Yod

Revue des études hébraïques et juives

15 | 2010

Philosophie et pensée juives : histoire et actualité

La pensée politique de Yeshayahou Leibowitz

The Political Thinking of Yeshayahou Leibowitz

Jean-Marc Joubert

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/yod/680>

DOI : 10.4000/yod.680

ISSN : 2261-0200

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2010

Pagination : 295-316

ISBN : 978-2-85831-183-5

ISSN : 0338-9316

Référence électronique

Jean-Marc Joubert, « La pensée politique de Yeshayahou Leibowitz », *Yod* [En ligne], 15 | 2010, mis en ligne le 27 octobre 2011, consulté le 08 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/yod/680> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/yod.680>

Ce document a été généré automatiquement le 8 juillet 2021.

Yod est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

La pensée politique de Yeshayahou Leibowitz

The Political Thinking of Yeshayahou Leibowitz

Jean-Marc Joubert

- 1 Y a-t-il une pensée politique de Yeshayahou Leibowitz ? La question mérite d'être posée, la réponse ne s'imposant pas d'emblée.
- 2 Leibowitz est d'abord connu comme homme de science émérite. C'est dans ce domaine, dont il fit son métier, qu'il prétendait avoir été à la hauteur de toutes les exigences requises et avoir travaillé ni en amateur ni par sa seule passion intellectuelle, mais en vrai professionnel donc. La notoriété qu'elle lui gagna resta, pour autant, limitée, ce qui est dans la présente nature des choses : la science ayant cessé d'être un exercice immédiatement accessible à l'honnête homme comme cela fut longtemps le cas, peu sont en mesure d'apprécier ses travaux¹.
- 3 Leibowitz est mieux connu comme penseur religieux que l'on juge parfois paradoxal : Gershom Scholem ne lui dit-il pas un jour qu'il ne croyait pas tant « en Dieu » – dont il niait farouchement toutes les « fonctions » qu'on lui attribue – qu'« à la Torah » ? Commentateur sagace de Maïmonide, défenseur inspiré du mode de vie religieux² compris comme soumission au « joug de la Torah et des *mitsvot* », Leibowitz fut, avant tout, un grand théoricien de la foi *lishmah*, c'est-à-dire « pour elle-même », inconditionnée ou absolue. Mais cette pensée religieuse trouvait sa source dans la propre foi religieuse de celui qui affirmait que le judaïsme avait été l'« essence³ » de sa vie. Autrement dit, elle était non pas tant spéculative qu'engagée. Leibowitz était l'homme qui « se tenait » devant Dieu – selon sa définition de la foi – et qui ne s'intéressait pas à la « religion » du point de vue du psychologue, du sociologue ou de l'historien. La foi était pour lui la « valeur suprême ». Mais ce n'est sans doute pas sous ce dernier rapport non plus que Leibowitz nous est le mieux connu.
- 4 Comment ignorer, en revanche, le dur polémiste, provocateur et « méchant⁴ », qui faisait trembler tout l'*establishment* israélien, tant politique que religieux, et l'auteur impitoyable de formules assassines et irréparables sur les « judéo-nazis », qui allait

jusqu'à appeler à la désobéissance civile ? Et comment oublier que Yitzhak Rabin, le futur martyr de la paix, allait, pour ces mêmes raisons, refuser de lui remettre le prestigieux prix d'Israël qu'un jury lui avait imprudemment décerné ? Voici ce qui, surtout, fit la notoriété de Leibowitz.

- 5 Ces prises de position à l'emporte-pièce en feraient-elles un *politique* ? – Non, s'il n'y avait que cela (qui peut s'expliquer en fait, à défaut peut-être d'être justifié). – Non encore, si l'on oubliait de considérer que sa pensée politique ne présentait ni le caractère rigoureux et systématique de ses travaux scientifiques – ce qu'il soulignait lui-même – ni l'importance axiologique que seule revêtait à ses yeux la foi en l'« Être de vérité » qu'est Dieu et en Son service (*avoda*). Mais – oui, si l'on prend en considération le fait que nous disposons d'un riche *corpus* de textes (articles, conférences et *interviews*) témoignant d'une réflexion approfondie, de larges connaissances historiques et d'une incontestable intelligence des choses. D'où le projet de cet article que des contraintes éditoriales – déjà généreuses – obligeront à n'être qu'une esquisse.
- 6 Un point de méthode, pour commencer. La pensée politique de Leibowitz est, comme sa pensée religieuse, engagée ; elle est celle d'un sioniste de toujours que l'avenir de l'État juif préoccupait énormément et qui prenait des positions relatives aux questions de la plus brûlante actualité. En même temps, l'ampleur de sa réflexion l'a conduit à développer des vues théoriques d'ordre général. Ce sont ces dernières que nous commencerons à exposer (I), avant de considérer sa vision politique propre (II) et quelques-unes de ses positions par rapport à Israël enfin (III).
- 7 Dernière remarque liminaire : il convient de signaler que, sur un plan philosophique et anthropologique, Leibowitz était un penseur de la *volonté* pure. Parce que l'homme a une *conscience* et est porteur de cette *volonté* créatrice de valeurs qui transcende toute détermination empirique⁵, aucune « loi de la nature » ne saurait priver l'*individu* de la responsabilité (redoutable) de choisir selon ou *contre* le cours de cette dernière. Comme Leibowitz le disait souvent : « le savoir n'engage à rien⁶ » et toute décision que prend l'homme est irrationnelle – au sens de non *fondée* en raison. L'intelligence dit en effet ce qui est, jamais ce qui *doit* être et qui relève des « valeurs » :

Une pierre placée dans un champ gravitationnel doit nécessairement tomber. De l'eau portée à la température de 100° doit nécessairement bouillir. Mais il n'est jamais nécessaire pour un peuple ou une collectivité humaine, pour un peuple par exemple, de faire une chose particulière, et ceci quelle que soit la situation particulière où il se trouve. Il peut toujours faire le contraire. C'est vrai de tout homme, de tout groupe humain et de toute réalité sociale et politique. La question est : que veut-il faire⁷ ?
- 8 D'où l'absolue impossibilité, aux yeux de Leibowitz, de faire de la politique une science. Que serait en effet une science qui ne dégagerait pas de lois⁸ ?
- 9 Comme nous le vérifierons maintes fois, cette approche de l'homme surdéterminait la pensée et l'action politique du peuple israélien.

Les données fondamentales

- 10 La pensée de Leibowitz s'articule autour de trois notions fondamentales : celles de peuple, de terre et d'État. Cette trichotomie est traditionnelle et résulte de la nature des choses. Ce qui ne l'est pas, en revanche, c'est qu'une quatrième, l'Histoire, ne revêt pas chez lui l'importance qu'elle présente dans la pensée politique habituelle, pour une raison qui tient précisément à son anthropologie « décisionniste » : à savoir que le

passé ne saurait *déterminer* le présent en tant que l'homme peut toujours s'en affranchir. Qui plus est, Leibowitz insiste sur le caractère « unique », et par conséquent non réitérable, de chaque situation historique :

Dans la nature, il y a des lois et c'est à cause de ces lois que les choses ne peuvent que se reproduire et se répéter indéfiniment. À l'opposé, ce qui caractérise l'histoire de l'humanité, c'est que chaque situation est unique et ne peut être qu'unique. Elle ne peut se répéter⁹.

11 Il en résulte qu'aucune « leçon » n'est à tirer de l'Histoire et que cette dernière ne saurait servir de paradigme – et encore moins de justification pour le présent.

12 Les trois notions mentionnées relèvent de trois ordres de réalité différents. La terre est une donnée objective et matérielle ; l'État est une réalité non matérielle, mais également objective : il est une *institution*. Quant au peuple, il n'a aucune existence objective, mais il est un pur fait de conscience ou, plutôt, une réalité « intersubjective ». C'est cependant dans le jeu complexe de ces trois réalités très disparates que se déploie et s'effectue le « politique ».

13 Reprenons ces distinctions.

14 1) « La terre est une donnée naturelle. » Elle existe dans l'espace et le temps et est sujette aux lois de l'être (géologiques, climatiques, chimiques, etc.). On peut en déterminer clairement les limites topographiques. Elle constitue une « donnée » ; or « l'existence d'une donnée, en tant que telle, ne dépend de la conscience humaine, ni d'un point de vue cognitif (c'est-à-dire de la connaissance que l'homme possède), ni d'un point de vue conatif (ses désirs, ses aspirations et ses tendances¹⁰. »

15 2) L'État n'est pas une donnée naturelle et il ne se laisse pas directement saisir physiquement. Et pourtant son existence se marque bien à des effets des plus sensibles, par exemple quand je me trouve empêché de continuer mon chemin du fait que je ne peux produire devant le « détenteur de l'« autorité » et de la « force » publiques » certains « papiers » où figure l'emblème de l'État. Leibowitz écrit : « Si l'État constitue une réalité, c'est dans un sens différent <que celle d'une donnée naturelle comme la terre>. Il n'existe que parce que les hommes l'ont créé, l'ont fondé. Il n'existe pas par lui-même et pourrait donc fort bien ne pas être. Un État n'est pas quelque chose d'objectivement nécessaire¹¹. »

16 3) Le peuple est la réalité la moins claire des trois en dépit du fait qu'il paraît en première approximation plus repérable, et objectif, que l'insaisissable et invisible État : ne peut-on pas reconnaître les caractères d'un peuple à certains « types » ethniques se donnant à voir et à une langue se donnant à entendre (et que le locuteur d'un autre peuple ne comprend justement pas) ? Pourtant, dès lors qu'on essaie de définir « objectivement » le peuple, on bute sur des difficultés insurmontables. C'est ce que Leibowitz met pleinement en lumière à travers son analyse des quatre définitions ou approches traditionnelles suivantes :

17 ¶ « la définition biologique ». Elle ne pourrait être applicable qu'« aux tribus de la préhistoire¹² », aucun peuple n'ayant préservé la « pureté de sa race¹³ ». Leibowitz ajoute utilement au sujet des Juifs :

La conception historique traditionnelle elle-même – selon laquelle le peuple d'Israël serait formé des descendants d'Abraham, Isaac et Jacob – annule toute singularité biologique, puisqu'elle nous réunit en une famille unique aux Ismaéliens, Iduméens, Moabites, Ammonites, etc¹⁴.

18 · « la définition territoriale ». Elle peut valoir, mais n'est pas universellement valide :

Une population humaine, pour avoir habité depuis de nombreuses générations une certaine zone géographique, se cristallise en peuple, lequel se sépare des populations des autres régions. Il se peut que ce soit là le mécanisme de formation de certains peuples. Mais à l'évidence, il ne s'applique pas à la majorité des peuples, ni au cours de l'Histoire, ni au temps présent¹⁵.

- 19 Exemples : le peuple allemand et le peuple juif, tous deux dispersés (même si l'on ne peut parler d'exil pour le premier).
- 20 · « la définition politique ». S'il est vrai que certains peuples ont été modelés par l'« appareil de pouvoir » – comme le français et l'américain –, ce ne fut pas le cas d'autres, comme les peuples allemand et italien « dont la formation en nation précéda leur cadre étatique ». Quant au peuple juif, il « ne fut jamais défini par un cadre étatique et gouvernemental. Il en fut même dépourvu pendant la majeure partie de son histoire¹⁶. »
- 21 · « la définition linguistique ». « Elle semble, en apparence, la plus acceptable. Un peuple est le groupe humain dont les membres parlent entre eux, depuis des générations, une langue qui leur est propre (« leur langue nationale »). Ils pensent et écrivent dans cette langue. » Pourtant « cette définition ne peut servir à caractériser tous les peuples », y compris le peuple juif, lequel utilisa des langues multiples, peuple dont l'on pourrait dire que l'hébreu n'est sa langue nationale que pour des raisons religieuses : « Le peuple juif historique n'est pas défini comme le peuple de ceux qui parlent hébreu, mais comme le peuple de la Torah, écrite en hébreu¹⁷. » – Des raisons qui échappent au critère purement linguistique, c'est-à-dire communicationnel.
- 22 Leibowitz conclut qu'il n'existe pas de critère unique susceptible de définir et d'embrasser la variété des peuples. Il faut donc se tourner ailleurs, du côté de la subjectivité :

Un peuple n'est pas une réalité objective, mais une réalité de la conscience subjective. Un peuple existe dans la mesure où il se trouve un groupe d'hommes conscients de former ensemble un peuple défini et à condition que cette conscience se transmette dans ce groupe tout le long des générations (du moins pendant quelques générations)¹⁸.

- 23 Une telle affirmation paraît aller de soi : n'est-il pas évident, en effet, qu'aucun des critères précédents, ou leur combinaison, ne peut être décisif, si les membres présumés d'un peuple ne s'en *sentent* ni ne s'en *reconnaissent* membres – dans une sorte de « plébiscite permanent », disait Renan – ? Mais Leibowitz ne se contente pas de dire qu'une conscience « doit pouvoir accompagner » (Kant) une réalité objective, celle d'un groupe humain déjà-là, il commence par nier totalement qu'une telle réalité objective existe, pour poser que c'est la conscience qui est absolument créatrice du peuple. Poursuivant le propos précédent, il dit en effet :

En d'autres termes, la conscience nationale n'est pas la conséquence de la réalité d'un peuple, mais elle est au contraire la cause et la condition de cette réalité et de cette existence¹⁹.

- 24 Thèse radicale et surprenante : car comment imaginer qu'une telle conscience ne provienne de rien, *ex nihilo*, et ne procède pas d'une communauté d'appartenance ? Mais sans doute ne faut-il pas prendre à la lettre ce qui relève d'une *formule* destinée à forcer le trait²⁰. En revanche, Leibowitz a à l'évidence raison quand il remarque que si

[la conscience nationale] vient à s'effacer ou à disparaître, c'est le peuple lui-même qui disparaît [...]²¹. Ainsi s'explique la disparition de peuples qui ont existé historiquement puis ont disparu sans avoir connu de destruction physique²².

La vision politique propre de Leibowitz

- 25 Les analyses qui précèdent relèvent d'une analyse objective, informée et sérieuse, de quelques données fondamentales du politique, considérées au prisme de l'anthropologie de Leibowitz qui se veut elle-même objective (on peut simplement soupçonner qu'elle épouse spontanément son propre tempérament, en l'occurrence un volontarisme fondamental). Elles n'engagent pas ses convictions propres – ses choix de valeurs – dont nous voudrions en préciser quelques-unes de générales.

État-nation et État fonctionnel

- 26 Une première conviction de Leibowitz porte sur le statut de l'État. Il est d'ailleurs intéressant de relever comment il passe subrepticement d'une analyse historique et épistémologique neutre, reconnaissant, à la suite d'Itzhak Galnor, l'existence de deux types d'État, à la valorisation exclusive de l'un d'entre eux. Les deux types en cause sont, d'une part, l'« État instrument » destiné à assurer la *fonction* (limitée) consistant à rendre harmonieuse la vie d'un peuple qui *précède* historiquement et en droit l'État qui est à son service ; et, d'autre part, l'État qui est une fin en soi, est détenteur d'une « mission » (Galnor), se donne des « buts » et qui, à la différence du précédent, est *constitutif* de son peuple. Ce dernier modèle est celui de l'« État-nation » que les Français connaissent bien, et pour cause, puisqu'il est historiquement et idéologiquement le leur. Ce sont d'autres références historiques, tirées de l'Antiquité, que Leibowitz préfère cependant mettre en avant : le cas du peuple hellène « qui n'était pas lié à la notion d'État », pour le premier et celui du peuple romain « qui n'existait pas en tant qu'entité nationale, mais par rapport à l'appareil de pouvoir de son État²³ », pour le second. On aurait pu imaginer que Leibowitz se contenterait d'enregistrer l'existence de ces deux réalités historiques, mais aussitôt intervient le jugement de valeur à l'emporte-pièce signalé :

Considérer l'État comme un élément constitutif de l'existence du peuple, ce que le Pr Galnor a appelé la conception étatiste, porte, sous sa forme la plus voyante, un autre nom : le fascisme. Dans le fascisme, l'État est la donnée première, il a une valeur et une signification décisive au regard de l'existence humaine et l'homme n'a pas d'autre signification ni de valeur que d'appartenir à l'État²⁴.

- 27 Là encore, il appert que Leibowitz pousse les choses à la limite. Un État peut contribuer – par exemple sous l'impulsion d'une dynastie – à former un peuple en en fusionnant et en agrégeant plusieurs. Mais le fait qu'il « incarne » ce peuple ne signifie pas qu'il se substitue à lui : Louis XIV pouvait être incontestablement l'« État » ; il n'était pour autant pas, bien évidemment, ses sujets dans l'intérêt desquels il devait, *pour être légitime*, régner. Il reste que le « fascisme » représente incontestablement l'absolutisation du modèle étatiste.
- 28 La méfiance que Leibowitz nourrit à l'endroit de ce dernier se fonde sur son démocratisme et la répulsion qu'il éprouve pour toute forme de dictature (cf. *infra*) ; mais elle trouve également son origine dans la tradition d'Israël, laquelle est fondamentalement religieuse :

[...] les Juifs dans la conscience historique qu'ils ont d'eux-mêmes, n'ont jamais considéré l'existence d'un appareil de pouvoir souverain comme un élément constitutif de l'identité nationale juive [...] D'ailleurs, d'un point de vue purement religieux, la Torah a été donnée au peuple d'Israël et non à son État²⁵.

- 29 En outre, les Juifs n'ont disposé de leur État souverain que fort peu de temps au cours de leur histoire.

La démocratie

- 30 Une deuxième conviction de Leibowitz a trait à la démocratie. Nous avons parlé de « démocratisme » à son sujet, faute de mieux. Il est douteux en effet que Leibowitz ait été un « démocrate » très classique. L'usage qu'il faisait des mots pouvait être très large, voire très lâche, comme on a pu d'ailleurs le constater dans son emploi quelque peu débridé du terme de « fascisme ». En outre, Leibowitz affirmait ne pas être « humaniste²⁶ » ; sa conception de la démocratie n'avait donc rien de bêtant. En fait, il ne nous semble pas avoir été démocrate positivement, mais négativement – ce qui reste une très bonne raison de l'être. Il ne l'a pas été positivement parce que la démocratie est, de soi, formelle, c'est-à-dire sans contenu assignable ; or ce qui compte à ses yeux, on l'a vu, ce sont les valeurs que l'individu se donne (les idéaux) ou les valeurs qu'il reconnaît (*via* la Torah donnée et impartie par Dieu, dans le cas du judaïsme). Mais les valeurs, par définition, sont exclusives. La preuve : si la démocratie devait être pour quelqu'un une valeur, voire la valeur suprême, il devrait combattre avec la conscience la plus pure et la plus légère pour que son triomphe soit universel, y compris en usant de la force. (Quel sens la guerre que les États-Unis menèrent contre l'Allemagne nazie revêt-elle, si ce n'est celui-là ?) Telle est la logique de Leibowitz. S'il fut un démocrate, c'est parce que 1) il détestait son contraire, la dictature ; 2) parce qu'il refusait que l'État s'occupât des valeurs et les promût. C'est donc le formalisme démocratique plutôt que l'idéologie démocratique elle-même, c'est-à-dire la *Weltanschauung* qu'elle présuppose communément, qui l'intéresse à titre de *cadre* politique commode et minimaliste.
- 31 Considérons le premier point et revenons à la question de l'État puisque le mot de démocratie ne se définit, strictement parlant, que par rapport à lui. Nous avons vu que Leibowitz se prononçait en faveur de la conception instrumentale de ce dernier. En fait, cet instrument n'apparaît bon que par défaut :

Les régimes politiques n'existent que pour des raisons utilitaires. Je ne puis, malheureusement, être anarchiste, mais la logique anarchiste est juste : il ne faudrait aucun pouvoir ; les hommes devraient vivre ensemble sur la base d'un simple accord entre eux. Mais, comme cet accord « naturel » entre les hommes n'existe pas et n'existera jamais, il convient évidemment d'instaurer un pouvoir, un régime qui leur permette de vivre. Mais c'est là la chose la plus dangereuse du monde. Saint-Just l'a dit : « Un peuple n'a qu'un seul ennemi dangereux, c'est son gouvernement ». [...] Le seul fait qu'existe un organe doté de pouvoirs sur les hommes est terrible²⁷. »

Or cela « vaut aussi d'un régime démocratique ». Leibowitz ajoute en effet :

Tenter d'idéaliser le pouvoir démocratique sous prétexte qu'il est issu d'une majorité peut mener à une absurdité, voire à une imbécillité. En poussant au bout cette logique, il faudrait, par exemple, considérer le III^e Reich comme une démocratie accomplie, puisque Hitler a dominé l'Allemagne en se fondant sur une majorité. Or, nous le savons, le régime hitlérien a été une tyrannie sanguinaire.

- 32 D'où – second point – le principe fondamental de Leibowitz qui est de « limiter autant que possible le pouvoir », qu'il soit démocratique ou autre. C'est même un « devoir », dit-il. C'est ce qui lui fait admirer le *Bill of Rights* américain :

Une démocratie n'est véritable que dans la mesure où elle restreint la puissance du pouvoir. Toute législation en matière de droits de l'homme n'a donc de sens que si elle définit

nettement ce que le pouvoir n'a pas le droit de faire. C'est la raison pour laquelle je préfère le Bill of Rights (1791) à la Déclaration d'indépendance des États-Unis (1776) et à la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen (1789). Alors que ces deux derniers documents décrivent les droits de l'homme avec des formules positives, le Bill of Rights, lui, se sert de formules négatives pour établir clairement ce qu'il est interdit au pouvoir de faire²⁸.

État et valeurs

- 33 Une troisième conviction de Leibowitz – sans doute la plus impérieuse des trois – touche à l'autonomie des valeurs. Comme nous l'avons noté, selon son analyse des choses, il fait partie du concept de valeur d'être prescriptif. Par nature, un homme qui est porteur de valeurs ne peut admettre qu'on lui en impose d'autres, y compris les siennes propres d'ailleurs. Cette conception a des conséquences radicales au niveau philosophique (axiologique) puisque Leibowitz pose que l'homme ne peut avoir, en toute rigueur, qu'une valeur : celle devant laquelle toutes les autres s'effacent. Dès lors en effet qu'il est de l'essence même d'une valeur d'impartir, si elle ne le fait plus – parce qu'elle reconnaît une valeur suprême au-dessus d'elle –, c'est qu'elle cesse, à cet instant même, d'en être une. Ce fut le cas d'Abraham qui « annula » toutes ses valeurs humaines devant l'exigence de servir Dieu par le sacrifice exigé de son fils unique²⁹. Et c'est aussi le cas de l'individu qui choisit de mourir pour une idée, ou bien pour sauver un congénère³⁰, ou encore pour bien manger et boire³¹. Leibowitz exclut donc la possibilité de ce que nous appelons une « hiérarchie de valeurs » – une position radicale que contesta notamment le philosophe israélien Aviezer Ravitsky³² et qui fait violence, il faut bien le reconnaître, au sens (moral) commun.
- 34 Un tel radicalisme trouve son pendant dans la pensée politique de Leibowitz. Ce dernier conteste en effet l'idée que le pouvoir puisse être le moins du monde autorisé à se prononcer – et *a fortiori* à prescrire – en matière de valeurs.
- 35 Partons d'un texte où l'on voit que sa conception « négative » (au sens prédéfini) de la démocratie exclut d'emblée un ensemble de valeurs (vie, liberté, propriété) dont on croit – ou dont on veut croire – qu'elle le fonde, ou devrait le fonder :
- La même logique [celle du Bill of Rights] m'amènerait à préférer, à la formule selon laquelle l'homme a le droit à la vie, une phrase qui dirait : il est défendu à l'homme [euthanasie] comme au souverain [peine de mort] d'ôter la vie d'autrui. [...] Le concept de droits de l'homme, tel qu'il est formulé dans différents documents du XVIII^e siècle – comme la Déclaration d'indépendance des États-Unis ou la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de la Révolution française – n'a aucun sens. Je le répète : au lieu de définir positivement le droit de l'homme à la vie, à la liberté, à la propriété, il vaudrait mieux légiférer par la négative en affirmant qu'il est interdit d'ôter la vie, de restreindre la liberté, de ravir la propriété d'autrui³³.*
- 36 Notre analyse précédente se voit confirmée. La démocratie ne doit être qu'un cadre formel. Elle devrait avant tout viser, de façon paradoxale, la limitation de cette chose « terrible » qu'est l'État. Pour Leibowitz, il ne faut lui reconnaître aucune autre légitimité que celle d'assurer une fonction : celle qu'il exerce utilement – et non glorieusement et, pour ainsi dire, esthétiquement – au bénéfice de l'homme. Leibowitz récuse également l'idée que l'État se donne pour but d'assurer la rédemption du groupe humain dont il a la charge. (Il se refuse donc à penser l'État comme un moment de la moralité, ainsi que c'est le cas chez Hegel.) Bref, la démocratie n'est pas une « valeur » et elle ne doit pas en promouvoir.

- 37 Cette position de principe de Leibowitz est très surprenante au regard de la conception commune – la nôtre – pour laquelle il est évident que la démocratie est précisément *et avant tout* un « système de valeurs³⁴ ». On peut même dire qu'elle est inédite et que seules des pensées idéologiquement ultralibérales, ou bien sectaires – pour lesquelles la Loi divine prime absolument –, peuvent présenter une analogie, en fait purement extérieure, avec elle.
- 38 Qu'on en juge aux réponses que Leibowitz fit à Joseph Algazy. Alors qu'il est tout à fait clair à nos yeux que l'État doit éduquer aux valeurs via l'École, Leibowitz s'y montre absolument opposé :

*Je refuse absolument que l'on délègue à quelque pouvoir que ce soit l'autorité d'imposer n'importe quelle valeur humaine ! Je ne suis pas un fasciste ! [...] Je refuse de confier à quelque gouvernement que ce soit, et où que ce soit dans le monde, le pouvoir d'éduquer : j'accepte que l'on donne au gouvernement le pouvoir de gérer l'administration de l'éducation, mais en aucun cas de décider de son contenu [...]*³⁵.

- 39 Répondant à la question suivante d'Algazy : « Et s'il dictait ainsi un système d'éducation qui inculquerait de bonnes valeurs ? », Leibowitz poursuit :

De « bonnes valeurs », qu'est-ce à dire ? Ce qui paraît bien à l'un semble mal à l'autre. Les hommes peuvent se mettre d'accord sur la table de multiplication, mais pas sur le bien ou le mal, le juste ou l'injuste, sur les valeurs. En même temps, je n'accepte pas de donner à un Président, un Premier ministre, un dictateur ou encore un commissaire le droit de déterminer ce qui est bien ou mal. [...] Je me refuse à déléguer à quelque pouvoir humain que ce soit, dictature ou démocratie, comme à n'importe quel régime, capitaliste, socialiste ou autre, aucune autorité concernant des valeurs humaines³⁶.

- 40 Une application immédiate de ce principe d'autonomie concerne naturellement la religion et sa place dans l'État. Nous préférons en traiter cependant dans la partie suivante ; en effet, elle ne revêt pas seulement un caractère de principe général, mais une dimension pratique. Leibowitz est connu pour avoir combattu avec une extrême vigueur pour la séparation de la Synagogue et de l'État.

Leibowitz en politique

- 41 Leibowitz ne fut pas seulement l'homme d'une analyse et d'une vision : il fut un homme engagé. On trouve dans *Israël et judaïsme. Ma part de vérité* et dans *La mauvaise conscience d'Israël* de précieuses et très vivantes indications sur ses actions et prises de position multiples dont on ne peut ici que mentionner l'essentiel.

Le sionisme de Leibowitz

- 42 Leibowitz était sioniste. Il expliquait son sionisme de façon aussi elliptique, et restrictive, que son adhésion à la démocratie. L'essence du sionisme, dit-il un jour à un journaliste américain, est que : « *We are fed up with being ruled by goyim.* » Cela signifie que Leibowitz voulait l'indépendance nationale du peuple juif et rien au-delà³⁷ : une indépendance qui, si elle lui agréait personnellement, n'avait rien de nécessaire – ainsi que l'Histoire l'a prouvé – pour la pérennité du peuple juif, qu'on le définisse traditionnellement comme le « peuple de la Torah » ou autrement. Il ne partageait donc en rien l'idéal sioniste originel de créer un nouveau type – héroïque – de Juif, un idéal qui s'enracine dans une extrême aversion (mêlée de honte) pour le Juif *galuti* – une aversion qu'il ne partageait pas, quant à lui³⁸. Il ne croyait pas que l'État d'Israël fût

« le début de l'efflorescence de notre Rédemption », ainsi que l'affirme la prière pour cet État³⁹. Cette conception lui paraissait aussi fausse historiquement que condamnable religieusement : c'est profaner le Nom divin, en effet, que de l'associer à la satisfaction d'une aspiration naturelle d'un peuple. Leibowitz était également étranger à l'idéologie sioniste que représentaient notamment Ben Gourion et Moshé Dayan, lesquels cherchaient anxieusement auprès de modestes restes archéologiques des justifications historiques à la « restauration » de l'État d'Israël. La Torah, remarquait-il, ne fut pas donnée dans le cadre d'une souveraineté juive, mais dans un « désert » où elle était « à prendre », ainsi que le dit un célèbre *midrash*⁴⁰ ; par ailleurs, le peuple préexistait à la conquête de sa terre.

43 En outre, toujours selon Leibowitz, les problèmes identitaires ou politiques du peuple juif doivent concerner le peuple réel, c'est-à-dire *actuel*, et ils ne sauraient avoir pour principe de leur solution la question purement historique de savoir s'il s'inscrit dans une continuité réelle avec les premiers Hébreux, voire avec les Patriarches. Ce qui fonde la légitimité de la revendication sioniste de la terre d'Israël est la *conscience présente* du lien que les (des) Juifs ont avec cette terre, ainsi que leur *volonté actuelle* d'y résider. Car, de soi, une terre n'appartient à personne. Comme l'énonce un autre célèbre *midrash*, rapporté par Rachi, sur le premier verset biblique, Dieu l'attribue à qui Il veut, et d'ailleurs Il ne s'est pas privé de la donner à bien des peuples différents au cours de l'Histoire. (Nous verrons *infra* ce que cette idée implique pour Leibowitz compte tenu du fait que les Palestiniens ont exactement les mêmes conscience et volonté.)

44 Par ailleurs, la sanctification de la terre à laquelle les tenants exaltés du « Grand Israël » se livrent témoigne selon lui d'un rapport dévoyé à cette dernière. Rien n'est *intrinsèquement* saint que le Saint, en effet, et tout acte humain accompli au Nom du Ciel. Raison pour laquelle ni les victimes de la Shoah, qui n'y pouvaient, mais, ni ceux qui combattent pour Israël, sans que la chose leur ait été prescrite par le Ciel, ne peuvent être considérés comme des martyrs ou des héros *de la foi*. Revêtir du dais de la sainteté des intérêts humains – légitimes dans leur ordre – lui paraissait une monstruosité ; en termes religieux adéquats : de l'idolâtrie.

Le combat pour la Torah

45 L'homme de foi Leibowitz voulait absolument que la religion fût séparée de l'État pour deux raisons convergentes : d'une part parce que, on l'a vu, ce dernier n'a pas à se prononcer en faveur de quelque principe religieux que ce soit ; d'autre part parce que seule une telle séparation assurerait la pleine liberté à la religion et lui donnerait crédit. Leibowitz pensa (et espéra profondément) qu'Israël aurait pu être l'occasion, pour la fraction du peuple juif qui y vivait, de « lutter pour la Torah » ; c'est-à-dire combattre 1) pour que cette dernière redevînt son mode de vie national commun ; 2) pour que, le champ de la *halakha* ayant été considérablement étendu, elle assumât tous les aspects économiques, sociaux, sécuritaires et autres, d'une nation devenue souveraine et « normale ».

46 Surtout, il aurait fallu pour Leibowitz que tout se fit « d'en bas », à l'occasion d'une prise de conscience et d'une reviviscence spirituelles du *peuple*⁴¹, et non pas dans le cadre de négociations menées âprement par la Synagogue « officielle », ou bien par des « partis religieux » (concept étrange), avec des autorités laïques le plus souvent hostiles

à la religion – des négociations qui ont essentiellement pour but d'assurer auxdits partis des positions avantageuses dans l'État et, notamment, de conséquents budgets. C'est que, pour Leibowitz, la religion est le bien du peuple des croyants tout entier⁴².

- 47 Sans doute parce que Leibowitz était un croyant, rien ne l'indisposait davantage que la confusion du « national » et du « religieux », une confusion qui, en réalité, signifie le triomphe du national sur le religieux, le second étant instrumentalisé en faveur d'une passion nationale⁴³ qui, parfois, s'ignore. Son affirmation théorique de base à ce sujet était que « l'essence de toute religion est de ne reconnaître d'autorité suprême à aucun pouvoir⁴⁴ ». La raison en est tout à fait claire d'après son système : alors que la foi – définie comme la conscience qu'un homme a d'exister devant Dieu – place dans cette 'amida même la valeur suprême, le nationalisme considère quant à lui que la valeur suprême réside dans l'appartenance à une nation. Deux valeurs exclusives, comme toutes les valeurs. Au-delà de cette opposition, Leibowitz voyait dans l'histoire religieuse authentique une lutte permanente et résolue contre l'État. C'est ce qui caractérise, selon lui, le judaïsme : « L'essence de toute religion – pas seulement du judaïsme, mais c'est plus évident dans le judaïsme – est de ne reconnaître d'autorité suprême à aucun pouvoir⁴⁵. » Nous en avons vu quelques exemples dans notre première partie.

Le « problème palestinien », un problème d'identité pour Israël

- 48 Il est douteux que le sort réservé aux Palestiniens ait autant fait souffrir Leibowitz que les développements de l'apostasie au sein du peuple juif. On ne trouve pas chez lui ce qui caractérise nombre de « consciences » modernes : un souci privilégié de justice pour l'« autre ». En tout état de cause, l'« éthique » n'occupe pas chez lui le rang suprême que lui accorde, et de plus en plus, la pensée juive – notamment Levinas. Leibowitz était, certes, profondément blessé de ce que tant de « gosses » palestiniens mourussent sous les balles des soldats israéliens – une tragédie qui résultait « inévitablement » de l'occupation, martelait-il – mais il l'était semble-t-il moins de ce que, en raison de la même occupation, les Israéliens perdaient pour ainsi dire leur âme :

Placer un million et demi d'Arabes sous l'autorité juive, c'est détruire l'essence humaine et juive de l'État et détruire la structure sociale que nous avons établie ; c'est couper l'État du peuple juif dans le monde comme de la continuité de l'histoire et de la tradition juives, c'est anéantir le peuple juif et pervertir l'homme israélien⁴⁶.

- 49 Sur un plan politique, la position de Leibowitz était simple et, compte tenu des éléments anthropologiques que nous avons dégagés, logique : la conscience et le désir juifs de posséder souverainement la « terre d'Israël » n'ont pas moins de réalité et de valeur que la conscience et le désir palestiniens de posséder souverainement la « Palestine », c'est-à-dire la même terre sous des noms différents. L'« Histoire » – qui ne saurait énoncer des jugements de valeur ni rendre des arrêts – ne peut se prononcer sur ce que serait la justice ou le droit. En tout état de cause, une conscience, dès lors qu'elle manifeste durée et constance, ne saurait en annuler une autre. La guerre est dès lors inévitable aussi longtemps que chacun affirmera sa volonté en niant, ou en ignorant, celle de l'autre. La seule solution possible est donc le « partage » de cette même terre revendiquée par les deux peuples – une solution que Leibowitz a toujours proposée quant à lui, ainsi qu'en témoigne le texte suivant écrit au lendemain de la signature de l'accord de paix avec l'Égypte, en 1979 :

Ce papier signé ne vaut rien. Car nous continuons à dominer un million et demi d'Arabes, et j'y vois la destruction de l'État d'Israël et l'anéantissement du peuple juif. Ces territoires que nous continuons d'occuper, et maintenant en vertu d'un accord signé, constituent un cancer qui nous ronge et qui détruit tout ce qui est sain en nous ! Quant à l'autonomie prévue, chaque tribu noire en Afrique dispose, hélas, de beaucoup plus de droits que le peuple palestinien sous occupation israélienne [...] En fait, il ne s'offre que deux possibilités. Ou bien une guerre à outrance se déclenchera entre nous et le monde arabe entier et l'Égypte y prendra part malgré le papier qui va être signé. Une guerre à outrance entre nous et le monde arabe tout entier, du Maroc au Koweït. L'autre possibilité, c'est la partition du pays entre les deux peuples qui y vivent. Un vrai partage. Un État juif et à ses côtés, un État palestinien. Il n'existe que ces deux possibilités, et pas une troisième⁴⁷.

- 50 Le recul du temps et la modification, à la fois importante et relative, de la situation depuis les Accords d'Oslo, les différents retraits de Cisjordanie, puis du Liban et de Gaza, l'émergence dramatique du Hamas qui continue sa « guerre sainte » depuis son territoire « libéré », permettent d'évaluer cette situation à une plus juste ou, en tout cas, à une plus exacte mesure. L'exigence d'un État pour les Palestiniens et, de manière bien comprise, pour les Israéliens eux-mêmes, c'est-à-dire pour leur intégrité morale et l'équilibre de leur société, demeure, à en croire Leibowitz (disparu en 1994).
- 51 S'il est une solution que ce dernier excluait totalement, en revanche, c'est celle d'un État binational. Leibowitz voulait qu'Israël demeurât l'« État du peuple juif ». En d'autres termes, Leibowitz restait, ès qualités de sioniste, « nationaliste », et cela, quelles que soient les marques d'infamie qu'il faisait porter à l'idéologie du même nom⁴⁸.

Conclusion

- 52 En introduction, nous posions la question de l'existence d'une pensée leibovitchienne du politique. L'esquisse ici tracée permet à notre sens de répondre positivement. Cette pensée paraît cependant tributaire d'un certain nombre de présupposés philosophiques et anthropologiques qui en atténuent inévitablement la portée, mais non l'intérêt. Pourvu que l'on adhère à sa vision du monde en effet, cette politique peut se donner comme extraordinairement stimulante dans la mesure où elle place individus et peuples devant leurs responsabilités créatrices respectives. Parce qu'il n'y a pas de lois de la nature en matière d'histoire et de société, il n'y a pas de fatalité – ni du bien ni du mal. L'homme, en l'occurrence le citoyen, est à lui-même sa providence – ou son destin.

NOTES

1. Pour une présentation générale de Leibowitz, cf. Jean-Marc Joubert, *Leibowitz. Une pensée de la religion*, Paris, CNRS-éditions, 2008. Sur ses publications scientifiques, voir la bibliographie.
2. Cf. Yeshayahou Leibowitz, « Les mitzvot pratiques », in *Judaïsme, peuple juif et État d'Israël*, traduit de l'hébreu par Gabriel Roth, Paris, éd. Jean-Claude Lattès, 1985, p. 17-50. Également : *Leibowitz. Une pensée...*, op. cit., troisième partie : « Anthropologie de l'acte religieux », pp. 229-319.
3. Yeshayahou Leibowitz, *La mauvaise conscience d'Israël. Entretiens avec Joseph Algazy* (référéncé MCI dans les notes suivantes), Paris, Le Monde-éditions, 1994, p. 38.

4. « Je suis un homme qui profane, de manière préméditée et méchante, des choses sacrées pour d'autres ; je le fais intentionnellement et méchamment en tenant des propos qui blessent leurs sentiments. Je le fais volontairement et délibérément : je veux les offenser » (cité par *Maariv* en date du 11 décembre 1992, in *MCI*, p. 29). Sur le sens profond de la polémique leibovitchienne, cf. *Leibowitz. Une pensée..., op. cit.*, p. 25-27.

5. C'est-à-dire tout ce qui relève du monde des affects, des besoins et des tendances.

6. *MCI*, p. 41.

7. Yeshayahou Leibowitz *et alii* (Moshé Zimmermann, Itzhak Galnor, Boaz Evron, Avraham Burg, Arie Nahor), *Peuple, Terre, État (PTE dans la suite)*, traduit par Catherine Neuve-Eglise, Paris, Plon, 1995 (1992 pour l'édition originale), p. 98 (nous soulignons). Cf. également *MCI*, p. 20 : « Tout dépend de la volonté des hommes [...]. Dans la réalité historique, sociale et culturelle, il n'existe pas d'obligations : il n'y a que des décisions volontaires. La nécessité, vous la trouvez dans la nature, mais pas sa conscience ni sa volonté. La nature n'a ni conscience ni volonté. L'homme, lui, est doué de conscience et de volonté. » Notons que, du point de vue de l'éthologie, cette opposition aussi absolue de l'humanité à l'animalité (implicitement référée), selon un schéma « cartésien », paraît excessive, pour ne pas dire caricaturale. Notons encore, et par ailleurs qu'un peuple en tant que tel n'a pas, en toute rigueur, de volonté : il ne peut en effet exister que des volontés individuelles ; ces dernières, pour autant, peuvent converger ou se retrouver. Cf. *Leibowitz. Une pensée..., op. cit.*, pp. 112-114.

8. Ce que Leibowitz affirme de façon privilégiée concernant des volitions axiologiques vaut d'ailleurs également pour le « monde des affects et des tendances » dont nous avons parlé plus haut, ainsi qu'en témoigne ce dernier texte à la tonalité leibnizienne évidente : « Bien que les cinq milliards d'êtres humains soient des hommes au même titre, chacun d'entre eux, chacun des cinq milliards d'hommes, est différent des autres. Si on examine deux d'entre eux, on est frappé par cette différence totale de constitution biologique, de structure psychologique, de talents, de désirs, d'ambitions, de caractère. Il n'existe aucune réalité semblable dans tout le cosmos. Si je connais un atome d'hydrogène, je connais tous les atomes d'hydrogène de l'espace et du temps. Si je connais les forces qui agissent entre la terre et la lune, je connais toutes les interactions entre les milliards de corps célestes. Mais, si je connais cet homme assis en face de moi – en supposant que je parvienne à la connaissance sous tous les aspects de sa nature psychologique – je ne saurai rien pour autant de cet autre homme assis à côté de lui. Dans tout le cosmos, du globe terrestre jusqu'à la dernière des galaxies, tout ce que j'observe et connais est susceptible de généralisations. Pourtant, je ne peux opérer de même avec les observations faites sur un homme, car tout homme est un univers à lui tout seul. Telle est la raison pour laquelle nous réussissons dans les sciences de la nature à découvrir des lois (« les lois de la nature »). Mais nous n'avons pas réussi à en faire autant dans les sciences de l'homme [*Humanities*], à savoir en histoire, en sociologie, en économie, en politique, etc. » (*PTE*, p. 37 ; nous soulignons).

9. *PTE*, p. 65.

10. *Ibid.*, p. 34.

11. *Ibid.* Remarquons que les frontières que les hommes donnent à une terre, qui devient de ce fait un territoire, relèvent de la décision de l'État politique (même lorsqu'elles épousent des données géographiques « naturelles » : chaîne de montagnes, fleuve, désert, etc.).

12. *Ibid.*, p. 38.

13. *Ibid.*, p. 39. Leibowitz met lui-même entre guillemets cette expression.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 40.

16. *Ibid.*, p. 41.

17. *Ibid.*, p. 43.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.* Leibowitz réitère cette analyse p. 67 : « Un peuple existe, quand existe un groupe de gens qui partagent la conscience de former ce peuple. Ces gens n'ont pas cette conscience parce qu'ils forment un peuple, mais ils forment un peuple parce qu'ils partagent cette conscience. »
20. Nous en avons d'ailleurs un indice dans le passage, à la saveur plus sociologique, cité plus haut : « Une population humaine, pour avoir habité depuis de nombreuses générations une certaine zone géographique, se cristallise en peuple, etc. ».
21. Leibowitz ajoute : « ... car son existence ne repose sur aucune donnée objective », ce qui paraît, là encore, excessif.
22. *PTE*, p. 43. Leibowitz ne donne pas d'exemple, mais on peut penser aux Normands qui se sont complètement fondus dans la population qu'ils ont conquise et ont perdu, tout fiers et redoutables guerriers qu'ils eussent été, toute conscience de soi.
23. *Ibid.*, p. 91.
24. *Ibid.*, p. 94.
25. *Ibid.* Reprenant les analyses précédentes, Leibowitz écrit : « Il est très clair au regard du peuple juif que ce n'est ni un appareil étatique, ni un cadre d'exercice du pouvoir, ni un territoire, ni même une langue qui l'a fait naître et exister. Son identité nationale s'est incarnée dans un élément particulier, immanent – le judaïsme. » C'est ce qui explique pourquoi le peuple juif est avant tout « le peuple de la Torah » et que sa conscience nationale est en même temps une conscience religieuse ; et c'est ce qui explique aussi pourquoi les prophètes d'Israël comme Amos pouvaient aller jusqu'à répudier totalement l'État : « Certes, les regards du Seigneur Dieu sont fixés sur ce royaume coupable, je l'exterminerai de dessus la face de la terre. Toutefois je ne veux pas exterminer complètement la maison de Jacob » (*Amos* 9, 8). C'est-à-dire, le peuple continuera d'exister et son existence n'est pas conditionnée par celle de l'État qui, à ses yeux, est ce royaume coupable » (p. 97).
26. *MCI*, p. 48-49.
27. *Ibid.*, pp. 57-58.
28. *Ibid.*, p. 68.
29. « Le commandement qui a été donné à Abraham (« Prends, je te prie, ton fils [...] ») ne saurait être réalisé par celui qui conçoit Dieu à travers les catégories des valeurs humaines (comme juge de toute la terre, qui récompense et qui châtie, Dieu de justice ou de miséricorde...). L'accomplissement de ce commandement exige le bannissement (*bittul*) de toutes les valeurs humaines et même de toutes les promesses destinées à l'humanité (l'"alliance entre les morceaux" dont la réalisation dépend d'Isaac !), devant l'obligation de servir Dieu. Aucune rétribution ne peut être donnée pour l'accomplissement de ce commandement, sauf si celui qui l'accomplit y voit la rétribution elle-même dans le service inconditionnel de Dieu. C'est bien ce qui s'appelle service désintéressé de Dieu, dont l'autre appellation est amour (« Tu aimeras [...] de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir »). Et seul Abraham a eu le mérite d'être qualifié d'« amant de Dieu » (*Isaïe* 41, 8) » (*La foi de Maïmonide*, traduit de l'hébreu par David Banon, Paris, Cerf, 1992, p. 52 (nous soulignons)).
30. Le plus souvent, un homme ne peut pas savoir quelle est pour lui la valeur qui commande : ce sont les circonstances (guerre, crise, etc.) qui, en imposant un choix, lui font découvrir quelle est cette valeur. Pour ce qui est de la guerre, le livre récent de Daniel Epstein, *Un paradoxe français. Antiracistes dans la Collaboration, antisémites dans la Résistance*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Histoire », 2008, est particulièrement éloquent (et troublant) : des réactionnaires se révélèrent (à leurs propres yeux, donc) résistants et ennemis de la « Révolution nationale » pétainiste ; des membres distingués de la Ligue des Droits de l'Homme, des collaborateurs. Cf. également le beau livre de Dominique Fernandez, *Ramon*, Paris, Grasset, coll. « Les cahiers rouges », 2009, sur son père, grand intellectuel humaniste et cosmopolite devenu fasciste.
31. La pensée de Leibowitz est ambiguë sur le point suivant : parfois il paraît réserver le terme de valeur à ce qui transcende les besoins et tendances qui s'imposent à l'homme naturellement ;

parfois il affirme que ces derniers peuvent devenir des valeurs dès lors qu'ils sont modifiés en désirs.

32. Cf. Yeshayahou Leibowitz & Aviezer Ravitsky, *Débats sur la Foi et la Philosophie* (en hébreu), « *Universita meshudderet* », Tel-Aviv, La maison d'édition du Ministère de la Défense, 2006.

33. *Ibid.*

34. La chose paraît tout à fait claire si l'on considère la manière dont s'effectue la construction européenne. Ne peuvent prétendre entrer dans la Communauté (« de valeurs »), que des États ayant été dûment évalués et reconnus démocratiques conformément à des « critères d'adhésion » qui sont loin d'être seulement économiques. L'inflation du discours des valeurs caractérise l'époque.

35. *MCI*, p. 69-70.

36. *Ibid.*, p. 70-71.

37. Encore faut-il préciser qu'il ne la voulait pas absolument, comme si elle était pour lui la valeur suprême.

38. Il avait au contraire de l'admiration pour le judaïsme orthodoxe allemand à la fois très intégré et fidèle à la Torah. Cf. Yeshayahou Leibowitz, *Israël et judaïsme. Ma part de vérité (IJ dans la suite)*, traduction Gérard Haddad, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Midrash références » 1996, p. 100-104.

39. « L'État d'Israël n'est pas né de la *Halakha*, il n'a aucun rapport avec elle » (*MCI*, p. 67). « Ce qui éveille en moi un sentiment proche du dégoût, c'est d'entendre non seulement le jour de l'Indépendance, mais à chaque Shabbat, la prière pour le salut de l'État – dont on dit qu'il est "le début de notre rédemption". Cet État n'a été créé ni à cause du judaïsme, ni sous la pression du judaïsme, ni dans l'intérêt du judaïsme. Il est le cadre de l'indépendance nationale du peuple juif. De là à en faire "le début de notre rédemption", c'est profaner le concept de rédemption » (*Ibid.*, p. 48). Pour une analyse de cette prière et de la position de Leibowitz, cf. Jean-Marc Joubert, « La prière pour l'État d'Israël et les critiques qu'elle a suscitées », in Madalina Vartejanu-Joubert, *Herméneutique et bricolage : territoires et frontières de la tradition dans le judaïsme*, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt sur Main, New York, Oxford, Vienne, éd. Peter Lang, 2008.

40. *Midrash Tanhuma*, parashat *Huqqat*, chapitre 21.

41. « Je n'idéalise en aucun cas les dix-neuf premières années de l'État d'Israël. Mais il y avait alors des possibilités, des opportunités. Israël était potentiellement l'État du peuple juif. On pouvait supposer qu'il serait le lieu des luttes significatives du judaïsme. »

42. Leibowitz considérait que l'origine de l'affaiblissement de la force extraordinaire de la Torah au sein du peuple, alors qu'aucune contrainte extérieure ne pouvait l'obliger, eut pour cause la professionnalisation – c'est-à-dire la spécialisation et la rémunération – de son étude.

43. Précisons pour notre part qu'un « national-religieux » peut sincèrement penser qu'il n'est pas possédé par une passion nationaliste et qu'il y a confusion entre les deux registres.

44. Il convient de remarquer que, de façon générale, l'opposition à ce qui existe définit la religion : « L'essence de la foi est d'être en conflit avec la réalité » (*MCI*, p. 67). Cette opposition, Leibowitz la désignait par le mot de « crise » (*mashber*). Cf. Leibowitz. *Une pensée...*, op. cit., pp. 219-226.

45. *MCI*, p. 57.

46. *Ibid.*, p. 107.

47. *Ha'Aretz* (30 mars 1979) cité dans *MCI*, p. 115-116.

48. Cf. *IJ*, p. 39-57 sur le « danger nationaliste ».

RÉSUMÉS

Yeshayahou Leibowitz is better known as a scientist, a theologian of Judaism and a great polemicist than as a political theorist. This paper seeks to demonstrate that he has developed a systematic and original thinking on important realities such as the *nation*, the *land* and the *State*. His reflections on these topics led Leibowitz to a serious but limited Zionist engagement, which was not conditioned by his religious convictions.

INDEX

Thèmes : philosophie

Mots-clés : Leibowitz Yeshayahou (1903-1994), peuple, terre, Etat, démocratie

Keywords : Leibowitz Yeshayahou (1903-1994), philosophy, people, estate, state, democracy, Zionism

מילות מפתח

ישעיהו ליבוביץ, פילוסופיה, אנשים, אחוזה, מדינה, דמוקרטיה, ציונות: