

8. Cf. notre *Amos*, o.c., pp. 187-192 : Le *jéhuisme* est la tentative faite par Jéhu, durant son règne, « d'emmurer l'idéologie dynamique de l'anti-baalisme dans l'armature de l'Etat... Tentative désespérée qui devait dégénérer en chimère, en fiction, en hypocrisie. C'est l'essai de maintenir cette fiction par raison d'Etat que j'appelle *Jéhuisme* ».

9. Cf. Gérard Walter : *Néron*, Paris 1956, pp. 149-180.

## BIBLE ET PHILOSOPHIE : DIALOGUE OU DÉBAT

*Un type spécifique de pensée.*

Dialogue ou débat ? Coexistence ou conflit ? Polarité ou contestation ? Aucun de ces binômes ne suffit à définir la relation entre la philosophie et la pensée juive. Du moins, dans son essence. Car, au niveau de l'histoire, les Sages d'Athènes et les *Hakamim* de Jérusalem ont pu être amenés à ressentir et à exprimer leur rencontre en leur donnant la forme de l'une ou l'autre de ces interrogations. C'était toutefois à l'intérieur des limites que les péripéties du moment imposent à la pensée. Mais dans les perspectives libres d'une pensée méta-spatiale et méta-temporelle, c'est au-delà de toute relation, au-delà de toute conjonction co-ordonnante (que ce soit la pacifique affirmation d'un « et », la dubitative hésitation d'un « ou », la neutralité naïve d'un trait d'union) que s'instaure une dialectique de nature agressive.

Elle a pour indice essentiel de créer entre la philosophie et la pensée juive un insurmontable abîme.

Cette dialectique remonte aux racines. A la racine de toute philosophie, celle des Sages grecs. Et à la racine de toute pensée juive, celle de la Bible, dont la Parole et l'Écriture ne sont pas celles des Sages, mais celles des *Prophètes*.

Bien avant la naissance historique de la philosophie, la Bible comportait, déjà dans son cadre canonique, une Sagesse — *hokma* —, mais les interprètes de cette Sagesse y sont constamment contredits par les porte-parole de la *prophétie*. Ceux-ci, les prophètes, sont à tel point aux antipodes de la Sagesse que les tenants de la Sagesse les traitent parfois de *fous*. Or, c'est cette « folie » prophétique dont la pensée biblique assume les audaces et les risques ; au sein d'un même livre biblique (Jérémie, l'Écclésiaste ou Job), Sagesse et Prophétie s'affrontent en un drame existentiel qui donne à la Bible son identité originale et irremplaçable. C'est elle qui crée un mode de pensée — la pensée prophétique — susceptible de limiter, d'infléchir, de pulvériser, le mode de pensée philosophique. La Bible est *non philosophique* par excellence, parce que le *non* n'y est pas formulé à partir d'une ignorance ou d'une peur de la philosophie, mais à partir d'une conception particulière des problèmes que la Bible et la philosophie sont appelées à poser et à examiner en commun. Ce caractère agressif et contestataire de la non-philosophie hébraïque reste vivace dans toute la suite de la pensée juive. C'est lui, et non pas seulement une vague « richesse spirituelle », qui assure à la Bible hébraïque une place légitime, permanente et centrale dans l'histoire générale de la pensée humaine. La Bible n'est ni un commentaire marginal, ni une glose, ni une compagne apprivoisée de la philosophie. Elle est une pensée à part, autonome et autre, la pensée prophétique. Et partout où s'esquisse une rencontre entre la Bible et la philosophie, se produit un heurt, se révèle une cassure, se creuse un abîme.

\*  
\*\*

J'entends les historiens « classiques » de la philosophie protester contre le ton excessif de mon écriture. Adolphe Franck, Emile Bréhier, Etienne Gilson, Isaac Gutmann, auraient-ils commis une impardonnable erreur en accordant dans leurs travaux fondamentaux une place importante, dans la galerie des authentiques philosophes, à Philon d'Alexandrie, à Moïse Maïmonide, à Moïse Mendelssohn, à Hermann Cohen — pour ne citer que quelques noms symbolisant de véritables écoles de philosophes juifs ? N'y a-t-il pas eu, en effet, de longues et majestueuses périodes de coexistence pacifique entre la philosophie et la pensée juive la plus authentique et la plus fidèle à ses sources bibliques : l'époque alexandrine, l'âge d'or espagnol, le courant de l'idéalisme moderne au XIX<sup>e</sup> siècle en Europe occidentale ?

Poussons les choses plus loin. Philon dans l'Antiquité, Maïmonide au Moyen Age et les Modernes que je viens de citer auraient-ils eux-mêmes permis qu'on mette en doute, d'une manière aussi abrupte que je le fais, la *légitimité philosophique* de la Bible ? Moïse était pour eux le père des philosophes, le maître de Pythagore, de Socrate, de Platon, d'Aristote et de Plotin. La Bible était, pour les Modernes, la référence de Kant et de son école<sup>1</sup>. Le Talmud lui-même, cet interprète le plus autorisé de la Bible pour la pensée juive, ne précise-t-il pas (*Talmud Babli, Traité Pesahim, 94b*) que les Sages d'Israël se sont inclinés devant la Sagesse des nations. (celle d'Aristote et de Ptolémée) dès lors qu'étaient en jeu les thèmes fondamentaux de la mathématique et de l'astronomie, sur lesquels s'édifie la structure philosophique de l'univers ? Et Maïmonide ne se réfère-t-il pas à cet acte intellectuel de soumission pour justifier l'allégeance de son propre système à celui d'Aristote<sup>2</sup> ?

Tout cela est exact. Mais ce qui est exact aussi, c'est que

ce tableau idyllique est barré d'un gros trait par une contre-idylle que je voudrais illustrer d'abord par trois épisodes cueillis dans le *Sitz im Leben* de la rencontre d'Athènes et de Jérusalem.

### *Jérusalem contre Athènes.*

J'aurais pu remonter jusqu'à l'époque des Macchabéens, menant les armes à la main la lutte de l'esprit de Jérusalem contre l'esprit d'Athènes, après la mort d'Alexandre. Mais je voudrais évoquer plutôt trois scènes remarquables par le pittoresque, la vivacité et l'aspect anecdotique du récit tel qu'il nous est parvenu dans trois sources différentes.

Les deux premières sont contemporaines. Elles se passent à Athènes au 1<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne.

Le récit de l'une est consigné dans le Talmud (*Traité Bekorot*, 8b) ; celui de l'autre dans le Nouveau Testament (*Actes des Apôtres*, 17, 22-32).

Sur un ton plein d'ironie acerbe, le Talmud raconte comment Rabbi Josué ben Hananya soutient avec les Sages d'Athènes une polémique aux multiples rebondissements. Il arrive à les rendre ridicules, chez eux à Athènes, et les embarque, enchaînés et désormais inoffensifs, jusqu'en Erets Israël où l'on n'entend plus parler d'eux. Le héros du récit des Actes est l'apôtre Paul, alors encore juif, croyant en Jésus, mais fidèle à la Thora. Il se targue avec fierté d'être disciple de Rabbi Gamliel, dont Rabbi Josué ben Hananya est le collègue et l'ami intime. Debout au milieu de l'Aréopage, Paul essaie de montrer qu'entre la pensée grecque et la pensée juive, il y a merveilleux accord, mais lorsqu'il touche au thème pharisien de la résurrection des morts, ce sont les Sages d'Athènes qui

« se moquent de lui » et lui font comprendre qu'entre Athènes et Jérusalem, il n'y a pas de place pour un compromis.

La troisième scène se déroule beaucoup plus tard, à Prague, à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle. Tout à l'heure nous étions à l'époque de l'agonie de l'Antiquité païenne. Maintenant la Renaissance, la Réforme, la découverte de l'Amérique, le tour du monde par Magellan, et surtout la révolution astronomique de Copernic annoncent l'agonie du Moyen Age chrétien et de la récupération qu'il avait opérée des principes païens d'Aristote et de Ptolémée. Or à Prague, dans l'observatoire où il travaille comme astronome assistant, le rabbin David Gans, disciple de deux grands Maîtres de la Tradition juive — le Rema de Cracovie et le Maharal de Prague —, est interpellé par ses Maîtres chrétiens en astronomie, les coryphées Tycho Brahé et Jean Kepler, disciples eux-mêmes de Copernic : « Vos Sages n'ont pas bien agi en s'inclinant devant les Sages non juifs. Ils se sont faits complices d'un mensonge, car la vérité était du côté des Sages juifs. » Ce ne sont pas des paroles retransmises à David Gans par un tiers ou recopiées par lui d'après un document écrit. Il les a cueillies de la bouche même de Tycho Brahé et de Jean Kepler, à qui il avait signalé le passage du Talmud du *Traité Pesahim* cité plus haut. C'est une expérience choc. Jamais Jérusalem n'aurait dû s'incliner devant Athènes. Car c'est du côté de Jérusalem, et non d'Athènes, qu'était la Vérité<sup>3</sup>.

La surprise de David Gans d'entendre cette affirmation de la bouche de savants non juifs est atténuée parce qu'il sait parfaitement que bien des Sages juifs étaient au courant de ce « secret »<sup>4</sup>.

Et, de fait, troublant les eaux calmes de la symbiose, étape par étape, avaient surgi des penseurs juifs rappelant

la différence abyssale entre la philosophie et la Bible. Yehuda Halévi, en trouble-fête de l'âge d'or de la « philosophie » juive médiévale lance son cri. Cinq siècles avant Pascal, il affirme l'insurmontable opposition entre le « dieu des philosophes » et le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob »<sup>5</sup>. D'autres, de plus en plus nombreux, utilisent une arme nouvelle : la *Kabbale*. En marge de la pensée « philosophique », la pensée mystique lance dès lors ses assauts contre la philosophie durant tout le Moyen Age. J'ai montré ailleurs comment, d'étape en étape, du XII<sup>e</sup> siècle au XVI<sup>e</sup>, la *Kabbale* essaie d'abord d'appivoiser la philosophie. On affirme qu'entre les deux il n'y a qu'une différence de langage, mais non de contenu. On croit savoir que, de philosophe qu'il était, Moïse Maïmonide, au soir de sa vie, s'est « converti » à la *Kabbale*. Puis on finit par admettre qu'entre philosophie et *Kabbale*, il y a un abîme. Désormais Isaac Louria et son école de Safed, le Maharal de Prague et ses disciples, et, plus tard, au XVIII<sup>e</sup> siècle, Moché Hayim Luzzatto, introduisent la tonalité non philosophique de la *Kabbale* en dominante légitime de la pensée juive<sup>6</sup>.

A y voir de près, même Philon, Maïmonide, Mendelssohn et Hermann Cohen avaient ressenti que la synthèse n'allait pas de soi et qu'il y avait malaise ou malentendu. La Bible avec ses notions dirimantes les obligeait de dire à Aristote, à Platon, à Plotin, à Descartes, à Kant : « Jusqu'ici — mais pas plus loin. » Et ils eurent l'audace de lancer eux aussi, en « philosophes juifs », à une certaine limite de leur pensée, le *Non* hébraïque à la philosophie grecque ou moderne.

C'est que la croyance de Philon ou de Maïmonide en la « paternité » de Moïse et de sa Bible dans le domaine de la philosophie, pour apologétique qu'elle paraisse être, n'est pas dénuée de force historique. Il est, en effet, raisonnable

d'admettre qu'en Grèce la philosophie n'est pas née de génération spontanée. Elle a été préparée par d'autres courants de pensée, parmi lesquels les courants orientaux ont chacun joué un rôle. Seulement, si le courant égyptien, celui de l'Iran, celui de l'Inde ont été explicitement reconnus et proclamés comme modèles par la pensée grecque, celle-ci, dès les origines, a occulté la pensée hébraïque, comme le fera plus tard l'ensemble de la pensée occidentale. Le refoulement d'Israël dans la conscience des nations est un phénomène général dont on retrouve une forme aiguë dans l'histoire de la pensée philosophique. Et Eliane Amado-Lévy-Valensi a raison lorsqu'elle émet l'hypothèse du « secret perdu » des philosophes, qui ne serait autre que le secret d'Israël<sup>7</sup>. Seule la récupération délibérée et généreuse de ce « secret » donnera à la philosophie le droit de porter légitimement son nom. De même que seule la récupération par Tycho Brahé et Jean Kepler du « secret » occulté par les Sages juifs eux-mêmes a permis, au XVI<sup>e</sup> siècle, à l'astronomie de découvrir la clé d'accès à la connaissance vraie du Cosmos.

Quoi qu'il en soit, le point de rupture définitif et actuel encore entre Athènes et Jérusalem coïncide avec l'apparition, au niveau universel, de la *phase existentielle* de la philosophie<sup>8</sup>. Martin Buber, Franz Rosenzweig, Abraham Yehoshua Heschel, Léon Chestov, sont des philosophes de la non-philosophie. Ils savent, ce que Chestov résume de manière frappante dans son livre-témoignage *Athènes et Jérusalem*, que la conjonction *et* doit être remplacée par l'alternative « ou bien ». Ils savent aussi ce que Chestov dit à son disciple Benjamin Fondane : « J'ai lu la Bible comme j'ai lu Platon ; et je me suis rendu compte qu'elle répondait à des questions que non seulement la philosophie ne posait pas, mais qu'elle empêchait qu'on posât<sup>9</sup>. »

Plus fortement encore que son maître Chestov, Benjamin Fondane exprime ce que le courant existentiel contemporain doit à la Bible hébraïque : « Seul parmi les livres, le Livre craque sous la pression d'une possibilité infinie ouverte à l'Homme, d'un Pouvoir auquel nous sommes invités à participer. Sans doute la foi aux révélations historiques d'un Dieu vivant commande-t-elle le Livre ; mais sa philosophie, sa métaphysique peuvent être considérées en elles-mêmes et figurer dans une histoire de la philosophie, sans entraîner par le fait l'obligation d'une adhésion... Dès qu'il y a dans le monde une pensée existentielle, et ne fût-ce qu'en germe, et se crût-elle laïque, elle ne fait que tourner comme une phalène autour de cette philosophie... Qu'elle le veuille ou non, elle est fille ou parente de la pensée prophétique, la pensée existentielle de Kafka. Qu'elle le veuille ou non, elle n'est pas davantage d'Athènes, mais fille de la pensée de la Genèse, la pensée existentielle de Nietzsche<sup>10</sup>... »

C'est la perspective dans laquelle se savent engagés plusieurs philosophes juifs contemporains<sup>11</sup>. Ce qui les différencie de Nietzsche, bien sûr, c'est qu'ils sont juifs. Mais ce qui les différencie peut-être de Kafka et de Fondane, c'est que, eux, sans réticences, adhèrent à ce qu'ils considèrent comme inséparable dans la non-philosophie biblique : la « philosophie » et la « révélation », l'Être et le Peut-Être, le *Pouvoir de l'Alliance*.

### *L'Alliance et Job.*

Les sources de ce pouvoir de l'Alliance — *berit*, en hébreu — apparaissent dès les premières pages de la Bible, dont on sait qu'elle s'ouvre par la Genèse, *Beréshit*. Or, c'est en ce *beréshit* que se résorbent, d'un seul coup, les

hantises qui ont surchargé les pensées orientales de mythes complexes et de leurs traductions philosophiques, et qui ont orienté la pensée grecque vers ses formes classiques. Ce n'est pas par hasard qu'aux moments cruciaux du dialogue de Jérusalem et d'Athènes, de la Bible et de la Philosophie, à l'époque de Philon ou d'Origène, et à celle de Maïmonide et de saint Thomas d'Aquin, la Genèse restera la pierre de touche des difficultés ultimes de ce dialogue. Car la Genèse porte en elle le thème de l'*Alliance*, par lequel la conception biblique demeurera éternellement étrangère à la philosophie grecque. Tous les dramatiques conflits mythologiques, qui rebondissent sans cesse dans les religions et les philosophies orientales et helléniques, ont été concentrés par les Hébreux en un seul instant : la Création. La notion de création ramasse sur elle tous les problèmes de théologie, qui se trouvent ainsi résolus d'un coup. Les cosmogonies sémitiques s'accompagnent d'une théogonie ; dans le monde qui naît, naissent des dieux : il y a un problème de la pluralité divine qui multiplie les problèmes et leurs prolongements mythiques. L'explication hellénique de la pensée du monde met en jeu la réciprocité de deux puissances : matière et énergie, contenu et forme. Le problème du monde reste celui d'une dualité, même si elle n'est plus mythique. Et l'unité ne peut plus se retrouver qu'à travers l'extase mystique. La notion hébraïque de création pose l'Être comme un donné. *En un commencement*, la Création s'est mise en branle et, depuis, l'Être veille, Unique, souverain, transcendant.

Mais si au cosmos, à la nature, l'Être transcendant impose une Loi et si, une fois créée, la nature est douée d'une obéissance docile, aveugle et passive à cette Loi divine qui l'anime et la guide, un être est créé, l'homme,

qui se dresse à la face de Dieu, obstruant Sa propre existence par la sienne. Dès la création d'Adam, un drame est né : il atteint son paroxysme dans la question que Dieu adresse au premier homme : « *Où es-tu ?* » (*Genèse 3, 9*). La Bible suppose que l'écho de cette question retentit, en répétition inlassable, à l'oreille de chaque homme. Tout se passe comme si Dieu avait perdu, dès le premier instant, l'homme issu de Sa main créatrice, comme s'Il était sans répit à sa recherche, l'appelant, l'interpellant, le harcelant. La définition hébraïque de l'homme est dans cette interrogation qui ne vise pas, on le voit, l'essence de l'homme, mais son *existence* ; qui ne tend pas à définir la *nature* de l'homme, mais à informer sa *vocation*. Tout le projet biblique concerne l'homme interpellé ; toute l'économie biblique place le TU de l'homme en face du JE de Dieu ; la pensée biblique a pour point de départ, pour relais et pour aboutissement ce saisissement de l'homme, si peu philosophique au sens classique de ce terme, puisqu'il pulvérise l'autonomie de l'homme, indispensable à la démarche philosophique, et empêche que l'attitude humaine soit autre chose qu'un *dialogue* avec Dieu, son partenaire dans l'*Alliance*.

Il n'est pas de Livre biblique qui fasse mieux ressortir cette alliance dialectique que celui de Job : la philosophie et la non-philosophie s'y affrontent en un drame parlé, dont les protagonistes sont les amis, du côté de la philosophie, et Job, porte-parole de la non-philosophie. Bien avant Socrate et Platon, la pensée a choisi ici la forme du dialogue pour réfléchir sur elle-même et pour se juger : la méthode est donc philosophique, mais les tentatives de la faire aboutir se heurtent à l'indomptable résistance de celui qui est au centre du débat, l'homme Job, et qui fait tout échouer. Je dis bien l'homme, et non pas l'homme souffrant, car au-delà du problème théologique de l'ori-

gine du mal, auquel d'autres pensées religieuses antiques ont été sensibles, la pensée hébraïque aperçoit les problèmes beaucoup plus anthropologiques, sociologiques et, par voie de conséquence, philosophiques, de la nature et de la condition de l'homme, de la grandeur et de la misère de son être et de son essence. Toute cette problématique que l'on retrouvera chez les Grecs, avec sa terminologie parfois abstraite, parfois imagée, les amis de Job en disposent : ils sont véritablement philosophes, utilisent le discours philosophique pour exprimer leur pensée, et informent cette pensée elle-même du mouvement caractéristique de la réflexion philosophique : la généralisation et l'abstraction. Utilisant avec une étonnante précision et avec une sorte d'intuition globale de l'avenir de la philosophie le clavier des thèmes que, plus tard, les Grecs, Descartes et Kant feront vibrer d'une manière définitive, les amis de Job s'efforcent d'extraire le cas Job de sa particularité et de l'insérer dans le général en lui appliquant les échelles des théories universellement valables. Job n'est-il pas, comme tout homme, un être fragmentaire, et la solution de son problème n'est-elle pas fournie par l'un ou l'autre des systèmes grâce auxquels la condition humaine est enfin décrite dans sa plénitude ? Ne suffit-il pas pour comprendre le cas de Job de rattacher l'ombre de son existence à la lumière de son essence ? ou encore de compléter son apparence par une appréhension de sa substance ? ou encore d'intégrer ses états de conscience aux volitions instinctives de ses tendances sub- ou supra-conscientes ? Qu'on le saisisse en verticale, en horizontale ou en diagonale, peu importe : l'important c'est d'inscrire, par un mouvement géométrique de la pensée, l'homme Job dans un système de coordonnées qui, en le dépassant et en le sublimant, explique son cas et, du même coup, le résout.

Or avec une obstination farouche et grandiose, Job refuse de se laisser dépasser, sublimer, expliquer, résoudre. Réfractaire à toute inscription de sa personne dans un système général, il ramène inlassablement le mouvement de la pensée à lui-même, à son instant, à son lieu, à son ahan douloureux sur le fumier. Rien de ce qui constitue sa personne ne peut être éliminé, et le moindre élément constitutif de cette personne est suffisamment grave pour maintenir en suspens le ciel et la terre. Job brise ainsi l'élan même de la pensée philosophique. Il en bloque le mécanisme, en y introduisant le *hic* et le *nunc* de la personne concrète. Défiant l'universel à partir de sa propre individualité, contestant l'abstrait à partir de sa propre intimité concrète, Job oppose à la démarche philosophique celle d'une non-philosophie absolue. Socrate est persuadé que plus il se connaît soi-même, plus il connaît le tout. Job, en se connaissant soi-même, enrichit sa découverte de soi, sans plus, mais cette découverte est suffisante pour mettre au défi le tout.

#### *Le temps et l'espace.*

Cette perspective dialogale est fondée, nous l'avons dit, sur une catégorie que la prophétie biblique a lancée dans l'univers spirituel de l'humanité : la catégorie de l'*Alliance*, la *berit*. Elle implique une *conception coopérante* du divin et de l'humain.

L'homme surpris par Dieu dans ses retranchements, traqué sans répit par les interrogations divines, apprend et ressent qu'il est délogé de ses retraites en vue d'une réponse ou d'une initiative. Le harcèlement divin n'est pas l'indice d'une agressivité, d'une jalousie ou d'une haine, mais le signe de l'amour de Dieu *qui a besoin de l'homme*

pour construire son œuvre. C'est le chantier de cette œuvre qui constitue l'Alliance, dont les normes et les péripéties sont décrites dans les parties législatives, historiques et prophétiques de la Bible : Dieu et l'homme y sont associés dans l'édification d'une Cité, dont le plan est connu d'avance, c'est la Thora, mais dont la réalisation se précise au fur et à mesure de l'avancement du *temps*.

C'est pour cela que l'hébraïsme reste fermé à la science, telle que la philosophie grecque l'adopte, au contraire, en sa source et dans ses développements. Ni le monde physique, ni l'abstraction géométrique ne sollicitent l'intérêt de la pensée hébraïque, car dans leur impersonnalité, ils sont muets et sourds, semblables aux idoles avec qui le dialogue n'est jamais qu'illusion ou imposture. Refusant de se situer en face du ON de la nature, ce chantier organique de la science, la pensée hébraïque sollicite des partenaires doués de la parole : elle les trouve dans le TU divin et le TU de l'homme, car c'est à leur contact que le JE de l'homme est soudainement chargé, non plus seulement d'un *Etre*, mais d'une réserve inépuisable d'*Etre*, d'un *Pouvoir-Etre*. Le problème de la formation du cosmos est dès lors muté en celui de sa transformation par l'*histoire*.

La ligne de clivage entre la pensée hébraïque et la pensée grecque n'apparaît nulle part avec autant de netteté et de relief que dans le domaine de l'histoire. S'il existe, à l'origine, une orientation commune à toutes les formes de la pensée humaine, on assiste ici à une de ces grandes bifurcations qui ont définitivement dissocié l'unité première et ont guidé les aventures de l'esprit vers des voies diamétralement opposées. Et l'on perçoit, au cœur de cette déchirure, une divergence quasi insurmontable dans l'approche et dans l'interprétation de deux données, extérieures à la pensée humaine, mais sans lesquelles elle

ne peut ni se concevoir elle-même, ni exercer son pouvoir sur les choses : le temps et l'espace.

*Le Devenir et le Revenir.*

« Les Juifs-bâisseurs du temps » — alors que les Egyptiens et les Grecs ont construit l'espace ; les Romains, l'Etat ; les Hindous, les Chrétiens et les Musulmans, le Ciel —, cette formule d'Abraham Yoshua Heschel est frappante et juste, mais il faut, évidemment, la placer dans les modulations de son contexte<sup>12</sup>. Nombreuses sont, en effet, les perspectives du temps dans la pensée prophétique biblique. Je les ai moi-même analysées dans mon livre *L'Essence du prophétisme*, en soulignant le contraste avec les options non juives, qu'elles soient antiques ou modernes, religieuses ou philosophiques, étrangères à la Bible ou issues d'elle<sup>13</sup>.

J'en rappelle ici les plus saillantes :

— La rotation de l'âge d'or depuis le passé révolu vers la promesse eschatologique de l'avenir.

— La bidimensionnalité de l'histoire : elle n'est ni anecdote ni aventure psychique, mais simultanément mémoire et signe.

— La dynamique de cette histoire qui n'est ni linéaire, ni magique, ni cyclique, ni mystique, mais redemptrice.

— Le contenu de l'existence : il n'est ni absurde, ni vide, ni fatal, mais *espérantiel*.

— La valeur du Reste (*shéérit*) qui n'est pas un déchet du grand balai de l'histoire, mais une réserve infinie de germination.

Le philosophe ne peut embrasser cette thématique sans être saisi d'un véritable vertige. Ce qui ailleurs est statique, mutilé, négativisé, nocturnisé et néantisé, est ici

dynamisé, plénifié, positivé, en bondissement vers la lumière et la vie.

« *Devenir* et *corruption* sont, chez les Grecs, deux termes indissolublement liés ; pour ceux-ci tout ce qui devient est voué à la mort, et le temps est par conséquent ce qui introduit la séparation au cœur même de l'individu en le condamnant à la succession et à la dissolution. En outre, la théorie de l'Eternel retour tend à faire de l'homme le prisonnier du cercle du *Même* qu'il ne saurait transgresser : l'homme demeure à l'intérieur d'une facticité de la Genèse ou de la transformation, dont il ne peut être le maître », écrit Jean Brun en un raccourci saisissant<sup>14</sup>. Il me suffit d'une transposition quasi littérale pour définir l'antithèse biblique :

*Devenir* et *renaissance* (*toledot*) sont, chez les Hébreux, deux termes identiques à force d'être indissolublement liés ; pour eux tout ce qui devient est voué à la vie, et le temps est par conséquent ce qui introduit la liaison au cœur même de la séparation, en vouant l'individu à l'engendrement et à la rédemption. En outre, le principe de la Liberté tend à faire de l'homme le partenaire de l'existence de l'Autre qu'il ne saurait renier : l'homme demeure à l'intérieur d'une transcendance de la genèse ou de la transformation, dont il est le co-opérant et le co-aiguilleur.

A l'instar de Jean Brun, les philosophes modernes, depuis Hegel surtout, aperçoivent dans ce prestige du temps l'élément essentiel — et existentiel — de la rupture entre Athènes et Jérusalem. On peut citer Hegel lui-même, Nietzsche, Hermann Cohen, Nicolas Berdiaeff, Bergson, et surtout Léon Chestov qui résume, en une phrase clé, l'opposition entre l'Être proclamé par la Raison des Grecs, et le *Devenir* de la Bible : « La Raison nous a enlevé le plus précieux des dons du ciel, le droit



souverain de prendre part au *fiat* divin, en aplatissant notre pensée, en la réduisant au plan de l'*est* pétrifié<sup>15</sup>. »

Toutefois, l'importance décisive du facteur temps dans la non-philosophie biblique comporte le grave risque d'estomper ou de faire oublier que le *non* opposé par les prophètes bibliques à la philosophie ne tient pas seulement à leur conception originale du temps, mais à la place originale qui revient à l'*espace* dans cette architecture du temps. Comme l'ont sans cesse rappelé les interprètes juifs de la non-philosophie biblique (le Midrach talmudique, Yehuda Halévi, le Zohar, Isaac Louria, le Maharal de Prague, Moshe Hayim Luzzatto, Martin Buber), la spécificité la plus intime du temps biblique, c'est de comporter un axe : l'axe de l'espace.

Espace de ce petit peuple d'Israël, espace de cette petite Terre d'Israël, espace de cette petite capitale d'Israël : Sion-Jérusalem, trois espaces qui n'en font qu'un seul, mais à travers lequel, *et à travers lui seul, et à travers lui nécessairement, obligatoirement, sacramentellement*, s'est fait, se fait et se fera l'immense travail de rotation, de signification, de rédemption, d'espérance et de germination du *temps*. Et là encore, selon une loi radicalement différente de tout ce qui est pensé ou vécu ailleurs. Cette loi est précisément celle qui découle du caractère *magnétique* de l'axe espace dans la polarité temps-espace.

La dynamique temps-espace de la pensée et de l'histoire juives porte en elle une loi qui dépasse la gravitation, la germination ou le va-et-vient. Comme par un irradiant, les ondes temporelles qui gravitent autour de l'axe spatial, ou encore sont rattachées à lui par un lien ombilical et organique, sont attirées vers lui. Le temps constitue un vaste champ magnétique dont l'*espace* est l'*aimant*.

Partout ailleurs, l'espace est une invitation à l'expansion, à la migration centrifuge qui porte le peuple et son

message depuis la demeure vers le dehors. Au-dedans de l'espace est blottie une séduction : celle de la conquête. Conquête matérielle et physique souvent. Conquête spirituelle aussi : la pensée et la langue helléniques, les apôtres chrétiens, les prédicateurs musulmans, sont lancés depuis la Grèce, la Palestine ou l'Arabie vers les quatre coins de l'espace. Presque toujours, la politique et le spirituel font pacte commun dans cette marche centrifuge : c'est le cas d'Alexandre, le cas du christianisme de Constantin, et c'est le cas de l'Islam. Tous se réclament d'une volonté missionnaire. Et cette mission est à la mesure de la conquête pacifique ou violente, persuasive ou contraignante de l'espace — d'un espace qu'ils sont d'autant plus avides d'atteindre qu'il est éloigné de leur point d'origine.

En contraste avec ce rythme centrifuge, le rythme centripète de l'eschatologie juive. En mouvement inverse de la « mission » du christianisme et de l'Islam, la « mission » juive se désigne intégralement en termes de retour, de rassemblement, de réintégration. Des quatre coins de l'espace, le temps d'Israël est porteur d'un mouvement *vers* l'espace originel, vers la Terre de Sion et de Jérusalem<sup>16</sup>.

La philosophie n'est pas liée au sol d'Athènes, mais la prophétie biblique est liée aux pierres et à la poussière de Jérusalem. Qui cherche la philosophie peut la trouver ailleurs qu'à Athènes. Plus : à l'heure actuelle, allant à Athènes, il n'y trouverait plus que ruines et traces mortes de la philosophie. Mais qui cherche la prophétie biblique ne peut la trouver qu'à Jérusalem. Plus : à l'heure actuelle, allant à Jérusalem, la prophétie biblique l'accueille, vivante, vibrante, en promesse et en invite à la participation. Ne serait-ce pas, là aussi — et peut-être surtout au regard de l'actualité et de l'avenir, comme l'a bien vu Yvon Belaval — l'un des traits les plus spécifiques de la

« philosophie juive<sup>17</sup> ». Elle réinvente les rapports de la théorie et de la pratique ; elle demeure fidèle à la Tradition et s'ouvre néanmoins au progrès ; elle concilie le *N'importe où* de la Diaspora avec le *hic et nunc* des tâches actuelles ; elle réconcilie le Devenir et le Revenir.

## NOTES

1. Cf. pour l'Antiquité : Flavius Josèphe, *Contre Apion*, II, 168. — Pour le Moyen Age : la lettre apocryphe d'Aristote à son élève Alexandre le Grand (le philosophe grec aurait reconnu, après un entretien avec un Sage juif, que la connaissance ne peut pas venir de la seule raison mais qu'elle exige une révélation), citée dans André Neher, *David Gans, disciple du Maharal de Prague, assistant de Tycho Brahe et de Jean Kepler*, Paris, 1974, pp. 30-31. — Pour Kant, cf. l'œuvre de Salomon Maïmon.

2. Moïse Maïmonide, *Le guide des Egarés*, II, 8.

3. Cf. A. Neher, *David Gans...*, *op. cit.*, pp. 311-315, cf. *supra*, p. 51.

4. *Ibid.*, p. 317. David Gans choisit Isaac Abravanel comme exemple de ceux qui connaissent ce « secret ».

5. Yehuda Halévi, *Le Kouzari*, IV, 16, cf. *supra*, p. 97.

6. A. Neher, *op. cit.*, pp. 45-50.

7. Eliane Amado-Lévy-Valensi, La philosophie des philosophes ou le secret perdu, in *Mélanges André Neher*, Paris, 1975, pp. 3-10.

8. Cf. Théodore Dreyfus, *Martin Buber*, Paris, 1981, pp. 86-88.

9. Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, Paris, 1938, p. VII ; Benjamin Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, Paris, 1982, p. 144.

10. Benjamin Fondane, Le lundi existentiel et le dimanche de l'histoire, dans *L'Existence*, Paris, 1945, pp. 47-48.

11. Cf. ma contribution à *l'Histoire de la Philosophie*, Paris, 1975, Encyclopédie de la Pléiade.

12. Abraham Y. Heschel, *Les bâtisseurs du Temps*, Paris, 1957.

13. A. Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris, 3<sup>e</sup> édit. 1983, pp. 61-81.

14. Jean Brun, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, Paris, 1961, p. 125.

15. Léon Chestov, *op. cit.*, p. XXXV.

16. Il est tout à fait remarquable que dans le récit des Actes, l'apôtre

Paul quitte Jérusalem, passe par Athènes, en route vers Rome, pour convertir à sa foi les Juifs et les Gentils dans le sillage *centrifuge* de ce voyage. Rabbi Josué, au contraire, « ramène », dans le récit du Talmud cité au début, les Sages d'Athènes à Jérusalem.

17. Yvon Belaval, *Réverie sur l'idée de philosophie juive*, in *Mélanges André Neher*, Paris, 1975, pp. 11-14.