Vous êtes de la poussière et vous devez donner la vie. Être "Mère" et "Poussière" sont-elles donc des maladies jumelles ? Et ce serpent qui parle, ce Maître Dieu qui a créé le chaos, la Lumière, les Ciels, les Terres, les Oiseaux, les Bêtes, les Plantes, qui a façonné l'homme à partir d'un peu de poussière, pourquoi se met-il dans une telle colère meurtrière ? Parce qu'on a mangé un fruit de son jardin ? Est-il si faible qu'il ne peut supporter d'être désobéi ? Soudain, ces mots me frappent : "la femme languira de passion pour son époux et lui, il la dominera." Ils sont là, cachés parmi les énigmes du texte, qui détournent notre attention. S'ils en étaient la clef ? Si nous étions en face d'un texte écrit par les hommes ? Écrit de façon géniale, mais par des hommes ? Pour le bien des hommes ? Pour dominer les femmes ? »

Mais après ce premier cri quelque peu féministe, Liliane Atlan propose de relire le texte au travers d'une métaphore linguistique autour de la polysémie qu'évoque la nudité ("aroum" en hébreu) : « *Le serpent était nu, plus nu que les autres animaux des champs qu'Adonaï*

¹ Liliane Atlan, *Adam et Ève: Il l'appela vivante*, Les Nouveaux Cahiers, Automne 1997, n° 129, p. 47

Elohim avait faits. En quoi était-il nu ? Il voyait les choses comme elles sont, sans les enrober de mythes. Pour lui, il n'y a pas de maître dans le jardin. Il n'y a que des forces muettes, impersonnelles. Il n'y a pas d'interdit. Il y a ce qu'il y a. Rien d'autre. Il est vital de devenir rusé. Pour s'en sortir. Pour s'amuser. La femme prend le fruit, elle le goûte, elle n'en meurt pas, elle en donne à son compagnon, il en mange, il n'en meurt pas. Ils constatent que ce fruit est banal, c'est un fruit comme les autres fruits, il ne révèle rien, sinon cette chose essentielle : l'interdit venait du Maître, pour qu'on le respecte, pour qu'il soit le Maître. Et peut-être l'homme et la femme avaient-ils besoin de respecter l'interdit, de se donner un Maître, de vivre dans un Jardin gouverné par un Maître, pour ne pas être nus, pour ne pas être libres, pour ne pas être ce qu'ils sont, un peu de poussière animée pour une brève vie. Lorsque les yeux se sont dessillés, chaque instant de la journée peut devenir une Malédiction. Il faut beaucoup de ruse, de malice, pour que vivre reste un plaisir. Les différentes significations du mot "aroum", "nu", "rusé", "mettre à nu", "malice", n'en font plus qu'une. »

Sur le plan de la méthode, ce commentaire, on le voit, touche à plusieurs niveaux d'approche du sens. Le premier est un questionnement issu d'une traduction littérale du texte. Il conduit souvent à un agacement. Le second résulte d'une libre association afin de parvenir à des liens plus denses, plus resserrés, bien que gardant quelque chose de la poésie initiale¹. Un ton de liberté domine l'ensemble, il y a rupture avec des sens érodés, grâce à une audace, que l'on n'hésiterait pas à qualifier de littéraire. Il y a peut-être un élément sous-jacent de révolte qui permet à l'auteur de risquer un effet de surprise et de rendre son commentaire vivant, pour ne pas dire subversif.

A partir de ce même passage de la Genèse, José Seknadjé-Askénazi nous invite à une lecture plus savante et tout autant profane, fondée sur une philosophie de la grammaire. Nous nous trouvons à la fois en face d'une méthode et d'un pari : celui qu'une « pensée apparemment aussi iconoclaste que celle de Spinoza permet d'éclairer le texte biblique. » Nous ne pouvons qu'inviter le lecteur à s'y

1 A l'instar du "pschat" et du "drach", dont on sait que ce sont des lectures possibles du Livre. Les initiales des quatre niveaux de lectures possibles (Pschat, Remez, Drach et Sod) constituent aussi les lettres du mot "Pardes", paradis en hébreu. Ainsi, tout se recoupe !

référer¹, car la méthode qui en découle privilégie une ligne de sens dans une dimension proprement démonstrative. Dans cette construction du sens, il y a un appui nécessaire sur une intertextualité éclairante qui implique une solide connaissance du corpus. Il y a surtout, dans la fidélité à la pensée de Spinoza, la mise en œuvre, dans la pratique du commentaire biblique, d'un renversement de perspective.

Pour conclure ces réflexions trop sommaires, je me risquerai à dire que le judaïsme laïque invite à un renversement de perspective par rapport au judaïsme religieux, renversement d'une nature similaire au renversement de perspective ouverte par la lecture spinoziste. Le judaïsme est une religion laïque. Ce registre laïque du commentaire s'accomplit lorsqu'il se nourrit de la recherche linguistique de Spinoza, qui traduit dans le langage de la pensée, les implications philosophiques des données linguistiques, se portant, alors, dans le même mouvement, au cœur de la signification du langage humain.

Ce texte est le fruit d'une discussion avec David Encaoua à Roquebrune Cap Martin en août 2005.

¹José Seknadjé-Askénazi, *La philosophie de la grammaire*, Les Nouveaux Cahiers, Printemps 1996, n° 124, p. 22-32.