

Mythe et Midrash

Léon ASKÉNAZI

face à l'enseignement de Lévi-Strauss et de Sartre

Paul Elbhar

Chercheur israélien

En 1946, Léon Askénazi suit le séminaire de celui qui deviendra le grand patron de l'ethnologie, Claude Lévi-Strauss. En octobre de cette même année, Sartre donne sa fameuse conférence « l'existentialisme est un humanisme ». Entre cette fin de guerre et jusqu'à sa maturité idéologique, la pensée de Léon Askénazi va se développer de manière originale tout en se confrontant aux différents courants de pensée de son temps. Ces explications se feront rarement de manière ouverte, cartes sur table. Le plus souvent Léon Askénazi se contentera de furtives allusions que seuls les gens particulièrement attentifs relèveront. Mais il utilisera souvent aussi une approche ésotérique par laquelle il exprimera sa critique. Par exemple lorsque qu'il reprend à son compte, en les modifiant, certains thèmes ou schémas conceptuels de Lévi-Strauss sans en dévoiler les sources. Je me propose ici d'examiner les allusions plus ou moins claires à ces confrontations, notamment celles avec Lévi-Strauss et Sartre en ce qui concerne le mythe et l'histoire, de manière générale, mais aussi la Nature et la Culture et bien sûr, l'authenticité.

Le Mythe

Lorsque l'on parle de mythe, l'association automatique qui vient à l'esprit est celle de fable et de légende. Nous référons aussi le mythe aux cultes polythéistes, essentiellement comme la foi primitive des peuples sans écriture. De nos jours le

mythe a pris une connotation péjorative et lorsque l'on souhaite dévaloriser une idée ou un fait il suffit de les présenter comme des mythes, c'est à dire fiction, mensonge.

Léon Askénazi parle souvent de mythes mais, depuis ses cours chez Lévi-Strauss, il le fait dans une perspective anthropologique et ethnologique. Même des termes qui seraient sujets à mythologie (comme Exil, Israël, Edom, ou Ismaël) seront critiqués d'avance afin d'éviter le malentendu. Parfois, c'est vrai, le mythe sera employé dans son sens commun non péjoratif comme le mythe de la fondation de Rome par Romulus et Remus par exemple¹, mais les textes bibliques ne seront jamais considérés par Léon Askénazi comme des mythes, bien qu'ils puissent se lire à différents degrés de lecture. Au niveau historique, il considère que tout ce que raconte la Bible est vrai, mais il y ajoute une lecture typologique, universalisant les faits rapportés, en en faisant des prototypes d'une vérité anthropologique générale. C'est cette lecture là, symbolique ou allégorique, qui a pu porter les chercheurs à y voir des mythes, à y reconnaître des thèmes fondateurs, qu'ils soient cosmogoniques (création du monde), théogoniques (création des dieux), ou anthropogoniques (création de l'homme).

Qu'est ce qui a donc pu pousser le jeune Léon Ashkénazi à étudier l'ethnologie chez Lévi-Strauss alors qu'il était sous l'influence de Jacob Gordin et de Monsieur Chouchani, à l'époque ou il fonde l'école d'Orsay, dans une période de fébrile activité à propos de laquelle il est difficile de parler de crise ? Il est probable que ce soudain engouement pour les sciences de l'homme soit à mettre sur le compte de la curiosité et la certitude que pour enseigner le judaïsme en France, il faut le faire dans une langue compréhensible : la langue philosophique.

Il est difficile d'imaginer deux êtres aussi dissemblables que Claude Lévi-Strauss et que Léon Ashkenazi. Il est vrai que l'un et l'autre descendaient de grands rabbins ; de Versailles pour l'un, et d'Oran pour l'autre, mais il est probable que se soit là l'unique comparaison possible.

Lévi-Strauss, né en 1908, est certainement avec Raymond Aron le cas le plus typique et le plus représentatif du français d'origine juive de l'après-guerre, en tout cas aux yeux des non juifs. Suffisamment juifs d'un coté, puisqu'ils ne le cachaient pas, mais pas trop non plus puisque aucune de leurs revendications, scientifiques, philosophiques ou politiques ne furent présentées au nom de leur judaïsme². En ce qui concerne Aron, il faudrait faire restriction de sa « révolte » contre la « petite phrase » de De Gaulle en 1967. Ils étaient donc des Juifs idéaux, tels que la République le souhaitait. Ils ont d'ailleurs eu, tous deux, le douteux honneur d'être considérés par Lévinas comme deux des trois plus dangereux esprits pour la foi des Juifs français (le troisième étant Eric

Weil). En ce qui concerne Lévi-Strauss, c'est « surtout l'indifférentisme absolu des *Tristes Tropiques* » qui troubla Lévinas, plus que son manque de Dieu³. Lévi-Strauss ne fut jamais préoccupé par la pensée qu'il puisse être le dernier maillon juif d'une longue chaîne généalogique. Bien qu'il pouvait regarder avec sympathie ceux qui s'efforçaient de garder la tradition juive, son métier à lui, disait-il, était de sauvegarder d'autres traditions⁴.

De son côté, Léon Ashkénazi fut tout sauf indifférent au judaïsme. Dès son plus jeune âge il fut animé d'une âme d'éducateur. Que se soit chez les Éclairés Israélites (EI) ou à Mayanot en passant par Orsay et les colloques des intellectuels juifs, il n'eut de souci que de transmettre la vivante tradition. Il fut avec Lévinas et Neher l'un des bâtisseurs spirituels d'une communauté en ruine. En 1968, quand dans une apogée intellectuelle il s'établit à Jérusalem il ne fut plus pour Lévi-Strauss, soudain, qu'un lointain « petit cousin »⁵. L'analyse du rapport entre mythe et midrash peut nous aider à comprendre l'intérêt que Léon Ashkénazi a pu trouver dans le structuralisme.

Le mythe chez Lévi-Strauss

Pour Lévi-Strauss le mythe constitue une pensée extrêmement évoluée et pas le moins du monde primitive car « l'esprit humain a toujours pensé aussi bien »⁶. Aux yeux de Lévi-Strauss les mythes montrent comment fonctionne l'Esprit humain, à travers les systèmes de structures qui les organisent. Lévi-Strauss a ce joli mot : les mythes naîtraient comme des champignons ; on ne les voit jamais pousser. Le symbolisme des mythes ne découle donc pas uniquement de leur propre interprétation mais de leurs rapports, essentiellement le rapport de structure à structure. De plus les mythes étant universels, on en trouvera différentes « versions » dans plusieurs cultures, par exemple le Gilgamesh de Babylone face au Noé biblique.

Face à une telle situation, l'historien a tendance à chercher la 'véritable' version, à éliminer les 'faux' et à se concentrer sur l'original qui n'aura point été corrompu, un peu comme pour restituer les différentes étapes d'un poème ou d'un roman dont seul le premier jet aurait de la valeur. Lévi-Strauss s'oppose à cette manière de procéder, car, à ses yeux, les différences ou même les oppositions structurales viennent enseigner des différences sociales ou psychiques entre les différentes cultures qui cachent une structure de base identique. Il n'y a donc jamais un seul vrai mythe mais une multitude de mythes qui se valent. Nous pouvons déjà entrevoir non seulement le pluralisme qui découlera d'une telle vision de l'histoire mais aussi son aspect post-moderne par son dédain de l'origine. Les mythes se transforment constamment mais pour Lévi-Strauss cette transformation s'effectue au hasard, elle n'a pas de « sens » dans la mesure

où l'on ne peut écrire une 'histoire' de la mythologie. A travers l'étude structurale de l'évolution des mythes il est inconcevable de pouvoir établir une chronologie des mythes, du plus ancien au plus nouveau. Pour Lévi-Strauss, le temps n'est pas un facteur de l'évolution et si en se transmettant à travers les âges le mythe évolue c'est toujours en perdant un peu plus de sa 'vérité' première. Le seul motif éternel qui subsistera, une fois ôtée les différentes couches spécifiques dues au temps et au lieu, sera celui de la binarité. En effet tous les mythes se divisent en différents opposés symboliques. Par exemple dans un mythe dans lequel il est question de différentes sortes de nourriture, Lévi-Strauss classe ces dernières en deux catégories : le cru et le cuit. Le cru symbolise la nature sauvage et le cuit, la nature domestiquée par l'homme, la culture. Ce mythe serait donc, dans toutes ses multiples variantes une tentative d'expliquer le passage de la Nature à la Culture. Jusqu'alors les ethnologues s'efforçaient d'élucider les mythes, Lévi-Strauss prétend que le mythe en lui-même ne veut rien dire mais plutôt qu'il y aurait une manière mythique de penser qui irait à l'encontre de la manière philosophique⁷. Si le mythe ne veut rien dire qu'elle serait donc la « signification » d'un tel mythe ? Il ne recenserait pas une phase originelle de l'histoire humaine mais exprimerait un éternel mouvement de l'âme humaine errant entre deux pôles, celui de la Nature et celui de la Culture. L'opposition Nature/Culture, après qu'on en ait distillé toutes les composantes, rappelle une logique des plus classiques mais c'est plus la complexité du chemin effectué, une sorte d'incessant va et vient au cours duquel il faut s'efforcer d'établir des « différences dans l'indistinct », qui fait l'originalité de la pensée mythique.

Le Mythe et le Midrash chez Léon Askénazi

On aurait pu s'attendre à ce que, pour Léon Askénazi, les mythes fassent corps avec le paganisme et qu'à ce titre-là ils n'aient aucun rapport avec le divin. Au contraire, à ses yeux, l'universalité du mythe lui confère un caractère de révélation divine, certes quelque peu opaque par rapport à la prophétie, mais il s'agit là quand même d'une révélation. La cessation de la Révélation biblique, vers la fin de l'exil à Babylone, eut des répercussions au-delà des frontières strictement juives. D'un côté, la fin de la Prophétie donna naissance en Israël au développement de la Loi orale, de l'autre, « la mythologie devint définitivement hermétique »⁸ et donna le jour à la philosophie. Il ne suffit pas de repérer ces dates charnières et de s'extasier de leur simultanéité, encore faut-il pouvoir l'expliquer. La thèse de Léon Askénazi est originale : il s'agit dans les deux cas d'une perte d'authenticité. Dans la prophétie et dans le mythe, l'homme se contentait de penser ce à quoi il devait croire puis il commença à penser sa propre pensée, à la critiquer, ce que Léon Askénazi dénomma la secondarisa-

tion de la pensée⁹. Cette secondarisation donna naissance à la philosophie en Occident et au mysticisme en Orient. Ces expressions de perte d'authenticité sont liées chronologiquement à l'apparition du Talmud, à la Loi orale. Mais est ce le fruit du hasard que d'avoir historiquement juxtaposé ces formes de pensées ? Léon Askénazi ne donne pas de réponse explicite sur ce lien entre Talmud, Philosophie et Mysticisme mais se contente d'en exposer les 'causes circonstancielles' communes. La tradition juive, à travers le Midrash, réussit à perpétuer la prophétie sous forme de l'esprit saint, alors que la philosophie préférant écouter sa Raison se ferma à la Révélation.

La fin de la Révélation est-elle un phénomène divin, extérieur à l'homme, qui se caractérise par une perte d'authenticité de l'homme ou bien est-ce la perte d'authenticité chez l'homme qui sera interprété comme fin de la prophétie ? Léon Askénazi opte pour la décision divine mais en la minimisant, cela serait « comme si », c'est l'expression qu'il emploie, « Dieu avait jugé que ce qu'Il avait à dire et à faire était dit et que, dorénavant, c'était à l'homme de parler »¹⁰. Dans d'autres passages le schisme entre Juda et Israël est présenté comme étant la cause objective de la disparition de la prophétie à l'échelle collective. La prophétie subsistera seulement à l'échelle individuelle tant que le peuple ne sera pas de nouveau réunifié¹¹.

La Bible est Livre de vérité mais depuis que « c'est à l'homme de parler », un Juif ne peut l'approcher qu'existentiellement, en tant que juif concerné par le texte biblique et pas seulement ému « par une référence purement affective à l'ancêtre inconnu »¹². Comme Lévinas, Léon Askénazi pense que la Bible ne peut et ne doit se lire qu'à travers le Talmud. C'est le Talmud qui, depuis la fin de la Révélation, lui donne une valeur actuelle, quelle que soit l'époque à laquelle on la lit. C'est le Talmud qui, mieux que tout acte de foi, la démystifie, en fait une Loi de vie. C'est le Talmud qui garantit une transmission de générations en générations qui ne soit ni caduque ni éphémère.

Lévi-Strauss avait reconnu l'influence d'une telle extériorité sur son mode de vie et de pensée : « l'expérience que j'avais eue, à ce moment là du judaïsme était sans contenu, sans message et sans enseignement » et il avait ajouté « si j'étais né ou si j'avais vécu dans un milieu hassidique, la situation aurait peut être été entièrement différente »¹³. Cette situation de transmission ratée a été magnifiquement décrite par Kafka dans sa lettre au père.

Aux yeux de Léon Askénazi, le Midrash représente, en tant que suite nécessaire de la révélation prophétique, l'antithèse du Mythe. Le mythe « accumule sur une personne unique les caractères d'identité de toute une collectivité », le Midrash par contre procède à l'inverse en étendant « à toute la collectivité... les caractères de la personne exemplaire apparue dans l'histoire »¹⁴. Cette défi-

niton est moins claire qu'elle ne l'apparaît au premier abord car les *midrashim* ne respectent pas toujours l'ordre que Léon Askénazi aurait souhaité qu'ils suivent. Ismaël est-il toujours un pauvre enfant abandonné dans le désert ou bien déjà, dès le début, le père de la nation arabe¹⁵ ? Pour élucider ce lien, on pourrait reconstituer une chronologie des *midrashim* mais Léon Askénazi s'y refuse catégoriquement. Tout au plus accepte-t-il de faire une distinction entre « écrit et mis par écrit ». La tradition orale, dit-il, existe antérieurement à une mise par écrit qui, elle, pourrait être datée, mais cette date n'aurait aucune influence sur le midrash lui-même¹⁶. Léon Askénazi reconnaît qu'empiriquement, ce qui fera la différence entre le mythe et le midrash sera l'aboutissement : la vénération ou non du personnage biblique¹⁷.

Le mythe se situe hors de l'histoire, nous l'avons déjà dit, alors que le midrash, lui, est profondément historique, non pas parce qu'il retracerait des événements passés mais parce qu'il resitue chaque fois dans l'histoire telle qu'elle est vécue, celle des personnages bibliques, qui, d'une certaine manière, place le Juif en dehors de l'Histoire tout en lui faisant vivre sa vie « comme si » Abraham, Moïse ou David étaient à ses côtés¹⁸. Le Midrash permet de mettre la Bible au présent, en cela il la rend éternelle. Pour les juifs, la Bible est le *Mikra*, la « Lecture » toujours nouvelle d'un texte et non pas « les Écritures », figées comme on la dénomme dans les langues chrétiennes d'Occident¹⁹. Le Midrash est la mémoire juive en qui se dévoile au fur et à mesure le sens de l'histoire²⁰.

Il y a un autre parallèle avec Lévi-Strauss. Nous avons vu que pour ce dernier le mythe exprime une certaine manière de penser plus qu'il ne raconte une histoire. L'essence du mythe est dans sa façon de dire les choses plus que dans les choses dites elle-mêmes. Léon Askénazi va reprendre cette distinction entre forme et contenu pour l'appliquer au midrash. L'hébreu tel qu'il s'exprime à travers sa grammaire, ses « hébraïsmes », « est approprié au contenu de ce que dit l'identité juive lorsqu'elle parle d'elle-même »²¹: « les règles de grammaire ne sont qu'apparemment des règles de grammaire. En réalité, elles expriment des catégories de la pensée qui se laissent deviner à travers les règles de la grammaire elle-même »²². L'authenticité est fonction du respect du langage originel de la culture, respect qui relèvera d'une approche « pré-culturelle » de l'identité et qui précédera son approche raisonnable.

L'Histoire

Aux yeux de Lévi-Strauss, l'histoire cumulative telle qu'elle s'est développée avec la découverte de l'écriture, c'est-à-dire avec la possibilité de compiler des archives, de les comparer, n'est pas supérieure à une société sans histoire mais tout simplement autre. Pour Léon Askénazi, la finalité de l'Histoire ne fait

aucun doute, mais plutôt que de rechercher cette finalité dans une série d'événements, le sens de l'Histoire est perçu comme une recherche de l'identité humaine, une recherche d'authenticité qui résoudrait tous les conflits humains en fonction d'un ordre qu'il nomme « Shalom »²³. Lévi-Strauss bien entendu rejette toute notion de finalité mais prétend que tout peuple tient à se maintenir dans une certaine harmonie avec le milieu dans lequel il vit. Le mythe serait alors le plan ou le récit de cette mise en ordre du monde par rapport aux animaux, aux plantes et autres éléments essentiels de la vie. En ce qui concerne les peuples passés à l'histoire cumulative, l'ordre devient simplement chronologique. L'événement l'emporte alors sur la structure sans jamais la supprimer totalement. L'analogie entre « ordre naturel » et « shalom » est frappante mais il faut bien spécifier que, pour l'ethnologue, l'harmonie est celle de l'homme avec son milieu naturel alors que, pour Léon Askénazi, l'homme se doit avant tout d'établir une paix avec lui-même. Les deux tendances ne se contredisent pas en fin de compte, si se n'est que la première, mythologique se déroule hors de l'histoire alors que la seconde, messianique, se situe au cœur d'un processus historique.

Ce processus historique est intimement lié à la notion de Création. En effet, les Sages d'Égypte n'auraient pu interpréter les rêves du Pharaon qu'en les replaçant dans un cycle qui se répéterait indéfiniment. Rien n'est jamais vraiment nouveau sous le soleil²⁴, le déterminisme y est roi. Joseph par contre entrevoit l'événement, un fait qui surgit par delà l'immuabilité cyclique²⁵. Cette qualité de pouvoir interpréter des faits en dehors des catégories déterministes provient de l'idée de Création. L'Histoire naît de la Création, l'événement émerge du Néant. Le peuple juif croyant en la Création est conscient d'une liaison éthique entre Dieu et son monde. Cette liaison est Révélation mais aussi révélation d'un sens moral par lequel le peuple juif interprète l'Histoire, c'est-à-dire l'a vit. Pour les philosophes cette histoire se résume en un seul effort « transformer la nature en culture »²⁶ alors que pour Léon Askénazi une troisième catégorie entre en jeu, celle de la Thora. C'est ainsi qu'il comprend l'enseignement du Maharal de Prague citant lui même Rabbi Nehounya Ben Haquannah (Pirqé Avot 3,6) : « Quiconque accepte de se soumettre à la souveraineté de la Thora se trouve dégagé de la contrainte de l'ordre social et de l'ordre naturel. Quiconque se défait de la souveraineté de la Thora est livré à la contrainte de l'ordre social et de l'ordre naturel. »

Un peu sur le modèle du philosophe Juda Halevi qui rajoutait à la catégorie de « l'être parlant » celle du « Juif », comme catégorie distincte, Léon Askénazi lit dans cette mishna l'ajout d'un ordre spirituel aux ordres naturel et social. Une sorte de *Inyan Elohi* (instance divine) pour en rester à la terminologie de Juda

Halevi. A l'alternative binaire, Nature ou Culture (Société), le Juif fait intervenir une troisième possibilité, celle de l'ordre divin. L'homme au service de Dieu est libéré et de la Nature et de la Culture. Il est désormais sans contrainte²⁷.

Il faut préciser que ces notions de Création et de Révélation telles qu'elles sont développées par Léon Askénazi rappellent, par bien des aspects, les définitions de Franz Rosenzweig bien que se dernier ne soit pas cité²⁸. Mais Léon Askénazi était entouré de gens ayant étudié assidûment *L'Etoile de la rédemption* et c'est peut être par leur intermédiaire qu'il eut accès à la pensée de Rosenzweig²⁹.

L'histoire des engendremets

Une autre frappante analogie dans la terminologie de Lévi-Strauss et de Léon Askénazi est celle visant la cellule familiale. Lévi-Strauss qui a débuté ses recherches sur les systèmes de parenté voit dans les tabous incestueux une façon de créer une économie d'échange entre les différentes tribus. Universels, ces interdits sexuels seraient la base de toute société puisqu'ils impliqueraient un « échange », une réciprocité, une alliance avec d'autres. Léon Askénazi de son côté, voit l'essence de la Bible, société modèle, dans ce qu'il appelle « l'histoire des engendremets ». Loin d'être un vulgaire système de parenté, visant à empêcher une société de se refermer sur elle-même, l'engendrement biblique serait celui d'un père cherchant « à engendrer un fils capable d'être frère »³⁰.

L'histoire serait donc cette recherche du frère et c'est pour cette raison qu'en hébreu biblique le terme la désignant est *toladot*, histoire des engendremets, alors que dans les langues de notre Occident, ainsi qu'en hébreu moderne on parle d'histoire³¹, d'une recension de faits subits alors que l'engendrement a une finalité. Face à l'Histoire, l'Homme est passif alors que dans l'engendrement il est actif. Le but des *toladot* est dans le suprême et ultime engendrement, celui du Messie, « effort historique de l'engendrement d'une certaine manière d'être homme capable de résoudre le problème de l'histoire et de répondre à l'espérance de paix » écrit Léon Askénazi.³²

Que se soit par l'intermédiaire de la Création ou des engendremets, Léon Askénazi traite abondamment de l'Histoire. On ne peut ne pas rapprocher cet intérêt pour l'Histoire de la célèbre polémique que se livrèrent Lévi-Strauss et Sartre. Sartre avait opté pour une vision dialectique de l'histoire. Il avait exposé ses vues dès *L'Être et le néant* mais surtout dans *La Critique de la raison dialectique*. Lévi-Strauss en avait entrepris une lecture critique à l'Ecole pratique des Hautes Etudes en 1960, puis deux ans plus tard, avait publié ses conclusions dans le dernier chapitre de « La pensée sauvage ». Entre les deux extrêmes, le « sans-histoire » de Lévi-Strauss et l'histoire dialectique de Sartre, il semble que Léon

Askénazi ne rejette ni n'accepte totalement aucun des deux et bien qu'il semble se situer plus du côté de Sartre, par la distinction que ce dernier fait entre « faits » et « événements », il faut bien reconnaître qu'avant d'entériner la philosophie de l'histoire de Sartre, la position de Léon Askénazi est avant tout un accord de principe avec les grands maîtres du judaïsme traditionnel : Juda Halevi, le Maharal, le rav Kook...

Mais peut-être faut-il ici préciser un point important que les termes de « messianisme » et de « Délivrance », pris dans leur sens banal, risquent d'occulter. Le messianisme de Léon Askénazi est essentiellement moral. On espère un *happy end* mais rien n'est promis d'avance. En plusieurs endroits Léon Askénazi émet des réserves quant au futur qui nous étonnent venant de lui³³.

C'est pour cela que nous devons nous demander la raison de ces réserves. Léon Askénazi parle souvent de l'Histoire comme n'étant pas une pure suite d'événements mais comme se devant d'être avant tout, éthique. Dans la deuxième partie de sa vie, depuis sa montée en Israël après la Guerre des Six Jours, c'est-à-dire dans sa période hébraïque, il mit l'accent sur l'Histoire comme aboutissant à un processus messianique inéluctable qui tout au plus pourrait être retardé mais en aucun cas remis en question. La question évidemment est de savoir dans quelle mesure un souci éthique peut être lié à un processus déterminé d'avance, car l'éthique nécessite pour avoir toute sa valeur le libre arbitre le plus total. Or, comment ce libre arbitre pourrait-il s'exprimer pleinement dans un processus déterministe ?

Le partage de sa vie entre sa période juive et sa période hébraïque semble donner les éléments d'une réponse possible. Mais jamais bien entendu Léon Askénazi ne remettra en question l'essence éthique de la Thora ou l'occultera. Il faudrait plutôt parler d'un passage d'une rhétorique d'éthique à une rhétorique de rédemption. Mais Léon Askénazi ne semble pas s'être préoccupé des incompatibilités logiques de leur simultanéité. Pourtant, il semble qu'il aborde ce sujet délicat dans un cours donné en 1972³⁴. Il y pose la moralité comme primat de base de toute lecture authentique de la Thora. La moralité telle qu'elle est décrite dans la Thora découle de l'expérience intuitive que l'homme est créature alors que la moralité déduite de la Raison, découle, elle, de l'expérience intellectuelle qui présuppose que la pensée de l'homme est éternelle, incréée³⁵. Pour Léon Askénazi la Tradition juive authentique ne peut être que morale, non pas « pour aménager la société terrestre (cela est second) mais pour réaliser la destinée de créature... »³⁶.

Soit, mais l'étape de la Rédemption est moins convaincante. Je ne peux mieux faire que de citer Léon Askénazi *in extenso* afin que chacun puisse juger : « La troisième étape est celle de la rédemption. Cela veut dire que, de la même

manière que Abraham appelle Moïse, Moïse appelle le *machia'h*. La catégorie de la révélation, c'est la catégorie de la promesse et par définition une promesse est révélée de l'extérieur de la conscience de celui qui la reçoit. C'est la promesse que la loi morale sera efficace. C'est la promesse qu'advindra la troisième étape de l'histoire, c'est-à-dire la réussite de la loi morale ; la venue du messie, c'est la certitude que la loi morale triomphera. Cela, c'est la catégorie de la rédemption »³⁷.

Léon Askénazi s'oppose aussi d'une manière catégorique à un des fondements de base de la pensée de Lévi-Strauss, celle de voir dans les mythes un rapport entre différents thèmes et non pas une lecture des thèmes eux-mêmes. Pour Léon Askénazi, ceux-ci sont autrement plus importants que les relations qui les lient les uns aux autres. La Raison permet une compréhension des relations alors qu'elle ne suffit pas pour en saisir les contenus. La Raison permet de juger mais pas de comprendre ! Seule une tradition authentique, dont les modalités précéderaient et parfois même se moqueraient des jugements de la Raison, permettrait d'avoir une expérience intuitive des concepts³⁸.

Léon Askénazi exprime son éloignement de l'histoire linéaire en traduisant de manière originale le célèbre adage talmudique « dans la Thora il n'y a pas d'antériorité ni de postériorité » par « l'ordre des vérités n'est pas chronologique »³⁹. L'histoire en tant que pure succession de faits est éphémère ; elle est impurité et mort, dit-il, en des termes qui rappellent ceux d'Eliade⁴⁰. Seule l'histoire des engendremens, une histoire à l'initiative de l'homme pour l'homme invente la sainteté, c'est-à-dire « la reconstruction de l'identité humaine ». Seule cette histoire-là est fidèle au message biblique et à sa finalité messianique.

Dans ses articles, réunis par Marcel Goldman dans *La parole et l'écrit*, Léon Askénazi cite deux fois Lévi-Strauss dans les mêmes circonstances, celles de la polémique entre structuralisme et humanisme⁴¹. Là, même, s'il reconnaît du génie aux déductions de Lévi-Strauss il se place dans la polémique aux côtés de Sartre : l'homme est d'abord un être parlant plutôt que pensant car la parole nécessite un sujet alors que la pensée, elle, peut être impersonnelle, c'est à dire en fin de compte, immorale. Cette polémique entre un existentialisme encore souverain et un structuralisme menaçant divisa les années soixante et eut de larges répercussions bien au delà de la stricte philosophie. D'un côté, un humanisme libertaire à toute épreuve et de l'autre l'édification d'une 'mort de l'homme' comme le déclarait Foucault, un 'anti-humanisme' qui verra le jour sous une floraison de 'structuralismes' ou 'post-structuralismes' dont les termes ne seront jamais faciles à définir et parfois même à justifier. Bref le « fourre-tout post moderne » est né, avec son impressionnante galerie de grands noms : Barthes, Foucault, Derrida, Lyotard, Lacan... Ce ne sera sûrement pas son camp.

L'autre différence notable et décisive entre Lévi-Strauss et Léon Askénazi est que Lévi-Strauss comme Rousseau voit dans l'état de nature un état de perfection que la culture corrompt. Léon Askénazi bien au contraire voit dans la culture un processus par lequel l'humanité s'améliore. Même si nous ne sommes que « des nains sur les épaules de géants », il ne fait aucun doute, nous sommes de nos jours plus hauts que nos ancêtres.

Lévi Strauss est pessimiste, il est déçu par son temps et cherche à se réfugier dans un monde meilleur, c'est ainsi que, d'une certaine manière, il idéalise « les bons sauvages ». Mais cette fuite sera essentiellement théorique car Lévi-Strauss passera peu de temps sur le terrain dans les forêts d'Amazonie et beaucoup plus dans les bibliothèques de New York et de Paris. L'expérience ethnographique constitue la recherche expérimentale de quelque chose qui lui échappe⁴². Mais il est possible aussi que ce pessimisme soit lié « au doute qui intervient dès qu'un esprit passe ses propres idées en revue »⁴³. Chez Lévi-Strauss on ne trouve point l'émerveillement de Léon Askénazi face au mystère, mais plutôt la subtile vanité et le constat désabusé du savant s'adressant à ses propres concepts⁴⁴.

Mircea Eliade

En 1947-48, Eliade rejoignit l'École des Hautes Études et enseigna au côté de Lévi-Strauss. Léon Askénazi ne suivit pas les cours d'Eliade (cette année là il se maria à Oran puis revint enseigner à Orsay) mais sans aucun doute dans le cadre de ses études il entendit parler de lui et eut accès à ses écrits. Il est difficile de dire dans quelle mesure Léon Askénazi prit Eliade en compte dans le développement de sa pensée, il n'en fait jamais mention dans ses articles, et le passé d'Eliade dans la Garde de Fer⁴⁵ roumaine ne devait certainement pas attirer la sympathie du jeune Léon Askénazi. Quoiqu'il en soit il existe certains parallèles ou plus exactement des chassés-croisés entre les deux pensées qui méritent d'être relevés.

Mircea Eliade, voit dans l'historicisme l'archétype du Non-être c'est-à-dire qu'il y perçoit la dissolution sure et inéluctable de la société. Eliade voit le monde de façon dichotomique : le Sacré face à l'Histoire, l'Être face au Non-être, la Nature face à la Modernité, l'Elite face à la masse populaire. Cette vision du monde ne peut surprendre chez celui qui fut le Heidegger de l'Ethnologie⁴⁶.

Si nous abordons ici la thèse d'Eliade, c'est parce que le Peuple Juif y joue un rôle primordial, métaphysique, celui d'avoir inventé l'histoire linéaire⁴⁷. En tant que tel le Peuple Juif a originellement pêché, une faute qui lui sera éternellement reprochée, comme si il en manquait : ce sera celle de « mythocide », de tueur de mythes⁴⁸. Le Peuple Juif se révèle donc être l'architecte de la désa-

cralisation qui aurait « neutralisé » et « banalisé » le Sacré du Cosmos⁴⁹. Ce n'est évidemment pas tout ! Le Peuple Juif, père de l'histoire, est par ce biais créateur du Progrès et donc aussi de la technologie. Il est ainsi responsable de ses propres malheurs car la Shoah fut un événement historique « rationnellement organisé et scientifiquement conduit »⁵⁰.

Les présuppositions d'Eliade en faveur de la Vie, de la Fécondité, son exaltation des cultes païens primitifs sanglants et immoraux assurent à l'homme sa réalité. « Toute religion est une ontologie », dit-il⁵¹, sauf le judaïsme (et le christianisme judaïsé) bien entendu ! En condamnant les sacrifices humains et les orgies sacrées, celui-ci en est arrivé à un oubli de l'Être. L'histoire linéaire telle qu'il l'a découvre dans la Bible va à l'encontre de la répétition cosmique ou jamais rien ne change fondamentalement. Cette vision du monde fit d'Eliade plus qu'un pur et dur conservateur, son choix politique le poussa à un antisémitisme des plus virulents.

Cependant, si nous mettons de côté le choix politique d'Eliade et si nous nous concentrons sur sa pensée, nous découvrons qu'Eliade et Léon Askénazi sont d'accord pour voir dans la Bible le point de rupture de l'histoire cyclique, tout en tirant des conclusions radicalement opposées. Pour le premier, il s'agit là d'une histoire linéaire, éphémère, source de non contentement de l'homme en la Nature et dans les Forces de la Vie. C'est une faute irréparable. Pour le second, la Bible représente le modèle de l'histoire des engendremens, l'irruption de l'événement éthique rompant la monotone banalité des faits et leur donnant un sens. C'est là la condition nécessaire du messianisme.

Il n'y a pas que le judaïsme à être une pierre d'achoppement, le christianisme l'est aussi. Pour Eliade, le christianisme s'est perdu dès qu'il se mit à croire en une Histoire Sainte. Il fut pour ainsi dire judaïsé⁵². En ce qui concerne Léon Askénazi, c'est le christianisme qui contamina au contraire le judaïsme de sédiments mythologiques hérités de son passé païen pré-philosophique⁵³. Il s'agit désormais de démythifier une lecture du Midrash faite par les hellénisants, même juifs, de notre temps, lecture qui est à l'origine d'une idolâtrie d'origine biblique⁵⁴.

L'authenticité

Cette dernière catégorie nous appellera bien évidemment à traiter de Sartre. 1946, l'année où Léon Askénazi étudia chez Lévi-Strauss fut aussi l'année où Sartre publia ses *Réflexions sur la question juive*. Ce livre, bien qu'il ne fut pas particulièrement documenté, influença fortement les Juifs de cette génération notamment ceux qui purent se reconnaître dans la définition proposée par Sartre : serait juif essentiellement celui que les autres considéreraient comme juif. Albert Memmi, Robert Misrahi, Pierre Goldman, Alain Finkielkraut furent

entre autres impressionnés par cette définition du Juif et celle de l'antisémitisme qui en découle : vision sociologique d'une haine ancestrale qui, lorsqu'elle cessera mènera à la disparition des Juifs : c'est l'impasse inéluctable ou la logique sartrienne nous mène, même si Sartre en personne, plein de bonne volonté, ne peut être taxé d'antisémitisme.

Sartre en arrivait à une telle conclusion parce qu'il ne reconnaissait aux juifs aucune des caractéristiques indispensables pour définir un peuple : pas d'histoire commune, pas de langue commune et pas de territoire commun⁵⁵. Léon Askénazi remet en question cet état de fait. La tradition forme une mémoire par laquelle les Juifs existent objectivement en tant que peuple, en tant que collectivité. Bien entendu, l'individu juif peut tenter de s'y soustraire mais toujours, l'implacable Histoire le ramènera, bon gré mal gré, à cette reconnaissance. Sartre ne reconnaît au juif aucune existence *sui generis* alors que pour Léon Askénazi les Juifs existent réellement⁵⁶. Aux yeux de Léon Askénazi, le problème du judaïsme actuel est que les Juifs aient secondarisé leur appartenance au judaïsme. Au lieu d'être juif, simplement, naturellement, ils se demandent « qu'est ce que l'identité juive ? » et s'exposent désormais à une anormalité ; celle où l'homme juif doit définir son judaïsme plutôt que de le vivre⁵⁷. L'authenticité ne sera donc pas comme pour Sartre « se choisir comme juif » et accepter de bonne grâce son sort d'intouchable et de honni au sein d'une société qui les tient pour Juifs⁵⁸, mais « être juif »⁵⁹, *Yehoudi stam*, « un Juif simplement » un peu comme Lévinas se souvenant de son enfance : « On était juif comme on respirait »⁶⁰ de manière naturelle sans se poser de questions.

A chacun son Juif authentique. Pour Sartre c'était Raymond Aron, « son petit camarade » de l'École Sup qui lui avait servi de modèle lors de la rédaction des *Réflexions*⁶¹. Pour Léon Askénazi le choix sera bien entendu tout différent, seul le Juif fidèle à la Tradition peut prétendre à l'authenticité.

L'opprobre du mythe

De manière surprenante, il s'avère que Lévi-Strauss et Léon Askénazi accuseront leur adversaire de mythologie. Dans la bouche de Lévi-Strauss ce ne sera jamais une injure, plutôt une remarque ironique à l'adresse de Sartre qui ne pouvait prendre en compte les civilisations sans écriture, c'est-à-dire sans histoire : les cultures à mythes. C'est ainsi que, paradoxalement, Lévi-Strauss accusera Sartre, « de bâtir une philosophie de l'histoire qui relèverait de l'ordre du mythe »⁶². Aux yeux de Lévi-Strauss, « Sartre se situe vis-à-vis de l'histoire comme les primitifs vis-à-vis de l'éternel passé : dans le système de Sartre, l'histoire joue très précisément le rôle d'un mythe »⁶³, « il en a une conception presque mystique »⁶⁴.

Chez Léon Askénazi, le qualificatif est plus cinglant, les destinataires en sont toutes les idéologies qui sont à ses yeux « une résurgence perverse et maléfique du mythe dans la pensée rationnelle »⁶⁵. Une culture même en n'étant plus mythique mais en étant foncièrement déterministe « renvoie finalement à la même conception de la fatalité... ».⁶⁶

Conclusion

Léon Askénazi a étonnamment respecté en les modifiant (comme tout fidèle élève) certains thèmes chers à Lévi-Strauss tout en critiquant durement ses conclusions :

- Dans l'universel il faut laisser une place à l'individu. C'est ce que représente Israël à l'échelle universelle.
- L'Histoire ne se subit pas, elle se construit, c'est la leçon de l'histoire des engendremets.
- Le Midrash comme le mythe exprime une certaine manière de penser mais loin d'être interprété, comme le fait Lévi-Strauss pour le mythe, comme une relation entre différents termes, Léon Askénazi s'attache, grâce à la tradition, à comprendre les concepts en tant que tels.
- Une Philosophie basée sur la pensée et non sur l'homme peut devenir immorale.
- L'homme ne gîte pas constamment entre Nature et Culture qui, quoiqu'il advienne, l'asservissent. Il existe un ordre spirituel qui peut le libérer de leur joug.
- Parallèlement à son passage de Juif à Hébreu, Léon Askénazi est passé d'une rhétorique de l'éthique à une rhétorique de la rédemption sans pour autant renier l'éthique mais sans se soucier des incompatibilités philosophiques qu'il y a à assurer un comportement éthique dans un processus historique réputé irréversible.

Léon Askénazi fut un pédagogue de génie. On peut apprécier et tirer profit de son enseignement sans connaître un traître mot de la pensée de Lévi-Strauss ou de Sartre, mais c'est seulement en réalisant à quel point son enseignement fut une confrontation avec les grands esprits de son temps que Léon Askénazi devient aussi un penseur à part entière, aussi original qu'audacieux.

notes

1. La parole et l'écrit II p. 92
2. En ce qui concerne Aron, il faut faire une petite restriction. Pendant la guerre à Londres il prit un nom de plume non juif (René Avord). Deuxièmement en ce qui concerne l'absence de revendication juive il faut excepter la « révolte » d'Aron après la petite phrase de De Gaulle en 67 alors que Lévi-Strauss lui, justifiait le Général.
3. Lévinas, *Difficile Liberté*, p. 280.
4. Malka Victor, *Aujourd'hui être Juif*, Cerf, p. 64.
5. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, Poches Odile Jacob, p. 216. C'est ainsi que Lévi-Strauss considérait les israéliens.
6. Cet axiome de Lévi-Strauss a été remis en cause par René Girard. Pour ce dernier les hommes ont pu ne pas toujours penser exactement de la même manière (*Le bouc émissaire* p. 115).
7. Pour la définir je ne pourrais m'exprimer plus clairement que ne le fit Catherine Clément : « Il semble que pour Lévi-Strauss, la difficulté à marcher droit face partie de la structure même de la pensée. La pensée mythique commence souvent par une forte disjonction, ainsi que par des coupures introduisant des éléments distincts, pour permettre d'établir des différences dans l'indistinct ; puis, ayant commencé par une franche séparation entre termes opposés, elle s'emballé ; son rythme s'accélère avec ses variations, jusqu'à se dissoudre dans un dégradé réduisant les oppositions » Clément Catherine, *Claude Lévi-Strauss*, PUF, 2003, p. 43.
8. La parole et l'écrit I, p. 38.
9. La parole et l'écrit I, p. 36.
10. La parole et l'écrit I, p. 57.
11. La parole et l'écrit II, p. 576.
12. La parole et l'écrit I, p. 72.
13. Malka Victor, *Aujourd'hui être juif*, Cerf, 1984, p. 160.
14. *Le Mythe et le Midrash*, Mayanot numéro 8, p. 11.
15. Pour l'exemple on peut citer ce fameux midrash cité par Rashi où les anges se rebellent devant le sauvetage d'Ismaël : « Tu sauves aujourd'hui celui qui plus tard fera mourir tes enfants ? Aujourd'hui est il bon ou méchant ? Demande l'Eternel. Il est bon sont ils obligés de reconnaître. Je le juge d'après ses actes ainsi qu'il est écrit "Agis à son égard comme tu le trouveras". » Genèse 16,6.
16. *Le Mythe et le Midrash*, Mayanot numéro 8, pp.27-28.
17. Il faut noter que Léon Askénazi a la prétention d'enseigner aux chrétiens leur christianisme, de leur apprendre à lire les Evangiles de façon non mythique de manière à ce qu'une discussion entre les deux fois puisse s'établir. Il faut aussi noter le paradoxe en ce qui concerne les relations entre histoire et vénération. Aux personnages de la Bible, on supprime tous les éléments historiques qui favoriseraient le développement d'un culte (ossements de Joseph, caveau de Moïse etc.) et la tradition juive n'a sanctifiée aucun *lieu saint* lié à l'histoire juive mis à part le Temple. Au contraire, l'historicité de Jésus a été accentuée, chacun de ses pas et chacune de ses actions ont été sanctifiées, des églises

et des chapelles s'élevèrent sur tous les lieux qui lui sont liés directement ou indirectement. En fin de compte nous voyons qu'un surplus d'histoire poussa vers l'idolâtrie alors qu'en éprouvant envers elle une certaine négligence, le judaïsme assura l'historicité des personnages bibliques.

18. Rosenzweig et Levinas avaient fait de cette sortie de l'histoire une sorte de « condition d'être » juif. Levinas avait finalement reconnu que depuis l'avènement de l'Etat sur la Religion, le Judaïsme se devait effectuer un certain retour à l'histoire quel qu'en soit les risques.

19. La Parole et l'écrit I p. 259.

20. La Parole et l'écrit I p. 257.

21. Introduction à la pensée juive. Création-Révélation-Rédemption, Mayanot numero 12, p. 10.

22. Introduction à la pensée juive. Création-Révélation-Rédemption, Mayanot numero 12, p. 10.

23. La Parole et l'écrit I, p. 208.

24. Ecclésiaste 1,9 « Sous le temps du Soleil, il n'y a rien de nouveau ». L'histoire des nations est sous le rythme solaire, cyclique alors que l'année juive est aussi basée sur un rythme lunaire, c'est-à-dire sur un renouvellement. La Parole et l'écrit I, p. 212, p. 249.

25. La Parole et l'écrit I, p. 155.

26. La Parole et l'écrit I, p. 179.

27. La Parole et l'écrit I, pp. 390-395.

28. La Parole et l'écrit I, pp. 249-250. Comparer avec l'Etoile p. 356, pp. 387-388.

29. *L'Etoile de la Rédemption* ne fut traduite en français qu'en 1982. *L'Etoile de la Rédemption*, traduit par A. Derczanski et J-L Schlegel, Seuil, Paris, 1982.

30. La Parole et l'écrit I, pp. 197, 452, 541.

31. La Parole et l'écrit I, p. 208.

32. La Parole et l'écrit I, p. 209.

33. La Parole et l'écrit I p. 54 : « Histoire qui culminera dans un désastre apocalyptique, ou trouvera son achèvement messianique, auquel nous croyons, en lequel nous espérons. »

34. Introduction à la pensée juive. Création-Révélation-Rédemption, Mayanot numero 12, p. 24.

35. Introduction à la pensée juive. Création-Révélation-Rédemption, Mayanot numero 12, p. 23.

36. Introduction à la pensée juive. Création-Révélation-Rédemption, Mayanot numero 12, p. 37.

37. Introduction à la pensée juive. Création-Révélation-Rédemption, Mayanot numero 12, pp.37-38.

38. Introduction à la pensée juive. Création-Révélation-Rédemption, Mayanot numero 12, p. 28.

39. La Parole et l'écrit I p. 342.

40. La Parole et l'écrit I p. 343.

41. La Parole et l'écrit I p. 414, II p. 33.

42. De près et de loin, p. 233.

43. Abraham Heschel, Dieu en quête de l'homme – Philosophie du judaïsme, Seuil, Paris, 1968, p. 110

44. Léon Askénazi remarque à ce propos qu'il faut déjà être déçu au nom de l'humanité entière du sens de la personne humaine selon la Tradition pour avoir le droit de prétendre que la destination philosophique soit le destin exclusif de l'être pensant. La Parole et l'écrit I, p. 45.

45. Mouvement politique nationaliste roumain, violement antisémite qui vit le jour en 1927.
46. Les corrélations entre Eliade et Heidegger sont nombreuses et convaincantes mais dépassent le cadre de notre essai. Nous renvoyons pour plus d'amples détails à l'étude de Daniel Dubuisson, *Mythologie du XX^e siècle*, Presse Universitaire de Lille, 1993, pp.291-303.
47. « Ainsi, pour la première fois, les prophètes valorisent l'histoire, parviennent à dépasser la vision traditionnelle du cycle... et découvrent un temps à sens unique ». *Le Mythe et l'Eternel Retour*, Gallimard, Paris, 1949, p. 121 cité par Daniel Dubuisson, *ibid.*
48. Le Christianisme a lui aussi était judaïsé avec la croyance en une « Histoire Sainte ».
49. *Fragments d'un journal*, I, p. 402 et p. 302 cité par Dubuisson, *ibid.*, p. 274
50. Dubuisson, *ibid.* p. 275. cf. *Fragments d'un journal*, I, pp. 379-380
51. Eliade, *le sacré et le profane*, Gallimard/Idees, p. 78
52. Léon Askénazi ne cite pas Eliade et bien qu'il soit plus que probable qu'il eut accès à ses écrits, il est difficile de voir dans ses écrits un lien direct entre sa vision du monde et celle d'Eliade.
53. *Le Mythe et le Midrash*, p. 11
54. *Le Mythe et le Midrash*, p. 7, p. 24
55. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris, p. 80 : « Vingt siècles de dispersion et d'impuissance politique lui interdisent d'avoir un passé historique. S'il est vrai, comme le dit Hegel, qu'une collectivité est historique dans la mesure où elle a la mémoire de son histoire, la collectivité juive est la moins historique de toutes les sociétés... »
56. *La Parole et l'écrit* II, p. 135
57. *La Parole et l'écrit* II, p. 134. Léon Askénazi trouve une consolation dans le fait que les juifs qui cherchent leur identité d'une certaine manière y participe déjà. Un an plus tard (1963) Lévinas tiendra les mêmes propos : « S'interroger sur l'identité juive, c'est déjà l'avoir perdue. Mais c'est encore s'y tenir, sans quoi on éviterait l'interrogatoire » (*Difficile Liberté*, p. 78)
58. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris, 1947, p. 166
59. *La Parole et l'écrit* II, p. 135
- 60.
61. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Paris, p. 168.
62. *De près et de loin*, p. 168.
63. *La pensée sauvage*, p. 338.