

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 15 (1965)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Les dimensions juives de l'histoire  
**Autor:** Halpérin, Jean  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380839>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 31.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## LES DIMENSIONS JUIVES DE L'HISTOIRE

Il me faut ouvrir ma réflexion sur une double constatation limitinaire :

- Il n'est pas d'existence juive sans Histoire.
- Outre le poids universel de l'Histoire, celle-ci a aussi, dans l'optique juive, une signification intrinsèquement originale qui lui confère une série de dimensions propres.

Voilà, d'emblée, posés ou imposés les deux plans sur lesquels je vais essayer de placer successivement mon effort d'analyse. A cela, je dois cependant ajouter d'abord une double mise en garde.

S'il est vrai que la conception juive de l'Histoire me paraît avoir une originalité certaine, il eût certes fallu, pour le montrer, esquisser des comparaisons ou des confrontations avec les autres conceptions de l'Histoire. Les limites de l'exposé m'obligent à tenir ces coordonnées pour acquises ou pressenties ; encore ne faut-il pas oublier que ce qu'il est convenu d'appeler la pensée judéo-chrétienne a fait entrer certaines « découvertes » juives dans la banalité de la pensée occidentale, ce qui fait parfois oublier leur apport initial. Au surplus, l'élaboration de la pensée juive dans ce domaine me paraît avoir été suffisamment autonome et complète pour que je puisse tenter de l'analyser en elle-même et par elle-même.

D'autre part, en parlant des dimensions *juives* de l'Histoire, je n'entends pas, évidemment, tomber dans le travers ridicule de ceux qui parlaient naguère, ou qui parlent encore parfois, de mathématiques juives ou de physique juive, voire de psychiatrie juive. Je songe à la philosophie de l'Histoire telle qu'on peut la dégager des sources authentiquement juives, c'est-à-dire, bien sûr, la Bible d'abord et son complémentaire prolongement talmudique, mais aussi la pensée juive à travers certains de ses représentants les plus autorisés. Il ne s'agira donc pas non plus d'une philosophie de l'histoire juive, mais, à tout le moins et peut-être un peu plus, d'une contribution à la philosophie de l'histoire.

La pensée juive n'est évidemment pas monolithique, il s'en faut de beaucoup. Pourtant, dans ce domaine, il serait possible de dresser

une manière de panorama assez harmonique en exposant non seulement la conception biblique et talmudique, mais aussi celle des grands penseurs : Judah Halévy et Maïmonide, ainsi que Rashi, au Moyen Age, le Maharal de Prague au XVI<sup>e</sup> siècle, puis, au milieu du XIX<sup>e</sup>, il y a plus de cent dix ans (en 1851), Nahman Krochmal, le seul auteur juif qui ait essayé de systématiser la philosophie de l'histoire dans son *Moré nevoukhei hazman*, et, plus près de nous, après Ahad Haam, Klatzkin, Gordin, Ravidowicz, Aviad-Wolfsberg, Baron, Heschel, Neher, et d'autres encore. Le schéma général qui sera le mien me paraît donc bien s'appuyer sur une série d'enseignements largement convergents.

### I. L'HISTOIRE, PARTIE INTÉGRANTE DE L'EXISTENCE JUIVE

Au début et à la base de la vocation juive, il y a la Bible, c'est-à-dire, déjà, un livre d'histoire (au singulier) ; non pas une mythologie, mais une histoire vécue, qui n'est pas non plus une histoire sainte, comme on l'appelle quelquefois. Dans sa véracité, sa sincérité, source d'ailleurs de tant d'interrogations humaines et métaphysiques, cette Histoire vécue et sincère n'est pas loin de répondre à la célèbre et irritante définition de Ranke. Cette Histoire — qui n'est pas, comme on pourrait le penser, simplement édifiante, ni une apologétique morale ou moralisante, ni même un recueil d'exemples pédagogiques — parce qu'elle est vécue, ne cache jamais les faiblesses des personnages, même lorsqu'ils font figure de héros. Je pense aux grands patriarches, à Moïse lui-même, aux rois ou aux prophètes, dont toutes les faiblesses humaines sont brutalement rapportées par la Bible. En tant que saisie totale, la Bible, livre d'histoire, écarte la tentation du « happy end ». Il lui suffit d'être totalement humaine — par conséquent, dramatique ou tragique.

Comme André Neher l'a admirablement montré dans *L'existence juive*<sup>1</sup>, dans une indivisibilité de substance, c'est la Bible qui explique notre existence, comme c'est notre existence qui explique la Bible. En contraste avec toutes les religions naturelles, la religion juive a été, dès l'origine, une religion historique. En d'autres termes, hors de la Bible, pas d'existence juive ; sans existence juive, la Bible perd son sens.

A quoi il faut ajouter tout de suite que l'existence juive n'est évidemment pas enfermée dans les limites temporelles de la Bible,

<sup>1</sup> Paris, Editions du Seuil, 1962, p. 16. Qu'il me soit permis, à l'occasion de ce premier emprunt, de dire ici tout ce que je dois à André Neher, en raison non seulement de ce livre capital, mais de l'ensemble de son œuvre.

puisque, par nature et par définition, celle-ci dépasse elle-même les frontières de la chronique et se projette au-delà de son temps. C'est Martin Buber qui l'a dit : la Bible n'est ni un simple testament, ni, à plus forte raison, un ancien testament, dans la mesure où elle n'a jamais cessé d'être actuelle.

Cette histoire vécue est donc une expérience humaine. Comme Marc Chapiro, entre beaucoup d'autres, le montrait si bien dans *La Révolution originelle*<sup>1</sup>, elle est l'expérience même de l'aventure humaine dans ce qu'elle a de difficile et d'exaltant. Elle est dirigée vers l'avenir au moins autant, sinon plus, que vers le passé.

C'est encore l'Histoire, au départ, puis la mémoire historique qui créent l'identité juive, individuelle et collective. Pascal l'avait bien compris lorsqu'il parlait du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Certes, pour citer le premier verset de la Bible de la façon la plus littérale : « Dans le commencement, Dieu créa les cieux et la terre... », mais il ne faut pas que ce verset nous induise en erreur : la Bible est bien autre chose qu'une cosmogonie. La place centrale revient aux événements et au dialogue. Evidemment, pour le croyant, cette Histoire est voulue par Dieu, mais en partie seulement, puisqu'elle est le récit de la participation des hommes à l'œuvre de création divine et aussi la relation d'un perpétuel affrontement. Il suffit de citer quelques-uns des personnages de la Bible, d'abord le tout premier, Adam, puis Caïn, Abraham, Jacob, Moïse, les prophètes, Job. Tous ont été les hommes du dialogue, et cela jusqu'aujourd'hui, c'est-à-dire jusqu'à Auschwitz et à la re-création de l'Etat d'Israël.

La place *primordiale* ainsi faite à l'Histoire nous permet de mieux comprendre comment Abraham Heschel (rejoint sur ce point par le théologien protestant Paul Tillich) a pu dire des Juifs, pour les définir, qu'ils étaient *les bâtisseurs du Temps*<sup>2</sup>, par opposition aux Egyptiens, aux Grecs et aux Latins, bâtisseurs de l'espace. Il y a lieu de noter d'ailleurs que le grand poète hébreu Haim Nahman Bialik avait déjà esquissé la même idée dans son texte célèbre de 1905, *Halacha ve-Agada*. « La civilisation technique, écrit Heschel, est la conquête de l'espace par l'homme... Dans cette civilisation, nous gaspillons le temps pour gagner l'espace. Notre principal objectif devient la mise en valeur de notre pouvoir sur le monde de l'espace. Cependant, *avoir* davantage ne signifie pas *être* davantage... Dans le royaume du temps, le but n'est pas *d'avoir* mais *d'être* ; non pas posséder, mais donner ; non pas régner, mais partager. »

<sup>1</sup> Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1958.

<sup>2</sup> C'est le titre donné à la version française de son livre, parue aux Editions de Minuit, Paris, 1957, dans la collection Aleph, dirigée par Georges Lévitte. Les citations qui suivent, nombreuses parce qu'indispensables, sont tirées en particulier de deux chapitres, p. 97-109 et 195-205.

C'est encore Heschel qui, longtemps avant le lancement du premier satellite, disait : « Notre vie est malsaine lorsque le contrôle de l'espace, la conquête des objets de l'espace, deviennent notre unique préoccupation. »

Et il se situe au cœur de notre réflexion lorsqu'il ajoute : « L'idée que Dieu est présent dans l'univers soulève l'enthousiasme, mais on la comprend plutôt comme la présence de Dieu dans l'espace et non dans le temps, dans la nature *et non dans l'histoire*, comme s'il était un objet et non pas un esprit. » C'est pour cela que, dans la plupart des civilisations, « le monument supplée à l'amnésie, le moyen fait perdre toute valeur à la fin ».

L'idée de faire du temps la donnée fondamentale, qui semble bien, au départ, avoir été une grande idée juive, n'est pas aussi simple et aussi banale qu'il pourrait paraître. Un grand contemporain, lord Bertrand Russell, se déclare persuadé de la valeur de l'espace contre le temps, lorsqu'il pose en principe : « Le temps est une caractéristique secondaire et superficielle de la réalité... Se rendre compte du peu d'importance du temps est la porte de la sagesse. »<sup>1</sup> Pour Nicolas Berdiaiev aussi, pourtant proche à certains égards de la pensée juive, « le temps est une maladie mauvaise, mortelle... L'écoulement du temps frappe le cœur de l'homme de désespoir. »<sup>2</sup>

Il y a donc une véritable polarité de la pensée philosophique face à l'essence du temps et de l'espace. La Bible, elle, s'étend sur les générations, sur les événements, plus que sur les pays et sur les choses. Comme le dit Heschel encore, « la Bible s'intéresse au temps plus qu'à l'espace. Elle voit le monde selon les dimensions du temps... *Elle s'intéresse à l'histoire plus qu'à la géographie*. Pour comprendre l'enseignement de la Bible, il faut admettre comme prémissse que le temps possède sa signification propre et son autonomie. »

Maurice Blanchot semble avoir bien compris la conception juive quand il écrit : « C'est le temps qui est, en vérité, la terre promise, le vrai, le seul séjour du peuple élu et de Dieu en son peuple. »<sup>3</sup>

Là encore, nous retrouvons une particularité de la pensée juive ; dans les autres religions, les divinités sont associées à des lieux (l'Olympe, par exemple) ou à des choses, alors que le Dieu d'Israël est le Dieu des événements — qui a délivré les Hébreux de l'esclavage, qui a fait la promesse, conclu l'Alliance, révélé la Thora, qui se manifeste dans les événements historiques plutôt que dans les objets ou les lieux. C'est si vrai que le premier commandement du

<sup>1</sup> *Our Knowledge of the External World*, p. 166-167.

<sup>2</sup> *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936, p. 138.

<sup>3</sup> *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 57.

Décalogue est, à proprement parler, un commandement historique : « Moi je suis le Seigneur ton Dieu qui te fit sortir de la terre d'Egypte, de la maison des servants. »<sup>1</sup> Ce texte définit bien Dieu de façon événementielle.

Il faut aller plus loin encore : le judaïsme est une religion du temps qui conduit à la sanctification du temps. En lisant le deuxième chapitre de la Genèse, nous constatons que le temps (sous la forme du septième jour<sup>2</sup>) a été sanctifié avant l'homme — ou plutôt : les hommes, puisqu'il s'agira du peuple entier<sup>3</sup> — et avant l'espace (en l'occurrence, le Tabernacle<sup>4</sup>), comme si ce troisième degré de sanctification n'avait été qu'une concession faite, presque *in extremis*, à l'esprit humain rebelle à l'abstraction. Suivant la belle formule de Heschel, le rituel juif est lui-même une *architecture du temps*. Les prières, les thèmes de la foi sont encore liés aux événements : le jour de la sortie d'Egypte, le jour de la révélation du Sinaï, ou l'attente messianique. La nouveauté qu'apporte l'enseignement du judaïsme fut précisément de transposer l'idée de sainteté du domaine de la nature, c'est-à-dire des saisons, à celui de l'Histoire, c'est-à-dire des événements, qui sont à la fois des *signes*. Les prophètes, à leur tour, accordent plus d'importance au « Jour du Seigneur », c'est-à-dire au temps, qu'à la « Maison du Seigneur », c'est-à-dire à l'espace. Ecoutez encore Heschel : « L'homme l'emporte sur l'espace, mais le temps transcende l'homme... Il est à Dieu seul... Personne ne possède le temps, ni même *du temps* », alors que nous possédons l'espace. « Par ma possession de l'espace, je suis un rival de tous les êtres ; par ma vie dans le temps, je suis un contemporain de tous les autres êtres. »

Ici, la sémantique hébraïque vient nous confirmer cette vision philosophique des choses. En hébreu, le terme *olam*, qui signifie le monde, comporte aussi la dimension du temps. Cosmos, étendue, espace pour les Grecs, le monde est simultanément temps, histoire pour les Hébreux<sup>5</sup>. D'où, sans doute, l'incisive formule de Paul Masson-Oursel<sup>6</sup>, « l'espace vital d'Israël avait été la durée pure ».

De là aussi le lancinant impératif du souvenir, puisque l'histoire est au cœur du devenir. Combien de fois ne lisons-nous pas, tout au long de la Bible, le commandement typiquement historique : « N'oublie pas — souviens-toi ! » Le passé n'est jamais totalement révolu, il conserve son poids ; l'avenir n'est jamais pleinement

<sup>1</sup> Exode 20 : 2 (dans la traduction d'Edmond Fleg, parue aux Editions de Minuit, Paris, 1964).

<sup>2</sup> Genèse 2 : 3 : « Et Dieu bénit le septième jour et le rendit saint ».

<sup>3</sup> Exode 19 : 6 : « Vous serez pour moi un peuple saint ».

<sup>4</sup> Nombres 7 : 1.

<sup>5</sup> ANDRÉ NEHER : *L'existence juive*, p. 77.

<sup>6</sup> *Le fait métaphysique*, Paris, 1941.

consommé, il reste toujours en suspens, conditionné. Entre le désert ou l'Exode, qui ont valeur d'archétypes historiques, et la pacification messianique ou le renouvellement des cieux et de la terre<sup>1</sup> — ce sont deux pôles de l'Histoire — celle-ci est, au sens précis de la langue hébraïque, avant tout un enfantement.

De nombreux auteurs l'ont souligné. Parmi eux, dans *L'essence du prophétisme*, Neher le montre de façon précise<sup>2</sup> : « Le temps biblique est irréductible au temps cyclique, ne serait-ce que parce que celui-ci ne donne aucun sens à l'histoire, alors que le temps biblique fait corps avec l'histoire... Il y a dans la religion hébraïque un principe de fécondité, qui tranche sur la stérilité de la pensée religieuse grecque. Le temps grec, en tant que dimension métaphysique, ne peut rien enfanter, il n'est source d'aucun progrès... Le temps hébreu ne se recommence pas, comme le temps grec : il engendre. Le fait que le temps biblique ait pu être décrit par la terminologie des générations, *toldot*, montre quelle puissance d'enfantement les Hébreux reconnaissaient à l'histoire. »

A la différence de tant d'autres Histoires de l'Antiquité, l'Histoire juive est caractérisée par l'absence des mythes, qui font dévier l'Histoire, et par l'absence du *fatum*, qui élimine la responsabilité. C'est pour cela aussi que cette Histoire biblique est un ensemble de certitudes historiques, dont la vérité ne cesse d'être confirmée par les découvertes incessantes de l'archéologie. C'est aussi une Histoire *totale* : à travers les individus et les groupes, elle nous décrit non seulement les institutions ou les règles juridiques, mais aussi les réalités politiques, économiques et sociales.

Par conséquent, l'Histoire n'est pas une abstraction : elle est l'aventure d'hommes concrets et charnels. Mais elle n'est pas non plus une simple manifestation sérielle du concret, ce n'est pas une historiographie au sens propre du terme. C'est ce qui explique qu'il n'y ait pas de réponse donnée par cette Histoire une fois pour toutes : au mieux et à l'infini, un ensemble de questions posées.

La signification que le judaïsme attache à l'Histoire est bien mise en valeur par un passage fort instructif du Talmud<sup>3</sup>. A la question posée, « Quel est le principe majeur de la Thora ? », Rabbi Aquiba répond : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même — voilà le principe cardinal de la Thora. » Ben Azaï dit : « Le principe majeur de la Thora, c'est : « Ceci est le livre des générations d'Adam (Gen. 5 : 1). » En fait, les deux positions prises par les deux docteurs ne sont évidemment pas aussi antinomiques que d'aucuns pourraient

<sup>1</sup> ANDRÉ NEHER, *op. cit.*, p. 32.

<sup>2</sup> Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 256-257.

<sup>3</sup> De Jérusalem, Traité *Nedarim*, p. 89.

le penser. Au départ de la vocation juive et de l'existence juive, la morale est elle-même fondée sur l'Histoire. Il est significatif, d'ailleurs, que ce verset de la Genèse se situe tout de suite après le récit de la Création, donc d'emblée à l'ouverture du drame. Autrement dit, c'est donc l'Histoire qui est le principe central. Elle est progression, construction continue<sup>1</sup>.

La mémoire historique, que j'évoquais plus haut, est un attribut de l'identité individuelle et collective. L'enracinement dans le temps est infiniment plus fondamental, plus essentiel que l'enracinement dans l'espace ou dans la terre<sup>2</sup>. Je retrouve curieusement ici chez Fustel de Coulanges une phrase qui aurait pu être dite par un philosophe juif : « Le vrai patriotisme n'est pas l'amour du sol, mais l'amour du passé, la vénération pour les générations qui nous ont précédés. »

A ceux qui font d'Hérodote le père de l'histoire ou de Thucydide le premier grand historien, je répondrai qu'ils commettent pour le moins un anachronisme<sup>3</sup>. J'ajouterai à ce propos, avec Emmanuel Lévinas<sup>4</sup> : « Le judaïsme a introduit dans l'histoire l'idée d'espérance et l'idée d'avenir. Platon nous a exposé le plan d'une cité idéale, mais sans guère donner d'indication sur sa réalisation : la philosophie platonicienne supprime l'histoire, de même que le stoïcisme, qui est une doctrine abstraite. » Un historien catholique, Jacques Madaule, le note, lui aussi<sup>5</sup> : « S'il est une valeur juive qui ait véritablement transformé le monde, c'est la notion d'une histoire, non pas cyclique, comme celle des Grecs, mais linéaire... En vérité, les Juifs sont par là les fondateurs de l'histoire même... Hérodote ou Thucydide, si étrange que la chose puisse sembler... ne possédaient pas le sens de l'histoire au même titre que les prophètes d'Israël. On peut dire que les historiens gréco-latins manquent singulièrement de perspective historique à long terme. »

Donc, toute la pensée juive est imprégnée par le souci du temps. Dans sa belle thèse sur *Les niveaux de l'être, La connaissance et le*

<sup>1</sup> YESHAIAHOU AVIAD (Wolfsberg) : *Hirhourim ba-philosophia shel ha-historia*, Jérusalem, Editions Mossad Harav Kook, 1958, p. 119 et 158. Cet auteur, qui fut l'un des penseurs juifs contemporains les plus remarquables (et aussi ambassadeur d'Israël en Suisse), a apporté par cet ouvrage, et d'autres textes, une contribution majeure à l'exposé de la philosophie juive de l'histoire. La présente étude doit beaucoup à sa pensée.

<sup>2</sup> Cf. EMMANUEL LÉVINAS : *Difficile liberté*. Paris, A. Michel, 1963.

<sup>3</sup> C'est pourtant ce que fait même HENRI I. MARROU, dans *De la connaissance historique*, Paris, Le Seuil, 1954.

<sup>4</sup> Au cours du premier Colloque des intellectuels juifs de langue française, dans *La Conscience juive. Données et débats*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 15.

<sup>5</sup> *Les Juifs et le monde actuel*, Paris, Flammarion, 1963, p. 40. Cf. S. STELLING-MICHAUD : Quelques aspects du problème du temps au Moyen Age, dans *Etudes suisses d'histoire générale*, vol. 17, Berne, 1959, p. 7-30.

*mal*, Eliane Amado Levy-Valensi pose la question<sup>1</sup> : « Est-ce le hasard si les quatre grands courants de la pensée moderne constituent des sondages dans les différentes dimensions du temps et sont tous quatre dus à des Juifs : Einstein et la relativité, Marx et les accomplissements de l'histoire, Freud et les profondeurs dévoilées d'une nouvelle anamnèse, Bergson et la durée vivante ? »

Comme quoi, le judaïsme a apporté à l'humanité non seulement le Décalogue, c'est-à-dire la morale, la liberté et le monothéisme, mais aussi sa conception de l'Histoire, et ce don-là n'a sans doute pas moins de valeur que le premier, si tant est que l'un et l'autre ne soient pas intimement liés<sup>2</sup>. D'où l'intérêt qui s'attache, me semble-t-il, à examiner maintenant quelles sont, à proprement parler, les dimensions juives de l'Histoire.

## II. LES DIMENSIONS JUIVES DE L'HISTOIRE

Je suis obligé, pour la clarté de l'exposé, de grouper et de classer ces dimensions, sans pourtant qu'il y ait vraiment, dans mon esprit, un ordre hiérarchique entre les différentes pièces du faisceau. Il faut, je crois, distinguer cinq dimensions que j'appellerai horizontales ou structurelles, puis sept dimensions verticales ou qualitatives.

1. *L'unité*. Il ne faut pas oublier, quand même, que le judaïsme est la religion, la pensée monothéiste par excellence. Il a conçu non seulement la parfaite unité de Dieu, mais aussi l'unité du peuple d'Israël, du moins en tant qu'objectif (voyez le 37<sup>e</sup> chapitre d'Ezéchiel) et l'unité du genre humain (*Mal. 2 : 10*)<sup>3</sup>.

Cette vision de l'unité du genre humain dans sa totalité me paraît, quant à moi, je dois le dire, beaucoup plus audacieuse et satisfaisante que la vision « europocentrique » de Franz Rosenzweig dont nous parlait E. Lévinas — et nous le sentons mieux encore aujourd'hui, à l'heure de la civilisation planétaire. Toute tentation d'indifférence est condamnée par cette conception, cela jusqu'aux plus lointaines latitudes ou longitudes. De surcroît, la conscience de l'unité du genre humain, corollaire ou conséquence du monothéisme, est elle-même riche d'enseignements. L'unité est aussi celle de l'esprit et de la matière, comme du temps et de l'espace. Il n'y a pas, non plus, de ce fait, périodisation ou parcellisation de l'Histoire, cet artifice

<sup>1</sup> Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 378.

<sup>2</sup> Y. AVIAD (Wolfsberg), *op. cit.*, p. 193.

<sup>3</sup> Sur la valeur et l'originalité du message monothéiste, on lira, entre beaucoup d'autres, les travaux de Josué Jéhouda et de Henri Baruk.

didactique si commode, partant, si dangereux. L'Histoire est totale parce qu'elle est une.

Les événements bibliques se situent sous le signe de l'Alliance conclue entre Dieu et son peuple. Et la période messianique elle-même doit déboucher sur la paix. Or, une fois de plus, la sémantique est riche de signification : le mot hébreu qui veut dire paix, *shalom*, a pour racine *shalem* : intégralité, plénitude. Il n'est de paix véritable que totale, et il n'y a pas de paix sans plénitude de progrès et d'action. La paix seule des armes n'est rien, nous le savons bien aujourd'hui — et c'est au fond la philosophie même des Nations Unies — sans la justice sociale pour tous et donc le refus de l'aliénation humaine sous quelque forme que ce soit. La paix, au sens total du terme, se place encore sous le signe de l'unité entre tous les hommes.

2. *L'Histoire a un sens.* Ce sens n'est assurément pas « rectiligne », comme pourrait le donner à penser, selon une interprétation facile et simpliste, le terme « linéaire » souvent employé à cet égard, par opposition à la conception cyclique. Le sens de l'histoire n'est pas synonyme d'une plus ou moins confortable marche en avant. Du moins s'inscrit-il dans la perspective d'une construction, d'un enfantement. La plupart des penseurs juifs s'inspirent du même schéma que celui dont parlait Rosenzweig : les étapes décisives de la marche de l'Histoire sont : la Création du monde ; la Révélation du Sinaï avec le Décalogue ; enfin, les Temps messianiques. L'espoir messianique, en effet, est le fil conducteur de la vie juive, puisque aussi bien, comme on l'a dit, le Messie est dans le temps de tous les jours. Pourtant, « l'accomplissement messianique doit être considéré non pas comme situé dans le temps de l'histoire, mais comme constituant l'Histoire elle-même ».<sup>1</sup>

Ce sens de l'histoire est la seule solution positive qu'on ait trouvée, je crois, jusqu'ici, entre le déterminisme, qui fait des hommes les instruments passifs des structures, et l'historicisme ou l'anti-déterminisme, qui en fait les jouets livrés au hasard des événements.

<sup>1</sup> Selon l'excellente formule d'ELIANE AMADO LÉVY-VALENSI dans « La Remessianisation de l'Histoire » à paraître dans *La Conscience juive face à l'Histoire : Le Pardon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, où l'on trouvera un très ample débat sur le messianisme juif et les fins de l'Histoire, avec de remarquables contributions, notamment de Vladimir Jankélévitch, Eugène Minkowski, Léon Askenazi, André Neher, Emmanuel Levinas, W. Rabi, Pierre Burgelin, Jacques Madaule. Sur l'ensemble de cette question, il me faut ici renvoyer à cet ouvrage.

3. L'Histoire, dans la perspective juive, est a-chronique, peut-être anachronique, ou plutôt : *hyperchronique*, dans la mesure où elle se manifeste dans le temps et aussi à travers le temps. Un principe talmudique appliqué à la lecture de la Bible, souvent cité par Rashi, nous dit : « Il n'y a rien d'antérieur, ni de postérieur dans la Thora », c'est-à-dire qu'il ne faut pas se laisser hypnotiser par la chronologie apparente des événements, qui n'est pas fondamentale<sup>1</sup>. Comme le dit encore le Talmud, « l'Ecriture a parlé au présent ». En effet, les prophètes, témoins du présent et annonciateurs de l'avenir, restent nos contemporains : Ezéchiel fut contemporain de la destruction du Temple et des hommes qui vécurent en son siècle, bien sûr ; mais nous sentons bien aussi, au chapitre 37 par exemple, qu'il reste très immédiatement contemporain de la génération qui a connu à la fois Auschwitz et le retour en Israël.

4. D'où il ressort que l'Histoire biblique est *permanente actualité*. Comme le disait, au cours de la décennie calvinienne, le pasteur André Biéler, il y a une éthique biblique accordée au dynamisme de l'histoire, qui s'actualise concrètement par une analyse lucide des conjonctures toujours en évolution ; d'où, ajoutait-il, son efficacité historique, sans cesse renouvelée au contact de la réalité<sup>2</sup>. Selon la conception juive, effectivement, les enseignements les plus concrets, peut-être même les plus topiques en apparence, enregistrés dans la Bible, ne sont *jamais* périmés et ils conservent, au-delà des circonstances du moment, une inépuisable actualité, toujours aussi concrète et toujours aussi impérative.

La perpétuelle actualité de la Bible par l'application du passé au présent, voire à l'avenir, est l'une des données permanentes de la pensée juive. Il n'est pas excessif, je crois, d'ajouter que le passé actualise le présent tout autant que le présent donne souvent au passé sa pleine signification. Le temps biblique est essentiellement continuité, malgré le changement, à travers lui et à cause de lui. Il est bon de comprendre qu'il n'y a pas, en somme, dans ce déroulement de l'Histoire, de passé au sens statique, mais une alliance, un irrévocable contrat ; pas non plus un présent figé, mais une constante vigilance, un effort ; pas davantage d'avenir préfiguré qui autoriserait au confort, mais une permanente responsabilité ; pas enfin de destin, même aux heures les plus désespérantes, mais, envers et contre tout, jusque dans l'absolu, à la limite, une volonté<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ALEXANDRE SAFRAN : *La Cabale*, Paris, Payot, 1960, p. 129 : « Tout comme le présent se trouve, en quelque sorte, déjà dans le passé, le futur — nous dit la Mehilta — existe déjà dans le présent. »

<sup>2</sup> Cf. *Calvin, prophète de l'ère industrielle*, Genève, Editions Labor et Fides, 1964, p. 13.

<sup>3</sup> ANDRÉ NEHER : *L'existence juive*, op. cit., p. 18.

L'Histoire, donc, est *un mode de persévéérer dans l'être juif*, dans l'être collectif d'abord, dont la mémoire historique crée l'identité. Si nous réfléchissons à la portée de cette constatation, je crois que nous pouvons dire que, pour Sartre, le passé est ce qu'il y a de mort en nous, et définitivement<sup>1</sup>. Pour la conception juive, le passé fait partie de ce qui est vivant en nous, puisqu'il continue à nous identifier et qu'il est proprement un élément réel de notre existence. D'où, d'ailleurs, la place de la tradition dans la pensée juive, comprise en hébreu au même sens positif qu'en latin. La tradition (*massoreth*, de *massor* : transmettre) ne consiste pas à seulement regarder en arrière ; elle est une action dynamique, celle qui vise à transmettre le flambeau en avant aux générations montantes. La tradition, à cet égard, fait partie de la conception même de l'Histoire, elle est le pont qui unit le passé et l'avenir, à la condition, toutefois, de ne la point laisser se cristalliser par le passé et d'être elle-même dynamique, comme l'indique sa fonction.

Les fêtes elles-mêmes, qui sont les piliers et l'armature de la vie juive liturgique, sont encore des manifestations de la mémoire historique, elles en sont le sang vivant et la force. La fête fait *exister* le passé et lui confère une valeur présente. Elle est « *Erlebnis* ». Si les fêtes agricoles originelles ont été transformées en commémoration d'événements historiques par la tradition juive, c'est précisément parce qu'on a voulu leur donner une signification spirituelle plus lourde que le simple processus du cycle répété de la nature<sup>2</sup>.

Mais cette permanente actualité de l'Histoire, je voudrais la situer encore sur un autre plan, à l'aide de deux exemples précis. L'Exode reste signe, même lorsqu'il ne se produit plus techniquement. Comme en témoigne le rituel de la veillée de Pâque, la catégorie de l'Exode subsiste à travers les générations, dans un sens qui, après avoir été empirique, est devenu intérieur et spirituel, donc plus réel encore. De même, la guerre contre les Philistins n'est plus aujourd'hui nécessairement et simplement, dans la lecture de la Bible, c'est-à-dire de l'Histoire, un combat contre tel peuple particulier opposé autrefois à Israël ; c'est fondamentalement la guerre contre le mal<sup>3</sup>. La valeur capitale que la Bible attache au *souvenir d'Amalek* a bien cette signification ; d'où, l'exhortation pathétique du « Souviens-toi,

<sup>1</sup> JEAN LACROIX : *Marxisme, existentialisme, personnalisme* — Présence de l'éternité dans le temps, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 115.

<sup>2</sup> ROBERT MISRAHI : *La condition réflexive de l'homme juif*, Paris, Julliard, 1963, p. 50.

<sup>3</sup> CLAUDE TRESMONTANT : *Essai sur la pensée hébraïque*. Paris, Editions du Cerf, 1956, p. 78-83. La même pensée a été largement développée par Abrabanel.

n'oublie pas »<sup>1</sup>. Il ne s'agit pas seulement de l'Amalek d'alors, mais de tous les Amalek qui se sont succédé dans l'histoire, de génération en génération... Est-il nécessaire d'en rappeler explicitement les noms ?...

5. J'ai déjà parlé de la notion de *progrès*. Il m'y faut revenir, car elle est elle-même l'une des dimensions juives structurelles de l'Histoire. Il me semble nécessaire de citer ici un philosophe catholique, Claude Tresmontant, qui me paraît avoir très bien vu cet aspect de la question dans son *Essai sur la pensée hébraïque*<sup>2</sup> : « Devenir grec et devenir hébreu sont de signes contraires, ils vont en sens inverse l'un de l'autre. L'un évoque une dégradation, un écoulement, une descente et une chute », comme chez Plotin, où tout s'en va et se défait<sup>3</sup>. « L'autre, le devenir hébreu, est une ascension et une conquête, une maturation, un engendrement, tout se crée. »

Hésiode avait placé l'âge d'or dans le passé. La pensée juive le situe à l'aboutissement de l'aventure humaine : la différence est fondamentale. Les saint-simoniens reprendront cette idée au début du XIX<sup>e</sup> siècle — et c'est peut-être l'un des points majeurs (il y en a d'autres) où s'opère leur convergence avec l'esprit juif.

Certes, dans la pensée juive, il existe une note nettement discordante, je crois d'ailleurs qu'elle est la seule : il s'agit de la philosophie de l'Histoire telle qu'elle apparaît dans *L'Ecclésiaste*. C'est le seul texte de la Bible où le temps soit vu sous cette forme en apparence négative. Au reste, ce problème est difficile, et il faudrait le reprendre en profondeur.

S'agissant du progrès, il convient de noter, une fois de plus, une très instructive rencontre sémantique. Dans le terme hébraïque qui signifie progrès — *hitkadmout*, que nous retrouvons dans *kadimah* : en avant ! — il y a la racine *kédem*, qui veut dire origine. Origine et progrès coïncident : le progrès et le retour aux sources sont un seul et même mouvement. J'ai eu l'occasion, dans une précédente étude<sup>4</sup>, de signaler ce rapprochement, et Paul Ricœur avait bien voulu m'écrire à ce propos : « Que cette coïncidence ait lieu en hébreu me paraît plein de sens, étant donné que face au monde du Moyen-Orient et face au monde grec, la pensée juive a seule pensé historiquement et déchiffré Dieu dans son aventure historique. »

\* \* \*

<sup>1</sup> Deutéronome 25 : 17, 19.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 34-35.

<sup>3</sup> Pour Ovide aussi, le temps détruit tout : *Tempus edax rerum*.

<sup>4</sup> « Israël face au monde nouveau », dans *L'Arche*, Paris, mai 1962.

Voilà pour les cinq dimensions horizontales. J'en arrive maintenant aux *sept dimensions qualitatives ou verticales*. Elles se présentent, elles aussi, en faisceau, sans hiérarchie aucune.

1. *Le dynamisme* est assurément une dimension majeure de l'Histoire, qu'il traverse de bout en bout. Deux exemples, ici, me paraissent éclairer cette idée mieux que de longs développements. D'abord, le verset 14 du chapitre III de l'Exode. Moïse demande à Dieu de dévoiler Son identité, afin qu'il puisse en quelque sorte Le « présenter » aux Hébreux : « S'ils demandent quel est son nom, que leur répondrai-je ? » Dieu dit alors à Moïse : « *Je serai qui je serai* », et non, ainsi qu'on le traduit presque toujours, à tort : « Je suis celui qui suis », comme si tous les traducteurs (sauf Rosenzweig et Buber en allemand, et Edmond Fleg en français) avaient, par timidité, reculé devant l'audace du futur littéral. Futur très riche de signification, pourtant : Dieu lui-même est concept dynamique, mouvement : Je serai qui je serai.

Du plan divin nous passons au plan humain, par le second exemple, qui est fourni par le Deutéronome 16 : 20 : « La justice, la justice tu la poursuivras, afin que tu vives », c'est-à-dire afin que ta vie ait une raison d'être. La justice, objectif primordial de l'existence si elle est digne d'être vécue, nous ne l'obtiendrons pas assis, installés confortablement dans la sécurité des situations acquises ou de notre bonne conscience ; nous devons la poursuivre, en une course incessante, en un véritable marathon, pour essayer de l'atteindre<sup>1</sup>. Le judaïsme, compris comme un mode de vie, n'est donc pas un concept statique, mais un mouvement. Neher nous le rappelle : chaque fois que l'homme juif nous fait signe dans l'histoire, c'est par l'appel d'un mouvement. Il n'y a pas de sur-place<sup>2</sup>.

2. Nous disions plus haut que l'histoire a un sens. Il faut ajouter maintenant, pour compléter cette idée sur un autre plan, qu'elle est *pédagogie*. Le Talmud nous le dit : les actes des pères sont un signe pour les enfants. Il y a toujours dans l'Histoire, positivement ou négativement, un élément d'exemplarité. C'est le sens du récit

<sup>1</sup> « La justice me somme d'aller au-delà de la ligne droite de la justice, et rien ne peut marquer dès lors la fin de cette marche. » Relisant la thèse d'E. Lévinas, alors que je revoyais les épreuves de cette étude, j'ai été frappé par cette observation (p. 223) qui, partant d'un registre différent, converge parfaitement avec le sens que je donne à ce verset.

<sup>2</sup> On pourrait ajouter que le terme hébreïque qui désigne la loi (*halacha*) est construit sur la racine du verbe qui signifie *marcher*, si bien que le dynamisme caractérise même la loi. Et jusqu'au mot *eretz* : pays, dont nous trouvons peut-être l'étymologie dans *ratz* (courir), si bien que cette notion communément associée à la stabilité par excellence du terroir correspondrait encore en réalité à celle d'un monde toujours en marche, en course. (Traité *Meguila*, p. 28 b ; cf. A. SAFRAN, *op. cit.*, p. 41.)

de la sortie d'Egypte ou de l'épisode du veau d'or, comme de tant d'autres événements historiques. Ce ne sont pas seulement des « événements » qui sont survenus une fois pour toutes ; ils conservent une valeur permanente d'enseignement à travers les générations.

Les six « souviens-toi » que les cabbalistes recommandent d'évoquer chaque jour peuvent s'interpréter dans le même sens, et ils ont une portée à la fois religieuse et éthique, individuelle et collective : Souviens-toi toute ta vie du jour de la sortie d'Egypte ; du jour du Sabbat pour le sanctifier ; de la Révélation sur le Sinaï ; des désobéissances des Hébreux dans le désert ; du châtiment de Miriam, punie d'avoir commis la faute majeure de la médisance ; d'Amalek, en tant que catégorie de l'immoralité, du mal, de l'abjection et du danger pour ta propre intégrité.

Contrairement à ce que l'on pense trop souvent, la *Thora* n'est pas seulement une loi ou une morale, ni un système d'interdits. Elle est, selon la belle formule de Tresmontant<sup>1</sup>, « une pédagogie de l'intelligence et de la liberté ». L'Histoire est elle-même instrument de prise de conscience, avec tout ce que ce terme signifie de promoteur et de créateur. Le souvenir, c'est-à-dire l'histoire vécue, serait stérile s'il n'avait pas fondamentalement valeur d'expérience et donc d'enseignement.

3. Et s'il est vrai qu'il n'y a pas de fatalité, *la liberté et la responsabilité*, donc l'action *hic et nunc*, constituent une autre dimension, à deux faces, complémentaires l'une de l'autre.

Dieu a créé la nature, qu'il a donnée aux hommes selon le récit de la Création, mais l'Histoire appartient aux hommes qui la créent à leur tour, associés qu'ils sont à l'œuvre de création, comme M. Safran le fait observer d'autre part. Chaque matin est encore et toujours une aube de création. « L'Histoire est une invention incessante où coopèrent de multiples libertés, l'action créatrice de Dieu et l'action co-créatrice de l'homme. L'histoire n'est pas le déroulement dans le temps d'un modèle préexistant où tout aurait été donné à l'avance... Le prophète ne voit pas l'histoire étalée devant lui comme une carte de géographie où il n'aurait plus qu'à relever les événements futurs. Une telle vision panoramique, un tel plan où tout serait donné à l'avance n'existent pas »<sup>2</sup>. Le temps est réellement *genèse perpétuelle d'imprévisible nouveauté*.

Nous le voyons bien : la conception juive de la liberté est inséparable de la conception biblique du temps. Alors que, pour Leibniz,

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 132.

<sup>2</sup> TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 36-41. On trouvera, sur un plan différent, mais de façon significative, une pensée analogue chez FRANÇOIS PERROUX : *Industrie et création collective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, p. 155-156.

l'histoire est la copie progressive d'un modèle antérieur bien plus parfait, selon la conception juive, qui exclut à la fois la prédestination et le fatalisme, l'histoire et le temps n'auraient pas de sens s'ils n'étaient que répétition : l'option, donc, ou les options restent constamment ouvertes à la mesure même de la liberté humaine.

Il n'y a donc pas d'Histoire sans liberté. « La *Thora* a été donnée à des hommes libres », selon la parole du Talmud, et le premier commandement a, ici encore, valeur d'enseignement. Le peuple d'Israël ne pouvait pas « exister » tant qu'il n'était pas délivré de l'esclavage. L'histoire du peuple juif commence le jour de sa Libération. La philosophie de l'histoire, telle qu'elle ressort des livres des prophètes, est dialectique : la paix est le fruit d'une libération dernière. Jouant sur les ressources que lui offre la langue hébraïque, le Talmud ne se fait pas faute de le souligner : « La liberté se grave sur la pierre des tables où s'inscrivent les lois » — ce que Lévinas commente ainsi<sup>1</sup> : « La liberté existe par cette incrustation d'une existence institutionnelle. La liberté tient à un texte écrit, destructible certes, mais durable où, en dehors de l'homme, se conserve la liberté pour l'homme. » Et il ajoute ceci (p. 5), qui me paraît décisif, de toute manière, pour les citoyens d'aujourd'hui, quels qu'ils soient, mais surtout dans ce qu'il est convenu d'appeler les démocraties : « La liberté consiste à savoir que la liberté est en péril. Mais savoir ou avoir conscience, c'est avoir du temps pour éviter et prévenir l'instant de l'inhumanité. »

La liberté est donc source de responsabilité. Ou encore : née de la liberté, la responsabilité en est l'enjeu, ou le prix. Si le peuple juif a été constamment interpellé et de façon si virulente, par les prophètes, c'est parce qu'ils le considéraient comme plénièrement responsable. Ce thème revient souvent chez Juda Halévy comme chez le Maharal de Prague. Nous comprenons aussi ce Rabbi Yochanan qui nous dit dans le Traité Sanhédrin (p. 104 b) : « Laisser des hommes sans nourriture est une faute qu'aucune circonstance n'atténue ; à elle ne s'applique pas la distinction du volontaire et de l'involontaire. » La responsabilité de l'homme devant la faim d'autrui est bien une responsabilité irrécusable<sup>2</sup>. Elle aussi, à l'heure où nous sommes dans l'Histoire, mérite d'être méditée, face à ce monde de la faim et de la malnutrition, dont nous savons aujourd'hui qu'il porte les deux tiers du genre humain.

<sup>1</sup> *Totalité et infini*, Essai sur l'extériorité, La Haye, Martin Nijhoff, 1961, p. 219. A rapprocher de cette autre notation, capitale pour notre temps comme à l'échelle de l'histoire : « L'insécurité du lendemain, la faim et la soif se rient de la liberté » (p. 218).

<sup>2</sup> LÉVINAS, *op. cit.*, p. 175. C'est cette même idée-force qui me paraît inspirer toute l'œuvre d'un grand juriste et philosophe du droit, EDMOND CAHN, en particulier : *The Sense of Injustice*, New York, 1949.

La signification fondamentale de la responsabilité humaine traverse en filigrane toute la pensée juive, depuis la Bible jusqu'à l'œuvre de Rav Haïm Volozynier et au-delà. Ne faut-il pas mentionner à ce propos une pensée souvent rappelée par E. Amado Lévy-Valensi<sup>1</sup> qui en souligne le sens psychologique : en hébreu, c'est le même mot (*zachor*) qui désigne à la fois le principe masculin et le souvenir ; il n'y a là rien d'étrange si l'on pense que la responsabilité virile est assumption d'un destin : se souvenir est donc prendre conscience de sa responsabilité et faire acte de volonté.

Pour que nous puissions répondre aujourd'hui, par la mémoire, de ce qui fut hier, il faut que l'Histoire soit un constant effort de vigilance. Elle est attente perpétuelle, non pas celle stérile de Godot, dans la pièce de Beckett, mais une attente active, attentive, créatrice, en raison même de la responsabilité plénière de l'homme dans le devenir, c'est-à-dire dans l'Histoire. Par essence, d'ailleurs, l'effort exige du temps, une certaine forme de patience constructive.

4. Encore faut-il comprendre que l'action individuelle, pour importante qu'elle soit, n'est pas suffisante. Et c'est là qu'intervient cette autre dimension que constitue la *solidarité*.

Il faut noter, en effet, l'importance du fait social et collectif à l'intérieur de la communauté juive et au-delà. La mémoire historique commande cette solidarité face à la souffrance et au danger, mais aussi parce que l'existence individuelle, repliée sur elle-même, n'a pas sa valeur plénière. Le groupe est le principal véhicule de l'histoire — et nous retrouvons ici l'idée de l'élection, qui est, non pas privilège insolite et immérité, mais supplément de conscience et de responsabilité, et qui, de ce fait, exige l'humilité.

La solidarité se traduit dans le temps par les liens qui unissent, à travers l'histoire, les générations, et elle se manifeste aussi par la responsabilité commune de tous les juifs pour les actions de chacun d'eux. Mais elle apparaît aussi dans l'universalisme : les Prophètes parlent à toute l'humanité, jusqu'aux « îles lointaines ». Leur soif de justice absolue ne connaît pas de frontières.

Par ailleurs, la tradition juive précise bien le rôle de la personnalité historique face à la collectivité. Un texte du Talmud ne dit-il pas que Moïse, le premier des prophètes, et le plus grand, valait à lui seul la communauté d'Israël assemblée au pied du Sinaï : pas moins, assurément, mais pas davantage non plus — ce qui serait presque déjà une leçon de démocratie !

5. A partir de la responsabilité et de la solidarité, nous trouvons dans *l'éthique* aussi une dimension majeure de l'Histoire. Le judaïsme,

<sup>1</sup> Notamment dans divers textes des deux volumes de *La conscience juive* et dans *Les niveaux de l'être*, op. cit., p. 517.

pour qui la morale est le centre de gravité de l'Histoire, veut réinsérer la morale *dans* l'Histoire. Cette affirmation peut paraître paradoxale, absurde ou utopique, lorsque nous songeons, par exemple, à la raison d'Etat et aux atteintes qu'à travers l'histoire, elle porte précisément à la morale. Mais c'est là, peut-être, que l'histoire juive, du moins dans les textes sinon toujours dans les faits, a voulu marcher à contre-courant de l'histoire réelle ou universelle. La morale devient le principal instrument dont s'inspire l'homme pour atteindre les objectifs de l'histoire.

Ici encore, quelques exemples éclaireront mon propos : « Tu aimeras l'étranger comme toi-même », dit le Lévitique, 19 : 34 ; là aussi, ce commandement moral s'appuie sur l'histoire : « car tu te souviendras que tu fus étranger en Egypte ». Lorsque la Bible et le Talmud nous parlent de la génération du déluge, de la génération du désert, de la génération de la sécession, nous sentons bien que ces époques historiques que sont les générations sont définies en termes de catégories morales. De même, quand le Talmud s'interroge sur les causes de la destruction de Jérusalem et du Temple, les réponses qu'il apporte appartiennent invariablement au registre de l'éthique : la haine gratuite, par exemple. Ce qui signifie bien que tel événement historique est relié à telle faute commise contre la morale. L'histoire se veut longue mémoire.

Dans le même ordre d'idées, il me paraît utile de citer un très beau texte de Maurice Blanchot, où cet écrivain non juif écrit<sup>1</sup> : « L'humanisme juif, au regard de l'humanisme grec, étonne par son souci des rapports humains si constant et si prépondérant que, même là où Dieu est nominalement présent, c'est encore de l'homme qu'il s'agit, de ce qu'il y a entre l'homme et l'homme, lorsque rien d'autre ne les rapproche et ne les sépare qu'eux-mêmes. »

Dans cette dimension éthique, nous retrouvons donc la dimension du dialogue. Le combat contre l'injustice est aussi, ou plutôt surtout, une dimension de l'histoire. D'où l'engagement de l'homme. Il s'agit de modifier, transfigurer Israël, l'homme, le monde. Ce n'est pas parce que la langue hébraïque est pauvre qu'elle n'a qu'un seul mot pour désigner tout à la fois la justice et la charité (*tsédek*) ; c'est en raison même de la signification profonde de la justice : la charité, ce n'est pas l'aumône ou la bienfaisance ; c'est un droit pour celui qui en bénéficie et un devoir pour celui qui la donne. Ce souci est inscrit au cœur de la pensée historique juive et il est symbolisé par la lutte de Jacob contre l'Ange, comme aussi par les combats de Moïse contre son peuple et, s'il le faut, contre Dieu, ou

<sup>1</sup> « Etre juif », dans la *Nouvelle Revue française*, Paris, août-septembre 1962, p. 472.

encore par la lutte des prophètes contre l'injustice, fût-elle le fait de l'Etat et des puissants. La justice sociale est la pierre angulaire de la vie publique et de la théologie du judaïsme, mais aussi le levier le plus puissant du progrès historique<sup>1</sup>. Lorsque l'exigeante philosophie de Lévinas pose « le primat de l'éthique », elle reste bien dans l'axe de la pensée juive fondamentale.

6. Mais il y a plus : *l'infini* aussi est une dimension de l'Histoire. La constante vigilance marque l'effort d'une marche en avant, heurtée par les défaillances, les obstacles, les faiblesses. Rien n'est jamais parfaitement accompli et tout est toujours remis en question, tant il est vrai que le confort, sous toutes ses formes, est interdit par l'Histoire même comme en vertu de quelque incompatibilité congénitale. Le caractère interminable des accomplissements humains est bien mis en relief par la notion capitale du *tikkoun*, l'incessant parachèvement de la Création par les hommes.

Pour citer un exemple contemporain, on pourrait dire que l'Etat d'Israël lui-même, par sa re-création, ne constitue nullement un achèvement, mais bien le début d'un effort nouveau, d'un nouvel et difficile combat. A quoi il faut ajouter, d'ailleurs, que, sans sa dimension historique, Israël cesse d'être Israël ; avec sa dimension historique, au contraire, il est *beaucoup plus* qu'Israël.

Cette vision infinie de l'Histoire fait bien ressortir que celle-ci est tournée vers l'avenir plus encore, peut-être, que vers le passé. Elle est aussi *prospective*, comme on dirait aujourd'hui.

7. Enfin, entre la création toujours renouvelée et « le monde qui vient » (c'est la traduction littérale de l'attente messianique et elle dénote, une fois de plus, la dimension dynamique), il y a un *risque perpétuel et une extrême précarité*. Il me semble que ce risque extrême et cette permanente précarité sont les nécessaires dimensions de l'Histoire, qui s'expliquent par toutes les autres.

Pour reprendre une belle image d'Aviad-Wolfsberg<sup>2</sup>, l'Histoire est un drame qui est toujours en train de s'écrire. Dans la mesure où j'en suis l'un des auteurs, je n'ai pas fini de l'écrire, et j'ignore quel en sera le prochain chapitre. En tant qu'acteur, je ne connais pas encore pleinement mon personnage, ni, par conséquent, le rôle que je vais avoir à jouer. Comme spectateurs, nous ne savons pas le dénouement. Et, en tant que critique théâtral, je n'ai pas non plus toutes les données pour m'acquitter de cette fonction... C'est tout le problème de l'énigme ou du mystère de l'Histoire. Rien n'est jamais garanti. Tout, ou presque, est toujours possible.

<sup>1</sup> S. W. BARON : *Histoire d'Israël*, vie sociale et religieuse, tome I. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 33.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 31.

Ne faut-il pas faire entendre ici l'une des voix juives les plus pathétiques, qui est aussi l'une des plus autorisées, ne serait-ce que parce qu'elle est littéralement revenue d'Auschwitz. Dans l'un des plus grands livres de ce temps, Elie Wiesel<sup>1</sup> nous dit ceci : « Il n'est pas facile de vivre éternellement sous le signe de l'interrogation. Mais qui dit que la demande essentielle puisse trouver sa réponse ? L'essence de l'homme est d'être question, et l'essence de la question est d'être sans réponse. »

La mémoire historique est à la fois un perpétuel avertissement de souffrance et d'exigence, mais aussi une tentation d'évasion, si elle pousse les hommes à se complaire dans la gloire passée au lieu de construire l'avenir dans le présent — par référence au passé. Ce risque est, semble-t-il, un danger majeur de l'Histoire, pour peu qu'on la prenne ainsi à contre-sens. Loin de nous inciter à la passivité, elle doit nous dicter une *impatient*e patience. Plus qu'un musée ou un « conservatoire », elle est un moteur, dont l'énergie est faite de l'expérience et de la conscience accumulées. L'Histoire, que stériliserait l'indifférence, commande l'attention. Et elle interdit les alibis. C'est du moins la conclusion que je crois pouvoir dégager de cet ensemble de dimensions, s'il est vrai, comme je le pense, qu'elles sont indissociablement liées les unes aux autres et qu'elles procèdent en quelque sorte l'une de l'autre.

\* \* \*

Je voudrais interrompre ici ma méditation par la pensée d'un grand écrivain juif, qui fut de surcroît un cadeau de Genève à la France : Edmond Fleg. Elle est formulée dans un texte désormais classique, qu'il aurait fallu sans doute citer en entier : *Pourquoi je suis juif* :

« Je suis juif parce que la parole d'Israël est la plus ancienne et la plus nouvelle... »

» Je suis juif parce que, pour Israël, le monde n'est pas achevé : les hommes l'achèvent... »

Et si j'ai cité Fleg, c'est aussi parce que, au lendemain du désastre qui lui enleva ses deux fils, il eut encore le courage et la foi de nous laisser un texte, dont le titre, peut-être, résume le sens profond de la présente étude : *Nous de l'espérance*.

JEAN HALPÉRIN.

<sup>1</sup> *La ville de la chance*, Paris, Editions du Seuil, 1962, p. 202. Il ajoute : « La profondeur, le sens, le sel de l'homme, c'est de chercher à poser toujours plus intérieurement la question, de sentir toujours plus intimement l'existence d'une réponse qu'il ignore. »