

UNIVERSITE PARIS OUEST-NANTERRE

Ecole doctorale Connaissances, Langages, Modélisations

N° attribué par la bibliothèque

THESE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE PARIS OUEST-NANTERRE

EN LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

Discipline: PHILOSOPHIE

présentée et soutenue publiquement

par

Laurent PIETRA

le 3 novembre 2011

Titre:

Le conseil politique rapporté à la figure biblique de Joseph

Directeur de thèse:

Robert DAMIEN, Professeur à l'Université Paris Ouest-Nanterre

JURY

Dominique BOUREL, Professeur à l'Université Paris-Sorbonne

Frédéric BRAHAMI, Professeur à l'Université de Franche-Comté

Catherine CHALIER, Professeur à l'Université Paris Ouest-Nanterre

Luc FOISNEAU, EHESS

Pour Ruben et Elisa

" דברי קהלת בן דוד מלך בירושלם
הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הפל הבל
מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמל תחת השמש"
Qohélet, 1 1-3

Il faudrait un index à part pour nommer toutes celles et tous ceux qui m'ont aidé dans ce travail; le risque est trop grand d'en oublier plusieurs. Que chacune ou chacun sache que je pense à elle ou à lui avec la gratitude de celui qui, après un long voyage, arrive à bon port. Je remercie Monsieur Damien qui, au premier chef, m'a permis de conduire cette entreprise à terme. Je ne me contenterai pas des rituels remerciements à la patiente épouse qui supporte et relit les travaux de son mari, puisque, outre la longue patience de ma femme, ma thèse doit beaucoup à la sienne *L'idéal démocratique à l'épreuve du modèle sinaïtique* consacrée au concept d'Alliance. J'ai enfin une pensée particulière pour mon fils qui connaît le mot « thèse » depuis un âge où cela est tout à fait inutile.

Transcription de l'alphabet hébraïque

Consonnes

alef	א	ʾ
beth	ב	b
veth	ב	v
guimel	ג ג	g, gu
daleth	ד	d
hé	ה	h
vav	ו	w, v
zayin	ז	z
heth	ח	h
tet	ט	t
yod	י	y, i
kaf	כ	k
khaf	כ	kh
lamed	ל	l
mem	מ מ	m
nun	נ נ	n
samekh	ס	s
ʿain	ע	ʿ
pé	פ	p
fé	ף פ	ph, f
tsadé	צ צ	ts
qof	ק	q
resh	ר	r
shin	ש	ch, sh
sin	ש	s
tav	ת ת	t

Voyelles

qamats, patah	אָ אַ אֲ	a
ségol, tséré	אֵ אִ אֹ אֺ	é
hiriq	אִ	i
holam, sheva qamats	אֹ אָ	o
qubuts, shuruq	אֻ אֹ	u, ou

Le sheva ׀ marquant l'absence de voyelle n'est pas translittéré ou est rendu par un e.

Transcription de l'alphabet grec

alpha	α	a
bêta	β	b
gamma	γ	g
delta	δ	d
épsilon	ε	é
dzêta	ζ	dz, zd
êta	η	ê
thêta	θ	th
iota	ι	i
kappa	κ	k
lambda	λ	l
mu	μ	m
nu	ν	n
xi	ξ	x
omicron	ο	o
pi	π	p
rhô	ρ	r
sigma	σ, ς	s
tau	τ	t
upsilon	υ	u
phi	φ	ph
khi	χ	ch
psi	ψ	ps
ômega	ω	ô

Les mots suivis d'un astérisque sont traduits ou définis dans le glossaire.

Tableau des abréviations des livres bibliques

Tanakh*

Genèse	Gn
Exode	Ex
Lévitique	Lv
Nombres	Nb
Deutéronome	Dt
Josué	Jos
Juges	Jg
Samuel I	1S
Samuel II	2S
Rois I	1R
Isaïe	Is
Jérémie	Jr
Zacharie	Za
Psaumes	Ps
Qohélet (Ecclésiaste)	Qo
Esther	Est
Chroniques I	1Ch

Nouveau Testament

Matthieu	Mt	1 ^{re} Pierre	1P
Marc	Mc	Apocalypse	Ap
Luc	Lc		
Jean	Jn		
Actes	Ac		
Romains	Rm		
1 ^{re} Corinthiens	1Co		
2 ^e Corinthiens	2Co		
Galates	Ga		
Colossiens	Col		
Hébreux	He		

Introduction

Comme le souligne Michel Serres, nous sommes le premier âge à disposer des grands récits de genèse de la Terre et de l'Univers, de l'Humanité, de l'Histoire; cette actualisation des savoirs dont nous bénéficions et qui pourrait être une source de bons conseils est conjointe à une double possibilité, qui pourrait rendre caduque ces conseils: possibilité de destruction de l'humanité et possibilité de l'apparition d'un nouvel être humain issu de l'hybridation du corps et de diverses technologies. La fin d'une forme d'humanité est donc envisageable. Est-ce à dire qu'un horizon se dessine? L'âge des commentaires clôt les discours qui définissaient des horizons et cette clôture même empêche que se reconstitue un horizon. Nous redoutons donc des événements inouïs parce qu'aucun horizon n'est dessiné par une arche terrestre, aucun visage ne peut être esquissé par nos promesses. Connaissant notre ignorance, nous chercherions conseil si nous pensions qu'un conseil fût possible ou audible. Le conseil, pour être bon, doit toujours venir de l'extérieur; or, à l'heure de la « globalisation », nous doutons qu'il puisse exister une quelconque extériorité ou excentricité qui nous éclairerait et nous conseillerait.

La fin d'une forme d'humanité qui impliquerait une augmentation de l'homme, de ses capacités, introduirait une rupture avec tout ce qui la précède, considéré alors comme une source de conseils inutiles, révolus. Une telle augmentation n'étant pas envisagée comme un progrès mais suscitant au contraire les plus grandes inquiétudes et des oppositions résolues, le conseil qui se laisse orienter par ce que dicte le temps est devenu aussi douteux que celui qui vise une fin idéale. En outre, dans un futur proche, même si notre forme d'humanité perdurait, il n'est pas sûr que le caractère irremplaçable de chaque individu serait défendu, dès lors que certains ne reconnaissent aucune validité universelle aux droits de l'homme.

Qu'en sera-t-il alors des définitions éthiques universelles, de leur discussion, lorsqu'il suffira aux plus puissants de les décrier comme « valeurs occidentales » ou attitudes rétrogrades? Le pire n'est jamais sûr et il n'est peut-être pas urgent de sauver le phénomène humain et la forme de grandeur morale et politique qui lui est attachée, mais il est une incitation pratique suffisante pour questionner, réfléchir et sauver un temps humain qui ne soit ni obéissance servile à ce que dicterait l'époque, ni recherche d'une immortalité dans un au-delà, le temps d'une action libre. Tant que nous ne sommes pas soumis à l'urgence d'une action, il est toujours concevable et réalisable de rythmer, de réciter le temps qui nous est imparti et de former ainsi un conseil.

Cette dernière attitude, par son exigence même, entraîne une responsabilité humaine qui ne se tient que dans l'effort pour comprendre un passé et dans l'ouverture à un avenir: une telle tâche, dans l'ordre de la pensée, relève de la philosophie. Cet effort s'accomplit dans la recherche d'une connaissance de l'action humaine, ce qu'Aristote appelait une éthique, qui comprend, entre autres, des questions morales et politiques. Le conseil philosophique est toujours rendu possible par le caractère atopique ou intempestif de la philosophie qui répond toujours à l'exigence d'un point de vue excentré pour un conseil éclairé.

Toute la difficulté est dans le fait d'apercevoir un devenir autre sans savoir ce qui se conservera et ce qui disparaîtra dans ce devenir; on ressent le besoin d'un conseil lorsqu'on tente de surmonter la peur de devenir autre. La philosophie, comme sage incertitude ou docte ignorance, conseille: elle tente d'augmenter l'autre ou le même en rendant le même et l'autre relatifs; accoucheuse, elle tente de faciliter le passage. Car ce n'est pas un destin implacable qui nous ferait devenir autre et nous cacherait ce qui ne manquerait pas de nous arriver: la philosophie ne rend pas d'oracles, mais elle cherche à discerner dans les actions et les interactions qui font devenir autre ce qui diminue ou augmente notre puissance d'agir, ce qui libère ou aliène.

La philosophie, qui donna naissance à la fois à la science et à la liberté dont nous avons héritées, est aujourd'hui loin d'avoir l'autorité des institutions, des valeurs qu'elle a pourtant engendrées. En effet, la politique moderne, si notoirement fondée, nourrie par les idées des philosophes modernes, semble avoir le plus complètement tourné le dos à l'autorité du conseil, à la philosophie comme autorité, en matière politique; cet évitement est intimement lié à son effort de libération, à son effort le plus constant pour contourner la relation de commandement et d'obéissance, entachée de transcendance, source de toute division politique — cet effort fut certes d'abord l'effort même des philosophes modernes.

Si le conseil fleurit dans le domaine économique — le "*consulting*" —, il ne semble faire aucune référence à la philosophie. Les gestionnaires politiques ont besoin de conseils économiques — et parfois scientifiques, c'est-à-dire techniques —, d'expertises — d'une pensée méthodique conduite comme une action, d'une pensée entièrement tournée vers l'action —; ils ont besoin aussi de philosophes pour certains problèmes complexes et peut-être anciens, liés à l'éthique, à la définition de l'Homme, au Sens, en somme les questions où les techniques sont encore séparées des sciences — aborder ces questions constitue comme une expertise "classique" des philosophes. Mais les hommes, les économistes, les scientifiques, les politiques, modernes, et même ceux qui font profession de philosophie, considèrent globalement avec ironie — pour ne pas dire avec bonhomie — l'autorité de la philosophie et de son conseil. Pourquoi se référer encore à la philosophie, et encore à la philosophie politique, qui semble avoir vécu; pourquoi encore regarder en arrière vers une recherche (*ab philosophia condita*), lorsque la modernité veut aller de l'avant?

N'existe-t-il pas en outre des raisons philosophiques et politiques de délégitimer la philosophie en politique, c'est-à-dire une « volonté politique de l'idéal »¹? Est-ce un mal que la philosophie ait perdu son pouvoir rhétorique — surtout si elle prétend à une rhétorique du vrai? On peut redouter, comme le faisait Hobbes et comme le souligne Robert Damien, que « le conseil de philosophie politique et morale [soit] une métaphysique de l'influence hégémonique qui acquiert la force mobilisatrice d'une croyance, le dynamisme motivant d'une passion qu'on pourra appeler le fanatisme militant de l'opinion sectaire. »²

Cette crainte est justifiée si « cette volonté politique de l'idéal n'est que l'idéalisation de la volonté philosophique de se donner comme commencement absolu d'une causalité efficiente par représentation de sa fin idéale »³, si « elle n'est que l'expression hypostasiée de l'intérêt d'une caste philosophique défendant, pour dominer, l'illusoire privilège d'une créativité de l'idéal idéal, entretenant sous diverses formes le mythe d'une puissance spirituelle sans cesse confrontée à la souveraineté politique de l'Etat existant. »⁴ On peut indiquer alors que « le conseil de philosophie politique et morale » ne mine « la souveraineté politique de l'Etat existant » que si la souveraineté est considérée comme une dimension irréductible du politique, et qu'on ne fait que souligner de surcroît le lien intime entre philosophie et politique, l'évanescence de l'un entraînant apparemment l'évanescence

1 Robert Damien, « La figure de l'expert: autorité et conseil dans le *Léviathan* de Hobbes », in Dagognet F., Beaune J.-C., Parrochia D. (dir.), *La forme de la bibliothèque. Sur l'œuvre de Robert Damien*, Université de Lyon III Jean Moulin, Lyon, 2009, p. 18.

2 *Ibid.*, p. 19.

3 *Ibid.*, p. 18.

4 *Ibid.*, pp. 18-19.

de l'autre.

On peut encore souligner que, quoi qu'il en soit de la souveraineté politique, un « conseil de philosophie politique » peut parfaitement se maintenir en séparant nettement conseil et commandement⁵, comme le fit la philosophie politique de Hobbes qui fut, à n'en pas douter, un éminent conseil politique. Il est notable que ces séparations soulignées par Hobbes n'aient pas marqué la modernité, qui a en revanche retenu qu'aucune hiérarchie naturelle ne fonde l'obéissance. En effet, l'homme moderne aime à se faire obéir sans avoir à commander, en s'obéissant à lui-même; les hommes modernes en collectif semblent être autant de philosophes-rois. Comment instituer à nouveau ce qui s'est soi-même délégitimé — qu'il s'agisse de la politique ou de la philosophie, modernes?

Lorsque l'homme moderne veut continuer à avancer, il s'interroge sur ce qui le freine et sur ce qui l'a propulsé vers l'avant: c'est alors qu'il découvre qu'il a mauvaise conscience — revers de sa conscience heureuse. Il paraît rejeter loin de lui ce qu'il a été, non pour éviter une rechute, mais pour se persuader qu'il n'aurait pas pris part aux fautes et aux crimes du passé. Pour s'arracher au passé — esclavagiste, fanatique, raciste, antisémite, sexiste... —, il faut une culpabilité redoublée ou doublement refoulée: la négation de l'ordre ancien qu'apportait les Lumières tombait dans le racisme, le colonialisme... les génocides, les massacres et la dégradation apparemment catastrophique de la biosphère terrestre, achevant de culpabiliser l'homme moderne — au point de lui rendre désirable une étape "post-moderne".

L'homme moderne qui va de l'avant ne sait plus guère où il va. Cette désorientation contemporaine, ce sentiment de crise grave et générale ne paraît pas remettre en cause le sentiment général de la supériorité finale de la modernité, de sa science et de sa liberté, qui semblent s'alimenter et s'augmenter de telles crises. Ce qu'a trouvé la modernité l'a pourtant conduit à une nouvelle recherche et la philosophie semble pouvoir ainsi se répéter. La question pourrait être: faut-il répéter en arrière ou en avant? La philosophie peut-elle conseiller, peut-elle recommencer? Une des conditions paraît être de ne pas identifier recommencement et commandement, c'est-à-dire distinguer nettement conseil et commandement. Il faut alors reprendre le commencement de la philosophie. Ceci implique de douter de la philosophie, non pas en doutant hyperboliquement, mais en élargissant le champ de la méthode philosophique à d'autres pensées et en mesurant la philosophie politique à autre chose qu'elle-même. Il faut examiner le commencement, l'événement de la

5 Hobbes, *Léviathan*, « Du conseil », Paris, Sirey, 1971, pp. 270-280.

philosophie en ayant présent à l'esprit ce qu'en disent anthropologues et historiens⁶.

Comme reprise de la pensée, la philosophie fait effort pour se souvenir: elle reprend les pensées qui la précèdent pour les comprendre et se confronte ainsi à toute pensée qui s'élève au-dessus d'elle-même et qu'on nomme sagesse. Comme chacun sait, la philosophie est amour de la sagesse. Ce rapport à la sagesse qui définit une pensée mérite d'être éclairci, compris. Comprendre, c'est poser qu'il y a quelque chose à apprendre. L'intelligence se conçoit alors elle-même comme ce qui se dépasse: on passe de l'inconnu au connu en trouvant par analogie quelque chose de connu dans l'inconnu; mais naissent ainsi de nouvelles interrogations, des éléments qu'on ne comprend pas, de l'inconnu, et ainsi de suite. L'augmentation de nos connaissances ne diminue pourtant pas notre ignorance. Ce rapport à l'inconnu trouble la pensée qui peut rapporter l'intelligence dépassée à une intelligence qui la dépasse, à une intelligence tierce; car dans l'inconnu, on trouve toujours quelque chose de plus à connaître.

Confiant qu'il y a toujours quelque chose à connaître dans l'inconnu, l'esprit nomme ce vers quoi il tend, ce en quoi il se dépasse, l'absolu; ce mouvement de dépassement de soi-même vers ce qui est indépassable peut être appelé « amour ». La sagesse semble être cet état d'âme où l'inconnu ne trouble pas mais au contraire conforte l'esprit dans l'idée d'une meilleure pensée, d'un point de vue plus élevé d'où toutes choses s'éclairent; le sage est en effet celui qui, dans son rapport à une intelligence inconnue qui est peut-être la sienne mais qui semble venir de plus haut ou plus loin, en sait toujours plus que les autres et ne craint pas ce que les autres craignent.

Tant que les sagesse demeurent isolées, nulle inquiétude ne peut troubler les sages, mais dès lors que la pluralité des sagesse apparaît à ceux qui aiment la sagesse, cette dernière ne semble plus pouvoir être atteinte en tant que telle. Les philosophes sont en effet attentifs au fait qu'il existe non pas une mais des sagesse, qui sont autant de rapports déterminés à l'absolu. Ils sont certes moins confiants, mais aiment l'idée qu'on peut en savoir plus, tout en sachant qu'on n'en ignore pas moins; tentant de repérer avec le plus de probité possible la limite du connaissable, ils entretiennent alors un rapport indéterminé à l'absolu — qui définit le caractère atopique, intempestif de la philosophie. Il est à noter que les rapports déterminés à l'absolu trouvent souvent à s'exprimer sous forme de commandements; les rapports indéterminés à l'absolu peuvent s'exprimer sous forme de

⁶ On doit aussi garder présente à l'esprit la remarque de Thomas Mann dans son *Discours sur Lessing* (Paris, Aubier-Flammarion, bilingue, 1970, pp. 76-77): « les événements du monde se déroulent en un glissement de décors de commencements (*ein Kulissengeschiebe von Anfängen*) qui nous attirent vers d'autres commencements encore, de plus en plus anciens, jusqu'à l'infini ».

conseils.

Pour Socrate, pour Platon, nulle prophétie, nulle révélation, nulle initiation ne semblent plus pouvoir sauver les mythes — ni la cité. Nulle cité ne peut plus sauver la sagesse; aucune cité n'est la sagesse — il n'est qu'à relire le début et la fin féroce-ment ironiques du *Ménon*. Le savoir se trouve résout en opinions, vraies ou fausses (*Gorgias*, 456a-c); ces savoirs peuvent être transmis par ceux habiles à les manipuler (*sophistés*) qui peuvent en tirer rétribution comme tout expert. Des citoyens d'autres cités viennent apprendre ces techniques oratoires qui donnent l'avantage politique dans les grandes assemblées. La tragédie, la comédie, ainsi que la dialectique dionysiaque de Socrate ont échoué dans leurs tentatives de réconciliation, d'accord civique. La sagesse mérite toujours d'être aimée, et continue de s'imposer⁷, mais de manières si diverses, si mélangées; on ne dispose plus de la Sagesse — la sagesse devient l'objet d'habiles spécialistes, rhéteurs, encyclopédiques conseillers, les Sophistes.

Ainsi, la philosophie apparaît, semble-t-il, pour ressaisir la possibilité d'une forme de sagesse, d'une place pour l'homme en ce monde, d'une excellence humaine, d'une connaissance du bien ou du mal, un accord de soi avec soi, qui tentent de rendre le *logos* clair et en accord avec lui-même, qui répondent à la maxime delphique. Cette forme de sagesse, cette place, cette excellence, cette connaissance sont-elles une seule et même chose, une tentative pour sortir du cercle tragique sans quitter la cité? Le tour dialectique de la philosophie tient à un va-et-vient constant du savoir à la vertu (*arété**). La philosophie s'inaugure dans un retournement du regard, un détour (*périagôgê*), un retour vers soi, la découverte d'un dialogue de l'intellect et de la nécessité, permettant de viser l'Idée et de la réaliser, dialectique ascendante à la confluence des courants de pensée de toute la Grèce, dialectique descendante à contre-courant de la démagogie, de la tyrannie des belles images — nécessité du politique. Dans cette forme de sagesse, le savoir est un *êthos**, l'ironie, la

7 Paradoxalement, et bien qu'on les conteste violemment, les Sophistes reçoivent une vénération semblable à celle des Sages. Les Sophistes eux-mêmes, qui réclament des honoraires, attendent par là et en sus la considération de leurs élèves. En effet, ils ne sont pas que des employés; ils continuent à bénéficier du « prestige des sages », « ils attendent une reconnaissance (*charis*) qui normalement n'est due qu'à celui qui donne libéralement » (Marcel Hénaff analyse longuement ce thème dans son chapitre « Platon et l'argent des Sophistes » in *Le prix de la vérité*, Le Seuil, Paris, 2002 et nos citations proviennent des pages 72-73). Non seulement ils demandent la reconnaissance, mais ils l'obtiennent. C'est bien ce que Platon leur reproche; par exemple, dans l'*Apologie de Socrate*, 19d-e; ou encore dans le *Cratyle*, en 391b, où Socrate conseille à Hermogène de recourir aux Sophistes en les payant « et en se faisant un devoir de reconnaître leurs services ». Dans le *Ménon*, Platon met en scène la véritable vénération dont Gorgias est l'objet de la part de son élève thessalien (71c et 95c), précisément parce que ce sophiste refuse les attributs du Sage et se moque de la posture de ses confrères; dans le *Théétète* (161c-168c), n'est-ce pas Platon lui-même qui semble plein de respect et de mesure envers Protagoras (qu'il a pourtant violemment attaqué dans le dialogue éponyme), lorsqu'il rédige un dialogue sur la science qui porte le nom d'un ami, sans doute le plus grand mathématicien de son temps?

connaissance de notre ignorance et son énonciation publique⁸.

Cette énonciation à vocation universelle n'est elle-même qu'une parmi celles qui s'inscrivent dans le cadre de la cité athénienne. Le goût athénien de l'énonciation est un goût proprement politique, inséparable d'une conception agonistique de la vie, d'une vie démocratique qui attise le désir d'être le meilleur; la réalisation humaine suprême y est suprêmement politique — là où le Sophiste est plus qu'un concurrent du Philosophe. De même que le sophiste, étranger, ne pouvait que conseiller le politique athénien, le philosophe, pourtant citoyen, ne peut que conseiller le politique, après l'effondrement athénien: la cité devient autre, non seulement la Grèce mais aussi le monde humain changent; qui sait alors ce qui advient? Dans les dialogues de la maturité, Platon ne fait plus parler Socrate mais l'Etranger.

Cette activité de conseil, pour le philosophe, est-elle constitutive ou ne résulte-t-elle que d'un dépit, d'un échec politique, d'une incapacité à réaliser ce qui a été pensé, voire de l'impossibilité d'un gouvernement rationnel du corps politique? Conseiller, pour le philosophe, est-il le fait d'une sagesse politique ou est-il réduit à conseiller en l'absence de sagesse politique? Pour Socrate, comme pour Platon, la recherche de définitions universelles, la connaissance d'un ordre cosmique ne relèvent pas d'une connaissance désincarnée qui permettrait au philosophe de rejoindre sa patrie spirituelle; cette connaissance n'est pas de l'ordre d'un idéal qui serait irréalisable par définition. Point de cérébralité chez Socrate-Platon; avec eux, nous ne sommes pas encore "perdus" dans un empire. Les citoyens en sont peut-être réduits à prier pour le bien de la cité et le leur propre, mais nul besoin de fuir vers les *templa serena*, nul besoin de se protéger dans une citadelle intérieure. Le conseil du philosophe, aussi retiré de l'action soit-il, articule une connaissance à une exigence pratique; à ce titre, il est difficile à distinguer de celui du sophiste.

L'augmentation de la puissance athénienne nécessitait les conseils des sophistes qui n'étaient pas citoyens; l'effondrement de cette civilisation rendait nécessaire le philosophe (le politique), mais seulement, mais fatalement comme conseiller. Le *daimôn** de Socrate qui visait chacun, qui accouchait chaque unique ne pouvait porter la cité avec tous ses citoyens; parmi les jeunes hommes susceptibles de carrières, nobles, riches citoyens, les futurs politiques (Alcibiade, Xénophon, Platon...) qui approchent tous les citoyens, Socrate ne "fréquentait" que ceux qu'il pensait pouvoir accoucher⁹. Platon ne pouvait surmonter

8 Il est significatif que le politique moderne se fonde dans la même unité du savoir et de la vertu, et une énonciation publique (qui fit de Spinoza le premier citoyen moderne libéré de toute tutelle religieuse) — politique moderne démocratique ou politique antique platonicienne.

9 Marcel Hénaff, *op. cit.*, pp. 76-77 (*Théétète*, 149a-151e).

cette défaillance vis-à-vis du tout de la cité que dans l'ordre de l'écrit, de la lettre — les dialogues, les lettres, la *Lettre VII*.

Le conseil du philosophe qui tient de l'écart entre l'Idée et sa réalisation, et qui ne veut pas mourir vainement, devait alors s'augmenter, s'écrire en institution du conseil, en Ecole qui n'est pas directement politique au sens sophistique (où il s'agirait d'enseigner les techniques de conquête du pouvoir), mais dont la visée est essentiellement politique — le pathétique politique et le mathématique politique, objets de dialogues, ont leur point de jonction, de passage dans le dialogue de l'un et le multiple, dans le paradoxe dont le *Parménide* (127e) donne la formule. Il fallait que les élèves de Platon supplantassent les élèves des sophistes. Il fallait que prévalût l'amitié (la *philia*) de la relation maître-disciple (la *sunousia**) et non la technique qui permet d'amasser pouvoir et argent.

Ceci était le point de vue de Platon; peut-il être encore le nôtre? Nous considérons Platon à la fois comme le plus rusé des sophistes et comme le penseur d'une République dont personne ne voudrait être citoyen; certains le considèrent même comme un ancêtre du totalitarisme. Or c'est bien dans la sphère politique que le sophiste et le philosophe sont difficiles à discerner; car en politique, l'opinion suffit comme guide de l'action¹⁰ et les mots peuvent faire des choses; on peut agir opportunément sans connaître la nature des choses; la pluralité n'y est plus ce qui nuit — en empêchant la saisie de l'essence —, mais au contraire ce qui garantit statistiquement la prudence et la persuasion d'un choix délibéré, ce qui garantit la liberté. Ce sont les conseils des sophistes qui semblent pouvoir être écoutés par les Modernes — et qui le furent effectivement.

Que penser alors de ce qui apparaîtrait comme l'échec des conseils politiques socratiques, platoniciens? D'une part, un échec contemporain peut se transformer en réussite ultérieure; d'autre part, le conseil n'étant pas l'action elle-même, peut-on imputer au conseiller un échec politique? Les conseils étaient-ils mauvais, ou ceux qui suivaient les conseils — s'ils les suivaient — étaient-ils de piètres acteurs, ou encore le moment opportun était-il passé pour leur mise en œuvre? Quoi qu'il en soit, une institution s'est maintenue, a traversé époques et civilisations, se trouve toujours dans l'espace public, politique, sur tous les continents, et est à ce titre une institution politique: la philosophie. La philosophie, non seulement a fait école — et académie, et université —, mais elle a aussi institué un *êthos* qui peut toujours être adopté: n'est-ce pas une réalisation politique qui mérite une certaine considération?

L'institution, le conseil, l'autorité philosophiques commencent-ils avec Socrate ou

¹⁰ Platon, *Ménon*, 96e, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1950, p. 552.

avec Platon? Leurs échecs politiques semblent amorcer l'institution philosophique et pourtant, ces échecs semblent n'être qu'à l'origine de la philosophie sans en être le commencement. Socrate commence la philosophie de façon non écrite, au milieu de la rue; Platon recommence la philosophie en l'écrivant, en en faisant une institution, dans l'Académie. Qu'y a-t-il d'intenable dans l'attitude socratique qui conduise au recommencement platonicien? Avec Socrate, comme avec Platon, le savoir est excellence, vertu; mais Platon ne s'en tient pas à la position socratique, à savoir qu'il ne sait rien; chez Socrate, l'excellence prime sur le savoir de l'excellence, même si l'excellence est savoir. Socrate ne commande pas ses disciples; les disciples n'obéissent pas à Socrate: Socrate ne peut obliger ses disciples à devenir excellents, il ne peut être excellent à leur place.

Avec Socrate (le « silène », proche d'Alcibiade et victime émissaire d'Athènes) apparaissait l'ironie marquant la distinction entre ce que l'on comprend et ce que l'on ne comprend pas: ambiguïté de l'ironie. Cette ambiguïté de l'ironie, qui est l'imitation¹¹, le mimétisme comme communication éthique¹² — excellence de l'homme, « rapport à un absolu indéterminé » —, peut ainsi remplacer l'ambiguïté de l'oracle, qui est l'imitation, le mimétisme comme destin¹³. L'ironie exprime, explique et désamorce les processus mimétiques humains; elle les utilise pour les détourner de leurs potentialités victimaires. C'est cela même qui attire la vindicte sur Socrate: l'engendrement de la philosophie produit l'exclusion de Socrate. Son procès rend sensible la différence entre son échec politique et son engendrement de la philosophie.

Marcel Hénaff⁴ évoque pour nous le plaidoyer de l'*Apologie de Socrate* où Platon, répondant aux accusations, présente le témoin le plus significatif: la pauvreté de Socrate¹⁵. Xénophon et Diogène Laërce attestent eux aussi que Socrate vivait de dons¹⁶. Contrairement aux Sophistes qui doivent des leçons à qui les paie (*Ménon*), Socrate n'est pas un expert oratoire mais il accouche les âmes, et les choisit; Socrate qui obéit à l'injonction du dieu élit ceux qui feront réminiscence guidés par lui sans lui obéir. En outre, il fait pieusement

11 A ce titre, « le conseiller philosophe du Prince » répond bien au modèle de l'imitation, qui se développera avec l'*eidōs** platonicien: R. Damien, *Le conseiller du Prince de Machiavel à nos jours*, Paris, PUF, 2003, p. 10.

12 Dans le *Ménon*, Platon présente Socrate imitant Gorgias qui est imité par Ménon, afin que celui-ci prenne en charge sa propre pensée et ses actes, ce que Socrate ne peut faire à sa place; le philosophe peut seulement lui montrer ironiquement qu'il singe Gorgias et qu'il croit savoir ce qu'en fait il ignore.

13 L'oracle de Delphes qui fait de Socrate le plus sage des Grecs est le point de passage de l'oracle vers l'ironie; Socrate accomplit son destin ironiquement, sans le fuir et sans être broyé par des forces qui le dépassent: c'est Socrate qui donne un sens socratique à la parole oraculaire et à la maxime delphique.

14 *Le prix de la vérité*, Le Seuil, Paris, 2002, pp. 9-14. Cet auteur a effectué un important travail de clarification des données anthropologiques en distinguant les systèmes de réciprocité archaïques des sociétés de chasseurs-cueilleurs et les systèmes sacrificiels des sociétés "politiques".

15 Platon, *Apologie de Socrate*, 31 a-c.

16 C'est Marcel Hénaff qui souligne cela, *op. cit.*, p. 138.

sacrifier un coq à Asclépios à sa mort, acquit de sa dette envers les dons des dieux (du dieu?)¹⁷; à l'appui de cette inscription dans la réciprocité, il est à noter qu'à la fin du *Phédon*, Platon fait dire à Socrate « nous devons » et non « je dois ».

Ce "*comment*" renvoie clairement au mode d'éducation grecque de la *sunousia*, où un jeune homme est formé par un homme plus âgé et où se marque l'ancienne socialité des prestations réciproques qui correspond à un ordre cosmique manifesté dans une sagesse et à une religiosité archaïque chthonienne. Mais Socrate n'attend pas de son disciple une réciprocité sexuelle¹⁸ comme l'impliquait la *sunousia*; il espère que son disciple tendra vers l'excellence. On peut aussi ajouter que la vie exclusivement athénienne de Socrate souligne l'autochtonie*, même si elle est récusée lorsqu'il s'agit de définir l'excellence (*arété*) comme le signale le *Ménon*; l'aspect dionysiaque de Socrate se rapporte directement à ce lien et à cette opposition entre ce qui est chthonien et ce qui est olympien.

Le "*comment*" initial de la philosophie consisterait alors dans une réminiscence. L'événement par lequel la pensée se pose comme un acte de retrait vis-à-vis de l'action et se tourne vers elle-même (en se faisant ainsi événement, et problème du lien entre action et pensée), ne se définirait pas seulement comme événement socratique, naissance de la pensée comme dialogue avec soi-même ouvert à d'autres pensées qui dialoguent, mais aussi répéterait un acte archaïque que Marcel Mauss a caractérisé comme don et contre-don. La philosophie serait un effort pour retrouver ce mouvement de va et vient, mais présuppose une rupture dans le cycle sans fin de la réciprocité cérémonielle, qui, tant qu'il dure, ne peut poser de problème. S'agit-il alors de réinstaurer le souvenir de la réciprocité du microcosme et du macrocosme lorsque les formes sociales de la réciprocité archaïque sont devenues caduques ou que leur sens s'est obscurci dans le cadre des cités?

Le "*comment*" socratique de la philosophie se marque dans le refus d'un savoir et d'une ignorance absolus, dans la relativisation du savoir et de l'ignorance. Socrate n'est pas un sage, mais le savoir de son ignorance a une conséquence pratique. Il refuse d'entrer dans une rivalité mimétique avec ses interlocuteurs, dans les accusations mensongères et ne rend jamais à ses adversaires mesure pour mesure, sinon ironiquement. On dira alors qu'il échappe au système de la réciprocité qui organisait les sociétés archaïques et qui incluait la vengeance, le talion. Mais il y échappe parce que ces systèmes de prestations réciproques ne font plus leur office¹⁹: les rivalités mimétiques ne sont plus réglées et canalisées dans une

17 Socrate ne considérerait alors pas la vie comme une maladie, comme l'interprétait Nietzsche dans *Le crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », Flammarion, Paris, 1985, p. 81, et *Le gai savoir*, Club français du livre, 1957, §340 « Socrate mourant », pp. 329-330.

18 A la fin du *Banquet*, Platon met en scène la déception d'Alcibiade à ce sujet.

19 Ils n'ont déjà qu'un office limité dans la cité de religion olympienne qui leur ménage une place grâce au

cité qui croît; la démocratie offre la liberté politique, mais aussi une carrière pour des rivalités débridées, des accusations mensongères, des procès qui peuvent déboucher sur l'ostracisme ou la mort; la démagogie fabrique les boucs émissaires.

Socrate joue de son ironie, résiste aux menaces, aux flatteries et, lorsqu'il est accusé, demande pour punition le sort réservé aux héros d'Athènes. L'étrangeté socratique paraît ainsi inimitable, et mortelle. Le plus autochtone des Athéniens nous apparaît comme l'Individu, l'exception qui ne peut engendrer de règle de conduite, encore moins une bonne politique*. Quel conseil politique tirer de l'attitude, de l'expérience socratiques? Certes, le commencement socratique se passe ironiquement de commandement, et le dialogue échappe à la hiérarchisation de celui qui commande et de celui qui obéit. Mais, pour prix de la bonne réciprocité du dialogue, le philosophe doit-il se résoudre à l'impuissance et au suicide politiques? Sa recherche de définitions universelles en matière morale, la liberté qu'il laisse à ceux avec qui il dialogue le condamnent-elles à supporter les accusations d'impit  et de corruption de la jeunesse?

La communication socratique est une communication de pouvoir et non de savoir; l'acte prime sur le savoir, cet acte qui fait entrer dans le stade éthique est l'ironie. Le dialogue socratique laisse libre, est liberté politique: le modèle ironique jamais ne peut devenir rival. L'insuffisance socratique serait donc politique comme le marquera sa descendance platonicienne. La vie athénienne de Socrate forme l'image d'une unité politique, d'une union civique recherch e sans que paraissent requis ni un modèle d'unité politique à réaliser, ni un modèle d'unité spirituelle. Platon a répondu à la "défaillance" socratique par des modèles, en élaborant d'abord la fiction d'un maître qui montre une harmonie de l' me comparable au système de proportions harmoniques censé structurer le cosmos.

Mais l'histoire n'a-t-elle pas montré les graves défaillances des organisations humaines fondées sur le couple modèle/imitation? N'instaure-t-il pas fatalement ce qu'on pourrait appeler « des absolus meurtriers »²⁰? C'est ainsi l'absence de modèle qui paraît souhaitable. N'est-on pas parvenu ici à l'aporie du conseil socratique et de son redoublement platonicien? Pour autant qu'on sache, Socrate ne s'autorisa jamais à mentir et à user de violence au nom d'une quelconque connaissance du bien. Voilà qui inciterait à porter toute notre attention au commencement socratique pour renouveler le conseil de la philosophie

culte et aux pratiques dionysiaques; le conflit entre religion archaïque chthonienne et religion olympienne au sein de la cité se représente théâtralement sous le patronage de Dionysos (Antigone face à Créon, par exemple).

20 R. Damien, *Le conseiller du Prince*, op. cit., p. 26.

politique. Mais en même temps, la haute figure de Socrate paraît trop isolée, trop exceptionnelle pour initier un recommencement, une philosophie politique. Comment, alors, augmenter l'autorité de l'attitude socratique?

En rapportant Socrate aux systèmes de prestations réciproques et à une crise politique et religieuse au sein de la cité (athénienne), il devient possible de rapprocher le commencement de la philosophie d'un autre commencement qui a un rapport éminent avec l'alliance archaïque caractérisée par la réciprocité, et avec l'opposition entre terre et ciel. On peut rapprocher l'attitude socratique de l'hébraïsme (proximité que lui reproche Nietzsche et qu'analyse Kierkegaard dans sa thèse); Socrate, malgré son autochtonie, erre dans les rues d'Athènes, se plante perdu dans ses réflexions, dans un « rapport à un absolu indéterminé » — Socrate en sacrifiant un coq à Asclépios ne sacrifie-t-il pas son attachement à Athènes? car sa vie fut exclusivement athénienne, citoyenne. Paradoxalement, Socrate, bien que poussé par son *daimôn*, sait qu'il ne sait rien: il ignore donc ce qu'est le divin, ignorance qui vaut accusation d'impiété à Athènes — mais qui définit l'hébraïsme²¹.

Le regard anthropologique et historique a permis de mieux cerner le rapport de la philosophie aux sagesses, aux religions chthonienne et olympienne. La philosophie constitue une rupture par rapport à ces dernières, ce que Léon Askénazi a nommé « la fin de la prophétie »: il a en outre noté que la pensée rabbinique, qui apparaît à la même époque que la philosophie, participe elle aussi d'une « fin de la prophétie », mais sans rupture avec le texte qu'elle commente. La fin de la prophétie, pour les rabbins, ne conduit pas à déclarer fausse la Bible, à l'inverse de Platon qui dénonce les mythes, mais il y a plusieurs points qui peuvent faire rapprocher pensée rabbinique et philosophie.

En outre, il n'a échappé à personne que la civilisation occidentale, la modernité, la philosophie politique peuvent être rapportées à trois civilisations qu'on dénomme par les cités qui en constituaient le centre politique et symbolique: Athènes, Rome et Jérusalem. Quelque chose est en jeu dans le fait que Rome devint la synthèse de principes grecs et juifs de formats universels, qui apparurent dans une même séquence temporelle. En philosophie politique, si les principes grecs, romains, chrétiens ont été étudiés d'une façon qu'on pourrait dire complète — par exemple, dans les débats autour de la notion de sécularisation —, force est de constater que les principes juifs ne font pas l'objet d'une investigation soutenue. Dans l'organisation de leurs sociétés, de leurs vies, des non-juifs ont suivi sciemment des conseils

21 Nous usons du mot « hébraïsme » dans le sens donné à ce terme par J. Derrida dans *L'Écriture et la différence* (Paris, Le Seuil, 1967, p. 124) où il fait pendant à l'hellénisme; tous deux sont caractérisés comme « deux origines et deux paroles historiques ». Le terme « hébraïsme » est très voisin de celui de « judaïsme », mais il est plus général et son acception n'est pas limitée par la référence au peuple et à la religion juifs. Par exemple, les patriarches bibliques sont des Hébreux, non des Juifs.

juifs; ceux qui commencèrent cela furent des Romains de culture grecque qui adoptèrent des principes juifs traduits en grec²². Or, nous suivons les conseils qui viennent d'autres que nous, mais nous ne suivons pas les conseils que nous sommes incapables de comprendre. Il y a donc quelque chose à comprendre du judaïsme pour une philosophie politique qui voudrait se comprendre elle-même.

Si on rapporte la philosophie politique au commencement socratique, on peut objecter que l'hébraïsme se caractérise par l'écriture de la bibliothèque biblique, lorsque Socrate est connu pour n'avoir rien écrit. Or la figure bibliothécaire n'est pas absente du portrait du maître de Platon; le Socrate platonicien aurait tout lu des auteurs de la Grèce; bibliothèque ambulante, il ne sait rien; aucune Idée à imiter, aucune finalité à actualiser ne sort de ses lectures, rien d'autre qu'un désir de dialoguer, d'accoucher les âmes. Quoi qu'il en soit de la bibliothèque socratique, le rapport à la bibliothèque est un libre rapport. La recherche socratique et la lecture biblique se ressemblent alors par le questionnement sans fin qu'elles engagent, par leur orientation éthique; elles marquent toutes deux une tentative vers l'unité spirituelle pour la cité. Cependant, cette recherche d'unité spirituelle n'est pas fondée sur un savoir, excepté celui de notre ignorance.

Une tradition aurait ainsi accompli un acte semblable à celui de Socrate; mais ici, nous avons affaire non à un seul homme, mais à une lignée, les Hébreux, à un peuple: le peuple juif. L'acte qui brise le cercle tragique a unifié un peuple à l'encontre de toutes les fondations politiques usitées; il existerait donc des institutions qui correspondent à l'attitude socratique atopique et intempestive. Les examiner ne nous conduira pas à restaurer « la matrice biblique des absolus meurtriers »²³. Ce qui paraît intenable dans l'attitude socratique, son étrangeté, est ce qui prémunit en fait contre l'imitation exclusive d'un modèle qui passerait pour un absolu. L'examen d'un modèle biblique peut pourtant laisser dubitatif.

Une double méfiance n'incite pas à l'étude du modèle biblique: que penser de ceux qui entendent dégager une politique, ou des conseils politiques des Ecritures? Espèrent-ils redonner des assises théologiques au politique, instaurer ou justifier des régimes théocratiques, revenir sur la séparation des Eglises et des Etats? Ou espèrent-ils encore utiliser la religion ou le religieux à des fins politiques: pour (re)donner un modèle d'obéissance, ou un modèle de vie qui aurait un "sens" — les deux étant liés, puisque le sens émane d'une transcendance qui définit par elle-même une hiérarchie et fonde une obéissance?

22 Il est à noter que la tradition juive s'appuie sur des passages bibliques pour affirmer que tout ce qui est dit en hébreu peut être traduit en grec; la Bible de la Septante fut la réalisation de cette idée.

23 R. Damien, *Le conseiller du Prince*, op. cit., p. 26.

Le modèle biblique chrétien, comprenant déjà l'Ancien Testament, a déjà servi de telles entreprises: les philosophes fondateurs de la pensée politique moderne ont pour la plupart examiné les Ecritures pour en tirer des leçons quant à la fondation de l'Etat, quant à la législation et au rôle de la religion dans l'Etat: tous ont porté leur attention sur la figure de Moïse et de ses Lois. Les questions de fondation et de régime politiques ayant été réglées, on ne voit guère l'utilité qu'il y aurait à se pencher à nouveau sur l'univers biblique et ses lectures philosophiques, autrement que dans le cadre d'une histoire de la philosophie — tout autre cadre rendrait l'entreprise suspecte tant au plan philosophique que politique.

Il est vrai que, pour qui fait l'effort d'étudier le modèle biblique juif, cet univers de pensée pourrait entrer en concordance avec les réquisits d'un « nouvel esprit politique »²⁴ — compétence « nouménotechnique* » (Talmud*, Kabbale*, philosophie), confiance « socionormative » (*eda** et *halakha**), la « con-ascendance » rationnelle (commentateurs, écrivains, philosophes, poètes, juristes, mathématiciens, médecins, psychanalystes, traducteurs, scientifiques...) — ainsi qu'avec des idées et pratiques modernes. Mais qui d'autre que des Juifs soucieux de conserver leurs traditions en les adaptant à un monde moderne et à la vie d'un Etat moderne pourrait trouver une utilité à de telles analyses? On pourrait tout au plus en tirer quelques enseignements qui permettraient peut-être de guider quelques décisions en matière de laïcité. Il faut alors préciser ce qu'on entend par « modèle », lorsqu'on parle de modèle biblique.

Le modèle renvoie à la notion d'imitation, mais ici il ne s'agit pas d'imiter un comportement idéal, une Loi, un *eidos**²⁵; ce qui est en question, c'est la façon d'imiter. Si on accorde qu'il n'y a ni ordre cosmique, ni ordre voulu par un Dieu sur lesquels on puisse fonder une politique ou un peuple, on pourrait se contenter de développer pour soi une philosophie tragique qui accepterait le réel tel qu'il est; il n'y aurait nul besoin d'examiner un quelconque modèle et de mesurer la philosophie politique à un autre univers de pensée. L'inconvénient serait pourtant d'accréditer les textes tragiques qui relèvent pour une part des textes de persécution. L'acte qui brise le cercle tragique en dénonçant les accusations mensongères, les comportements mimétiques qui le closent, est un acte qui ne peut s'affirmer comme connaissance du bien et du mal, mais implique la connaissance du processus par lequel la croyance dans la possession du bien devient le mal.

Socrate a accompli un tel acte, mais il était seul, déclaré impie, victime émissaire isolée dans un monde olympien en crise. Un acte semblable est décrit, représenté, récité de

24 *Ibid.*, p. 381 *sq.* Les expressions entre guillemets qui suivent viennent de ces mêmes pages.

25 On pourrait le rapprocher de ce que Pierre Lévy appelle la « virtualisation » (Pierre Lévy, *Le virtuel*, Paris, La Découverte, 1998).

façon répétée dans la Bible. Cela semble hors de toute entente, en tout cas de toute compréhension philosophique, puisque nombre de philosophes ont tenté de reconstituer la totalité, de retrouver l'ordre fondateur, et ont tourné le dos à l'acte socratique. Les récits platoniciens de cet acte comme les récits bibliques nous donnent une connaissance des processus mimétiques humains qui interdit que les modèles socratique ou biblique puissent devenir des absolus, des matrices d'exclusion qui résultent justement de processus mimétiques.

Si nous nous laissons guider par la tradition juive pour ressaisir l'acte socratique, ne risquons-nous pas alors de franchir les limites de l'intelligibilité philosophique, de sombrer dans les métaphores — fussent-elles vives? La confrontation avec l'hébraïsme, le judaïsme conserve un sens philosophique, nous semble-t-il, si nous nous rappelons que la question fondamentale du sens de la philosophie politique est celle du conseil, et si nous ne nous laissons pas arrêter par l'aspect non théorique des textes juifs: toute narration est — ou a rapport à — un conseil. Et cette confrontation nous paraît éminemment souhaitable dès lors qu'on aperçoit l'oscillation constante du concept de conseil entre unité politique et unité spirituelle.

L'amour de la sagesse, la recherche du sens d'une vie humaine, d'une unité spirituelle, la question de l'humanité de l'homme, l'ignorance de ce qu'est le divin alliée à une exigence éthique, politique, peuvent rapprocher socratismes et hébraïsme; le rapprochement n'en reste pas moins étonnant. L'étrangeté et l'unicité socratiques peuvent-elles être rapprochées de l'étrangeté et de l'unicité hébraïques? Même si on accorde une portée universelle à certaines argumentations contenues dans les commentaires bibliques, il paraît difficile de comparer la recherche théorique de définitions universelles et la narration de récits dont le but n'est pas d'avoir une teneur théorique. Comment s'orienter dans la masse des textes bibliques et des multiples modalités de la pensée juive? Suffit-il de trouver dans les récits bibliques des figures semblables à celle de Socrate?

La ressemblance peut masquer des différences essentielles. Certes, l'unicité de Socrate peut être rapportée à son statut de bouc émissaire d'une Athènes en crise. Les textes bibliques fourmillent de récits où un innocent est accusé mensongèrement et exclu d'une façon ou d'une autre. Cela suffit-il pour rapprocher socratismes et hébraïsme ou judaïsme? Socrate, exclu alors qu'il tente de former une unité spirituelle pour la cité athénienne, échoue à reformer son unité politique. Cette exclusion liée à la recherche d'une unité politique et spirituelle caractérise les deux figures bibliques fondatrices du peuple juif: Joseph et Moïse. Mais Moïse est le législateur, non le conseiller, puisqu'il est conseillé par son beau-père

madianite Yitro (Jethro) en matière d'organisation politique et juridique²⁶. La grande figure du conseil biblique est donc Joseph; il est en outre la figure de l'Hébreu tourné vers les Nations, ce que n'est pas Moïse. Comme sauveur et élu, son rôle messianique — et royal — est associé à celui de son frère Juda.

L'autorité politique du conseil philosophique a ainsi son jumeau dans la notion de conseil "josphique"²⁷; c'est en tout cas ce que nous essaierons de montrer. Les concepts de "tiers", de "politique", de "conseil", de "philosophie" seront donc rapportés au personnage biblique de Joseph, fils préféré de Jacob, conseiller de Pharaon et figure complémentaire de Moïse; il s'agira en effet de suivre, non un personnage de fiction, mais une narration qui donne autorité (*Torah**), un principe, le devenir de ce principe « josphique » au travers de quelques œuvres de philosophie, de théologie et de littérature, sans leur attribuer naïvement une action historique et politique, mais sans leur dénier non plus un rôle historique et politique, dans la mesure même où leurs auteurs eurent de tels rôles et en laissèrent plus que des traces dans leurs œuvres — une œuvre nouvelle se fait chaque fois que quelqu'un se reconnaît en Joseph. En effet, la figure josphique et le principe josphique, nés dans la sphère juive, en débordèrent largement, et il importe d'en suivre le devenir pour éprouver ce qui fut fait du modèle biblique du conseil et évaluer ce qu'il peut encore apporter au conseil philosophique — car, nous le verrons, Joseph est une figure ambiguë.

En rapportant le conseil politique à Joseph, on examine ce qui traduit le souci de l'universel — des Nations — dans la matrice juive, car Joseph, prince-conseiller auprès de Pharaon, figure le représentant juif auprès des Nations. Mais on examine aussi le conseil, l'autorité d'un conseil qui est au principe de la souveraineté, là où s'articulent unité spirituelle et unité politique. Joseph, figure complémentaire de Moïse, fils préféré d'Israël, figurant un principe d'augmentation, une autorité, traduit le principe de souveraineté en Israël, devenu principe de gouvernement pour les Nations — se reposent ici les questions de l'autorité en politique: comment savoir ce qui est bon et mauvais, comment donner un modèle, comment fonder l'obéissance, comment différencier conseil et commandement? En examinant le conseil josphique, peut-on former le concept d'une autorité légitime qui ne

26 Dans la tradition juive, les notions de conseil et de politique sont donc explicitement référées à des civilisations non-juives; mais c'est précisément leur absence de centralité dans l'édifice juif qui nous intéresse et motive notre tentative de confrontation du conseil philosophique au conseil biblique. Pour confirmer l'absence de centralité du conseil dans l'hébraïsme ou le judaïsme, on notera que la racine du mot conseil en hébreu (עצה) n'est pas significative contrairement aux langues grecque et romaine où les racines renvoient au fait de se rassembler pour délibérer, décider posément.

27 Cette notion n'est évidemment pas usitée, et l'adjectif « josphique » est un néologisme employé par Shmuel Trigano dans *Philosophie de la Loi*, Paris, Cerf, 1991.

soit pas commandement autoritaire, qui permette d'éviter l'autoritarisme en politique²⁸?

Nous aurons à la fois à comprendre le principe joséphique comme ajout, augmentation au sein du retrait²⁹ — concepts cardinaux de la pensée et de la « polities »³⁰ juives —, et à saisir le devenir de la matrice joséphique au sein de la philosophie politique, de la théologie et de la littérature "occidentale"; là où elle intervient dans diverses fondations religieuses. Si l'histoire joséphique raconte une tentative d'élever la politique des Nations à la polities juive, ainsi que les résultats ambigus d'une telle tentative lorsque le conseil s'exécute, lorsque le conseiller devient prince, le bon conseil n'est pas seulement une bonne histoire, il intègre en lui les conditions de son application et la définition de ses limites en racontant ce qui advient lorsqu'elles sont négligées. Certes, l'histoire est ancienne, mais les problèmes politiques liés aux ressources, à l'agriculture, à l'alimentation et à son organisation pour une immense population, ceux liés à la pluralité des religions, la question d'une fraternité humaine se posent toujours à nous. Nous espérons ainsi renouveler le conseil philosophique et la philosophie politique en y intégrant les connaissances que la pensée juive véhicule depuis plusieurs millénaires.

Ce parcours nous conduira de l'Égypte pharaonique antique jusqu'au XX^e siècle; en effet, avant de descendre en aval du texte joséphique, il nous faudra remonter vers ses sources pour saisir la singularité de ce texte qui regroupe plusieurs strates de rédaction. L'examen du contenu même du texte et de l'exégèse midrachique nous amènera à le différencier des textes bibliques chrétiens et nous permettra d'établir le type de connaissance qu'il rend possible. Une fois le texte joséphique saisi dans sa singularité, il sera possible de déterminer les deux modalités d'interprétation qu'il a supportées et qui ne s'excluent pas forcément: l'une qui pense détenir la clé de ce récit et l'autre qui se laisse enseigner par lui.

28 Si comme l'avance Ernst Bloch dans *Le Principe Espérance* (tome III, Paris, Gallimard, 1991, p. 383), « l'histoire de Joseph » est bien « la préhistoire de l'œuvre de Moïse », l'autorité joséphique doit se penser en rapport avec une liberté politique, une libération; on peut ainsi appliquer à Joseph ce que Bloch dit à propos de Moïse et de l'Exode (*ibid.*, p. 386): « au départ, il y a donc la *souffrance* et l'*indignation*, qui transforment aussitôt la foi en chemin conduisant à la liberté. »

29 En hébreu, le nom de Joseph signifie l'ajout mais aussi l'effacement.

30 D. J. Elazar, « Fondements de la polities juive », in *La société juive à travers l'histoire*, t. II, Fayard, Paris, 1992, p. 19, sous la direction de S. Trigano.

Première partie

LA MATRICE JOSEPHIQUE

Il peut être surprenant d'entreprendre un travail de philosophie politique à partir de cette figure biblique de Joseph; il paraîtrait plus pertinent de se pencher sur Moïse, le libérateur, le fondateur du peuple, le législateur pour la formule théologico-politique duquel Flavius Josèphe a forgé le terme de théocratie³¹. Lorsqu'on parle d'un Joseph biblique, la conscience commune se porte vers le père terrestre de Jésus; de fait, la philosophie politique a certainement plus à voir avec la théologie politique chrétienne qu'avec les figures hébraïques de l'"Ancien Testament". Joseph, l'un des douze fils de Jacob, ne demeure dans la conscience cultivée que comme un prince d'Egypte, raison suffisante de la présence des Hébreux dans ce pays dont ils sortiront pour naître comme peuple avec Moïse grâce à la « main puissante » de YHVH*.

L'expérience mosaïque a certes un intérêt, une fois admis que la politique moderne est fondée sur un refus de la révélation: on peut alors explorer la permanence du théologico-politique et comprendre quels emprunts, quelle place les auteurs fondateurs de la (philosophie) politique moderne ont pu faire à cette expérience. Joseph peut ainsi nous intéresser dans le couple Joseph/Moïse. La tradition rabbinique ne théorise pas, mais elle a ses concepts: Moïse est un membre de la tribu de Lévi, tribu de la prêtrise qui sera sortie du compte des tribus pour le partage de la Terre Promise; le concept qu'on peut lui assigner est celui de retrait, complémentaire de celui d'ajout qui, lui, est signifié par Joseph, dont la tribu est remplacée par celles de ses deux fils Ménassé et Ephraïm.

Moïse incarne un principe "lévitique*" qui dans l'économie du judaïsme relève de la part gardée, de l'économie sabbatique; Joseph, dont le nom signifie « il ajoutera », incarne quant à lui le principe d'abondance, le surcroît qui fait pendant au précédent principe³². De

31 Flavius Josèphe, *Contre Apion*, II, XVI, §165, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 86.

32 Shmuel Trigano, *Philosophie de la loi*, chapitre III, Paris, Cerf, 1991. Joseph « ajoute » car il met fin à la stérilité de Rachel, l'aimée, qui ajoute aux fils de Jacob Joseph et Benjamin.

même que le principe "lévitique" ne se limite pas à la figure de Moïse, le principe "joséphique" ne se limite pas à celle de Joseph (dont le nom même annonce un frère supplémentaire, Benjamin).

La traduction politique de ce couple conceptuel peut être interprétée selon la métaphore du dedans et du dehors d'Israël: Moïse définit « la politie juive »³³ pour la nation juive, ce qu'on pourrait appeler "lévitisme"*; Joseph représente la « politie juive » pour les Nations, ce qu'on pourrait appeler "joséphisme". Ecouter Moïse, pour la tradition occidentale, a une fonction: se servir de l'outil prophétique mosaïque pour donner à l'autorité politique une coloration théologique; ce que font assez mal les Evangiles, antipolitiques³⁴. On peut englober sous ce titre de tradition occidentale la tradition chrétienne comme celle moderne qui rejette la révélation; il est en effet toujours utile de savoir comment font les fondateurs pour assurer la cohésion sociale, pour conduire la multitude des hommes à obéir; de Machiavel à Tocqueville en passant par Rousseau, on a toujours besoin, surtout en philosophie politique moderne, d'une religion civile.

Examiner le récit joséphique, c'est donc entendre une autre musique, c'est faire un pas de côté pour comprendre comment la tradition juive envisage l'universalité de son message et les risques de sa transmission politique aux autres Nations (*Goyim*), car ce récit est tout autant sinon plus politique que les livres mosaïques. Cette entente politique de la tradition juive pourra surprendre plus d'un lecteur, ou alors inquiéter ceux qui songent aux méfaits de la théologie politique biblique, mère de tous les vices politiques dont la modernité, puis la post-modernité ont essayé de nous débarrasser. Il est vrai que la légitimité politique de l'expérience juive a toujours fait problème, mais la conscience peut ainsi en être plus claire. L'oppression, la persécution, longues, donnent à méditer — même si elles n'instruisent pas tout le monde —, et nous pouvons profiter de cette méditation.

On pourra objecter qu'il s'agit d'une narration dont le but est théologique et non d'une théorie politique. Il est bien entendu que la pensée biblique ne théorise pas, mais il est possible de montrer qu'elle pense effectivement, ou plutôt que ceux qui l'ont pensée ont engagé une connaissance qui n'est pas de l'ordre de la révélation. On peut toujours s'objecter à soi-même qu'on théorise et donc interprète, voire invente ce qui n'est pas explicitement, conceptuellement exprimé. Le texte est cependant tellement ouvragé que son insignifiance est peu vraisemblable. En revanche, il est plurivoque, et c'est le maître-mot de la tradition

33 D. J. Elazar, « Fondements de la politie juive », *op.cit.*

34 D'une part, c'est saint Paul, le romain, qui arrive à contourner cela en justifiant tout pouvoir mondain en le dérivant de la volonté divine; d'autre part, la catholicité prend sa forme cléricale non dans les Evangiles plutôt hostiles aux Saducéens, mais dans le lévitisme de Moïse et Aaron; le pape, grand-prêtre, est certes *pontifex maximus* mais surtout *kohen* gadol*.

juive³⁵. Ce que le texte biblique a à dire se traduit très bien dans le concept — le texte ne se laisse pas réduire, mais il ne peut tout dire, et on ne peut lui faire tout dire; on peut aussi s'intéresser au fait que ce texte ne construit pas une totalité; il n'en constitue pas pour autant la réfraction d'une infinité divine.

Il faudra alors montrer que, du point de vue d'une dialectique de la communication, la forme de son expression, non théorique, correspond aussi à la matière de ce texte. On peut être contraint de changer de catégories, sans être pour autant perdu sur un océan de suppositions indéterminées. Au contraire, une compréhension renouvelée des concepts politiques peut être gagnée. Le personnage de Joseph oriente en effet vers des questions bien connues: celle de l'autorité, celle de la souveraineté liées à la figure du conseiller politique, interprète des songes monarchiques dans une économie du salut, ainsi que celle d'une économie plus profane qui, par l'organisation, la gestion, augmente la richesse d'une nation. Il faudra comprendre comment cette question du conseil politique s'articule à celle de l'accusation mensongère, dans la connaissance du bien et du mal.

C'est ce renouvellement attendu de nos connaissances philosophiques, la façon dont le récit joséphique a trouvé un écho dans l'Histoire et la manière dont il a été envisagé dans la tradition juive qui conduisaient à choisir ce terme de « matrice ». Le principe joséphique est une matrice politique qui nous renvoie à la façon dont les Juifs ont survécu au fil des millénaires entre les mâchoires des grands empires, parfois à demi cachés, parfois marranes*, toujours adoptant les lois et les coutumes des peuples parmi lesquels ils vivaient tout en gardant le système torahique, parfois s'assimilant. L'histoire de l'individu Joseph figure bien la succession de catastrophes (*shoah* en hébreu) et de rédemptions que parcourt ce peuple, sa résistance au vent de l'Histoire.

Cependant, recenser les traces du héros biblique dans les édifices politiques ou théologico-politiques occidentaux n'est pas le but de ce travail; la figure, le récit joséphiques sont saisis comme une narration-modèle, *persona* à laquelle rapporter l'histoire de l'Occident. L'histoire de Joseph est la petite bibliothèque encryptée dans la grande bibliothèque de la Bible qui permettra de feuilleter avec un autre regard l'histoire des Occidents. Il convient, dans un premier temps, de situer la place, c'est-à-dire le rôle du récit joséphique dans le canon biblique, d'apporter l'éclairage des données égyptologiques, puis midrachiques; cet examen des données exégétiques débouchera sur les définitions des principes lévitique et joséphique.

35 « « Chaque verset de la Torah, le Saint béni soit-Il l'a fait comme une immense réserve où s'assurent, se réservent tant et tant de thèmes [...] sans limite. » Ben Ich Haï, *'od Iosef'haï*, Jérusalem, 1984-85. », cité par B. Lévy, *Le logos et la lettre*, Lagrasse, Verdier, 1988, p. 53.

I

Le canon biblique juif

Tout d'abord, et c'est une évidence qui fut longue à accréditer, le récit biblique n'est pas un livre d'Histoire au sens actuel du terme. La perspective historico-critique dut se constituer contre la perspective chrétienne qui considéra longtemps, et cela reste encore valable pour certains, que le Pentateuque se caractérisait « comme une œuvre narrative relatant l'origine du monde et du peuple hébreu jusqu'à la veille de l'entrée en terre promise, veille qui coïncide avec la mort de Moïse. »³⁶ Cette position prévalut au moins jusqu'au XVI^e siècle. En outre, « pour le judaïsme, la Torah est avant tout un "enseignement", son centre étant constitué des différents codes législatifs dont les récits servent d'illustrations. Les textes narratifs sont de la littérature anonyme, non signée. Par contre, de nombreux textes législatifs, notamment le code deutéronomique et son introduction (Dt **1** 1; **4** 45 etc.), ainsi que le code de l'alliance (Ex **24** 4) sont attribués à Moïse. C'est cette attribution de la Loi à Moïse qui a permis à la tradition juive et chrétienne d'en faire l'auteur de tout le Pentateuque (cf. Philon d'Alexandrie, *De vita Mosis*, I § 8; Flavius Josèphe, *Ant. Prooem.* 4 §18-26; Mc **12** 26; 2Co **3** 14, etc.). »³⁷

Dès le Moyen-Age, « les savants juifs Isaac ben Jesus et [Abraham Ibn Ezra (1092-1167)] dressent des listes des "post-mosaïca", des textes qui ont dû être écrits à des moments plus tardifs de l'histoire d'Israël (par exemple Gn **36** 31 présuppose l'époque de la monarchie, Nb **22** 1 désigne la Transjordanie comme le pays au-delà du Jourdain, ce qui est en contradiction avec un Moïse écrivant en Transjordanie, etc.) »³⁸. La Réforme renouvelle l'intérêt pour les langues bibliques et met au jour dans le texte « des différences de style, de

36 Thomas Römer, « La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique », p.1.

http://misraim3.free.fr/judaisme/formation_du_pentateuque.pdf

37 *Ibid.* Nos références aux textes bibliques usent des abréviations (sigles et chiffres) de la Bible de Jérusalem, Desclée de Brouwer, Paris, 1975.

38 T. Römer, *op. cit.*, p. 2.

vocabulaire et de syntaxe »³⁹. Au XVI^e siècle, Sébastien Castellion, dans une note à la fin du Pentateuque, ose indiquer: « Ce qui suit sur la mort de Moïse n'a pas été écrit par Moïse »⁴⁰.

Au XVII^e siècle, Spinoza avec son *Traité théologico-politique*⁴¹ et Hobbes avec son *Léviathan*⁴² avancent que Moïse ne peut être l'auteur du Pentateuque. A partir du XIX^e, l'exégète suisse Wilhelm Martin Leberecht de Wette⁴³ établit que « le point d'ancrage chronologique du Deutéronome se trouvait *en dehors* des événements relatés dans le Pentateuque. Il s'ensuit pour de Wette que les récits "historiques" du Pentateuque sont plutôt à caractériser comme des "mythes", qui peuvent certes édifier la foi, mais qui ne doivent pas être utilisés au premier degré pour reconstruire l'histoire d'Israël. »⁴⁴.

Il est désormais admis que l'"Histoire sainte" ne correspond plus de façon simple et univoque avec l'Histoire des historiens. Il est cependant opportun de souligner ici que « l'exégèse historico-critique et l'exégèse juive traditionnelle ont un présupposé en commun: pour les deux types d'approche, la Torah, le Pentateuque constitue la pierre angulaire dont dépend la compréhension du "reste", à savoir [de] la deuxième et de la troisième partie de la Bible hébraïque ("Prophètes" et "Ecrits"), mais aussi de la conception de l'histoire de la Révélation, ou pour parler avec la terminologie de l'exégèse critique: l'évolution des conceptions religieuses dans l'Israël ancien. »⁴⁵

En outre, dissocier l'"Histoire sainte" de l'Histoire ne signifie pas qu'elle n'y corresponde pas du tout et doive être renvoyée à la catégorie commode mais dirimante du "mythologique", au sens de la fable. Nous le verrons, les chapitres de l'épisode de Joseph marquent en plusieurs endroits un ancrage avéré dans la civilisation égyptienne des XVIII^e et XIX^e dynasties, ce qui suppose que des rédacteurs antiques avaient accès à des données très anciennes, vieilles de plusieurs siècles, mais relativement bien conservées. Ce trait n'est pas unique dans la Bible: on retrouve une même qualité de conservation de données anciennes pour l'un des deux récits de la formation de l'homme au début de la *Genèse* qui

39 *Ibid.* Celui qui insiste sur les obscurités du texte biblique à l'occasion de sa traduction française de la Bible est l'humaniste réformé Sébastien Castellion (1515-1563), célèbre adversaire de Calvin, apôtre de la tolérance religieuse, précurseur de la critique biblique (voir la thèse de Ferdinand Buisson, un des pères (protestant) de la laïcité française, *Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre*, Paris, Hachette, 1892, pp. 312-314).

40 Sebastianus Castalio (Castellion), *Moses Latinus*, Basileae (Bâle), ex officina Joannis Oporini, 1546, p. 531, cité par F. Buisson, *Sébastien Castellion, op. cit.*, p. 312.

41 Spinoza a peut-être lu Castellion dont la postérité hollandaise est importante au XVII^e siècle; de fait, la critique biblique spinozienne ressemble sur bien des points à celle du réformé (S. Castellion, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, Genève, Droz, 1953).

42 Chapitre XXXIII, Paris, Sirey, 1971, pp. 405-406.

43 J. W. Rogerson, *W. M. L. de Wette, founder of modern biblical criticism: an intellectual biography*, Sheffield, Journal for Study of Old Testament press, Suppl. Series 126, 1992.

44 T. Römer, *op. cit.*, p. 4.

45 *Ibid.*, p. 1.

reprend le mythe mésopotamien du « Supersage »⁴⁶, en le modifiant ici ou là selon les nécessités théologiques d'un Dieu transcendant et moral, mais en maintenant à l'identique la trame narrative; c'est alors l'adaptation des détails qui est historiquement et exégétiquement significative.

On peut ainsi démontrer une historicité de l'écriture biblique, une dialectique entre tradition et liberté dans laquelle les éléments reçus d'une tradition sont acceptés ou rejetés. Comme l'a souligné Schelling, « il ne sert à rien de dire que les mythes ne contiennent rien d'historique; comme ayant *effectivement* été, comme s'étant produit une fois, ils sont eux-mêmes le contenu de la plus ancienne histoire, et, même si l'on veut limiter la philosophie de l'Histoire au temps historique, il apparaîtra cependant impossible d'assigner à ce temps un début ou de progresser en lui avec assurance, si ce que ce temps pose de lui-même comme son passé nous reste complètement fermé. »⁴⁷ Si cela est vrai des mythes, à plus forte raison de la Bible qui fait un tri non seulement de ce qui entre dans le canon, mais aussi dans la facture même des textes; chaque compilation qui définit le texte canonique atteste d'un événement, d'une nouveauté. Si les fictions bibliques ne sont pas des comptes rendus historiques, elles contiennent d'innombrables matériaux pour l'analyse historique.

Le but des rédacteurs successifs de la Torah n'était sans doute pas la vraisemblance historique; il était théologique, ou théologico-politique si l'on veut: il s'agissait de maintenir un peuple dans son identité en exil, exils babylonien ou égyptien, ou d'unir un peuple de retour d'exil, et ce pour un peuple issu de tribus, déjà diasporique et constitué non sur une autochtonie, mais sur des paroles. La grande figure qui est attachée à la formation du canon biblique, à la codification du Pentateuque, par la tradition rabbinique même, est celle d'Esdras ou Ezra en hébreu, le prêtre, scribe, réformateur religieux (458 av. è. c.): « Si Moïse ne l'avait pas devancé, Ezra eut été digne de recevoir la Torah pour la donner à Israël »⁴⁸, ou encore « Alors qu'Israël avait oublié la Torah, Ezra arriva de Babylone et la rétablit. »⁴⁹ On le voit l'accent n'est pas mis sur les origines historiques d'Israël; le rôle historique d'Ezra est un rôle théologique — il convient de garder à l'esprit que le sens du mot « théologique » n'a sans doute pas la même coloration pour le judaïsme et le christianisme. Le canon biblique fut fixé en plusieurs étapes; les mises en ordre et les mises par écrit se font souvent sous la pression des événements catastrophiques qui font craindre

46 J. Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, Gallimard, Collection A voix haute (disque compact), 1998.

47 F. W. J. von Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Première partie: Introduction historico-critique, Paris, Gallimard, 1998, p. 232.

48 *Bavli*, *Sanhédrin* 21b.

49 *Bavli*, *Soukah* 20a.

la perte des traditions qui mourraient sinon avec leurs porteurs humains.

On peut encore ajouter que l'exégèse juive traditionnelle, talmudique, midrachique ne tient compte dans ses commentaires d'aucune chronologie et rapproche des textes, des versets au mépris de la chronologie la plus évidente; comme le souligne David Banon, « le midrach* ne postule pas tant une invariance de la signification qu'une *omnitemporalité* du sens », puisqu'il s'agit « d'éclairer les annales de l'histoire du point de vue des exigences éthiques et sans se soucier des anachronismes », en établissant « des liens entre des faits historiques et des conduites éthiques. [...] Histoire constitutive d'identité, mais histoire subordonnée à l'éthique qui lui donne son sens et sa direction. C'est peut-être cela qu'on a coutume d'appeler « histoire sainte ». »⁵⁰ Il n'existe aucun souci au sein de la tradition juive d'effacer les contradictions, qui sont de toute évidence connues; elle semble au contraire s'en « nourrir ».

1, Les données exégétiques récentes: retour d'exil et conciliation des communautés

L'histoire de Joseph clôt le livre de la Genèse, des chapitres 37 à 50. Comme dans les autres textes bibliques, on y trouve diverses traditions littéraires et théologiques; en effet, à la lecture des livres de la Torah ou Pentateuque, on ne peut être que « frappé par un grand nombre de répétitions et même de discordances dans certains récits. » Jusque dans les années 1970 et encore jusqu'à aujourd'hui, l'existence de ces doublets trouvait son explication dans l'hypothèse « dite « documentaire », qui voit dans le texte biblique une compilation de différentes sources ou documents »⁵¹.

Cette théorie n'est pas neuve, puisqu'elle fut présentée par Jean Astruc, médecin de Louis XV, dans ses *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse*, publiées en 1753 à Bruxelles « chez Fricx, Imprimeur de Sa Majesté vis-à-vis de l'Eglise de la Madeleine »; elle fut élaborée de façon universitaire par J. Wellhausen au XIX^e siècle, dans une perspective hégélianisante, et G. von Rad lui donna sa forme "canonique" au XX^e siècle; elle se fonde sur l'idée d'une évolution de la religion vétérotestamentaire dont chaque document renverrait à une étape de cette évolution: le « Yahviste », soit « J », l'« Elohiste », « E », le « Deutéronome », « D », le « Sacerdotal », « P ».

50 David Banon, *La lecture infinie*, Paris, Seuil, 1987, pp. 125-126. L'auteur donne plusieurs exemples de ce qu'il appelle « l'historiographie créatrice », p. 126 sq.

51 Jozef Vergote, *Joseph en Egypte, Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes*, Louvain, Presses Universitaires, 1959, p. 3.

Cette théorie a été abondamment discutée, profondément remaniée, remise en cause, réfutée sur plusieurs points, sans parler des options idéologiques des différents interprètes. D'un point de vue pragmatique, demeurent des répétitions, voire des contradictions; le plus vraisemblable est donc d'inférer diverses traditions d'époques différentes, des évolutions, une "diachronie". Cette « vision diachronique »⁵² de la formation du Pentateuque ne paraît pas douteuse, mais les résultats fort variés en sont incertains: les différences de dénomination du Dieu unique ne suffisent pas à établir des sources différentes, surtout si on rapporte l'une d'elles à une mythique cour du roi Salomon. En fait, seul le résultat final de la compilation des textes, traditions etc. nous intéresse ici; d'autant que les événements et institutions égyptiens du récit joséphique présentent une uniformité qui n'est pas remise en cause par le découpage entre des documents « J », « E » et « P ».

Plusieurs auteurs semblent s'accorder sur une rédaction exilique et post-exilique (du VI^e au IV^e siècle avant l'ère chrétienne, « à l'époque perse »⁵³) du Pentateuque — nous retrouvons donc la figure d'Esdras, qui était en somme la supposition de Spinoza dans son *Traité théologico-politique*⁵⁴ aux chapitres VIII et IX. Nous espérons montrer en outre l'unité de la thématique de l'accusation mensongère, ou pour parler en usant de concepts plus abstraits, de l'exclusion et de la prise en compte du tiers dans une pensée du prochain et du tiers; cette idée n'entre d'ailleurs pas en opposition avec les recherches exégétiques récentes dans la mesure où les logiques d'exclusion et d'inclusion ne peuvent manquer de préoccuper les instituteurs d'un texte qui se trouve être pour ce peuple l'élément central de son institution, dans une période de crise comme celle de l'exil et du retour de Babylone.

L'histoire de Joseph remonte vraisemblablement à de très anciennes traditions, tant égyptiennes (*Le conte des deux frères, Vérité et Mensonge*⁵⁵, l'histoire de Sinouhé) que mésopotamiennes; les termes égyptiens transcrits en hébreu renvoient aux dix-neuvième ou dix-huitième dynasties, et situent l'histoire 120 à 140 ans avant la geste mosaïque, si on situe l'épisode de Moïse au XIII^e siècle av. è. c.; nous l'avons dit, la rédaction ou la compilation des sources, la version finale, semble exilique ou post-exilique. Même si on admettait, comme le font encore certains, les différentes traditions de rédaction yahviste, élohiste,

52 T. Römer, « La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique », *op. cit.*, p. 20 et A. de Pury & T. Römer, « Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche », in *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et fides, 1991, pp. 9-80.

53 Jean Yoyotte, « Le faux mystère des dynasties hyksos », in *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Paris, Bayard, 2008, p. 60.

54 *Œuvres*, II, Paris, Garnier, 1965, p. 175 sq.

55 Lefebvre G., *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Maisonneuve, 1988. Leur point commun est une histoire de frères (qui figurent des dieux, Anubis, Seth, Osiris) où intervient l'accusation mensongère qui engendre de nombreuses péripéties; les contes égyptiens se distinguent du nôtre par leurs résolutions violentes, même s'ils condamnent l'accusation mensongère.

sacerdotale, différents spécialistes insistent sur « l'autonomie du cycle de Joseph »⁵⁶, qu'on pourrait interpréter comme l'intention sensible des rédacteurs finaux de composer dans une certaine optique les différentes traditions collectées⁵⁷.

On sent à la fois la perspective théologique (qui intègre une « fonction étiologique »⁵⁸ de ce récit qui permet de joindre exode et histoires patriarcales) et la volonté politique de traduire en un texte la tunique bariolée d'Israël au retour de l'exil babylonien; non seulement le respect de l'altérité des tribus, mais aussi la légitimité des traditions véhiculées par les communautés diasporiques, et spécialement les Juifs descendus en Egypte après la destruction du premier Temple⁵⁹ — la diaspora babylonienne (judéenne) revenue considérant assurer la véritable continuité d'Israël. *L'égyptophilie* du récit joséphique tranche en effet violemment avec *l'égyptophobie* du récit mosaïque. On pourrait encore ajouter à cela une autre strate de rédaction un peu plus tardive où le roman de Joseph légitimerait les traditions du royaume d'Israël pour les intégrer en conservant la souveraineté à Juda, dans un contexte où le royaume de Juda dominerait celui d'Israël⁶⁰.

Les positions des spécialistes, des exégètes ont considérablement évolué; ils renvoient la rédaction de l'histoire de Joseph à des périodes et des contextes sensiblement différents: tantôt au XIII^e siècle av. è. c. pour Jozef Vergote, tantôt au X^e siècle av. è. c., à Jérusalem, pour A. Lemaire qui s'appuie sans doute sur Gerhard von Rad⁶¹, tantôt plus tardivement au royaume du Nord, qui contient les territoires d'Ephraïm et de Ménassé, pour Roland de Vaux⁶², tantôt à la période post-exilique, pour Arndt Meinhold qui la rattache au genre littéraire didactique de la « nouvelle de la diaspora »⁶³, enfin aux VI^e ou V^e siècle av. è. c., en Egypte, pour Thomas Römer⁶⁴. Le texte rassemble à l'évidence plusieurs traditions

56 Dany Nocquet, « Genèse 37 et l'épreuve d'Israël, L'intention du cycle de Joseph », in *Etudes théologiques et religieuses*, 77^e année, 2002/1, note 2, p. 14. Voir aussi, André Lemaire, « Les Hébreux en Egypte », in *Ce que la Bible doit à l'Egypte*, *op.cit.*, p. 36.

57 Par exemple, A. Lemaire présente l'histoire de Joseph comme « un roman de sagesse destiné à être lu et commenté dans le cadre de l'école royale de Jérusalem [...] au début de l'époque royale » (X^e siècle av. è. c.), qui « comporte une assez forte tonalité didactique », *op. cit.*, p. 37.

58 Dany Nocquet, *op.cit.*, p. 14.

59 T. Römer, Préface de *Ce que la Bible doit à l'Egypte*, *op.cit.*, pp. 14-16: « Ce roman de Joseph prélude en quelque sorte [à] l'importance énorme que prendra le judaïsme égyptien [alexandrin] à l'époque hellénistique ».

60 Bernd-Jørg Diebner qui formule cette hypothèse place « le livre achevé » du Tanakh vers « le deuxième ou même le premier siècle av. J.-C. »: « Le roman de Joseph, ou Israël en Egypte; un midrash post-exilique de la Tora » in Olivier Abel et Françoise Smyth (dir.), *Le livre de traverse*, Paris, Cerf, 1992, p. 67.

61 G. von Rad, *La Genèse*, Genève, Labor et fides, 1968, pp. 446-447; « Josephsgeschichte und ältere Chokma », *Vetus Testamentum Supplement* 1, Leiden, 1953, pp. 120-127.

62 R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris, Gabalda, 1971, p. 286.

63 A. Meinhold, « Die Gattung der Josephsgeschichte und des Esther-buches: Diasporanovelle I », *ZAW* 87 (1975), pp. 306-324; « Diasporanovelle II », *ZAW* 88 (1976), pp. 72-93.

64 T. Römer, « Joseph approche: sources du cycle, corpus, unité », in O. Abel et F. Smyth, *op. cit.*, p. 85. L'hypothèse de B.-J. Diebner que nous avons évoquée ci-dessus est intéressante, et on peut y intégrer celle

dont la réécriture rend hypothétique la distinction; il se rapproche du palimpseste. C'est pourquoi il convient d'examiner de façon approfondie les données égyptologiques. Nous verrons alors que les hypothèses "égyptiennes" et post-exiliques paraissent les plus pertinentes.

2, Les données égyptologiques récentes:

A notre connaissance, l'étude de Jozef Vergote⁶⁵ est la plus complète sur le sujet; elle date certes de 1959, mais mise à part sa conclusion qui semble religieuse, ses analyses des données égyptologiques sont longuement argumentées et satisfont, elles, aux normes admises de la scientificité. N'étant malgré tout pas égyptologue pour évaluer avec l'œil du professionnel les assertions de J. Vergote, nous nous fondons ici sur le manuscrit de la Conférence d'égyptologie prononcée au Caire par M. Richard Beaud en septembre 2001, qu'il a bien voulu nous confier et qui révisé les analyses de J. Vergote en lui adjoignant de nouvelles illustrations et commentaires.

Cet examen pourrait paraître fastidieux, mais il nous permettra d'éclairer l'exégèse midrachique et la réécriture romanesque de Thomas Mann. Il nous permettra aussi de dégager les enjeux théologico-politiques, moraux et donc finalement philosophiques de l'histoire de Joseph. Pour rafraîchir la mémoire de nos lecteurs et éviter qu'ils n'errant sur les innombrables canaux du Double-Pays, ou dans les pages de la bibliothèque biblique, nous résumerons les principaux moments du récit avant de mettre en évidence le contenu égyptien. Rejoignons pour commencer la terre de Canaan.

Joseph à Dotan

Joseph, fils préféré de Jacob, est en butte à l'hostilité de ses frères plus âgés, qui paissent les troupeaux à Sichem; son père l'envoie prendre des nouvelles; ses rêves où transparaît un désir de domination et qu'il leur a raconté ont achevé de le perdre. Il les retrouve à Dotan. Ses frères, qui avaient décidé de le faire périr, se laissent convaincre par

de T. Römer; cependant, il faudrait éclaircir le sens de son assertion qui entend corriger l'hypothèse d'A. Meinhold: « On peut se demander s'il s'agit d'une « nouvelle de la diaspora », elle connaît trop peu l'Egypte; mais elle pourrait bien être une nouvelle *pour* la diaspora » (O. Abel, *op. cit.*, p. 64). Nous verrons qu'il est vraisemblable que des Juifs mésopotamiens aient utilisé des sources juives égyptiennes: de nombreux éléments du texte joséphique supposent qu'une vraie connaissance ait été transmise ou disponible pour des rédacteurs finaux qui, eux, connaissaient « trop peu l'Egypte ».

65 Jozef Vergote, *Joseph en Egypte, Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes*, Louvain, Presses Universitaires, 1959.

l'aîné, Ruben, de le jeter dans un puits, puis, à l'instigation de Juda, le vendent à une caravane d'Ismaélites qui transporte des gommés, des résines vers l'Égypte: « *nekhhot* », gomme adragante, « *tsere* », baume et « *lot* », ladanum (Gn 37 25). Ceci est le premier trait qui corresponde à la vie et à l'économie égyptiennes antiques.

-le commerce des gommés et des résines

Les résines et les gommés-résines parfumaient les onguents dont on se servait pour nettoyer, protéger, désodoriser la peau; on les brûlait aussi pour les offrandes religieuses, ou pour assainir les habitations et lutter contre diverses nuisances comme les insectes par exemple. Elles avaient enfin un usage médicinal et intervenaient dans la momification. Les substances dont il est question dans l'histoire de Joseph viennent de cette région cananéenne. Le ladanum, issu de la rose *Cistus villosus*, cosmétique, anti-douleur et utilisé dans les encensoirs, renverrait à ce qu'on appelait en égyptien *ibri* entrant dans « diverses recettes du papyrus médical connu sous le nom de *Papyrus Ebers* »⁶⁶ Le baume, d'après *Jérémie* 8 22 et 46 11, vient de Galaad et en application guérit les blessures; si on l'identifie au mastic, il servait aussi à momifier. La gomme, s'il s'agit bien de celle découlant des astragales, entre « dans les recettes médicales grecques et coptes »; « on peut admettre qu'on en faisait le même usage dans l'Égypte pharaonique ».⁶⁷

Des caravaniers arabes, les « Ismaélites », transportaient effectivement à dos de chameau des aromates depuis l'Arabie du Sud et la Somalie, le « pays de Pount » des Égyptiens, surtout l'encens et la myrrhe, mais aussi ceux dont parle notre récit. Les Madianites, autre vocable utilisé dans cet épisode de Dotan, ont vraisemblablement eu un rôle important dans l'organisation du commerce caravanier à dos de chameau (du XVI^e au XIII^e siècle) à travers la Syrie. Les enfants de Jacob utilisent eux des baudets (Gn 42 26); il existe sur le « tombeau de Khnoumhotep II à Beni Hasan » une « peinture murale, datée de 1892 av. J.-C., [montrant] les représentants d'un groupe de trente-sept Syro-Palestiniens, comprenant des femmes et des enfants, qui apportent en Égypte, à dos d'âne [...] de la galène qui servait à préparer le *kohl* ou fard pour les yeux. »⁶⁸ Le récit dépeint donc des pratiques habituelles avérées par différentes données documentaires et archéologiques. Il est en outre plausible que les caravanes faisaient un trafic d'esclaves.

66 J. Vergote, *op. cit.*, p. 12.

67 *Ibid.*, p. 13.

68 J. Vergote, *op. cit.*, pp. 15-16.

-les esclaves sémites

En effet, l'esclavage apparaît avec la formation des premiers Etats au Moyen-Orient, des sociétés fortement hiérarchisées comme Sumer ou l'Egypte pharaonique. Le récit joséphique se déroule dans un espace où cette institution est attestée au moins depuis le « code du roi amorite Lipit-Ishtar, vers 1930 » ou encore, le « code d'Hammurabi, vers 1750 » avant l'ère chrétienne, pour la Mésopotamie, et sans doute depuis la I^{re} dynastie en Egypte, puisque l'iconographie, de « la « palette » de Narmer [...] vers 3000 avant J.-C. » à « la décoration intérieure, toutes époques confondues, des tombes de la nécropole thébaine », représente « des captifs symboliquement foulés au pied par le pharaon [...], ou encore contraints d'accomplir, à son service ainsi qu'à celui des nobles et des prêtres, les besognes les plus dures et les plus dégradantes »⁶⁹; sans compter, à partir du Moyen Empire (2000 av. è. c.) le grand nombre de statuettes d'esclaves dans les tombes, les *chaouabtis* ou *ouchebtis*, censés répondre aux désirs *post-mortem* de leurs maîtres.

Une des activités principales des pharaons est la guerre, pourvoyeuse de nombreux esclaves, et nombre de conflits se produisent avec les pays du Nord-est. Les esclaves sont l'objet d'un commerce, et leur provenance, pour les actes qui la mentionnent, recouvre cette région, dont fait partie celle du récit joséphique. « Déjà au Moyen Empire, le nom (‘*âam*) [...] désignant les Asiatiques et en particulier les Syro-Palestiniens, prend parfois la signification d'« esclave ». »⁷⁰ « Ainsi l'arrivée de Joseph dans la Vallée du Nil s'inscrit comme un fait banal dans le contexte fourni par les sources égyptiennes. »⁷¹ Certes, il n'y a pas de texte égyptien parlant de l'arrivée d'un Joseph, ni de son élévation à un haut poste, en revanche, il existe un grand nombre de documents, depuis les V^e et VI^e dynasties jusqu'aux XI^e et XII^e dynasties et au-delà, relatant des arrivées massives de prisonniers, mais aussi des infiltrations dans le Delta, de bédouins et d'autres populations étrangères.

Dans la *Sagesse de Mérikarê*, texte de la première période intermédiaire (2400-2050), Khéty VII donne des conseils à son fils (Mérikarê II) sur la façon de traiter les bédouins, les « barbares asiatiques » sources permanentes de conflit; cette situation est aussi attestée par le « Mur du Prince » dont la construction fut achevée par Amenemhat I^{er} (2000-1970). Des textes de la XII^e dynastie, qui sont donc censément proches de l'époque des patriarches d'Israël, présentent les captifs esclaves en Egypte dans les fonctions de personnel du temple, portier, échanson, cuisinier, brasseur, tisseuse; prenant en outre des noms

69 Christian Delacampagne, *Une histoire de l'esclavage*, Librairie Générale Française, 2002, pp. 30-35.

70 J. Vergote, *op. cit.*, p. 17.

71 *Ibid.*, pp. 18-20.

égyptiens.

La période qui correspond aux patriarches bibliques est justement la deuxième période intermédiaire qui vit régner les Hyksos, « souverains des pays étrangers » (1785-1580), soi-disant « envahisseurs asiatiques », mais plutôt pharaons et souverains cananéens. Comme le souligne C. Delacampagne, l'empire égyptien est « cosmopolite » et « se montre ouvert aux étrangers qui viennent y chercher du travail »⁷², des terres fertiles. Dans le Delta, à la suite de cette pénétration pacifique, les répartitions démographiques évoluent, aboutissant à la domination au Nord des Hyksos — « les immigrants » ne sont pas nomades, comme le montre « la prospection archéologique » mais « participent à la civilisation urbaine du Bronze moyen cananéen et la prospérité d'Avaris [la capitale des Hyksos] est due au trafic maritime et fluvial »⁷³.

Enfin, pour donner un dernier exemple qui fera écho au récit biblique, un texte et un bas relief datant de Horemheb (1330-1314), dernier roi de la XVIII^e dynastie, concernent un groupe d'asiatiques implorant sa faveur en raison d'une disette qui frappe leur pays; le décret royal leur permet de s'établir en Egypte⁷⁴. Il y a donc un va-et-vient à la frontière est du Delta durant la deuxième période intermédiaire et les XVIII^e et XIX^e dynasties (1580-1200). Etant donné les relations entre l'Egypte et ses voisins, il est normal qu'un auteur hébreu ait décrit la présence des protagonistes de la Genèse en Egypte, terre de servitude dont ils ressortent victorieux. Les Hébreux font partie de ce paysage et de cette situation dont nous avons une grande quantité de témoignages historiques.⁷⁵

On peut ainsi être d'accord avec Jean Yoyotte pour en déduire qu'« il est loisible de mettre en parallèle la biographie de Joseph et les carrières des dignitaires asiatiques qui servirent les pharaons de la Deuxième Période intermédiaire et de rapprocher l'installation de ses frères de l'accroissement démographique de la population d'Avaris », mais il faut préciser ce qu'on doit comprendre lorsqu'il dit que « rien ne permet d'affirmer que le *Roman de Joseph* [...] conserve réellement un souvenir de la Deuxième Période intermédiaire. »⁷⁶ Nous espérons le montrer suffisamment, les références à des réalités, à des institutions égyptiennes, les noms égyptiens etc. font signe vers la civilisation des XVIII^e et XIX^e

72 C. Delacampagne, *op. cit.*, p. 35.

73 J. Yoyotte, *op. cit.*, p. 55.

74 Pour voir encore d'autres documents semblables, on pourra se reporter à A. Lemaire, « Les Hébreux en Egypte », *op. cit.*, p. 37.

75 La plupart des informations choisies dans cet alinéa sont extraites du texte de la Conférence d'égyptologie prononcée au Caire par M. Richard Beaud en septembre 2001, avec son aimable autorisation. C'est ce texte et les passionnantes discussions que son auteur m'a accordées qui m'ont permis de faire le point sur les données égyptologiques et leur mise en rapport avec la perspective théologique des rédacteurs bibliques.

76 J. Yoyotte, *op. cit.*, pp. 60-61.

dynasties; si sa « version finale remonte à l'époque perse », ces rédacteurs tardifs, ignorants de la civilisation dont ils réagencent les traces, ne se souviennent certes pas de la Deuxième Période intermédiaire en tant que telle, et n'importe quelle période peut fournir le cadre de leur histoire pour ce qui est des relations entre l'Égypte et ses voisins du Nord-est, mais ce sont bien des "souvenirs" précis qui ont été véhiculés jusqu'à eux.

Joseph esclave en Égypte

Joseph est acheté en Égypte par Potiphar, "eunuque" de Pharaon et "commandant des gardes" (Gn 37 36; 39 1). Les affaires de l'Égyptien prospèrent sous la conduite de Joseph, béni de YHWH, si bien qu'il les lui confie en totalité en faisant de lui son intendant. Sa femme essaie de séduire avec assiduité Joseph; devant sa résistance, après qu'elle lui a arraché son vêtement, elle l'accuse d'avoir tenté d'abuser d'elle; son mari envoie notre malheureux héros en prison, où il entre dans les bonnes grâces du geôlier chef qui lui confie là encore l'intendance (Gn 39 23).

-les eunuques

Certains commentaires suggèrent que la figure de l'eunuque, en hébreu *seris*, conviendrait assez bien au mari trompé parce qu'incapable de satisfaire son épouse, séduit lui-même par la grande beauté du jeune Hébreu. En revanche, l'eunuque-gardien de sérail n'apparaît nulle part dans les données pharaoniques; s'il existe bien des gardiens du harem mariés dont les femmes relient le palais avec l'extérieur, ils ne sont pas eunuques. On pense donc ici à une analogie introduite par les rédacteurs avec la cour de Jérusalem: « sous l'influence assyrienne, les eunuques, pour la plupart des étrangers, étaient tellement nombreux que le mot en arriva à désigner n'importe quel courtisan ou confident du roi » (1R 22 9; 2R 8 6; 24 12, 15; 25 19)⁷⁷. Il en va sans doute de même pour le texte que nous étudions.

On peut ajouter que ce terme donne une ambiguïté aux personnages de Potiphar, de l'échanson et du panetier qui ne dépareille pas avec celle de tous les personnages du récit et avec l'ambiguïté fondamentale de l'Égypte, riche terre d'accueil, matrice où se forme le peuple d'Israël, et en même temps, terre de servitude et de perdition, du point de vue de la théologie monothéiste. Le maître eunuque, sujet de Pharaon, qui incarne l'insatisfaction

⁷⁷ J. Vergote, *op. cit.*, p. 42.

frustrée du castré qui ne "peut" pas, contraste avec la sévère maîtrise sexuelle du jeune mâle, obéissant à son Dieu, qui ne "veut" pas: l'image de la stérilité face à celle de la fécondité⁷⁸.

-la femme infidèle

Pour répéter ses assauts à l'égard de Joseph, l'épouse de Potiphar doit jouir d'une certaine liberté; cette liberté s'accorde avec ce que nous savons de la (haute) société égyptienne antique où la femme légitime est dénommée « *nebet per* », « maîtresse de maison », dirigeant de nombreux serviteurs et servantes; « dans la littérature et dans les inscriptions monumentales elle est traitée comme l'égale de son mari, ou comme à peine inférieure à lui. »⁷⁹ Cet épisode de la tentative d'adultère ressemble beaucoup à un passage du *Conte des deux frères*⁸⁰, dont le manuscrit est l'œuvre du scribe Ennena, sous le règne de Merneptah-Siptah, à la fin de la XIX^e dynastie, connu sous le nom de *Papyrus d'Orbiney* (British Museum, 10183). On trouve la même fausse accusation, presque les mêmes propos dans la bouche de la femme de Potiphar que dans celle de la belle-sœur de Bata; celui-ci est le frère cadet d'Anoup (Anubis) qui tuera sa femme lorsqu'il apprendra son mensonge. Joseph et Bata offrent la même résistance, pratiquement dans les mêmes termes, à leurs séductrices respectives; le personnage biblique ajoutant, comme il se doit, qu'il ne veut pas commettre de péché devant Dieu (Gn 39 9).

L'image de la femme infidèle est dans notre récit très négative — image qui sera quelque peu modifiée dans le midrach, puis le Coran, et redorée dans le roman de Thomas Mann —, mais, si on prend en compte la loi égyptienne, la fausse accusation de l'épouse prend un éclairage qui ne ressortit pas à la "psychologie féminine": l'adultère de la femme est puni de mort⁸¹; l'accusation est donc son « seul moyen de défense »⁸². On peut ici faire l'hypothèse qu'on a l'exemple d'une donnée égyptienne significative pour nous qui avons accès aux connaissances égyptologiques, mais dont le sens proprement égyptien était fermé aux rédacteurs de la Bible. Mais on peut aussi supposer que, quelle que soit la connaissance du sort de la femme adultère en Egypte — dont la législation sur ce point ne se distingue pas

78 Thomas Mann, dans *Joseph en Egypte* (*op. cit.*, III, pp. 202-205), utilisera cette opposition pour expliquer l'ascendant de Joseph sur son maître; lors de leur première entrevue, grâce à son habileté rhétorique, il annule flatteusement l'opposition: la stérilité est relative qui peut être compensée par une fécondité spirituelle ordonnant un vaste domaine.

79 J. Vergote, *op. cit.*, p. 23.

80 Gustave Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Maisonneuve, 1988.

81 Des manuscrits attestent de cela: ce sont les *Maximes de Ptahhotep* du *Papyrus Westcar* qui date de la fin de l'époque des Hyksos, et la *Sagesse d'Any* qui date du Nouvel Empire. On y trouve des propos semblables à Gn 39 8-10.

82 J. Vergote, *op. cit.*, p. 23.

d'autres civilisations —, les rédacteurs bibliques, dans leur perspective théologique, ne s'intéressent qu'à la figuration du parcours semé d'obstacles et donc héroïque du béni de YHVH.

-l'intendant

Le titre d'intendant que reçoit Joseph correspond au titre égyptien bien connu de *mer-per*. « Le mot *pr* ainsi que le montrent les inscriptions et les textes littéraires, ne signifie pas seulement la maison mais le domaine entier et toutes les possessions »⁸³; Joseph devient donc administrateur de tous les biens, et ce type de fonction se répétera dans la prison, puis au service de Pharaon qui dispose lui aussi d'un intendant — il convient de distinguer l'intendant, qui régit les biens, du majordome (*'âa (en) per*), qui dirige les domestiques, titre qui conviendra à l'homme « qui est à la tête de la maison » de Joseph, en Gn 43 16, 19 et 44 1, 4. Potiphar, son maître, qui semble avoir un grand train de vie, est vraisemblablement dans l'entourage du roi, car Joseph sera placé dans la prison des détenus du roi, où il rencontrera l'échanson et le panetier. On le verra par la suite, Potiphar s'occupe sans doute du personnel du Pharaon. On peut rendre le terme égyptien *mer-per* par un terme grec bien connu, qui donnera aussi une orientation à certaines de nos analyses plus philosophiques: *oikonomos**

On pourrait dire que Joseph, malgré ses malheurs successifs, "fait ses classes", acquiert de l'expérience; l'expérience de gestionnaire, mais aussi celle du commandement, même si c'est en second. On le voit, le passage par l'Égypte est la transition à un nouvel âge de la vie, l'âge adulte où l'homme se saisit de ses responsabilités. Joseph sait rester à sa place, tant envers ses maîtres terrestres qu'envers son Maître céleste dont la bénédiction attire la prospérité sur sa maison, même si elle est égyptienne. Cette notion de maison est importante, nous aurons à l'étudier. La source des problèmes de Joseph est d'ailleurs dans la perturbation de l'ordre des âges et des places dans la maisonnée; Joseph, étant comme adopté par Potiphar, la séduction qu'il exerce sur sa femme revêt un caractère incestueux; à la différence du mythe d'Œdipe, le texte biblique innocente Joseph. Celui qui est maître (en second) de la maison est aussi maître de ses désirs, mais cette maîtrise ne le protège pas contre l'accusation mensongère. Il n'y a pourtant pas de perspective tragique puisque le séjour en prison se révélera finalement fructueux.

83 J. Vergote, *op. cit.*, p. 25.

-la prison-forteresse

La prison où Joseph est enfermé porte un nom hébreu, *bet hassohar*, qui dans la Bible constitue un hapax; il peut être traduit par « rotonde », élément d'un système de fortification, ce qui s'accorde avec les institutions égyptiennes: condamnation « à la détention et aux travaux forcés dans une forteresse. »⁸⁴ Un décret d'Horemheb (1330-1314), dernier roi de la XVIII^e dynastie, qui reprend en main le pays après la révolution amarnienne⁸⁵, ordonne d'envoyer ceux qui ont entravé la livraison des impôts dans la forteresse de *Tjarou*, sur la frontière orientale du Delta, prononcé sans doute *Tjilou*, devenu *Silou*, ou *Sile* en latin, aujourd'hui Tell Abu Sefah, ou Tell el-Ahmar. Nous avons déjà mentionné le « mur du Prince » d'Amenemhat I^{er} sur cette frontière, au sujet des nombreux conflits avec les « asiatiques ». On voit déjà à partir des deux éléments de la femme infidèle et de la prison-forteresse que l'environnement de l'épisode joséphique se situe aux XVIII^e et XIX^e dynasties.

Joseph est-il en prison ou chez Potiphar?

En *Genèse* 40 1-4 intervient une question de critique textuelle où la théorie documentaire divise le texte en deux documents, l'un élohiste et l'autre yahviste. Le texte semble en effet compiler deux versions qui ne se recoupent pas bien. Si chaque officier de Pharaon est dénommé ici *saris*⁸⁶, leur titre fluctue entre échanson et panetier, et grand-échanson et grand-panetier (*sar*); seul Potiphar est dénommé *sar hatabbahim* de façon uniforme. Joseph est dit d'un côté être dans la prison royale au service du gouverneur de la Rotonde, et d'un autre, au service de Potiphar, en train de s'occuper de l'échanson et du panetier, mis aux arrêts dans la maison de Potiphar durant "l'instruction de leur procès". Le verset 3 de *Genèse* 40 contiendrait un ajout du rédacteur pour harmoniser les deux versions en plaçant Joseph en geôle chez Potiphar. Il nous faut éclaircir ces questions.

-l'officier de bouche (*sar hatabbahim*, Gn 37 36; 39 1; 40 3-4)

84 J. Vergote, *op. cit.*, p. 25.

85 Amarna est le site de la capitale du fameux Akhenaton dont le règne (1372-1355 av. è. c.) se marqua par le culte du Dieu unique Aton, dieu Lumière en dehors duquel rien n'existe, et le bannissement de tous les autres dieux du panthéon égyptien, en tout cas dans la capitale Akhetaton, assorti d'une activité iconoclastique. Ce pharaon subira à son tour une *damnatio memoriae*.

86 Ce mot vient de l'akkadien *sha-reshi* » qui signifie « qui est à la tête »: M. Hadas-Lebel, *L'hébreu, 3000 ans d'histoire*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 36. Le « vocabulaire administratif » est mésopotamien.

L'appellation de "commandant des gardes" vient de la traduction du terme employé par la Bible des Septante, *archimageiros*. En hébreu, *tabbah* signifie cuisinier; il est donc cohérent de rapprocher Potiphar de l'échanson et du panetier dont il aurait été le supérieur. Les documents égyptiens donnent le titre d'*oudepou* qui s'accorde très bien avec les données de notre récit et qui désigne « les gens attachés au service de la table des princes, des nobles et des rois »⁸⁷. On trouve aussi sur des stèles les précisions d'« *oudepou* de la boucherie », « de la brasserie » ou encore « de la paneterie ». Ce terme peut être traduit par officier de bouche.

On a conservé la trace d'un *oudepou* au service du roi Amenemhat IV au Moyen Empire, et un plus grand nombre de mention au Nouvel Empire, à partir de la XIX^e dynastie avec une évolution du terme. On trouve le prototype égyptien du titre *sar hatabbahim, oudepou nesou tepi* dans le *Conte des deux frères* (*Papyrus d'Orbiney* 16,7)⁸⁸. La fonction de Potiphar n'est donc pas commandant des gardes mais responsable du personnel (les mots ayant subi la même évolution en hébreu et en égyptien). Cette évolution identique des termes de *tabbah* et d'*oudepou* semble bien donner un enracinement du texte en Egypte.

-l'échanson et le panetier

Ces deux fonctions nous renvoient elles aussi à des figures bien connues de l'Egypte. L'échanson, *ouba*, devait goûter le vin et sans doute aussi presser les grappes de raisin⁸⁹, et c'est bien ce qui apparaît dans le rêve de l'échanson en Gn **40** 11-12. Le panetier correspond bien lui aussi au boulanger-pâtissier (*retehti, rehes...*); pour le Nouvel Empire, on connaît au moins vingt-huit sortes de pains, et vingt-cinq de gâteaux; on comprend ainsi que Gn **40** 17 présente le panetier dans son rêve portant toutes sortes de pâtisseries. Ce ne sont peut-être que des détails, mais ils sont significatifs de l'enracinement égyptien. On voit aussi dès le départ l'importance du lien entre politique et nourrissement, l'importance aussi des rangs hiérarchiques; il n'est pas anodin que Joseph soit l'esclave, mais surtout l'administrateur de l'*oudepou* royal, et qu'il vienne en aide aux officiers de bouche du roi. Il est important de savoir qui "mange" quoi (ou qui) et comment, de même qu'il sera important de savoir qui rêve quoi et comment.

87 J. Vergote, *op. cit.*, p. 32-35. Cela est attesté au Moyen Empire.

88 Gustave Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique, op. cit.*, p. 155: « On envoya un premier boucher royal de Sa Majesté V.S.F. pour égorger le taureau. » « V.S.F. » traduit un acronyme, ici formule optative signifiant « Vie, Santé, Force » ou, autre traduction, « vie, prospérité, santé ».

89 J. Vergote, *op. cit.*, p. 37, parle de l'épithète fréquente pour l'échanson, *wab awi* « aux mains propres ».

-en résidence forcée

Le chapitre 39 de la Genèse met Joseph dans la prison royale qui devient au chapitre 40 la maison de Potiphar où les deux fonctionnaires royaux, le maître-panetier et le maître-échanson sont mis aux arrêts. La contradiction entre l'emprisonnement en forteresse et la résidence surveillée pourrait poser un problème de critique textuelle, mais cela n'étant pas notre objet, il nous permet de remarquer la compilation des textes et d'entrer dans le jeu de piste de la bibliothèque biblique qui ne conserve pas les documents dans leur intégrité mais nous laisse quelques traces de la version originale. Ce qui est intéressant ici, c'est que l'emprisonnement en forteresse et la mise aux arrêts renvoient tous deux à l'arrière-fond égyptien; nous ne nous appesantirons pas sur l'hypothèse que le premier soit un document yahviste et la seconde élohiste.

Le maître-échanson et le maître-panetier sont mis aux arrêts, en résidence surveillée, en hébreu, *bemismar bet*, avec à leur service un esclave, Joseph. Ils bénéficient donc d'un privilège dû à leur rang. On trouve sans doute un témoignage de cette pratique dans le *Papyrus judiciaire de Turin* à propos de dames du harem soupçonnées de trahison⁹⁰. Ceci implique que Potiphar, *sar hatabbahim*, joue un rôle administratif et juridique dans la garde de ses deux subordonnés; on trouve des témoignages de telles fonctions pour un *oudepou* sous des pharaons de la XX^e dynastie, sous Ramsès III dans une commission d'enquête et sous Ramsès IX comme juge de cour. L'évolution de l'officier de bouche vers de hautes fonctions dans la monarchie⁹¹ date du Nouvel Empire (après les Hyksos); elle semble commencer à la XVIII^e dynastie avec des traces sous Thoutmosis III, Amenhotep II et Horemheb, mais elle est avérée pour la XIX^e dynastie sous Ramsès II lors de la paix conclue par traité avec le souverain hittite Khattousil III, et continue, nous l'avons déjà dit, sous la XX^e dynastie. Nous voyons ici encore l'ancrage dans la période du Nouvel Empire.

Lorsque Joseph devient intendant ou vizir du Pharaon, il soumettra ses frères à une épreuve en les mettant en résidence forcée (*mismar*) durant trois jours (Gn 42 17). La mise aux arrêts n'étant pas la prison, elle laisse la possibilité pour l'accusé d'être innocenté et peut supposer une institution judiciaire où un procès est instruit. Elle marque donc une méfiance vis-à-vis des accusations, c'est-à-dire d'une justice expéditive répondant à la vengeance et à

90 J. Vergote, *op. cit.*, pp. 38-40.

91 Une telle évolution est au demeurant commune dans l'histoire ultérieure. On notera aussi que la Bible reprend l'expression *rav tabbahim* pour parler d'un général de Nabuchodonosor, Nebuzaradan chargé de la destruction du Temple de Jérusalem et des remparts, et de la déportation des Judéens (587 av. è. c.) en 2R 25 8; Jr 39 9-11, 13; 40 1, 2.

la recherche de ce que nous appelons bibliquement les boucs émissaires. Il est à noter que l'échanson survivra et surtout rentrera en grâce auprès de Pharaon, alors que son collègue sera exécuté; même si le texte biblique ne donne pas d'explication, la mise aux arrêts semble écarter la décision arbitraire d'un tyran jouant avec la vie de son entourage; on suppose que le "vrai" coupable est puni, alors que l'autre est lavé de toute accusation, retrouvant son rang. Les frères, eux, repartiront vers leur père à l'exception de Simon, sans doute le frère le plus désireux de faire périr Joseph au début de l'histoire. Il est intéressant de voir l'enracinement égyptien des pratiques de justice, de prise en compte de l'exclusion d'un tiers et leur transformation dans la pensée biblique.

Les songes de Pharaon

Après avoir interprété les songes de l'échanson et du panetier, Joseph est toujours en prison, car l'échanson rétabli dans sa charge l'a oublié. C'est lorsque Pharaon fait des rêves pénibles, que ses mages ne savent ou n'osent interpréter, que l'échanson se souvient de l'Hébreu dont il pourrait tirer encore une fois avantage. Cet épisode célèbre raconte les songes pharaoniques des quatorze vaches et des quatorze épis, allégories de l'abondance et de la famine, pour lesquelles Joseph a une interprétation et une solution (Gn 41 1-38).

-le titre de Pharaon

C'est tardivement que l'égyptologie a trouvé le mot égyptien que retranscrit l'hébreu *paroh*. Il s'agit de *per 'âa* qui signifie « la grande maison », c'est-à-dire le palais, la cour, dénomination qui devient habituelle à partir d'Akhenaton. Là encore, « l'emploi du titre isolé de Pharaon [c'est-à-dire sans son nom propre] est conforme à la tradition du Nouvel Empire »⁹². *A contrario*, l'emploi du titre Pharaon avec le nom propre est plus tardif, à la Basse Epoque et à l'époque gréco-romaine, ce qui trouve son parallèle biblique dans les passages plus tardifs de 2R 23 29, Jr 44 30 et 46 2.

-l'oniromancie égyptienne et l'allégorie dans les songes du roi

Pour les Egyptiens, dans le sommeil, le contact s'établit avec l'au-delà, où résident les dieux et les morts. Il est à noter que seul le pharaon a son *ka** (double spirituel de l'être

92 J. Vergote, *op. cit.*, pp. 45-48.

humain qui continue à vivre après sa mort⁹³) en ce monde: ce n'est évidemment pas un être humain comme les autres. Les rêves étant un « don divin », leur interprétation permet de trouver les indications sur une conduite future à tenir; l'oniromancie considérée comme une science était consignée dans des manuels, ouvrages contenant des clefs des songes qui ont évidemment une multiplicité de significations en fonction des différents rêveurs. L'oniromancie grecque divise les songes en « théorématiques, qui s'accomplissent tels qu'on les voit » et « allégoriques ». Le songe de l'échanson semble théorématique; celui du panetier allégorique: sur les papyrus conservant des interprétations de rêves, pour la catégorie allégorique, on voit que des formules similaires sont répétées dans « le libellé du songe et dans son interprétation »⁹⁴; ce qui paraît être le cas pour le rêve du panetier au moins dans la traduction des Septante.

Les rêves de Pharaon sont eux nettement allégoriques. Nul n'ignore que la vie de l'Égypte dépendait de la crue du Nil qui envahissait les terres; le Nil irrigue et fertilise, il règle la vie de l'Égypte. Le Nil est en somme le vrai dieu de l'Égypte, et la puissance du pharaon en découle. Les vaches symboliseraient surtout la crue du Nil, car les Égyptiens vénéraient une vache appelée *mehet ouret*, « le grand flot », personnification de l'océan primordial dont vient le Nil, et les épis concerneraient surtout le vent du sud brûlant la végétation, opposé au vent du nord que les Égyptiens corrélaient avec la crue⁹⁵. Les deux rêves sont donc deux allégories de même signification mais différemment accentuée qui prédisent l'abondance suivie de la famine. Nous relèverons ici que, quoi qu'on pense de l'oniromancie, l'allégorie se fonde sur des faits égyptiens qui ne ressortissent eux à aucune superstition. Il en va ainsi pour le pâturage où paissent les sept vaches grasses, car le terme hébreu est le décalque du terme égyptien qui a le sens de « fourré de papyrus »⁹⁶.

-les interprètes des songes

Pharaon « manda tous les magiciens de l'Égypte et tous ses savants » (Gn 41 8). Il appert de l'examen du *Conte des deux frères* et de la *Prophétie de Néferrou* que « savants », « *hakhamim* », est un titre des « magiciens », « *hartummim* ». Ces magiciens

93 On trouvera d'utiles indications et chronologies dans les articles du portail d'égyptologie de Wikipedia. http://fr.wikipedia.org/wiki/Composition_de_l'27%C3%AAtre_dans_l'27%C3%89gypte_antique.

Pour diverses vérifications, nous nous sommes servis de l'ouvrage de Claude Traunecker, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, PUF, 1992, et de celui de Siegfried Morenz, *La religion égyptienne*, Paris, Payot, 1984.

94 J. Vergote, *op. cit.*, pp. 48-52.

95 *Ibid.*, p. 59. Peut-être aussi y a-t-il confusion entre les mots égyptiens qui signifient année et épi.

96 *Ibid.*, p. 66.

sont certainement les prêtres-lecteurs en chef (en égyptien, *kheri heb heri tep*; c'est le second élément, *heri tep*, qui est représenté en hébreu par *hartom*). Littéralement la locution égyptienne définit leur fonction cléricale qui n'est pas d'abord la magie: « celui qui est en-dessous du rituel », celui qui le porte. « C'est un ritualiste qui s'occupe de l'ordonnance des cérémonies religieuses et de la récitation des hymnes liturgiques »; « en Egypte, [la magie] était avant tout une science, codifiée dans des livres, et toute son efficacité dépendait de la récitation exacte des formules, de l'exécution minutieuse des actes et des gestes prescrits »⁹⁷ La locution définit aussi une catégorie de clercs dans la hiérarchie cléricale égyptienne.

Dans le *Papyrus magique Harris* et le chapitre 167 du *Livre des Morts*, ces prêtres sont associés à une institution, la Maison de Vie, *per anekh*; les sources bibliques coptes présentent en outre pour notre passage un terme qui est le décalque de la locution égyptienne pour « scribe de la Maison de Vie ». Cette institution qui exista durant toute l'histoire égyptienne antique, équivalente par plusieurs aspects à nos universités, se consacrait à des activités théologiques qui incluent les mathématiques et l'astronomie, nécessaires à « la fixation du calendrier des fêtes religieuses »⁹⁸, mais aussi à la protection de la vie d'Osiris par la magie, activité dont elle tire vraisemblablement son nom. La magie, à laquelle est adjointe l'oniromancie, servait encore à protéger de diverses façons le pharaon et ces charges étaient souvent « réservées à des princes de la famille royale »⁹⁹. L'épisode biblique traduit donc bien des réalités égyptiennes, lorsque Pharaon convoque ses *hartummim*, ses savants-magiciens qui s'occupaient constamment de lui — ce qui se répétera avec Moïse en Ex 7 11.

L'élévation de Joseph

Joseph plaît à Pharaon qui l'établit « sur tout le pays d'Egypte », sûr d'avoir trouvé l'homme de la situation. Il lui donne son anneau, le collier d'or, le revêt de lin fin, lui fait parcourir les rues sur un char. Il le renomme Tsaphnat-Paneah et le marie à Assenath, la fille du prêtre d'On, Potiphera (Gn 41 37-45).

-Joseph, vizir et/ou administrateur des biens de la couronne

Joseph est institué intendant en chef de la Maison du Roi, c'est-à-dire administrateur

97 J. Vergote, *op. cit.*, p. 70.

98 *Ibid.*, pp. 74-76.

99 *Ibid.*, pp. 76-77.

des biens de la couronne (en égyptien, *imi ra per our*) ou encore, « bouche supérieure » (*ra heri*). Sous la XVIII^e dynastie, plusieurs personnages détiennent ce pouvoir important, et à partir de la fin de cette dynastie, on trouve des pharaons qui exercèrent cette fonction sous leur prédécesseur — ce fut le cas d'Horemheb, de Ramsès II et de Ramsès III. Elle consiste alors dans des missions spécifiques pour des travaux de grande ampleur, ce qui vise apparemment à soulager le vizir d'une de ses nombreuses tâches¹⁰⁰. Le texte biblique, ici, fourmille de détails égyptiens qui sont conformes aux pratiques habituelles lorsqu'il s'agit des plus hauts fonctionnaires du pays, auxquels on rend hommage (Gn 41 40); on ne remue la main ou le pied qu'à leur injonction (Gn 41 44). On peut ajouter aussi l'expression « père pour Pharaon », « *av lepharoh* », qui renvoie à celle égyptienne, « père du roi » ou « père du dieu », qui est un titre honorifique soulignant la sagesse du concerné: cette locution convient parfaitement à Joseph, conseiller du roi.

Au Nouvel Empire, il est possible que la fonction de vizir (c'est ainsi que les égyptologues ont traduit *tjati*) fût conjointe avec celle d'administrateur des biens de la couronne, par exemple sous Ramsès II, pour le vizir Khay, qui exerçait sa charge sur le Nord et le Sud. Quelle que soit l'évolution des deux titres dans le Nouvel Empire, que Joseph soit vizir, second après Pharaon, ou intendant en chef de la Maison du Roi, les rédacteurs bibliques nous ont conservé les fonctions politiques égyptiennes qui correspondent au travail de Joseph, tant à sa mission spéciale qu'à la nature de son commandement, toutes choses traduites directement par son nom égyptien, comme nous le verrons un peu plus loin.

-l'anneau royal, les habits de lin fin, le collier d'or

Ces trois éléments semblent tous concerner l'investiture du vizir. Le collier d'or nous renvoie à une pratique attestée au Nouvel Empire par de nombreux témoignages picturaux et écrits: il s'agit de « l'or de la récompense » composé de cinq bijoux: un gros collier, deux doubles bracelets de biceps, deux bracelets différents, pour chaque poignet; suite à une évolution, à partir d'Akhenaton, puis sous la XIX^e dynastie, le vizir reçoit le gros collier lors de son investiture¹⁰¹. Il est plausible que les vêtements de lin fin en fasse partie, car c'est de cette toile très fine (le *Papyrus Harris I* lui donne le nom de *hebsou shes-nesou* qui se traduira en hébreu par le terme *bigde-ses*) que sont revêtus les dignitaires; mais le vizir se

100 J. Vergote, *op. cit.*, pp. 98-102.

101 *Ibid.*, pp. 125-134. E. Bloch parle pour ces pratiques de « rites de l'inféodation [...] décrits avec autant de précision que de justesse »: *Le Principe Espérance, op. cit.*, p. 383.

différençait des autres en portant « une robe soutenue par des bretelles, allant des seins aux chevilles, tombant droit et sans ornement »¹⁰². « La remise de l'anneau du roi [quant à elle] est un geste symbolique de transfert de pouvoirs. Cet anneau portait le sceau royal et permettait à Joseph d'authentifier des actes au nom du souverain »¹⁰³, soit en tant que vizir, soit en tant qu'administrateur des biens de la couronne.

-Avrekh!

Des tombes amarniennes représentent le vizir sur un char: par exemple, Toutou sous Akhenaton; la représentation de Néferhotep, vizir sous Aÿ, montre des coureurs qui le précèdent et un homme se prosternant. Il est vraisemblable que l'ordre crié devant Joseph vienne du verbe égyptien qui signifie prier quelqu'un, s'incliner. *Avrekh* en serait la forme impérative (« dans l'orthographe du Nouvel Empire [...] *ibrk* »¹⁰⁴): « inclinez-vous! »

-les noms égyptiens

Dans la conception égyptienne, le nom est un des éléments qui définissent l'être humain. Le changement de nom est attesté pour plusieurs hauts personnages d'origine étrangère, mais aussi pour des Egyptiens — plutôt là à titre de punition. Le nouveau nom de Joseph semble railler les "savants" de Pharaon et convenir au maître du Double-Pays après le roi; il s'agit de Tsaphnat-Paneah; selon J. Vergote, ce nom restituerait un morceau de phrase, « l'homme qui sait les choses » (*p(a)-sa-ntay-amaf-n(a)-ikh(wat?)*¹⁰⁵). Joseph sait les choses, d'une part parce qu'il est supérieur aux magiciens de Pharaon dans l'interprétation des rêves; d'autre part, il est le vizir qui dispose de tout l'appareil de l'Etat pour être au courant de tout ce qui se passe en Egypte. On verra une autre illustration de tout cela dans l'épisode de la coupe "volée".

Pour les autres personnages qui sont évoqués dans l'élévation de Joseph, il s'agit de noms théophoriques. Son épouse égyptienne se nomme Assenath, ce qui signifie apparemment « elle appartient à Neith » ou encore « qu'elle appartienne à Neith »; Neith est

102 J. Vergote, *op. cit.*, p. 121. C'est bien ce que suggère la succession des passages de Gn 41 14 et Gn 41 42, puisque dans le premier, il est dit que Joseph s'est changé une première fois avant de paraître devant Pharaon.

103 *Ibid.*, *op. cit.*, p. 116. Il est à noter que les deux termes en hébreu pour *anneau* et *sceau* sont manifestement d'origine égyptienne.

104 *Ibid.*, p. 139.

105 *Ibid.*, pp. 145-146. E. Bloch, *Le Principe Espérance*, *op. cit.*, p. 383: « Joseph sait sur l'Egypte des choses que ne pourrait savoir [...] aucun personnage légendaire simplement transplanté en Occident. »

une divinité ancienne provenant du Delta, déesse démiurgique qui participe au mythe d'Osiris; cette dénomination qui renvoie à la Basse-Egypte convient très bien à la fille du prêtre d'Héliopolis ou On, sanctuaire du dieu-soleil situé dans cette région, dont le nom correspond adéquatement à sa fonction, Potiphera, « celui que (le dieu) Rê a donné » (*Pa-di-(pa)-Ra*)¹⁰⁶. Potiphar, le nom du premier officier de bouche du début de l'histoire, est le même que celui du beau-père de Joseph, ce qui donnera du grain à moudre aux exégètes.

Les deux voyages des frères

La famine sévit et Jacob envoie ses fils acheter du grain en Egypte; Benjamin reste avec lui. Joseph reconnaît ses frères qui eux ne le reconnaissent pas; il les met à l'épreuve en les accusant d'espionnage, en emprisonnant Simon et en les obligeant à faire venir Benjamin. Il leur fait rendre leur argent en cachette. Puis c'est le deuxième voyage avec Benjamin. Joseph leur offre un banquet et fait cacher sa coupe dans le sac de Benjamin. Le subterfuge consiste à éprouver la solidarité des frères vis-à-vis du second fils de Rachel. C'est Juda, dont la tribu recevra plus tard la royauté, qui se porte garant de son frère. A ce moment, Joseph dévoile son identité (Gn 42 1-45 8).

-l'étiquette égyptienne

Plusieurs éléments du texte biblique nous renvoient une fois encore à un arrière-fond égyptien: les fils de Jacob s'adressant au maître du pays l'appellent « Monseigneur » et se présentent de la même manière qu'ils se présenteront plus loin à Pharaon: « tes serviteurs ». Ceci caractérise bien l'usage égyptien vis-à-vis d'un supérieur. En face d'eux, la formule du serment employée par Joseph, « *he pharoh* », en Gn 42 15-16, semble bien correspondre à un serment du type « aussi vrai que Pharaon vit » et dont la Bible nous donnerait la formule au Nouvel Empire¹⁰⁷.

-le mode de paiement

Par rapport à ces différents traits, le paiement en argent du grain a été rapporté à une extrapolation des rédacteurs plus tardifs du texte, car le troc semblait prévaloir en Egypte à

106 J. Vergote, *op. cit.*, pp. 147-150.

107 *Ibid.*, pp. 162-167.

l'époque présumée de Joseph. Cependant plusieurs documents semblent bien attester un usage monétaire à côté du troc, dès la deuxième période intermédiaire et sous le Nouvel Empire: des unités de poids comme le *deben*, le *kite* permettaient de fixer un prix dans l'échange d'objets, et la différence qui restait pouvait être payée avec du cuivre frappé; sous le Nouvel Empire, on trouve des prix exprimés en douzième de *deben*, qui semble bien correspondre à une pièce de métal de cette valeur¹⁰⁸.

-la lécanomancie

Joseph fait cacher sa coupe dans le sac de Benjamin pour le faire accuser de vol et voir la réaction de ses frères. Il veut savoir s'ils ont la même haine envers lui qu'envers le premier fils de Rachel. Le serviteur qui rattrape les frères intervient en Gn 44 5: « N'est-ce pas dans cette coupe que boit mon maître? Ne lui sert-elle pas pour la divination? » Cette pratique qui consiste à lire les présages dans une coupe, la lécanomancie, est d'origine mésopotamienne; on peut donc ici faire l'hypothèse que les rédacteurs finaux ont transposé les réalités de leur milieu culturel dans l'espace égyptien qu'ils ne connaissaient plus autrement que par les traditions conservées jusqu'à eux.

Mais on peut aussi traduire différemment le passage susmentionné¹⁰⁹: « N'est-ce pas ce qui sert à mon maître *pour* boire et *au sujet de* quoi il allait pratiquer la divination? »¹¹⁰ En d'autres termes, Joseph, comme s'il était un des *hartummim* de Pharaon, peut deviner qui est l'auteur du vol; c'est ce qu'il dit en Gn 44 15: « Ne saviez-vous pas qu'un homme comme moi sait deviner? » Rappelons-nous que son nom égyptien a pour sens « celui qui sait les choses ». Or, comme le vol est un subterfuge et que les rêves de Pharaon sont d'un symbolisme assez simple, la Bible n'attribue pas à Joseph une science magique; le savoir de Joseph tient plutôt à ce qu'il a en vue en faisant accuser faussement son petit frère: c'est l'épreuve de l'accusation mensongère, c'est l'évaluation de la haine mimétique entre frères tous semblables et tous différents. Comme souvent avec les traditions très anciennes récupérées par les rédacteurs finaux, l'arrière-fond égyptien et sa vraisemblance sont là pour mettre en valeur l'objectif moral et théologique du texte biblique.

L'établissement des Hébreux en Egypte

108 J. Vergote, *op. cit.*, pp. 168-170.

109 *Ibid.*, pp. 172-173.

110 Nous reprenons ici l'interprétation de M. Beaud dans sa conférence d'égyptologie déjà citée plus haut.

Après s'être fait reconnaître de ses frères, Joseph leur demande d'aller quérir son père. Les différents documents compilés donnent différentes localisations pour la contrée qui sera dévolue aux douze tribus d'Israël (soixante-dix personnes qui multiplieront pour devenir un peuple); on retiendra le pays de Goshen. Quoi qu'il en soit, les Egyptiens n'aiment pas les pasteurs nomades, mais Pharaon se montre accueillant et plus que généreux; il tranche nettement avec celui de l'épisode de Moïse. Il faut dire que la politique agraire du vizir hébreu l'enrichit considérablement et fait de pratiquement tous les Egyptiens des serfs de Pharaon (Gn 45 9-47 27).

-le pays de Goshen

La première tradition, la plus ancienne, semble faire venir les Hébreux sans invitation préalable sur la terre de Goshen, puis Pharaon les autorise. Nous avons vu au début de notre examen que les infiltrations des peuplades cananéennes dans le Delta sont anciennes, que les implantations aient été autorisées ou pas. Ce qui correspondrait à un récit moins ancien fait donner aux Hébreux à l'initiative de Pharaon le meilleur de la terre d'Egypte. Le document le plus récent leur attribue le meilleur de la terre d'Egypte, la terre de Ramsès, en essayant d'harmoniser les deux autres versions. Avec Goshen nous n'avons pas affaire à un mot égyptien mais indo-européen, dont la racine *go* signifie taureau, vache; en sanscrit, *goshan* veut dire acquisition de bétail. On peut peut-être rapporter l'introduction de ce mot aux Hyksos dont la souveraineté s'étendait sur le Delta avec Avaris et sur Sharukhen au sud de la Judée; « il existe encore un « pays de Goshen » dans le Sud de Canaan (Jos 10 41; 11 16) »¹¹¹. Or pour le pays de Goshen donné à Israël, il s'agit bien de bétail, de bergers qui ont besoin de pâturages.

Si on se réfère à l'article d'Henri Cazelles, « La localisation de Goshen, Problème de méthode »¹¹² qui s'appuie lui-même sur une étude de Shmuel Yeivin¹¹³, le Goshen du livre de Josué se situerait entre Shéphéla et le Néguev, dans le Sud d'Israël. La conclusion de S. Yeivin est que Goshen se situe entre Cadès et Gaza. La Genèse et l'Exode placent un territoire de Goshen à l'est du Delta quand le livre de Josué place un Goshen au sud-est d'Israël, c'est-à-dire un de chaque côté du désert qui sépare l'Egypte d'Israël¹¹⁴. Quoi qu'il en

111 J. Vergote, *op. cit.*, p. 186.

112 In *La toponymie antique: actes du colloque de Strasbourg, 12-14 juin 1975*, Leyden, E.J. Brill, 1977, pp. 143-150.

113 S. Yeivin, *The Israelite conquest of Canaan*, Istanbul, Nederlands historisch-archaologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1971.

114 Nous empruntons ici encore des références et des remarques de la conférence de M. Beaud.

soit, le territoire est soit en Egypte, soit sous domination directe de cette dernière.

Le déplacement du Goshen judéen vers le Goshen égyptien peut s'expliquer par l'harmonisation nécessaire avec le récit de l'Exode: il faut bien d'un point de vue théologique que les Hébreux "sortent" d'Egypte, ce qu'ils ne sauraient faire en étant déjà au sud de Canaan. Toutes ces données semblent rapprocher les déplacements de Jacob et de ses fils de la période des Hyksos, et lier les documents les plus anciens de la compilation aux XVIII^e et XIX^e dynasties. Il n'y a peut-être pas de « souvenir de la Deuxième Période intermédiaire » comme le dit J. Yoyotte¹¹⁵, mais on peut raisonnablement rapporter des éléments du récit joséphique à cette période.

-les Egyptiens et les bergers

L'horreur des Egyptiens pour les bergers nomades de petit bétail entre dans la figure ancienne de l'opposition entre sédentaires et nomades et la conception de l'impureté de l'étranger. L'impureté des Grecs pour les Egyptiens, par exemple, est rapportée par Hérodote (II 39 et 41) et Platon (*Lois* XII 953e). Les Egyptiens comme les Hébreux ont en outre des règles de pureté qui ne s'accordent pas entre elles. Joseph, ses serviteurs et ses frères mangent tous à part. Nous voyons que encore une fois à partir d'un arrière-fond égyptien la Torah met en scène l'exclusion de l'étranger sans autre mobile que son extranéité. Même si le récit joséphique paraît "égyptophile", il prend soin de placer les premiers éléments de l'exclusion et de l'asservissement des Hébreux. On voit alors que l'exception fonctionne dans les deux sens et n'est pas que bénéfique; elle semble toujours pouvoir se muer en maléfice, en exclusion, et vice-versa, ce que, somme toute, le peuple juif a expérimenté tout au long de son histoire et sous tous les cieux.

-la politique agraire de Joseph

De même que Jacob a enrichi l'inique Laban, Joseph enrichit Pharaon, mais cette fois-ci, la Bible fait de Joseph un personnage désagréablement habile à spolier tous les Egyptiens, à l'exception des prêtres¹¹⁶, sous prétexte de famine. Dans les documents égyptiens, l'exemption d'impôts pour les prêtres n'est pas claire; il y avait des exemptions, mais sans doute n'étaient-elles pas totales¹¹⁷. Le point le plus intéressant est cependant la

115 J. Yoyotte, *op. cit.*, pp. 60-61.

116 Ce qu'E. Bloch appelle « la mainmorte de l'Eglise égyptienne »: *Le Principe Espérance, op. cit.*, p. 383.

117 J. Vergote, *op. cit.*, pp. 190-192.

transformation de l'Égypte en domaine royal. Nous avons vu plus haut que la charge de Joseph pouvait être administrateur des biens de la couronne.

Ceci convient donc bien à sa politique agraire, alors que cela s'écarte sensiblement du programme donné à Pharaon en Gn 41 34-36: le produit de la vente du grain n'est pas versé au trésor de l'État mais à celui du roi, les terres deviennent celles de Pharaon et les Égyptiens des serfs. Le *Papyrus Wilbour* montre que le pharaon se considérait comme le propriétaire de toute l'Égypte. Les intendants en chef de la Maison du Roi avaient des pouvoirs spéciaux pour des missions spéciales: nous retrouvons tout à fait ces caractéristiques en Gn 41 48-49 et 47 14-23. Nous reviendrons ultérieurement sur cette politique josphique qui peut se définir comme une transformation lévitique de la terre.

Morts de Jacob et de Joseph

La mort de Jacob est précédée par les bénédictions des tribus d'Israël qui sont comme des prophéties. Elle est suivie par la crainte des frères de la vengeance de Joseph. Joseph, évidemment, étant un Juste, les rassure. Puis à cent dix ans, entouré de ses descendants, il rejoint son *ka* (Gn 48-50).

-l'embaumement de Jacob

Le texte biblique fait embaumer Jacob par les médecins au service de Joseph; or, les textes égyptiens témoignent que les médecins et les embaumeurs sont deux corps différents, même s'ils appartiennent tous deux à la Maison de Vie dont nous avons parlé plus haut. On peut se dire que Joseph ne voulut pas confier le travail aux embaumeurs puisque cette opération effectuée par eux est un rite magico-religieux incompatible avec la fidélité à YHVH. Il s'agirait donc de l'honorer une dernière fois à la mode égyptienne sans le déshonorer par une pratique idolâtre. L'embaumement, en revanche ne prend pas quarante mais soixante-dix jours¹¹⁸. Or dans le texte, c'est le deuil qui prend soixante-dix jours. Pour des motifs de symbolique proprement juive, la durée de l'embaumement a dû être modifiée. On voit en tout cas, mais c'est une évidence, que la préoccupation principale des rédacteurs finaux n'est pas la précision historique — ce qui serait tout à fait anachronique — et qu'ils reconstituent un environnement en dehors de toute connaissance directe.

118 J. Vergote, *op. cit.*, pp. 197-200.

-l'âge idéal de 110 ans

L'âge atteint par Joseph est intéressant car, mise à part la possibilité d'une coïncidence, Jozef Vergote souligne qu'il constitue un âge idéal dans de nombreux documents; la proportion de documents à ce sujet est importante pour le Nouvel Empire et surtout pour la XIX^e dynastie¹¹⁹. Il est donc à noter qu'un nombre conséquent d'éléments converge vers cette datation. L'âge de cent dix ans est aussi significatif d'un point de vue biblique: une telle durée pour une vie humaine est possible; or, toutes les durées de vie des personnages précédents dans la Bible sont impossibles et relèvent de la fiction; elles se rattachent surtout aux vieilles mythologies sumériennes que le texte biblique reprend.

Si Jacob obtient le nom d'Israël parce qu'il est le seul des patriarches à avoir assumé toutes les dimensions de la fraternité vis-à-vis du prochain et du tiers, on peut faire l'hypothèse que le fils de Jacob qui réalise pleinement la fraternité humaine, Joseph le Juste, offre l'horizon d'excellence (ou de sainteté) pour une humanité réelle qui ne peut guère vivre plus de cent dix ans. L'enracinement égyptien de la fiction est orienté dans la perspective d'un enseignement moral, comme nous aurons à le voir dans le prochain chapitre, à partir de l'exégèse midrachique.

Conclusion sur les données égyptologiques

La perspective théologique est nette; mais il est clair aussi que la perspective qui domine est celle des Juifs babyloniens; il faut faire une place à l'Égypte comme matrice du peuple¹²⁰, mais elle est l'image de l'idolâtrie qu'il faut rejeter, l'image du dehors, puissant mais mortifère, qui s'oppose au dedans d'Israël, toujours fragile mais toujours vivant. Il s'agit bien de faire sortir victorieusement les Hébreux de la domination des Égyptiens, victoire de YHVH sur les idolâtres, en assurant la jonction entre la tradition patriarcale et la tradition mosaïque par un texte qui satisfera la communauté juive égyptienne dont l'importance ne fera que croître à l'époque hellénistique, en lui donnant un héros, figure tutélaire de cette communauté, comme en témoignera le *De Iosepho* de Philon d'Alexandrie.

On peut faire droit à l'hypothèse de Thomas Römer qui fait naître notre récit en Égypte dans la communauté qui y est descendu après la destruction du royaume de Judée par Nabuchodonosor, c'est-à-dire aux VI^e ou V^e siècle avant l'ère chrétienne; ces Juifs sont

119 J. Vergote, *op. cit.*, pp. 200-201.

120 Le nom hébreu de l'Égypte, *Mitsraïm**, ainsi que la forme du Double-Pays évoquent l'utérus.

en rivalité avec ceux déportés en Babylonie, regroupant les hautes classes de la société, les prêtres etc. censés incarner l'orthodoxie. Ce serait alors à un stade ultérieur de rédaction que cette histoire aurait été intégrée dans la Torah dans la volonté d'unifier les différentes traditions¹²¹.

Cette hypothèse est bien évidemment beaucoup plus cohérente que celle de Jozef Vergote d'une rédaction par Moïse au XIII^e siècle; comme il a été souligné, le premier récit présente une image favorable de l'Égypte alors que l'Exode est violemment anti-égyptien; on comprend mal comment Moïse aurait pu écrire le premier récit, sauf à supposer que Moïse l'égyptien aimait tendrement l'Égypte joséphique, alors que le ou les rédacteurs de son histoire à lui devaient la mépriser; en histoire, on est toujours embarrassé lorsque les hypothèses entraînent des suppositions psychologiques douteuses.

Quelques remarques peuvent malgré tout être apportées: les données ici présentées ne viennent pas de l'Égypte qui va passer sous domination perse; il faut donc que l'histoire de Joseph ait ses sources dans la période indiquée par J. Vergote. En outre, la façon dont les sources sont traitées est marquée par l'influence mésopotamienne et la coupure culturelle sensible avec l'ancienne civilisation égyptienne — ce qui est assez visible dans l'épisode de la coupe. Ce qui paraît donc le mieux assuré, c'est une rédaction tardive dans un milieu post-exilique, qui rassemble plusieurs strates de rédaction antérieures, ou en tout cas différentes traditions. On peut d'ailleurs nettement rapprocher ce récit, d'une ascension porteuse d'un salut pour le peuple, du livre d'Esther et de celui de Daniel, qui se rapportent à l'exil babylonien.

Quoi qu'il en soit des datations possibles des différents contextes de rédaction, un enjeu théologique final peut être dégagé. Conformément au souhait de Joseph (Gn 50 25), Moïse tient la promesse de la génération des frères et rapatrie les ossements de ce dernier (Ex 13 19) vers Canaan: l'arche de Joseph voyage avec l'arche d'Alliance; il est donc « comparé à la Torah »¹²². La vraisemblance, l'enracinement des données égyptiennes¹²³ du texte a un rôle théologique: quel est le devenir de l'Un dans l'extériorité idolâtre? Le souvenir des principes de la Torah est conservé (en Gn 40 15, Joseph se définit comme Hébreu), mais il revient sous la forme d'ossements; ce qui se conserve dans l'extériorité est en quelque sorte mort. La tradition ne conserve de l'Égypte que la momie de Joseph, conservation du souvenir d'une vie accomplissant les préceptes de la Torah dans le dehors idolâtre — ce qui sera aussi le fond des commentaires de Philon d'Alexandrie.

121 T. Römer, « Joseph approche: sources du cycle, corpus, unité », *op. cit.*, p. 85.

122 S. Trigano, *Philosophie de la Loi*, *op. cit.*, note 18, p. 231.

123 Cette « vraisemblance historique » est relevée par E. Bloch dans *Le Principe espérance*, *op. cit.*, p. 383.

On peut ajouter la perspective politique: un peuple naît au sein d'un grand peuple. « L'histoire de Joseph est une façon de construire l'appartenance « ethnique » à la collectivité d'Israël, c'est-à-dire la nationalité »¹²⁴, et de forger les dispositifs de sa souveraineté et de ses autorités en les rapportant à une situation d'exil. Cette question était d'importance pour les rédacteurs de l'époque perse qui devaient maintenir l'unité d'un peuple éclaté entre l'Égypte et la Babylonie, mais qui se considéraient comme les véritables garants de la tradition juive, de son orthodoxie. La crédibilité politique des Juifs pour eux-mêmes passe par l'écriture d'un texte où Joseph puis Moïse sont les égaux de Pharaon (il en ira de même pour Salomon censé être marié avec une fille de Pharaon, 1R 11 1).

Nous croyons l'avoir suffisamment montré, la crédibilité des données égyptiennes rend l'histoire de Joseph crédible et rend donc aussi incontestable l'historicité du peuple d'Israël — même si l'histoire de Joseph n'est pas un compte rendu historique. Pas de crédibilité politique, ni sans doute de politique, sans confiance, et pas de confiance sans autorité: l'autorité vient étymologiquement du verbe *augere*, augmenter, et le nom de Joseph contient la racine verbale qui signifie ajouter. Toute l'histoire de Joseph est rythmée par des retranchements et des ajouts, autour de la notion d'autorité, tant spirituelle que politique. Ceci ne saurait être un hasard.

La vraisemblance du texte joséphique n'a pourtant pas pour but de nous orienter vers une réalité historique directe, qui, comme nous l'avons souligné au début de notre examen, serait fantasmatique, mais vers une réalité humaine et morale. Il est pour nous significatif que l'un des textes éminents consacrés à la mise au jour des processus de l'accusation mensongère et de l'expulsion/vénération d'une victime émissaire se soit attaché à donner une couleur réaliste à la fiction qui concentre en peu de pages une série de péripéties, de retournements de situation typique de l'invention narrative, en lui donnant un ancrage dans des réalités égyptiennes très anciennes même pour le ou les rédacteurs antiques. En même temps, le travail de collage des différents textes ne se distingue pas par un soin extrême; le palimpseste est manifeste en plusieurs endroits et nous donne l'idée que la perfection narrative de l'assemblage n'est pas le premier souci.

La vérité romanesque ne tient pas à la succession des malheurs et bonheurs de Joseph, mais à leur interchangeabilité. La véracité de l'environnement étranger égyptien donne une vraisemblance aux fausses accusations portées sur l'étranger Joseph; l'Égypte est à la fois pays d'accueil et horreur pour l'impureté de l'étranger; l'Égypte peut l'abaisser en esclavage ou l'élever aux plus hautes fonctions de l'État; en Égypte, on peut être accusé ou

124 S. Trigano, *Philosophie de la Loi, op. cit.*, p. 230.

innocenté: une institution judiciaire existe. Pour prémunir contre l'exclusion de l'autre, contre l'accusation mensongère et ses conséquences, la tradition juive insiste: n'oubliez pas que vous aussi vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte (par exemple, Dt **24** 17-18, ou encore le Talmud *Baba Metsia 59b*). La description n'est pas mythologique, le cadre n'est pas merveilleux, pas plus qu'il n'est tragique: sont décrits les processus réels de l'accusation mensongère qui frappent une victime émissaire sur la base de signes victimaires stéréotypés et qui conduisent à l'idolâtrie.

3, Joseph, figure des Juifs parmi les Nations

L'étranger, avec la veuve et l'orphelin, est la figure habituelle de l'exclu dans la civilisation hébraïque comme dans d'autres civilisations anciennes: si la veuve n'a plus de mari et l'orphelin plus de parents pour les faire vivre, l'étranger, quant à lui, est vulnérable, sujet aux agressions de toutes sortes, l'autochtonie étant le fondement le plus commun de l'appartenance politique. Cependant l'expérience de l'étranger pour la conscience juive ne semble pas être l'expérience de l'autre mais sa propre expérience. Cette expérience singulière ouvre alors sur une étrangeté.

L'étrangeté de l'Hébreu est bien sûr attachée à l'errance de celui qui passe (*ivri*), le nomade, mais aussi à l'exil, à la diaspora. L'étrangeté commence avec Avram, notable d'Our qui s'en va vers le désert, négation de l'autochtonie, qui, étranger à lui-même et à sa cité, s'en va vers lui-même (« *lekh lekha* », Gn **12** 1), lui qui s'appellera Abraham. Dans l'Alliance entre les morceaux, où Avram fait alliance avec Dieu, lui est annoncé le statut d'étranger, la servitude de sa descendance (Gn **15** 13), en somme la descente en Égypte, curieuse récompense de l'acte qu'il vient d'accomplir.

La descente en Égypte est un thème biblique qui relève certes de la théologie, là où l'Égypte représente l'idolâtrie, le souci excessif du corps relié à la préoccupation de la mort; l'idolâtrie se dit d'ailleurs en hébreu *avodah zarah*, culte étranger. Mais Avram descend en Égypte à cause d'une famine (Gn **12** 10): on retrouve toujours le même motif d'une arrivée en Égypte qui est la fuite d'un mal; ce pays a donc du bon. Avram l'étranger va cependant expérimenter en Égypte la précarité de la vie du réfugié. Le motif est si important que les Évangélistes feront descendre Jésus, fils adoptif d'un Joseph, en Égypte, passage obligé de la crédibilité juive et du sérieux messianique — le nom Jésus vient de Josué, second de Moïse et descendant de Joseph par Ephraïm.

Les frères de Joseph descendront eux aussi poussés par la famine, mais Joseph y va

contraint forcé, esclave, échappant tout de même à la mort. L'Egypte était effectivement dans l'Antiquité le pays où l'on émigre, là où toutes les nécessités vitales trouvent à se satisfaire; nombreux y étaient donc les étrangers. Mais nous l'avons déjà dit plus haut, nombreux étaient aussi les esclaves; le mot qui signale les étrangers « asiatiques » signifie parfois esclave. Si Joseph est le prototype du Juif parmi les Nations, il occupe des positions sociales qui vont de la plus basse et la plus précaire à la plus haute, mais où la médiocrité n'a pas de place. Son histoire récapitule tout ce qui peut arriver à un étranger et l'Egypte est bien un pays où tout peut arriver pour un étranger.

Etre étranger, c'est entrer dans les stéréotypes de la persécution. Mais la victime émissaire a toujours un double rôle, faste et néfaste; son caractère exceptionnel se retrouve pour le bien comme pour le mal. A ce titre, être étranger, ce peut être une tare ou une chance et bien souvent les deux. Joseph ne commence pourtant pas sa carrière d'étranger en Egypte, mais avec ses propres frères: il est excessivement beau, il est le préféré de son père qui le distingue, alors qu'il n'est pas l'aîné; il fait des rêves de grandeur et rapporte à Jacob les mauvaises actions de ses frères. A cause de sa prééminence injustifiée, il apparaît étranger à la fratrie qui voudra supprimer cette excroissance étrange et malfaisante pour eux. L'unité des frères se fait contre Joseph, mais, comme ils ne sont pas unanimes, il échappe à la mort. Ils le vendront finalement comme esclave à des étrangers qui le revendront à d'autres étrangers. Arrivé en Egypte, Joseph est alors plus étranger à ses propres frères qu'à son maître. Les frères qui excluent leur frère sont encore loin d'être le peuple d'Israël.

On le voit, le texte biblique n'est pas tendre avec les fils d'Israël; il est notable que jamais l'"Histoire sainte" ne relève de l'exaltation hagiographique du "peuple élu". Ce trait n'est pas limité au Pentateuque, puisque les prophètes se caractérisent plus par leurs malédictions d'Israël que par leurs bénédictions¹²⁵. Les textes défendent la victime, mais celle-ci n'est pas innocentée de tout mal. Le personnage de Joseph relève de cette ambivalence, que la tradition juive exprime au travers des notions opposées de rigueur (*din*) et de grâce (*hessed*): son propre malheur commence avec ses accusations à lui (qui signalent les excès de sa rigueur morale), et il frôle la mort en racontant des rêves (dont la relation est censée marquer sa sollicitude fraternelle); sa beauté, sa grâce le servent autant qu'elles le mettent en danger. Joseph, fils d'Israël, n'est pas encore Israël, mais l'est plus que ses frères.

En Egypte, rien ne le distingue apparemment des Egyptiens et il s'élève dans la

125 Cette activité typiquement juive et qui en fait sans doute une de ses spécificités les plus marquantes se retrouve encore aujourd'hui: dire du mal de ses frères au nom d'une moralité ou d'une religiosité supérieure. Une des sources de l'antisémitisme vient selon nous de cette tendance proprement juive à l'auto-critique radicale: l'acte d'accusation est déjà rédigé; il n'y a plus qu'à le retourner contre leurs auteurs.

maison de Potiphar; c'est l'accusation de sa maîtresse qui souligne son statut d'étranger. En prison, il s'élève à nouveau, interprète les rêves et trop confiant en lui-même, demande à l'échanson de ne pas l'oublier. Il restera alors deux ans en prison. Il semblerait que l'orgueil, la rigueur de Joseph lui jouent des tours: en se prenant pour plus qu'il n'est, il attire sur lui la vindicte. Il n'échappe pas aux cycles victimaires tant qu'il n'est pas étranger à lui-même et à l'Egypte, tant qu'il n'a pas abandonné toute prétention. Joseph n'est pleinement Israël que lorsqu'il conseille fraternellement les Egyptiens pour les sauver, alors qu'il pourrait les haïr.

C'est lorsqu'il répond à Pharaon et refuse de s'attribuer les mérites de ses interprétations qu'il est élevé. Là encore, l'élévation extrême de l'esclave au poste de vice-roi souligne son étrangeté; entre l'abaissement et l'exaltation, la demi-mesure ne semble pas avoir de place. L'invraisemblance de l'élévation de Joseph pourrait signifier une intervention divine: déjà, l'interprétation des rêves est dite venir de Dieu. Cependant, le statut d'étranger et la logique même du conseil et du commandement conduisent à proposer une autre explication. L'étranger est exclu ou élu; cette position marginale, atopique favorise le regard qui peut se porter vers le centre logique du pouvoir, puisqu'il n'y est pas. De façon générale, un étranger peut difficilement commander, il est en revanche en position de conseiller.

L'étranger conseiller ressemble au législateur idéal de Rousseau sans être impossible: il voit les passions des autres sans les éprouver toutes, il connaît à fond ses hôtes ou ses maîtres sans leur être identique; exclu ou élu, son bonheur ne dépend pas d'eux, mais il s'occupe du leur. La séparation de l'Hébreu, représentant du Dieu Un, lui permet d'envisager ce que les Egyptiens idolâtres s'interdisent d'envisager: que le divin Nil leur fasse défaut. Joseph figure le Juif qui vit parmi les Nations sans s'assimiler à elles et qui gagne ainsi une perspective inédite sur les choses avec la possibilité de les améliorer, de les changer, une faculté de conseil, une liberté politique. L'étrangeté est alors salvatrice, messianique.

Joseph occupe bien cette position intermédiaire du conseil, mais, marginale, elle favorise aussi le glissement du conseil au commandement, qui, notons-le, n'est pas de son fait. L'étranger qui ne devrait pas commander est en position de conseiller, mais il ne semble pouvoir rester dans cette position. Si Joseph ne s'assimile pas aux Egyptiens, Pharaon fait sien Joseph en le renommant d'un nom égyptien et en le mariant à la fille du prêtre d'Héliopolis, en l'habillant d'une apparence égyptienne somptueuse. Il y a quelque chose de victime dans la brusque exaltation de l'esclave hébreu. Si on lui confie le gouvernement, l'étranger ne quitte pas son statut de victime potentielle: l'échec pourra toujours être rejeté sur lui; il est donc expédient de lui confier le gouvernement. Le conseiller n'accède pourtant pas à la souveraineté: il n'est pas l'autorité politique suprême qui est conservée par Pharaon;

son activité de gouvernement n'abolit pas son statut de conseiller: il administre son conseil en le réalisant; qu'il conseille ou qu'il commande comme vice-roi, il obéit à Pharaon.

Le conseil avisé de l'élus de Dieu recèle un accroissement considérable du pouvoir royal. Dans ce basculement du consultatif à l'exécutif, le salut des Egyptiens et des Hébreux prépare leur servitude; la position éminente de Joseph n'est donc pas une récompense divine, ou si elle en est une, elle est ambivalente. Joseph incarne ainsi l'ambiguïté de l'étrangeté juive, ambiguïté de l'élection et du messianisme. Il est le Juif victime parce qu'étranger privé de fraternité, de famille, le Juif de cour parce qu'étranger utile, le Juif qu'on veut oublier parce qu'il est l'étranger envers qui on a une dette, et qui n'est donc pas si étranger. On pourrait alors être tenté de limiter l'être juif à une figure de la persécution; l'identité juive se formerait dans la conscience toujours plus aiguë d'une persécution pérenne et renouvelée, jamais remise en cause par le destin exceptionnel de certains Juifs.

L'être d'Israël n'est cependant pas essentiellement une identité forgée dans la constance des persécutions extérieures: il relève plutôt d'une exigence morale qui remet toujours en question la moralité des actions. Joseph serait-il alors la revanche triomphale de l'Elu, du peuple élu sur les Nations? Ici s'affronte en fait deux types de fondation du peuple: une fraternité qui fonde l'appartenance fraternelle sur l'exclusion, voire le fratricide; une autre fraternité qui parvient à surmonter l'exclusion dans le pardon. Les fils d'Israël sont capables, comme toute nation, de la première fraternité exclusive, mais ils ont commencé par éviter le fratricide. Ils ne deviennent peuple d'Israël que dans une fraternité non exclusive, non accusatrice, bienveillante pour les Nations, même si elles ne sont pas fondées sur cette seconde fraternité qui serait, semble-t-il, la fraternité messianique.

L'être d'Israël se rapporte donc à la connaissance des logiques de persécution dont personne n'est exempt, pas même Israël; cette connaissance donne malgré tout une chance d'y échapper, mais elle ne s'acquiert qu'au bout d'une histoire, d'un récit initiatique, d'une répétition. La narration y est essentielle car en théorie, les logiques de l'agir sont faciles à repérer, mais en pratique, face à l'urgence de l'action, à la diversité des situations, il est plus difficile de faire descendre la généralité des connaissances morales dans la fine pointe d'une réalité vivante et changeante, et plus facile aussi de réclamer pour soi l'exception à la règle qui ne saurait s'appliquer dans toute sa rigueur à tous les cas. Il y faut un conseil.

Pour Joseph, l'épreuve se répète plus d'une fois, jusqu'à ce qu'il en ait compris le sens; c'est alors que lui-même fait subir des épreuves à ses frères. Joseph n'accède pas à sa place lorsqu'on a fini de le persécuter, mais lorsqu'il a fini par comprendre les logiques de l'exclusion: l'échanson ingrat qui le fait venir auprès de Pharaon le fait pour son propre

profit, mais Joseph, lui, ne cherche pas à tirer profit, à se présenter comme détenteur d'un savoir sur le bon et le mauvais, comme un Juste rigoureux, seul détenteur du Bien; il a appris de tous les épisodes précédents où il le faisait encore. Dans la perspective biblique, Joseph pouvait ainsi servir de modèle pour tout Juif vivant au sein des Nations.

A travers toutes ces péripéties, le texte biblique insiste sur la constance morale, la rigueur de Joseph: il a la chance de comprendre la logique de l'accusation mensongère et de ses conséquences parce qu'il reste fidèle à l'enseignement d'Israël; sa fidélité se marque aussi par le respect des règles alimentaires, puisqu'il mange à part des Egyptiens et de ses frères, lors de leur seconde venue. Ce trait qui sépare les Juifs des autres est vu comme un ritualisme visant seulement à s'exclure des autres; dans l'Antiquité de nombreux peuples avaient leurs règles de pureté qui n'étaient pas celles des autres. Ce qui caractérise pourtant toutes les règles juives, c'est leur orientation, ou leur interprétation morale. « Hébreu » a toujours un sens moral plus qu'une signification d'appartenance.

Il y a toujours eu, nous semble-t-il, un sentiment très vif d'une différence morale du peuple juif vis-à-vis des autres nations, quoi qu'il en soit du comportement des individus qui le composent. On pourrait croire que l'apparition des monothéismes issus du judaïsme aurait atténué ce sentiment bien compréhensible dans un environnement païen pratiquant le meurtre de l'enfant premier-né, ou bien le *pharmakos**, ou encore les jeux du cirque; il n'en a rien été à cause des persécutions continues, des pratiques de délégitimation juridique, de discrimination, d'expulsion, des pogroms... Nous connaissons bien les auteurs qui accusèrent violemment cette différence morale, jusqu'à ceux qui voulurent l'éradiquer et ceux qui le voudraient encore aujourd'hui. Comment ne pas accuser le peuple dont la tradition accuse la tendance humaine à l'accusation mensongère et à la persécution? De surcroît, il est aisé de l'accuser d'accusation mensongère. Dès qu'on touche à l'être d'Israël il est difficile d'échapper au vertige qu'entraîne l'accusation de l'accusation.

Par l'accusation d'un seul, on peut constituer le groupe qui s'identifie dans le rejet du même accusé. Qu'en est-il alors du groupe qui dénonce l'accusation d'un seul? S'identifie-t-il dans la dénonciation unanime de l'accusation d'un seul? Un groupe et un seul c'est toujours un; qu'est-ce qui distinguerait alors le premier groupe du second? On peut comprendre alors comment l'être d'Israël peine à s'identifier dans l'unanimité et comment la division politique lui est constitutive. Simon veut tuer Joseph, mais non Ruben qui veut le ramener à son père, ni Juda qui préfère le vendre. Chaque fils représente une tribu d'Israël et matérialise cette division. La division politique étant constitutive et intimement liée à la dénonciation des processus victimaires, l'être d'Israël peut s'éparpiller parmi les Nations, se diviser

politiquement et appartenir à plusieurs peuples; Israël supporte ce qu'aucune identité politique ne peut supporter: sa propre division. Et ceci sera encore l'objet d'une accusation classique à l'égard des Juifs: le cosmopolitisme, la double allégeance...

Le récit joséphique est à la fois le texte qui donne la formation de la nationalité juive et le texte qui donne la formule du Juif parmi les Nations, tantôt persécuté, tantôt élevé aux plus hautes responsabilités, tantôt considéré comme assimilable, international, sans appartenance, cosmopolite, tantôt vu comme l'étranger irréductible. A travers ce passage biblique, dans un environnement antique, nous sommes confrontés à des questions politiques d'une grande modernité. Avec Joseph, on voit que le principe d'unité du peuple juif ne repose pas dans l'appartenance à un sol, mais peut se réaliser à l'étranger dans une conception de la fraternité qui rejette les expulsions victimaires: nous avons affaire à ce qu'on pourrait appeler une unité spirituelle. L'Egypte et le pouvoir pharaonique à l'inverse ne sont pas séparables du Nil. Celui qui peut se séparer du Nil, de la terre d'Egypte, de leurs bienfaits est celui qui peut administrer ce même pays, car il ne l'idolâtre pas.

Une dernière question demeure: d'autres héros bibliques pourraient tout autant symboliser le Juif parmi les Nations. Pourquoi Joseph est-il exemplaire et pourquoi l'Egypte est-elle par excellence la terre étrangère, représentative des Nations? On l'a déjà remarqué, les rédacteurs sont plus proches des civilisations babyloniennes, et les héros comme Daniel, Mardochée, Esther représentent aussi des Juifs qui ont réussi dans une Cour étrangère. Les empires mésopotamiens offraient la même image de puissance que l'Egypte, ils dominaient plusieurs peuples et furent aussi dangereux pour les Juifs que l'Egypte pharaonique, sinon plus avec la destruction du premier Temple. Pourquoi donc Joseph et l'Egypte plutôt qu'un autre héros en Mésopotamie?

Nous venons de le dire, les rédacteurs vivaient vraisemblablement dans un contexte mésopotamien et les souverains mésopotamiens venaient d'autoriser le retour des exilés en Judée. Le pays étranger et étrange, c'était l'Egypte. Abraham ne venait pas d'Egypte, mais d'Our en Chaldée. Joseph est en outre une sorte de quatrième patriarche qui récapitulait en lui les vertus d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, les pères de l'Alliance. Il nous semble, pour conclure, que le héros juif parmi les Nations ne pouvait être valorisé dans la conscience juive que s'il concernait un Hébreu avant la possession de Canaan. Finalement Joseph n'est jamais, à proprement parler, un exilé, même s'il est étranger, car en Canaan, il est déjà étranger: il réclame le retour de ses os dans une patrie qui n'existe pas encore; il est donc le gardien de la promesse dans une extériorité absolue¹²⁶.

126 L'ethnologue et poète Franz Baermann Steiner, s'exilant à Londres et perdant sa famille dans la Shoah,

II

Le midrach

Le midrach est un type d'exégèse juive de la Bible qui amplifie le texte en partant d'abord de sa signification littérale. Mais « le midrach ne vise pas seulement à transmettre un savoir où le sujet se trouve face à un objet qu'il s'agit de constater, de décrire, d'assimiler, d'égaliser ou de maîtriser. Il cherche à déstabiliser cette relation de connaissance, en dévoilant du sensé où le « je » du lecteur se trouve d'emblée interpellé et investi par le message, c'est-à-dire par ce qu'il aura à faire. Ce sensé le concerne comme être agissant plutôt que comme sujet connaissant. Certes, la vérité est visée, mais accessoirement; ce qui est essentiel, c'est la responsabilité. Pour ce type de lecture et dans ces livres, « l'homme est plus le résultat de ses actes que la conséquence de ses idées » (Rambane sur Gn 22 12). »¹²⁷ Avec l'histoire de Joseph, le midrach trouve évidemment une ample matière à interprétation, Joseph récapitulant les enseignements moraux qu'on pouvait tirer des épreuves des patriarches.

Si nous nous intéressons à cette exégèse juive, c'est pour marquer la continuité de cette dernière qui a beaucoup à voir avec l'unité spirituelle juive, dans la mesure où, après la chute du premier temple et l'exil à Babylone, c'est cette dernière qui soutint l'unité politique des Juifs dispersés et privés de toute autonomie politique; elle remplit cet office, principalement comme Loi orale, à chaque période critique pour les Juifs. Une étude philologique et purement historique du récit et de la figure joséphiques aurait dû adopter une progression chronologique qui aurait repoussé le traitement de cette question plus loin. En

définissait Joseph comme « le premier à perdre son pays natal [*heimat*] » (*Conquêtes (Eroberungen)*, V Le solitaire, vers 149-203, in Jeremy Adler (Hg.), *Am stürzenden Pfad: Gesammelte Gedichte*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2000, pp. 358-359); il en faisait ce que M. Eliade appellera un « héros civilisateur » parce qu'il définit un aspect de l'« être juif » qui est de « continuer de vivre à la frontière qui émergea au moment où l'humanité s'est émancipée du mythe. Par conséquent, ne pas vivre dans le domaine du mythe, ne pas désirer y retourner comme vers quelque chose d'éloigné et de caché, mais de l'avoir présent à l'esprit comme alternative. Un autre ordre de la même existence, une possibilité dont on ne s'est pas éloigné, mais dont on s'éloignera. » (*Feststellungen und Versuche. Aufzeichnungen 1943-1952*, hrsg. v. U. van Loyen und E. Schüttelpelz, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009, p. 435).

¹²⁷ Banon D., *op. cit.*, pp. 119-120.

effet, les *midrachim* halakhiques et haggadiques couvrent une période qui va des premiers siècles de l'ère chrétienne au Moyen-Age, et au delà. Notre but étant philosophique, il s'agit pour nous de nous concentrer dans un premier temps sur le discours biblique, théologique juif portant sur le récit de Joseph afin de bien le distinguer du discours chrétien et donner les éléments d'une matrice joséphique juive.

Il faut souligner que la richesse du commentaire juif, qui a commencé bien avant le chrétien et qui s'est déployé sur plusieurs siècles, est surprenante pour qui la découvre, et surtout pour ceux qui furent habitués à l'exégèse chrétienne qui ne cherche guère autre chose que l'annonce de Jésus-Christ dans l'"Ancien Testament"; cette recherche de la préfiguration ne peut être que pauvre, alambiquée et très peu convaincante car les éléments sont peu nombreux; le judaïsme vit d'ailleurs fleurir plusieurs prétentions messianiques, dont celle des Nazaréens*, des Chrétiens n'est qu'une parmi d'autres. Pour qui étudie la Bible juive en essayant de suspendre ses convictions initiales ou ses idées héritées, il est bien malaisé de lui faire annoncer Jésus: seules les ressources de la foi, d'une lecture allégorique et d'une imagination inventive permettent de trouver dans la Bible juive ce qui n'y est pas.

Le midrach n'est cependant pas un exercice narratologique profane; il fournit une exégèse constamment sous-tendue par la notion de Providence divine, fût-elle tout à fait problématique; tout a un sens du point de vue de cette providence. Dieu régit en sous main toute l'histoire et répond aux actes des protagonistes; s'ils tiennent leurs promesses, Dieu tient les siennes: c'est le sens de l'Alliance, ou tout au moins l'un des sens. La moindre faute morale trouve sa rétribution, ou plutôt, tout événement tragique trouve son origine dans une faute antécédente qu'on n'avait pas aperçue. Il y faut l'œil exercé des exégètes et plusieurs générations, visibles dans l'empilement des commentaires de la tradition orale¹²⁸.

Ce qui frappe pourtant, ce n'est pas la référence constante à la Providence, mais la contradiction entre les interprétations; les bonnes choses pouvant s'intervertir en mauvaises, l'interprétation peut accentuer soit le bien, soit le mal dans une situation, dans une expression, dans un simple mot, voire une écriture différente de ce qu'elle aurait pu être. C'est ce que David Banon appelle « la lecture infinie ». Le concept d'infini renvoie bien à ce renversement du pour au contre, à la négligence vis-à-vis du principe de contradiction; la tradition de la prise en compte de la tierce personne exclue se soucie peu du principe logique du tiers-exclu. La lecture providentielle, religieuse du texte peut certes réintroduire une forme de logique respectueuse du principe de non-contradiction; mais on peut aussi

128 Dans ce chapitre, nous nous servons abondamment de la recension des sources midrachiques par L. Ginzberg, *Les légendes des Juifs*, Paris, Cerf, vol. 3, 2001.

accentuer la lecture différemment et se porter vers l'ambivalence, la contradiction assumées des analyses des maîtres de la tradition orale.

L'histoire de Joseph (*Yossef*) commence avec les histoires de Jacob (*Ya 'aqov*); elle commence avant le chapitre 37 de la *Genèse* (Gn 30 23). Sa jeunesse, ses premières dix-sept années, n'apparaissent que par intermittence dans le récit, quand il protège sa mère devant Esaü (*Essav*) par exemple (Gn 33 7). La narration rassemble de nombreuses péripéties, mais dans l'ensemble, le texte demeure « laconique »¹²⁹, comme le nota Thomas Mann. Le midrach haggadique* supplée abondamment à ce que Mann a appelé le « souci de concision lapidaire »¹³⁰ du texte biblique. Certes, le midrach n'a pas une visée d'amplification romanesque, mais il fournira sa matière tant aux rédacteurs du Coran qu'à Thomas Mann.

L'exégèse juive porte notre attention sur le début et la fin des péripéties de Joseph; rien que cela montre la grande cohérence narrative qui a présidé à la rédaction. L'analyse midrachique suppose qu'une partie du texte en éclaire une autre et inversement. Tout se passe comme si le midrach nous faisait entrer dans la fabrique du texte; cette cohérence du texte et de son exégèse sont pour nous les signes du travail de plusieurs générations qui construisent les correspondances; une strate de rédaction devenant comme un commentaire du texte de la strate de rédaction précédente, jusqu'au jour où il n'y a plus rien à ajouter au texte, sinon un commentaire qui ne peut plus être le texte lui-même¹³¹. A l'appui de notre assertion, nous signalons que la traduction "littérale" en araméen du *Targoum** d'Onkélos offre ici ou là des commentaires. La tradition rabbinique a continué jusqu'à aujourd'hui ce commentaire du commentaire; le midrach est toujours confrontation à la réalité présente, aux problèmes qui surgissent avec le temps¹³².

Sichem est le lieu où les ennuis commencent (Gn 37 13) et celui où les ossements de Joseph seront rapportés (Jos 24 32) sur le terrain acquis par Jacob (Gn 33 19), l'alliance y étant une nouvelle fois scellée sous l'autorité de Josué, descendant d'Ephraïm, héritant des territoires du Nord. C'est un lieu où fut perpétré un génocide qui inspirait dégoût et terreur à

129 Mann T., *Joseph en Egypte*, Paris, Gallimard, L'imaginaire, 1938, p. 452.

130 *Ibid.*

131 Nous reprendrons cette remarque d'O. Abel pour l'appliquer à chaque génération de rédacteurs, commentateurs: « si les textes anciens répondaient à d'autres questions que celles que nous nous posons, ils soulèvent d'autres questions que celles auxquelles ils répondaient. » « La métaphore, réponse et question » in O. Abel et F. Smyth, *op. cit.*, p. 39.

132 Un nouveau commentaire (*hidoush*) est donc toujours possible. Mais la nouveauté n'implique pas forcément une séparation d'avec l'ancien, un rejet mutuel; cette pathétique est celle du christianisme et de l'islam dont les réponses, « pour s'effectuer », doivent « disparaître de la communication ordinaire afin d'ouvrir un autre espace de communication, un autre monde ». Nous ne souscrivons pas à la conclusion d'O. Abel, qui témoigne d'une intériorisation toute chrétienne de la « logique de l'excommunication »: « *il faut bien* que ce monde exclue celui qui n'en parle pas le langage, pour que celui-ci prouve que son langage est bien un « monde » possible, une terre et un ciel nouveaux. », *ibid.*, p. 41.

Jacob, comme en témoigne ses "bénédictions" (Gn 49 5-7); le massacre des convertis-circoncis de Sichem (Gn 34 25-30), suite au viol de Dina par leur prince, n'est pas fait par n'importe quels fils; il s'agit de Simon et de Lévi, l'un incarnant la violence, l'autre le zèle; l'alliance des deux ne pouvant que produire une catastrophe. Sichem est donc un lieu d'une grande ambivalence¹³³, qui est rattaché au compte des tribus et à la question de la Nation, puisqu'y sont impliqués Joseph, Lévi et Dina, tous trois retirés du compte, puis ajoutés d'une façon ou d'une autre, en excès ou en retrait¹³⁴.

1, Beauté et chasteté

A plusieurs reprises, le midrach identifie Joseph à Jacob¹³⁵. La *Genèse* elle-même ne désigne que Joseph immédiatement après « Voici l'histoire [ou les engendremets] de Jacob » (« *Elèh toldot Ya'aqov Yossef* »). Ce passage de *Vayeshev* (Gn 37 1) commence aussi par rappeler le statut d'étranger résident (*guer*) de Jacob à l'opposé de son frère Esaü. Il s'établit cependant dans le pays de Canaan, à la différence des deux premiers patriarches qui n'y résidaient que provisoirement. Nous signalons ce point car plusieurs maîtres insistent sur le lien entre cet établissement et la descente en Egypte; c'est la naissance de Joseph chez Laban qui met en mouvement Jacob (Gn 30 25), et c'est son établissement qui contrevient à la promesse divine d'une attente de quatre cents ans avant la possession de la terre de Canaan. On peut donc interpréter cela comme ce qui déclenchera du point de vue de la providence le "départ" de Joseph. C'est pour nous un trait supplémentaire de l'ambivalence de tous les actes racontés: Jacob peut enfin quitter Laban et échappe au courroux de son frère en revenant sur la terre des patriarches, mais ce bonheur contient en germe le malheur qui suit. Jacob lui-même n'est pas dénué d'ambiguïté, lui qui a volé l'aînesse.

L'étrangeté de Jacob est notable; il boîte de sa lutte avec l'ange. Mais il n'est pas présenté par la Torah comme beau et chaste; il ne se fait guère prier pour procréer avec les servantes de ses deux épouses, et c'est la beauté de Rachel que remarque le texte, même si la mère de Jacob était elle aussi très belle. L'identification du père et du fils paraît donc un peu forcée et relever de la perspective théologique qui doit à tout prix convaincre que l'épisode joséphique assure bien le lien entre les Patriarches et Moïse. Joseph l'Egyptien est bien l'Hébreu; il n'est rien d'autre que Jacob lui-même; ceci est tout de même appuyé sur le

133 *Bavli, Sanhédrin* 102a; *Midrach Tanhuma, Vayeshev* 2; commentaire du rabbin J. Schwarz in *Toratt 'haïme, Une règle de vie, Genèse*, Jérusalem, Editions de l'espérance, 1993, p. 311.

134 Le Midrach envoie la fille de Dina en Egypte; adoptée par Potiphèra, elle sera Assenath, épousée par Joseph (*Targoum Yerushalmi*, Gn 41 45).

135 *Bereshit Rabba* 84, 6; *Yalqout* sur *Vayeshev*; *Téhillim* 76, 16-17 et 77, 16.

passage où le vieil homme déclare Ménassé et Ephraïm ses propres enfants (Gn 38 5). Cependant, Joseph n'est pas tout à fait le même que Jacob. L'étrangeté de Joseph passe d'abord par sa beauté, censée être le résumé, le symbole de toutes les vertus des patriarches.

Le midrach insiste à plusieurs reprises sur la beauté de Joseph qui est pour lui un atout; elle dispose favorablement à son égard ceux qui le rencontrent¹³⁶. Mais elle est aussi la source de la passion dévorante de la femme de Potiphar qui l'accusera faussement de tentative de viol. La beauté qui semble être un don divin est ici ambivalente. La beauté peut être un masque de la tyrannie et une occasion pour l'accusation mensongère. La beauté de Joseph tend malgré tout vers le bien, car elle est rehaussée par sa chasteté. Il ne profite pas de sa beauté; il est donc maître de lui-même. Cette maîtrise sexuelle, par laquelle il diffère de Ruben (Reuven) et de Juda (Yehudah), joue évidemment un rôle dans la fécondité de Joseph, fécondité symbolique de celui qui nourrit le pays d'Egypte et en surcroît les affamés accourus des frontières de l'empire. Joseph le chaste est celui qui remplit les silos en période d'abondance et ne gaspille pas les semences; il est celui qui pourra devenir nourricier de son père et des tribus; il a la stature du futur vice-roi.

Le midrach présente pourtant Joseph sous un jour narcissique¹³⁷. Il plaît à son maître Potiphar qui ne peut rien lui faire puisqu'il est eunuque; il donne à Joseph un statut privilégié dont celui-ci finit par jouir; être possédé par Potiphar et être maître chez lui amollit notre héros qui se farde, se coiffe et s'habille pour sortir; Joseph se fond dans la sensualité proverbiale de l'Egypte. Il a donc toujours une responsabilité dans les malheurs qui lui arrivent: son esclavage avait déjà pour origine sa tendance à la délation. Dans le midrach, Dieu va donc confondre son Elu par les tentations de la femme de Potiphar¹³⁸. Joseph n'avait qu'à ne pas s'apprêter comme un Egyptien; il a suscité le désir de Zuleika.

Le midrach est prolix là où le texte original s'étend sur treize versets (Gn 39 7-19); L. Ginzberg compile plus de dix pages dans ses *Légendes des Juifs*¹³⁹. Dans la Torah, l'épouse infidèle est calculatrice et accuse mensongèrement Joseph; dans l'amplification haggadique se voient décrits les tourments de l'amour insatisfait: elle lui fait croire qu'elle veut l'adopter, elle le menace, elle use de tous les moyens de séduction, elle le punit, elle le couvre de cadeaux, le poursuit... Mais le pieux, le jeune héros résiste en invoquant constamment Dieu, en insistant sur la fidélité à son maître, la gravité de l'adultère, sur les

136 Dans son commentaire sur *Genèse* 39 21, Rachi note que Joseph plaît à tout le monde.

137 *Bereshit Rabba* 87, 3-4; *Tanhuma Vayeshev* 8; *Midrach ha-gadol Séfer Bereshit* I, 583.

138 Son nom n'est pas donné dans les traditions anciennes; Ginzberg (*op. cit.*, p. 282) signale que le nom de Zuleika, d'origine persane, vient du *Séfer ha-Yashar, Vayeshev*, 86b; ce livre est une compilation tardive (Venise, 1624) de sources anciennes.

139 *Op. cit.*, pp. 35-46.

lois du mariage juif... et en faisant de violents efforts pour ne pas regarder celle qui est prête à se donner à lui.

Le récit ajoute donc encore un trait d'ambiguïté: Joseph aimerait succomber; le saint a tout de même des penchants; c'est la sainteté de la lignée des patriarches qui l'en empêche; ce qui importe, ce n'est pas la peur d'une punition divine, c'est la gloire de Dieu, autant dire la gloire de l'Alliance entre Dieu, Abraham, Isaac et Jacob — lui qui est Jacob, lui qui sera deux tribus. A deux doigts de céder, il voit le visage de son père, de sa mère et de sa tante, puis à la deuxième tentation, c'est Dieu lui-même qui lui parle ou plutôt le menace. Quel affect plus puissant que le désir d'une très belle femme follement amoureuse peut-il exister? Le midrach présente une princesse, spinozienne avant l'heure, qui met en doute devant Rabbi Yossi la vraisemblance d'une telle résistance; le Talmud aussi soupçonne le héros d'avoir voulu céder (Gn 39 11)¹⁴⁰. La chasteté de Joseph tient sans doute du miracle. D'autant que tout ce qu'il fait pour se mortifier et pour la décourager excite plus encore son désir. Son salut est en tout cas dans la fuite (Gn 39 12).

De la fureur à la détresse, on assiste à l'emballement mimétique où l'un et l'autre se suivent et se fuient, entre désir, pitié, amour et haine, jusqu'à l'accusation de la tentative de viol. Le récit de la tradition modifie quelque peu le sens de cette machination totalement injuste dans la *Genèse*: c'est en désespoir de cause, malade de désir, qu'elle en vient à cette extrémité, après l'épisode rendu célèbre par la sourate 12 du Coran où ses amies, venues goûter¹⁴¹, se tailladent les doigts éblouies par le jeune Hébreu et la poussent mimétiquement à satisfaire son désir. Potiphar n'apparaît pas dans cet intervalle sauf pour être entretenu dans sa bienveillance à l'égard de son serviteur: Zuleika insiste sur la chasteté de Joseph; on voit ici encore que le propos est vrai et faux: il est chaste en ce qu'il ne cesse pas de lui résister alors qu'il la désire, là où Potiphar peut comprendre qu'il est chaste parce qu'il ne la désire pas. De plus, Zuleika loue la chasteté dont elle aimerait venir à bout.

La condamnation à la prison est elle aussi rendue ambivalente; Potiphar est convaincu de l'innocence de son protégé¹⁴², mais il l'envoie en prison pour ne pas souiller son nom et sa descendance; l'accusation mensongère est donc dénoncée mais maintenue dans ses effets. La beauté du prisonnier semble encore disposer favorablement son geôlier; le midrach donne la permission à Joseph de continuer à travailler pour Potiphar; en outre, le récit ne fait pas cesser la poursuite de Zuleika; là où la Torah s'arrête, le midrach développe jusqu'au bout le désir de la maîtresse et donne des occasions supplémentaires de résistance à

140 *Bereshit Rabba* 87,8; *Bavli, Sotah* 36b.

141 *Tanhuma Vayeshev* 5; *Séfer ha-Yashar, Vayeshev*, 87a-87b.

142 *Targoum Yerushalmi Gn 39* 14-20. Dans la Torah (v. 19), Potiphar s'enflamme plutôt de son ingratitude.

Joseph. S'ensuit un dialogue qui a un intérêt dans notre perspective car il prête à Zuleika une argumentation qui se fonde sur l'exclusion:

« Zuleika: « Je pousserai les choses si loin que tous les hommes te haïront. »

Joseph: « Le Seigneur aime les justes. »

Zuleika: « Je te vendrai à des étrangers. »

Joseph: « Le Seigneur prend soin des étrangers. » »¹⁴³

Ce point reprend un motif esquissé dans l'accusation de la séductrice en Gn 39 14: elle appelle ses gens et les prend à témoin: « Voyez! On nous a amené un Hébreu pour nous insulter! » Nous avons ici le processus typique de l'expulsion victimaire: on en appelle à la maisonnée égyptienne qui se regroupe contre l'étranger forcément coupable. Ce n'est pas le groupe qui a réduit un étranger en esclavage; ce sont des étrangers qui l'ont vendu. Par la suite, Zuleika accuse son époux de l'achat de l'Hébreu; il est donc mimétiquement entraîné dans le rejet de l'étranger, pour échapper à l'accusation de sa femme. Le midrach réitère ce thème de l'expulsion; la passion irrésistible s'éteint dans la haine de l'étranger et la chasteté se trouve liée au souci de l'étranger, à la place faite à l'autre, le contrepoint du désir de possession égoïste de Zuleika qui excluait déjà Potiphar.

Dans la Torah, c'est avec l'épouse de Potiphar que prend fin le thème de la chasteté de Joseph; il n'en est rien pour le midrach qui va s'intéresser aux relations entre Joseph et Assenath; le mariage avec la fille d'un idolâtre pose de sérieux problèmes halakhiques; comment expliquer l'entrée de deux fils égyptiens dans les tribus d'Israël? Le commentaire doit cachériser les versets bibliques par trop lacunaires. Joseph refuse tout commerce avec une idolâtre; elle est vivement impressionnée par la beauté et la chasteté de ce prince craignant Dieu. Mais tous deux reçoivent la visite d'un ange qui fait entrer Assenath dans l'Alliance¹⁴⁴. L'union est désormais cachère; on pourrait croire que la chasteté de Joseph a enfin trouvé son aboutissement dans l'engendrement de deux nouveaux fils pour Jacob.

C'est seulement vrai pour les années d'abondance, car durant le temps de la famine, il se prive de tous les plaisirs de la vie. La chasteté dans les liens conjugaux n'a plus l'ambivalence de la relation avec Zuleika, qui, si on identifie Potiphar et Potiphara, est devenue sa belle-mère. C'est qu'on est là à la fin du destin malheureux de Joseph qui a fait l'expérience complète de l'accusation mensongère et de ses ressorts, qui a été purifié par les épreuves pour acquérir le nom de *tsadiq*, juste. Par la préservation de la *Berit*, de l'Alliance,

143 L. Ginzberg, *op. cit.*, p. 46. Les références midrachiques sont les suivantes: *Bereshit Rabba* 87, 10; *Tanḥuma Vayeshev* 9; *Séfer ha-Yashar, Vayeshev*, 89a-89b.

144 Une version fait d'Assenath la fille de Dina, expulsée car fille de Ḥamor, le prince de Sichem, recueillie et adoptée par Potiphara, reconnue par Joseph grâce à un médaillon donné à l'enfant par son grand-père.

Joseph a gagné le droit de régner¹⁴⁵. Il a atteint la maturité qui lui permet d'enseigner ses fils dans la voie des patriarches et de régner sur l'Égypte. L'ambiguïté se déplacera vers l'activité politique du vice-roi, de sa chasteté vers sa fécondité.

2, Les rêves

Or si c'est par la chasteté que Joseph parvient à mériter le pouvoir, c'est par l'interprétation des rêves qu'il y accède, et c'est dans ses rêves, ajouts annonciateurs, que se marque d'abord sa prééminence. Son premier rêve anticipe sa destinée (Gn 37 5). Sa gerbe se tient droite lorsque les autres s'inclinent; ils règnera sur ses frères en les nourrissant; le rêve agraire d'un pasteur de bétail est significatif. Le verset 2 de *Genèse 37* dit littéralement « menait paître ses frères pour le troupeau ». Le radical de « paître » (*ra'a*) indique autant la recherche de nourriture que la pensée (*ra'yon*), c'est-à-dire la nourriture spirituelle. Il est le pasteur de ses frères qui peut leur enseigner les préceptes de la Loi — il n'a pas plié ou ne pliera pas face à Zuleika —; il est le roi-pasteur spirituel qui nourrit son peuple¹⁴⁶.

Ce rêve aggrave la haine des frères qui ne la dissimulent pas; ils refusent le caractère prophétique des rêves¹⁴⁷, d'autant que prophétiquement c'est Juda qui doit recevoir la royauté. La haine des frères est d'ailleurs motivée religieusement par le midrach: ils craignent que la préférence de Jacob ne les écarte de l'héritage spirituel d'Abraham et d'Isaac, comme ce fut le cas pour Ismaël et Esaü. Joseph rapporte à leur père des médisances: il rapporte le mauvais comportement des fils de Léa à l'égard des fils des servantes qu'ils traitent d'esclaves, et le gaspillage du meilleur du bétail par les fils des servantes. L'accusation des uns et des autres est autant justifiée par le midrach.

Si le texte biblique présente Joseph comme celui qui incarne le projet moral d'Israël, rejeté par les frères qui cherchent à le tuer, à l'expulser par jalousie, l'amplification haggadique renverse ce schéma en faisant de lui un orgueilleux et un délateur qui accuse sans véritable preuve, en interprétant certains comportements en mauvaise part. La moralité du jeune Joseph qui n'a pas eu à subir de réelles épreuves est encore sujette à l'accusation mensongère, renforcée par la croyance en sa propre rigueur, tout absorbée par la rivalité avec le modèle paternel — ce qu'indique l'âge de dix-sept ans.

145 *Bereshit Rabba* 90, 3 affirme que la distinction qu'il obtient correspond à « la jouissance qu'il aurait ressentie en fautaant par chacun de ses membres. » On peut ainsi relier cette distinction politique et morale à une jouissance du pouvoir.

146 *Bereshit Rabba* 84, 8-10; *Tanhuma Vayeshv* 4.

147 Sur lequel Joseph insiste par la triple répétition de « *véhinèh* », « et voici », pour scander chaque étape du rêve qui n'est pas un simple rêve. Cependant ces rêves peuvent aussi signifier son orgueil démesuré.

Tous ces renversements ne nous signalent pas une série de retournements propres à l'accomplissement d'un destin tragique; au contraire, la part réservée, l'oracle des rêves ne se réalise qu'après les multiples péripéties qui dépendent de la responsabilité des acteurs; ce n'est pas un implacable destin qui broie les fils de l'Alliance, c'est leur moralité qui décide de la réalisation de la promesse. Le principe fraternel accusé entre les tribus devient pouvoir augustéen, principe de gouvernement en Egypte qui se renversera en esclavage pour Israël, puis il sera restauré comme principe de la souveraineté dans la possession de la terre promise — mais toujours menacé dans la division entre Ephraïm et Juda.

La promesse du rêve est accusée par les frères et à la fois énoncée par eux. La double énonciation contient elle-même une critique du pouvoir de Joseph: « Règnerais-tu sur nous? Deviendrais-tu notre maître? » (Gn 37 8). Son pouvoir se fonderait-il sur leur consentement ou se rendrait-il maître d'eux contre leur volonté? A ce stade, la prophétie n'est que le masque de l'appétit de pouvoir du fils préféré. Comme toujours, l'accusation mensongère et l'expulsion qui en découle s'appuient sur des choses avérées qui sont interprétées dans le sens qui convient à l'accusation. Les frères ne voient aucune sollicitude dans l'insistance que leur cadet a à leur raconter ses songes. Ils l'interprètent comme l'orgueil qui étouffe Joseph, empli de fantasmes puérils. Les rêves ajoutent aux inimitiés et occasionnent des accusations.

Le texte biblique semble marquer l'aveuglement paternel dans la passivité de Jacob à intervenir dans les querelles de ses fils; Jacob se contente de blâmer son préféré quand il étale encore une fois ses rêves de royauté en faisant se prosterner devant lui même ses parents (le soleil et la lune). Le midrach continue quant à lui sa lecture prophétique; Jacob n'agit pas car tout doit se passer ainsi: Joseph doit passer comme lui par les épreuves et spécialement la haine fraternelle. En outre les rêves présentent les fils unis autour de Joseph, les gerbes pouvant représenter les bonnes actions entassées par ses enfants, les étoiles prédisant la pérennité de leur spiritualité; la haine ne saurait donc qu'être passagère. La promesse des rêves a commencé à se réaliser et Jacob obéira lui aussi à Joseph. Son attente peut être vue comme un acte de foi semblable à celui d'Abraham dans la ligature d'Isaac.

Israël envoie son fils préféré vers ses frères dans le lieu sinistre de Sichem: il répond « Me voici », prêt à obéir, malgré le risque qu'il encourt. C'est leur disponibilité et leur résistance qui font de Jacob et Joseph Israël. L'obéissance à Israël, c'est évidemment de rechercher la fraternité; c'est le sens des versets 14 à 17 de *Genèse* 37. Même lorsqu'ils ont résolu de le faire périr, Ruben entend l'Esprit saint qui rappelle les rêves; c'est, selon un midrach, ce qui le décide à sauver son cadet, lui le fils aîné. Sous le merveilleux, fréquent dans le récit midrachique, on voit que la compréhension des rêves est directement liée à la

fraternité, à la façon dont chacun est le gardien de son frère, dans la mesure où la *Genèse* pose une fraternité universelle.

La dimension fraternelle n'est pas non plus absente des rêves suivants puisqu'ils concernent deux collègues, deux proches de Pharaon, comme le signale par ailleurs leur résidence forcée où ils peuvent être servis par Joseph. Selon le midrach¹⁴⁸, l'échanson connaît l'interprétation du rêve du panetier, et le panetier celle du songe de l'échanson; ce que Joseph voit en surcroît du sort des deux prisonniers, c'est le sens prophétique caché des rêves concernant l'avenir d'Israël qui conditionne le sort des deux Egyptiens¹⁴⁹: le premier annonce sa libération, le second annonce ses souffrances sous de nouveaux dominateurs. La duplication des rêves marque leur répétition et leur modification la précision de leur contenu allégorique. Le panetier ayant entendu l'interprétation du premier croit qu'elle sera aussi favorable pour lui, comme s'ils avaient fait finalement le même rêve dans la même situation, le motif ne changeant qu'avec leur métier respectif; de fait, les rêves sont proches, ambigus.

Tous les songes se rattachent à la fraternité et à l'exclusion. Les deux premiers concernent la prééminence de Joseph sur ses frères et finalement sur toute sa famille, ce qui conduit pour les deux à la négation de leur caractère prophétique; c'est le deuxième qui inquiète Jacob. Pour ceux des Egyptiens, rien dans le texte biblique ne distingue vraiment les deux serviteurs sinon le jugement final prévu par l'interprète; c'est encore le deuxième qui est néfaste. Pour les rêves de Pharaon, le premier renvoie à l'amitié fraternelle (*ahēvah*) qui prévaut dans les sept années d'abondance, car le pâturage des vaches grasses se nomme *ahou*; en revanche, ce rêve accuse le Nil et Pharaon fait tout pour éluder le rôle de cet élément divin central pour l'Egypte, d'où les nombreuses différences entre les deux narrations des songes¹⁵⁰; c'est malgré tout le deuxième rêve des sept épis qui l'inquiète, car les épis n'ont normalement pas de bouche pour manger; il précise la menace de la famine.

On pourrait établir des correspondances croisées; le premier et le dernier concernent des épis et ont en commun l'éminence d'une gerbe, puisque dans le songe pharaonique les épis grenus se tiennent sur une seule tige; en revanche, le songe du maître-panetier et le songe des épis sont de très mauvais augure. Les trois premiers annoncent des choses favorables, les trois derniers des choses défavorables, mais à chaque fois, il existe une ambivalence, dans le rêve lui-même, dans son interprétation ou dans sa réception. Tout est dédoublé dans le récit tant biblique que midrachique. Le dédoublement est certes une constante joséphique, principe d'augmentation; mais qu'en est-il alors de l'unité divine

148 *Bereshit Rabba* 88, 4; *Bavli, Berakhot* 55b.

149 *Midrach ha-gadol Séfer Bereshit* I, 595.

150 *Tanhuma Miqets* 3; *Yelammedenu* 26; *Zohar* I, 196a.

constamment rappelée? N'y a-t-il pas finalement un seul sens, ne peut-on trancher aussi facilement qu'entre le maître-échanson et le maître panetier? Joseph est loué par la tradition pour le verset 8 de *Genèse* 40: « L'interprétation n'appartient-elle pas à Dieu? Dites-les moi, je vous prie. »

C'est lorsque Joseph s'en remet au bon souvenir de l'échanson qu'il demeure deux ans de plus en prison; son ingratitude se manifeste lorsqu'en se souvenant du « jeune Hébreu », il le déprécie aux yeux de Pharaon, espérant tirer bénéfice des dons de cet « esclave » (Gn 41 12). En dehors de Dieu qui, détenant la connaissance absolue du bien et du mal, ne peut faussement accuser, tous les jugements humains sont limités et tout est donc double et se répète, sujet à une double entente. Pharaon refuse que le Nil, fondement de tout pouvoir et de toute vie en Egypte soit accusé du mal; le Mal vient d'ailleurs, le Mal est étranger, il vient de l'autre.

La différence avec le paganisme réside dans cette différence de la conception du faste et du néfaste. Les dieux fussent-ils bons et mauvais à la fois permettent de rejeter le mal loin de soi; le mal ne peut être en quelqu'un ou en quelque chose sans nécessiter l'expulsion. Le Dieu unique, auquel on doit attribuer d'une façon ou d'une autre le Bien et le Mal, si on veut éviter le manichéisme, a pour corrélat l'ambivalence de toutes les situations, l'ambiguïté de chaque être humain: on peut être innocent sans être immaculé, on peut être coupable sans être l'incarnation du Mal. Le langage de la Providence divine essaie de circonvenir cette ambivalence en réduisant le mal subi à une faute inaperçue, le bien subi à un mérite caché; ce qui arrive, c'est Dieu qui l'a voulu, on ne sait pourquoi, mais il l'a voulu. Ce qui fait que dans le midrach, les héros semblent très savants prophétiquement, mais paraissent peu servis par cette prescience.

Ce que nous retiendrons, c'est que rien n'est absolument bon ou mauvais, et que l'être humain ne peut jamais connaître absolument le bon et le mauvais. En ce sens, l'interprétation appartient à Dieu. L'étranger qui pourrait polariser le Mal et qui, par son expulsion, pourrait rétablir le Bien, pourrait se placer au point focal où se concentre la puissance sociale; si le Roi est la victime qui a échappé à son sacrifice et qui cimente en sa personne la cohésion sociale par son lien direct avec le divin, Joseph ne fait rien pour occuper cette place. Il laisse l'interprétation des songes monarchiques à la puissance divine; il ne se laisse pas encercler par les *hartummim*, par la Cour de Pharaon qui attendent qu'il trébuche; il ne se contente pas non plus de prophétiser le malheur des Egyptiens; il ne se venge pas, alors qu'il aurait de bonnes raisons. Il évite les exclusions dans la solution qu'il propose, il recherche le bien de tous.

Joseph surpasse sans doute Pharaon, mais il ne cherche pas à inverser son exclusion en exception monarchique¹⁵¹, qui sont les deux versants des processus sacrificiels, victimaires qui cimentent les liens politiques. Pharaon, quant à lui, conformément à son statut, prend une décision tout à fait exceptionnelle qui provoque quelques remous à la Cour: il élève un esclave au plus haut; il se dédouble en conférant des attributs du pouvoir royal à Joseph; il le renomme; il le marie. Joseph devient le second en Egypte; là où Joseph s'en est remis à Dieu, Pharaon lui donne le nom qui signifie le savoir sommital; dans le midrach, Joseph connaît les soixante-dix langues de l'humanité¹⁵².

Les rêves qui relèvent dans l'Antiquité de la prophétie, prémonition du futur, dédoublent ici leur sens; le début du règne de Joseph est en même temps le début de la captivité d'Israël, qui sera libéré, puis à nouveau en captivité, puis libéré, puis soumis, puis libéré, puis soumis et dispersé... Le bon s'inverse en mauvais et ainsi de suite. Les rêves, ambivalents, manifestent la part cachée, ainsi porteuse d'un avenir bon ou mauvais. Dans l'épisode biblique, l'interprétation des rêves donne tout autant l'occasion d'échapper au mal que l'ambiguïté du bien qu'on obtiendra en évitant le mal. Le principe d'unité et de fraternité, principe de la souveraineté pour Israël, s'exécute donc politiquement dans les Nations avec un risque tant pour Israël que pour les Nations. Il convient alors d'étudier plus précisément les réflexions midrachiques sur la souveraineté définie en partie par le droit d'aînesse.

3, L'aînesse et la fraternité

Dans la forme politique tribale le droit d'aînesse a la plus haute importance; il est donc nécessaire d'apporter la plus grande attention au fait que, dans la Bible, ce n'est jamais le premier-né qui obtient le droit d'aînesse, parfois au dépit du patriarche lui-même. L'aînesse y a bien sûr une importance politique, mais elle implique surtout l'héritage spirituel — et du point de vue du midrach, la participation au monde à venir. L'aîné sera non pas le premier de la lignée, mais celui qui aura su maintenir le principe de l'unité spirituelle dans l'Alliance avec le Dieu Un, toujours lié au principe de la fraternité. N'oublions pas que l'histoire, la civilisation humaine commencent pour la Bible par le fratricide; Jacob ne devient Israël, le type de l'humanité accomplie, que parce qu'il a réussi à surmonter la haine de son frère et que ses enfants, finalement, ne s'entretueront pas, mais retrouveront une unité fraternelle. Dans la Bible, l'aînesse, messianique, est plus une responsabilité qu'un droit.

151 *Séfer ha-Yashar, Miqets*, 95a. On peut signaler l'interprétation selon laquelle le fleuve fait allusion à Joseph en le rattachant au rêve où Pharaon se voit « debout au-dessus du fleuve » (Gn 41 1).

152 *Séfer ha-Yashar, Miqets*, 96b-97a; *Bavli, Sotah* 36b.

Ruben devrait alors être l'aîné puisqu'il est le premier dans la *Genèse* à défendre son frère cadet contre les autres frères. Il sauve Joseph, on pourrait le croire, dans un geste d'amour fraternel; il projette de le ramener en cachette à son père; il est désespéré quand il s'aperçoit que ses frères l'ont vendu. Or il a déjà perdu l'aînesse en couchant, après la mort de Rachel, avec sa servante, Bilhah (Gn 35 22): c'est l'équivalent d'un inceste, même si sa mère est Lea. L'aîné de l'aînée des deux sœurs a voulu mettre fin à la descendance de son père en évitant que Rachel puisse engendrer par Bilhah¹⁵³. Le geste en faveur de Joseph paraît ainsi être une tentative désespérée pour réparer la honte de l'aînesse perdue, de la fraternité niée, qui pouvait se traduire par l'exclusion des bénédictions de Jacob. Or Ruben a commencé le geste, mais ne l'a pas achevé; il a laissé son frère dans la citerne vide trop longtemps. Ruben est capable de repentir, mais il a perdu l'aînesse.

Nous l'avons déjà aperçu, Simon et Lévi ne peuvent prétendre à l'aînesse: ils ont commis un massacre que leur père réproouve — même si le midrach fait des efforts pour atténuer la gravité de leur méfait; Simon sera dispersé parmi les autres tribus et Lévi, assumant la prêtrise, sera mis en retrait, dépendant des autres tribus. Juda sera celui qui hérite de la prééminence politique car il a substitué au meurtre la vente (Gn 37 27) et s'est porté garant de Benjamin auprès de son père (Gn 43 9; 44 32) et de Joseph (Gn 44 33); il est capable de prendre la place de son frère, le fils de l'autre épouse, de se sacrifier pour le petit dernier; il a donc la stature morale pour assumer l'aînesse spirituelle et politique, et exercer le pouvoir royal; le roi David sera son descendant. Il est à l'origine de la lignée messianique.

Le texte biblique offre d'ailleurs une bizarrerie: l'histoire de Joseph est coupée par trente versets, le chapitre 38 qui est consacré à l'épisode de Juda et sa bru Tamar. Laisée sans mari par son beau-père qui a peur d'y perdre un troisième fils¹⁵⁴, elle trouve un stratagème pour obtenir une descendance de lui. A un carrefour, il la prend pour une prostituée, et en attente du paiement, elle lui demande un gage: le sceau, le cordon et le bâton (Gn 38 18) qui ne sont rien d'autre que les insignes de la royauté. La lignée messianique trouve ainsi son origine dans une vente à crédit, une quasi-prostitution, un inceste et la volonté de Juda marquée à plusieurs reprises dans le chapitre d'engendrer, de fonder une famille — même si au départ, il désobéit en s'unissant à une cananéenne. Tamar qui répond à ce désir d'engendrer devient une ancêtre du Messie issu de Juda.

Rappelons qu'« engendrement » (*toldot*) signifie aussi « histoire ». Juda et Tamar qui coupent artificiellement l'histoire de Joseph sont en fait là pour que l'Histoire continue,

153 *Bereshit Rabba* 98, 4.

154 La loi du lévirat exige qu'un frère du défunt épouse sa belle-sœur et assure la descendance de son frère pour que son nom ne s'éteigne pas. Les deux premiers fils de Juda, époux de Tamar, sont morts.

une Histoire orientée vers les temps messianiques, époque de fraternité universelle; ceci tranche nettement avec la fin du chapitre 37 où Joseph est perdu pour Jacob, vendu aux caravaniers. La rupture n'est donc qu'apparente, puisque la figure messianique et l'aînesse seront doubles pour la tradition juive: le messie issu d'Ephraïm (Joseph) et le messie issu de David (Juda). Le motif de la vente et de la substitution a donc ici une importance.

La substitution dans la vente introduit le crédit, la confiance dans la promesse de payer. Les emblèmes de la royauté se substituent au chevreau pour Tamar, la vente se substitue au meurtre pour Joseph; tous deux sont liés à la royauté et à la messianité; dans les deux cas, c'est Juda qui garantit les substitutions, alors que Tamar comme Joseph sont exposés à la mort; il est à noter que la prostituée peut se dire « *qedesha* », proche de « *qedushah* », sainteté; et la médisance de Joseph est proche de la connaissance du bien et du mal. Juda se portera aussi garant de Benjamin dont le territoire en Terre Promise abritera des sanctuaires dont le Temple où réside la Présence.

La royauté pour Israël est présentée bibliquement comme l'instance qui garantit la fraternité et son engendrement dans l'Histoire par le jeu des substitutions qui évite les exclusions sacrificielles. On est donc à l'opposé des royautés païennes où l'unité politique exige des sacrifices aux frères, aux pères, aux sœurs, aux filles... — Romulus et Remus, les Horace et les Curiace, Antigone et Créon, Agammemnon et Iphigénie... Mais la royauté n'est pas à elle seule l'aînesse, qui représente un magistère spirituel; une telle responsabilité pour la voie des Patriarches ne paraît pas pouvoir reposer sur une seule personne, un seul aîné.

L'aînesse est d'abord accusée puis justifiée: dans ses rêves, Joseph récuse le droit d'aînesse puisque c'est lui, l'avant-dernier né, certes aîné de Rachel, devant qui tous s'inclinent; ce que confirme le « *Avrekh!* » égyptien. Les aînés biologiques commencent par défaillir; au mieux, ils évitent le lynchage du petit frère, appelé cyniquement « l'homme aux songes » (Gn 37 19). Les épreuves qu'il traverse le font devenir l'aîné, le nourricier et le guide spirituel de ses frères par son pardon. L'aînesse de Pharaon est elle aussi contestée dans ses songes inquiétants et obsédants: il ne sait quoi penser et que faire de ces rêves qui annoncent manifestement le pire. Pharaon l'aîné bénéficie de la bénédiction divine sur Joseph; tout se passe comme si Pharaon transférait son aînesse à Joseph devenu Tsaphnat Paneah, « celui qui sait les choses », qui reçoit ainsi indirectement l'aînesse politique.

Dans l'extériorité agressive de la famine, de l'Égypte, Joseph reçoit l'aînesse en attendant la réalisation de la promesse divine; une fois arrivé en Canaan, c'est la tribu de Juda qui sera appelée à assumer l'aînesse dans la royauté; les rois issus de la Maison de Joseph, Jéroboam et Jéhu entraîneront bien plus tard des descendants d'Israël vers l'idolâtrie

et le schisme. Grâce à son descendant Yehoshoua (Josué), l'aînesse de Joseph arrive en Israël sous la forme d'ossements, témoignage durable de sa fidélité au principe de fraternité, mais aussi ce qu'il reste de la fraternité exposée à l'Égypte; aînesse double et ambiguë.

La complexité de cette question de l'aînesse rapportée à deux frères qui ne sont pas les premiers-nés est bien résumée par le texte biblique lui-même (1Ch 5 1-2): « Voici les descendants de Ruben, le premier-né d'Israël (C'était, en effet, le premier-né, mais comme il avait profané la couche de son père, son droit d'aînesse fut attribué aux fils de Joseph, fils d'Israël, sans que ce dernier portât, dans les généalogies, le titre d'aîné. Si Juda l'emporta sur ses frères et donna le jour à un prince, c'est à Joseph que fut dévolue l'aînesse.). » Par rapport à Israël, Joseph est porteur de l'aînesse spirituelle, de la connaissance torahique, du principe de fraternité, et a une dimension politique, mais cette autorité qui est pourtant une aînesse réelle n'apparaît pas comme titre d'aînesse, qui revient d'une part aux fils de Joseph adoptés par Jacob (Gn 48 5), et d'autre part à Juda, garant de la fraternité, ancêtre de la lignée royale, du messie davidique, père du nom juif. Juda, qui « donna le jour à un prince », représente l'aînesse politique, même si cette dernière possède une dimension spirituelle.

Il faut souligner sur ce point un élément mis à jour par l'ethnologue Franz Baermann Steiner dans son article « Enslavement and the Early Hebrew Lineage System: An Explanation of Genesis 47: 29-31, 48: 1-16 »¹⁵⁵. En vendant Joseph comme esclave, ses frères l'ont définitivement exclu de leur famille, et l'attitude de Jacob vis-à-vis de Joseph, après leurs retrouvailles, s'éclaire lorsqu'on prend en compte cet aspect de l'histoire qui différencie les lois concernant l'esclavage dans la *Genèse* du système mosaïque ultérieur. Sa solennité en présence de son fils préféré s'expliquerait par le fait qu'il est tenu par les actes de ses autres fils; Joseph est un homme libre, sans doute lié à la maison de Pharaon, mais il n'appartient plus à la lignée de Jacob-Israël. Les fils de Joseph deviennent les fils de Jacob qui les adopte explicitement (Gn 48 5) et Joseph réintègre ainsi indirectement Israël.

On comprendrait alors que l'aînesse ne fût pas attribuée explicitement à Joseph: il ne peut porter le titre d'aîné d'une famille à laquelle il n'appartient plus juridiquement. En revanche, l'aînesse spirituelle lui revient puisqu'il pardonne à des frères qui l'ont exclu de leur famille. Il est à noter que la souveraineté d'Israël, qui trouve à s'exprimer en Juda qui est le garant de la fraternité, tient son principe de Joseph, qui connaît les processus d'exclusion et sauve tous les peuples, étant et n'étant pas Israël. Les autorités spirituelle et politique semblent donc articuler dialectiquement universalité et singularité.

155 Franz Baermann Steiner, « Enslavement and the Early Hebrew Lineage System: An Explanation of Genesis 47: 29-31, 48: 1-16 », *Man*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 54, May, 1954, pp. 73-75.

III

Le principe joséphique

Le judaïsme est caractérisé par le concept d'Alliance. L'alliance, du point de vue de l'anthropologie, suppose des systèmes de prestations réciproques qui règlent la vie des groupes humains et leur rapport avec leur milieu de vie; en un sens, l'"environnement" est ce qui reste de la nature lorsque les humains se conçoivent comme coupés de la nature, envisagée dans un rapport de maîtrise et de possession. Pour reprendre des catégories classiques depuis Marcel Mauss, l'alliance suppose le don et le contre-don, tant dans les rapports humains qu'avec les autres puissances naturelles, les uns et les autres étant des esprits, des partenaires égaux, présents les uns aux autres.

Cette présentation peut paraître surprenante car le judaïsme n'est pas un chamanisme; même si, après le déluge, Noé voit se sceller une alliance avec la nature par le signe de l'arc-en-ciel, d'une part, il n'est pas hébreu, et d'autre part, le sacrifice qu'il réalise transforme son don en fumée pour un Dieu qui, à proprement parler, n'est pas là. Il existe certes des lois mosaïques qui impliquent un rapport à la nature, mais le judaïsme, fondé dans le désert, ne se caractérise pas par un lien avec les puissances naturelles; on se trouve même aux antipodes de cela. En tout cas, son apparition est conjointe des premiers grands édifices politiques; ceux-ci marquent vraisemblablement le passage d'une religion archaïque fondée sur les prestations réciproques à une religion sacrificielle fondée sur une dette irrémissible envers le divin; aucune prestation ne peut racheter le don divin initial¹⁵⁶.

Ces grands édifices politiques ne sont eux-mêmes possibles que parce qu'un surplus agricole a permis de nourrir toute une population qui n'a pas à travailler la terre: ceux qui se consacreront à la guerre, à l'écriture, à l'astronomie, à l'administration, toutes choses qui font l'architecture d'une ville autour d'un pouvoir central. Le principe royal semble assurer la

156 Voir les analyses de Marcel Hénaff dans ses chapitres 5 et 6, « L'âge du sacrifice » et « La logique de la dette », *op. cit.*, pp. 235-263 et pp. 269-301.

communication avec le divin, avec l'autre monde. Il n'y a donc plus d'alliance avec la nature au sens archaïque, pour des humains qui assurent par leur travail et leur ingéniosité plus que leur subsistance. Cette rupture est manifeste dans cet espace entièrement artificiel de la ville. Le Patriarche Abraham est dit sortir d'une telle cité; il fait partie des notables, puisque son père semble être le facteur d'idoles de la cour. Sa rupture est encore plus nette puisqu'il va au désert, lieu qui se définit par son hostilité. Le désert est le lieu privilégié d'une communication avec le Dieu unique, le Dieu séparé qu'on ne peut représenter. L'alliance hébraïque ne semble pas alors avoir de rapport avec ce que les anthropologues appellent alliance.

Ce Dieu de l'Alliance est le Dieu d'une création *ex nihilo*, ce Dieu "en plus" est totalement absent, ou plutôt absent de la totalité; sa manifestation doit se faire événement du monde dans la mesure où il est absent du monde; cette alliance, par sa définition, ne saurait être immémoriale. L'Alliance conclue avec son peuple suit le modèle proprement politique des pactes de vassalité, tout en le rattachant à la création du monde et de l'homme. Ce pacte a une spécificité; il est irréfutable et l'initiative vient de Dieu¹⁵⁷. Il est en outre pensé sur le modèle des fiançailles. Il s'ensuit tout un discours amoureux, mystique dont l'expression la plus aboutie est le Cantique des Cantiques, qui est le Saint des Saints des textes bibliques¹⁵⁸.

L'interprétation courante est celle d'une coopération de Dieu et de l'homme dans une sorte d'union matrimoniale: l'homme est placé dans le monde non pour nourrir les dieux comme dans les mythes sumériens, mais comme finalité de la création pour aider à la parachever. Cette métaphore amoureuse des fiancés nous laisse entrevoir une hypothèse un peu différente: le monde comme surplus créé par Dieu est laissé inachevé avec en lui un être inachevé dans un but d'inachèvement du monde qui laisse encore un surcroît. Les fiançailles sont déjà une forme de pacte sans être achevées.

Les liens qui caractérisent l'Alliance hébraïque sont paradoxaux: ils sont à la fois totalement obligatoires dans la mesure où c'est Dieu qui décide (dans le midrach, la montagne du Sinaï est renversée au-dessus des Hébreux), et l'objet d'une acceptation, d'une volonté morale, comme s'il s'agissait d'égaux — on peut penser ici à Abraham argumentant avec Dieu pour empêcher la destruction de Sodome. On peut ainsi avoir des interprétations contradictoires du système des commandements, *mitsvot**. Ce paradoxe du rapport à l'absolu met en question ce que Kierkegaard appelait la communication éthico-religieuse.

157 M. Hénaff souligne cette « particularité remarquable » qui permet à « ce peuple pauvre, nomade, le plus souvent dominé par ses voisins » de refuser la domination des suzerains de ce monde; *op. cit.*, pp. 334-335.

158 Son aspect érotique donnera lieu à des débats entre exégètes, juifs ou chrétiens, pour savoir s'il convient de maintenir ce texte osé dans le canon biblique. Les traductions permirent de l'édulcorer.

Pour Gilles Bernheim¹⁵⁹, les commandements marquent tous un « souci des autres »; le système est donc essentiellement moral, et définit une éthique, puisqu'il se confronte à la définition du Bien et du Mal. Pour Yeshayahou Leibovitz¹⁶⁰, il s'agit au contraire d'un service désintéressé, non-éthique, qui doit être effectué. Cependant, ce service ne peut être achevé, comme en témoigne le service interminable du Yom Kippour*, modèle de tout service divin: une fois accepté le joug, il y a une obligation de rendre à Dieu ce qu'il a donné par l'obéissance aux prescriptions. Le credo juif, le *Shema Israel**, comporte deux parties, l'une qui marque une foi désintéressée, l'autre une foi intéressée. Le commandement de l'amour du prochain est accolé à la mention: « je suis l'Eternel ton Dieu » (Lv 19 18). Les deux versions, éthique et non-éthique, peuvent donc être constamment accréditées.

Le système des *mitsvot* relève bien de l'univers des religions sacrificielles par ses caractéristiques de don absolu, de prestation divine qu'on ne pourra jamais compenser, mais il intègre des éléments archaïques qui le font ressembler aux pratiques du don cérémoniel qui n'implique pas de relation éthique, qui ne vise aucune entraide, mais simplement l'équivalence des prestations qui assure la cohésion du groupe. Sauf qu'ici, la triade *donner-recevoir-rendre* ne concerne pas les membres d'un groupe mais la relation entre un peuple et son Dieu. On pourrait faire entrer les institutions hébraïques dans un schéma simple, mais alors sans distinguer ce qui semble relever de la religion archaïque et ce qui semble relever du sacrificiel.

On retrouve une duplicité de la structure dans l'aspect tribal qui s'inclut dans un édifice politique; la royauté est principalement dévolue à Dieu, et c'est à contrecœur que le prophète et juge Shmuel accède à la demande du peuple d'avoir un roi comme les autres nations (1S 8). Dans le système judiciaire, une place est laissée à la vengeance¹⁶¹, au « vengeur du sang » (Jos 20 3, 9), mais c'est surtout la nécessité d'un tribunal qui est affirmée et des villes refuges qui sont instituées pour l'homicide involontaire (Jos 20 1-9); la loi du talion, synonyme dans le vocabulaire courant de vendetta, qui passe pour être une loi juive, signifie en fait l'équivalence entre une somme d'argent et un dommage subi¹⁶²; on pourrait nettement la rapprocher de ce que nous appelons aujourd'hui la réparation du dommage corporel. Les très nombreux interdits et prescriptions font en revanche penser aux systèmes archaïques qui n'étaient pas organisés autour d'un pouvoir central, mais réglaient la

159 *Le souci des autres au fondement de la loi juive*, Paris, Calmann-Lévy, 2002.

160 *Devant Dieu, op. cit.*

161 La vengeance fait partie en tant qu'institution des systèmes archaïques de prestations réciproques qui limitent la violence; la vengeance comme processus sans fin et emballement ne peut apparaître que lorsque ces systèmes archaïques sont caducs.

162 Raphaël Draï, *Le mythe de la loi du talion*, Paris, Anthropos, 1996, p. 215 sq.

vie dans tous ses aspects particuliers.

Des éléments d'une religiosité archaïque semblent intégrés à une religiosité sacrificielle, qui est elle aussi modifiée du fait du rejet de l'idolâtrie. A vrai dire, le rejet de l'idolâtrie concerne toutes ses formes, archaïques comme plus récentes: ceci est visible dans le rejet du rapport avec le monde des morts, l'au-delà qui serait le monde des dieux; la nécromancie est interdite. Toutes les dispositions autour des morts se signalent par leur rapidité et leur apparence bâclée; les prêtres ne doivent pas même s'en approcher. Certes, on reconnaît ici des traits clairement anti-égyptiens: la mort et l'immortalité sont la grande affaire de ce système sacrificiel polythéiste auquel l'hébraïsme s'oppose le plus; il est ordonné à Moïse, aux Hébreux, de choisir « la vie » (Dt 30 19)¹⁶³. Mais ce commandement peut s'opposer à toute forme de religiosité qui se focaliserait sur les rapports avec les esprits et donc avec les morts.

Le terme de l'Alliance en hébreu nous paraît désigner cette rupture et cette complexité: l'Alliance, *berit*, pour se faire doit se briser: *karat berit*. Le sacrifice, *qorban*, rapproche de ce Dieu séparé, saint, *qadosh*; mais il ne s'agit pas par les sacrifices de nourrir les dieux; comme en témoignent les différences entre la Genèse et le mythe sumérien du « Supersage », le rôle de l'homme étant moral, le sacrifice est spiritualisé. Le sacrifice accompli par Noé est placé après le Déluge qui signifie la malédiction de la terre, c'est-à-dire le passage des divinités chthoniennes archaïques aux divinités nouvelles du ciel. Le Dieu de la Bible est plutôt un Dieu céleste, mais il est Dieu du ciel et de la terre; ses divers noms renvoient peut-être à cette agrégation de différentes religiosités — *Elohim**, *El Shaddai**...

Quoi qu'il en soit, l'opposition aux polythéismes environnants pouvait engager les Hébreux à prendre le contrepied de ces systèmes religieux en retenant des éléments archaïques compatibles avec leur type d'Alliance. Le rejet de la civilisation sacrificielle pouvait se traduire par un retour au monde sauvage — pour la Grèce et l'Inde anciennes, un tel monde est un monde du cru opposé au cuit. On trouve effectivement un retrait hors de la civilisation, mais il ne constitue pas un retour au monde sauvage, car il n'est qu'une suspension momentanée; ce suspens n'en est pas moins architectonique car il est saint et est le signe de l'Alliance. Il est enraciné dans l'activité divine et répond à la structure du don et du contre-don: Dieu fait shabbat et l'homme doit faire shabbat. Or, selon une interprétation, le shabbat suspend tous les travaux nécessaires à l'édification et au fonctionnement du Temple, lieu du sacrifice, travaux qui caractérisent la vie civilisée.

163 « J'ai placé devant toi la vie et la mort, [...] choisis la vie (*baḥaim*)! »

1, Le principe lévitique

On ne trouvera pas de théorisation dans la pensée torahique, cependant, il est possible d'en produire une systématisation¹⁶⁴ — il serait laborieux de présenter toutes les "versions grecques" de la pensée biblique. L'ensemble du système hébraïque est structuré par le principe sabbatique. Le temps de la semaine — et le temps en général — est construit sur le shabbat; il ne s'agit pas vraiment d'un jour de repos où on ne ferait rien. Il s'agit d'y suspendre tous les travaux de la civilisation; on retient souvent que ceux astreints au shabbat ne doivent rien porter en dehors de chez eux, ne pas écrire, ne pas faire du feu, aujourd'hui, allumer l'électricité, prendre sa voiture, utiliser le téléphone... Respecter le shabbat, c'est aussi jouir de ce qu'on possède, améliorer l'ordinaire; c'est un jour de joie qui suspend même le deuil.

Il peut ainsi être un jour interminable et fatigant, précisément parce qu'il faut continuer de vivre en faisant comme si la civilisation n'existait pas; il faut oublier ce qui ne peut être oublié, puisque toutes nos habitudes acquises sont notre "naturel". Il est "naturel" d'avoir envie de transgresser shabbat; faire shabbat complètement, c'est donc faire un effort surhumain. De fait, ceux qui sont « *shomer shabbat* », gardiens du shabbat, ne sont pas innombrables. Le shabbat, dans sa version dominicale, plus répandue encore sous la forme du week-end, est universel ou universalisable comme relâchement de la volonté, desserrement des contraintes; dans sa version originale, le shabbat suppose une contention de la volonté, une responsabilité qui tiennent finalement à l'appartenance au peuple juif.

Le shabbat dans l'œuvre de la création survient après la formation de l'homme; il n'est pas le jour du repos divin, même si le Dieu unique a bien travaillé, il est le jour de la séparation qui laisse être le créé. Ce jour ne sert à rien et pourtant sans lui, l'homme ne serait qu'une partie du monde du déterminisme. Le shabbat est fait pour l'homme; s'il y a une liberté nouménale dans le judaïsme, elle est sabbatique¹⁶⁵. Le shabbat n'est donc pas seulement un jour différent des autres jours, c'est un principe; donnant sens à la création, il donne sens à tout ce qui est; il est temps de suspension et tout lui est suspendu.

La terre doit elle aussi faire shabbat: il existe des dispositions pour la septième année (*shemita*) et pour le jubilé (yovel) (Lv 25). Pour reprendre un concept bien connu en le

164 Un tel travail a été effectué par S. Trigano qui a donné sa version non-grecque d'un système torahique dans sa *Philosophie de la Loi, op. cit.*, à laquelle nous avons emprunté plusieurs catégories — S. Trigano développe encore cette systématisation dans *Le judaïsme et l'esprit du monde*, Paris, Grasset, 2011.

165 En somme, c'est ainsi que Lévinas relit toute l'éthique kantienne en transformant l'autonomie en hétéronomie assumée.

détournant un peu, le shabbat est comme un retour à un état de nature; lors de l'année sabbatique, on interdit rien moins que l'agriculture, le produit "naturel" des champs devenant disponible à chacun; on ajoutera aussi l'affranchissement des esclaves hébreux; lors du jubilé, on retire les propriétés urbaines des lévites et les propriétés terriennes acquises pour les redonner à leurs propriétaires originaires, les descendants de ceux qui ont reçu la terre sous Josué. Cette jachère consiste bien à revenir au temps de la cueillette avant la maîtrise des reproductions végétales et animales, et cette perte de propriété revient en deçà des édifices politiques, là où l'homme habite en dehors de la logique de l'accumulation des possessions. Pendant ces périodes sabbatiques, tous les Juifs sont censés devenir des lévites, se consacrant à l'étude de la Torah.

Tout ce système de lois mosaïques s'appuie sur plusieurs institutions, elles-mêmes définies dans la législation mosaïque: la mise en pratique de toutes ces lois suppose la division de la terre entre les tribus, l'édification du Temple sur le territoire de Benjamin, et pour le fonctionnement du Temple, la mise à part de la tribu de Lévi divisée entre les fonctions sacerdotales (les *kohanim*) et les fonctions tenant à l'étude et à la mise en œuvre de la législation mosaïque (les lévites). La seule possession de la tribu lévitique est celle de villes, réparties parmi toutes les tribus, fondées sur le modèle de la ville-refuge: dans le dispositif national juif, une tribu est retirée du compte de la division pour la possession du pays, elle est en plus. A elle est suspendu tout l'édifice politique; elle est liée au monde agricole par la dîme dévolue au Temple et elle s'en distingue par son installation urbaine caractérisée par des secteurs que nous appellerions aujourd'hui secondaire et tertiaire (artisanat, commerce...), activités limitées par le principe sabbatique.

Le principe sabbatique se décline du point de vue du peuple en principe lévitique et principe joséphique, revers d'une même médaille. Nous portons d'abord nos analyses vers le principe lévitique car il a sa définition claire dans la législation mosaïque qui est elle-même lévitique. Le principe joséphique relève plus de la spéculation dans la mesure où il se dessine dans la narration biblique et les développements de la Tradition orale. Ils sont inséparables car ce qui est en retrait (lévitique) se retrouve en surcroît (joséphique) et *vice versa*. Dieu fait shabbat, le Juif fait shabbat, la Terre d'Israël fait shabbat, et pour ainsi dire, le peuple d'Israël fait shabbat en Lévi. Il est à noter que l'équivalent spatial du shabbat, le Temple, servi par des membres de Lévi, est construit sur le territoire du petit-frère de Joseph, seul né en Israël de Rachel, annoncé par le nom même de Joseph, ce qui s'ajoute, dernier des frères, mais seul à ne pas avoir participé au complot, Benjamin.

Le Temple est le lieu où convergent la dîme et les dons d'Israël, où peut se dégager

un surplus, où arrive la subsistance des lévites, comme étrangers dans leur propre peuple dont ils dépendent. Cette présence étrange, doublée d'une conception peu commune de la ville, est aussi celle du rachat des fautes par le sacrifice, sans compter les sacrifices attachés au fonctionnement normal du Temple définis dans la Loi. La ville des lévites n'est pas une ville faite pour sortir mais pour entrer: les routes ne mènent pas au point de départ autochtone qui mesure les distances, mais relie les villes où peuvent se réfugier les meurtriers involontaires en attendant un jugement. Le marché n'est pas un lieu vide entouré de beautés monumentales où se rassemblent ceux qui sortent de chez eux pour apporter dans le *méson** ce qui sera mis en commun; le marché est le Temple où l'on entre, où se redistribuent les richesses de la terre, où se met en place le commerce des peaux des animaux sacrifiés...

La fonction lévitique purement juridico-religieuse se mue en fonction politico-économique par l'activité du Temple réglée par une grande partie des 613 commandements, et l'activité urbaine peu déterminée par la *halakha*, seulement limitée par les prescriptions sabbatiques. L'espace lévitique et le temps du shabbat sont des maisons où l'on entre, *beith ha-knesset*, synagogues qu'on peut opposer à l'agora. L'Alliance se matérialise donc dans l'intériorité de Maisons non-autochtones qui se font accueillantes à l'étranger, ce que figurait le premier patriarche Abraham. L'étrangeté du Dieu d'Israël se retrouve tout autant dans les relations avec son peuple que dans la constitution même du peuple et les rapports entre ses tribus.

L'étranger, c'est en somme l'hébreu, celui qui passe, qui offre ou reçoit l'hospitalité. La tribu de Lévi est inscrite en Israël comme une Maison nomade, gardienne du souvenir de la Torah. La ville lévitique n'est certes pas nomade, mais sa fonction juridico-morale en fait une *antipolis* à l'intense activité commerciale, lieu des flux économiques qui ne peuvent être attachés à aucune autochtonie; on sait le mépris des Grecs à l'égard du commerce dévolu aux étrangers péjorativement appelés métèques. La maison grecque s'oppose aussi à la maison juive: c'est le lieu du *despotés**, maître de maison disposant de sa femme, de ses enfants, de ses esclaves. On imagine mal Socrate à la maison.

Là où le modèle grec¹⁶⁶ propose une caste guerrière pour garantir le politique, trouvant sa gouverne selon Platon dans la connaissance musicale du système de proportions harmoniques du cosmos où chaque chose a sa place, politique fondé sur l'exclusion du barbare, du métèque, de l'esclave, le modèle hébraïque garantit l'égalité et la liberté

166 S.Trigano analyse cette opposition sans référence à la musique, dans *Philosophie de la Loi, op. cit.*, pp. 271-272.

politiques par une tribu de sacrificateurs et de musiciens conservant le souvenir de l'étranger et de l'étrangeté au sein du peuple dans tous ses dispositifs législatifs. Ce n'est pas la même musique qui dirige; ce n'est pas la même Cité.

L'espace civique romain a pu servir de lieu où se sont mêlés les modèles grec et juif; saint Augustin (malgré lui) est parvenu à faire se rejoindre la Cité terrestre et la Cité de Dieu; il est cependant à noter que si le modèle lévitique a pu servir pour la constitution d'un clergé qui a eu un grand rôle dans la formation de l'organisation étatique en Occident, ce ne sont pas les éléments que nous venons d'analyser qui ont été utilisés dans l'imitation du modèle, excepté peut-être le rejet de l'autochtonie¹⁶⁷. Les Evangiles qui condamnaient les « marchands du Temple » sont entrés en concordance avec la philosophie grecque condamnant la chrématistique (le commerce d'argent); dans le lévitisme se concentraient sans doute trop de traits de la « particularité » juive. Quant à la modernité politique, si elle commence avec Spinoza, elle se fonde alors sur le rejet explicite du lévitisme¹⁶⁸.

Les lévites pourraient être les parasites de leur société, caste religieuse qui profiterait du labeur des autres et ferait son profit de la dîme, faisant circuler la monnaie¹⁶⁹, prêtant, spéculant dans l'immobilier, caste qui appuierait son pouvoir séculier sur la maîtrise du sacré, du sens de la Loi, la vente des indulgences, sa proximité avec le Nom imprononçable. Les lévites prennent effectivement une place: celle des premiers-nés qui ont failli dans le Veau d'or. Spinoza affirmait que le système politique mosaïque aurait pu durer éternellement si Moïse n'avait pas commis cette fatale erreur¹⁷⁰. En d'autres termes, le principe sabbatique appliqué au peuple est une faute grossière. Le texte biblique fait une objection semblable au pouvoir mosaïque à travers l'épisode de Qorah qui est un lévite qui veut capter le pouvoir en arguant d'un principe démocratique (Nb 16)¹⁷¹.

Les lévites introduisent dans le social le principe sabbatique de la création/séparation qui est de laisser place à l'autre en son sein. Le principe lévitique qui construit l'architecture politique d'Israël pourrait paraître de peu d'effectivité; et si effectivité il y a eu, rien ne garantit que ce principe ne dégénère pas dans son application; rien ne garantit que sa mise en œuvre parvienne à ériger une société morale, accueillante pour l'étranger... Que le principe lévitique s'effectue dans le fonctionnement du Temple n'est pas douteux; mais qu'en est-il de son effectivité pour tout Israël? C'est cette question qui est en jeu dans un passage

167 Il faut indiquer que le christianisme paulinien fonde son universalité contre la référence juive rapportée à sa particularité: le chrétien n'est ni juif, ni grec.

168 Spinoza, *Traité théologico-politique*, Chapitre XVII, *op. cit.*

169 Elle gagnerait même un demi-sheqel par tête à chaque recensement.

170 Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 299.

171 Spinoza utilise aussi ce passage au chapitre XVII du *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 297.

des *Juges* (Jg 19-20) qui relate un viol collectif meurtrier à Guiv'ah.

Un lévite ramène chez lui sa concubine et s'arrête pour passer la nuit dans cette ville benjaminite, tribu qui a une terrible réputation; il n'obtient l'hospitalité que chez un Ephraïmite, étranger résident en Benjamin. Les hommes de Guiv'ah, qui, dans le récit, ressemblent beaucoup aux habitants de Sodome, menacent l'hôte et le lévite qui leur cède sa concubine; au matin, elle est morte et le lévite, de retour chez lui, la découpe et envoie un morceau à chaque tribu. Un grand rassemblement se fait où les onze tribus décident de mener une guerre sainte contre les Benjaminites solidaires, à cause de l'abomination de leur conduite.

La prise en compte collective du crime commis sur une femme qui est en dehors de tout statut¹⁷², liée à un lévite qui vit en concubinage, donc en dehors de la Loi, étranger dans toutes les tribus, de passage chez un étranger résident, souligne le souci de la victime, de l'étranger, des droits d'une personne sans véritable droit (on imagine ce que pouvait être le droit d'une femme dans ce contexte historique, quoi qu'il en soit de la réalité de ce qui est rapporté). On pourrait modérer cette appréciation en indiquant que les Benjaminites sont quasiment exterminés, femmes et enfants compris; mais la perte d'une tribu entière est pleurée et la fin du livre des *Juges* raconte les solutions trouvées pour contourner les résolutions prises qui amèneraient à l'extinction totale de l'une des douze tribus.

Ce qui est en jeu dans ce passage, c'est bien l'architecture complète, morale et politique, d'Israël: en Israël, on ne peut transiger avec le principe lévitique, on ne peut transiger avec les droits de l'étranger résident; la guerre sainte n'est pas tournée vers l'extérieur, l'étranger; c'est au contraire une guerre contre le frère, au sein de la nation, pour maintenir les droits de l'étranger, édictés par le texte dont les lévites ont la garde. Nous ne connaissons pas d'autres peuples qui à la même époque fasse de cela un enseignement et une règle qui déterminent l'unité de la collectivité. Nous ne connaissons pas d'autres textes qui assument avec une telle clarté les défaillances graves de sa propre nation pour les condamner, c'est-à-dire condamner aussi, en exposant crûment la violence, toute punition exterminatrice qui serait pire que le crime dénoncé.

2, Augment et retrait

Le principe lévitique allie des domaines qui ne paraîtraient pas se chevaucher: il

172 Voir l'analyse détaillée de Ruth Tolédano-Attias, « Etrangère et demie... à Guiv'a » in *L'Etranger dans les religions monothéistes*, La lettre vivante, Toulouse, Revue éditée par le Cercle d'études J.P. Lévy, Janvier 2000-n° 2, pp. 137-147.

concerne la vie du Temple, où les règles de pureté sont les plus astreignantes, il concerne donc l'activité sacrificielle qui engage à son tour une activité économique; les dons et les offrandes donnent leur subsistance aux lévites et, pour ce qui reste, sont redistribués aux démunis; les lévites s'occupent de la musique du Temple et de l'enseignement de la Torah; ils tranchent dans les questions halakhiques complexes; les villes sont à la fois des propriétés, des lieux d'industrie et de commerce, et des lieux d'accueil. On le voit, le retrait lévitique se mue en une pluralité d'activités essentielles à la vie de la société juive antique qui se limiterait sinon à une société agraire. Le retrait seulement possible par un surplus agricole prélevé par l'intermédiaire de la dîme devient lui-même un surplus spirituel par le rôle d'éducateurs des lévites, un surplus économique par les secteurs d'activité créés au sein de l'espace lévitique, un surplus moral par la prise en charge des démunis, des faibles et la limitation de la sphère économique par le shabbat, un surplus juridique par son activité jurisprudentielle, un surplus politique en assurant les services religieux qui réunissent le peuple entier, par exemple lors des trois fêtes de pèlerinage.

Le retrait ne saurait se penser sans « l'augment » qu'il permet. René Girard a montré comment des processus d'exclusion, de retraits violents, produisaient un *augment* qui était souvent attribué à la victime pensée de façon bipolaire, comme cause du mal appelant l'expulsion, et comme cause du bien, ayant apporté la paix suite à l'expulsion. Dans le schéma lévitique, c'est la prise en compte du tiers exclu, la place laissée à l'autre dans son altérité (le retrait) qui permet à l'autre d'être en tant qu'autre, à l'augment, à ce qui s'ajoute, de survenir. Or, dans la Genèse, est-ce Lévi qui incarne cette figure? A l'évidence, non. Lévi est avec Simon le fauteur du massacre de Sichem; certes, il est déjà le garant de l'honneur d'Israël, mais Israël est Israël parce qu'il renie l'acte de ses fils; le message biblique serait: « ne laissez jamais s'allier parmi vous la violence et le zèle religieux. » Avertissement biblique valable tout au long de l'Histoire.

Nous avons donc un paradoxe: le garant du caractère éthique rigoureux d'Israël a commencé par fourvoyer cette éthique dans la bonne conscience de l'honneur vengé. La sœur de Lévi, Dina, dont le nom nous renvoie en hébreu à l'idée de rigueur (*din**), laissait la place à Joseph en n'étant pas le onzième frère; Léa, mère de Dina, laissait place à sa sœur Rachel pour qu'elle enfantât. Lévi venge peut-être Dina parce qu'il ne tolère pas que Joseph ait déjà pris sa place; déshonorée, sa sœur ne compterait plus du tout. Lévi s'intéresse-t-il à Dina? C'est peu vraisemblable, il s'intéresse à l'honneur des enfants de Léa et de Jacob; il pense incarner le vrai visage d'Israël et n'accepte pas Joseph. La rigueur de Lévi, son zèle ne laissent pas de place à l'autre en tant qu'autre. La conclusion à tirer est sûre: le garant du

caractère éthique et de la religiosité ne doit jamais exercer un pouvoir politique, ce qui ne veut pas dire qu'il n'a aucun rôle pour le peuple, au contraire.

Cette figure de l'augment né d'un retrait est justement celle de Joseph, qui, expulsé, ne rend pas mesure pour mesure à ses frères mais leur pardonne une fois qu'ils ont prouvé qu'ils ne répètent pas l'expulsion victimaire avec Benjamin. Or celui qui prouve n'est pas Lévi mais Juda, l'ancêtre du roi David. Mais le paradoxe se répète: l'aîné d'Israël qui porte le vrai sens du message torahique est Joseph qui, initiant l'exil en Egypte, sera à l'origine de la servitude, et dont les tribus se perdront¹⁷³; alors que celui qui défaillait en offrant le visage exclusif d'Israël, Lévi, est appelé à assumer la fonction la plus importante au sein de l'économie des tribus, être le gardien de la Torah placée dans l'Arche au cœur du Saint des Saints du Temple. Celui qui hérite de la fonction de garant politique de la Torah est Juda qui a su éviter la mort à Joseph et qui a voulu se substituer à Benjamin. Nous confirmons donc notre conclusion précédente.

Paradoxalement, la Maison de Joseph est vouée historiquement à la disparition; le porteur du caractère éthique d'Israël qui réalise pleinement l'esprit de la Torah ne produit pas de royauté viable; l'exécution politique du principe joséphique est présentée par la tradition biblique comme un échec: les rois issus de la Maison de Joseph détourneront Israël vers l'idolâtrie; le premier roi Saül est issu de Benjamin, fils de Rachel, inscrit dans le nom de son aîné; on aurait pu croire que ce déplacement de Joseph vers Benjamin suffisait à rendre viable la souveraineté politique des préférés d'Israël-Jacob; il n'en est rien, la première royauté est un échec qui laissera place à David. Que signifie ce chiasme paradoxal entre l'histoire de Joseph et l'avenir mosaïque d'Israël? Shmuel Trigano indique que le principe de la souveraineté s'incarnant en Joseph ne peut s'exécuter en Israël. Il faut éclaircir ce problème, car on peut se demander, comme le fit Spinoza, si une quelconque souveraineté politique peut s'exercer dans le système torahique.

L'augment serait « la part gardée » résultant du retrait; mais que nous dit "Joseph" sinon que le retrait s'effectue sous les espèces de l'exclusion. Joseph incarne l'esprit de la Torah; or l'esprit de la Torah, c'est la lettre vivante de la *halakha*. Qu'en est-il de la *halakha*? Développée par les rabbins, elle s'effectue avec l'effondrement politique d'Israël, pendant et après la chute du Temple et de la royauté. Joseph est une part gardée, certes, mais en Egypte, vecteur de pouvoir et d'exclusion, origine de la servitude. On peut théoriser cela en disant que, justement, le principe de la souveraineté ne doit pas s'effectuer dans le pouvoir

173 Dans le midrach sur la vente de Joseph, les rabbins insistent sur Joseph comme victime, car les déportés du royaume d'Israël disparus de l'Histoire viennent d'Ephraïm, et sur Juda comme sauveur, car le judaïsme censé avoir survécu se rapportait à lui.

politique, ce que signifierait l'effectuation joséphique *en Egypte*; mais, on est obligé de souligner aussi que Moïse devient Moïse en étant exclu ou en s'excluant du pouvoir politique, et qu'en outre, la tradition talmudique indique que Moïse n'entre pas en terre promise parce qu'il a tué un égyptien, mais aussi parce qu'il a dit pouvoir régler seul un différend et ne s'en est donc pas tenu au retrait lévitique.

L'autorité spirituelle et l'autorité politique paraissent nécessiter une séparation, mais semblent aussi inséparables, ayant toujours tendance à se chevaucher. Le dédoublement de Juda et de Joseph comme autorités spirituelles et politiques atteste cela et fut développé dans la tradition juive dans le dédoublement de la figure du messie¹⁷⁴. Le messie issu de Joseph est chez le prophète Zacharie (Za 10 6, 12 10-12) un messie sacerdotal qui est associé au messie royal issu de Juda; dans la tradition talmudique, le messie joséphique, figure politique et militaire qui soumet et rassemble les nations, figure de la rigueur, meurt et annonce le messie davidique, figure plus spirituelle, figure de la grâce, qui le ressuscite¹⁷⁵.

Cette organisation des séparations sous la forme de dédoublements paraît indiquer que l'autorité spirituelle autorise l'autorité politique, certes en séparant les autorités, mais surtout en dédoublant chaque autorité pour l'empêcher de constituer une unité et une totalité. Cette doctrine prophétique qui met en place des dédoublements correspond bien à la fonction critique de la prophétie, mais elle n'atténue en rien les ambiguïtés du messianisme. Le messie joséphique précède le messie royal davidique: le fait que la royauté soit rapportée à un temps messianique souligne l'absence de souveraineté pour le peuple d'Israël.

En admettant que le principe de la souveraineté, le principe de l'unité du peuple ne doive pas s'effectuer dans un pouvoir politique et qu'ainsi l'augment, la promesse soient toujours de l'ordre prophétique, les prophètes sont toujours voués au malheur et vouent au malheur ceux qui ne les écoutent pas. Les droits de l'Homme jouent aujourd'hui le rôle de cette dénonciation prophétique, il est vrai, sans référence à une "véritable" transcendance (en se référant uniquement à une sacralité *humaine* plus que floue). Le résultat est pourtant toujours le même: délégitimation du politique au nom d'un espoir messianique, d'une morale supérieure, qui peut être celle de l'éminente singularité de l'individu, du respect infini pour l'autre en tant qu'autre, pour les autres en tant qu'autres — que cet individu appartienne à une communauté au sens d'une *eda*, d'une filiation, communauté de témoignage, ou au sens

174 Charles C. Torrey, « The Messiah son of Ephraïm », *Journal of Biblical Literature*, vol. 66, n°3 (Sep., 1947), Atlanta (GA), The society of Biblical Literature, pp. 253-277; <http://www.jstor.org/pss/3262583>.

175 *Talmud Bavli*, traité Souccah 52a et 62b. Sur cette question, voir les analyses de Roland Goetschel, « Les figures du messie de David et du messie fils de Joseph », Paris, In Press, coll. Pardès, n°24, 1998, pp. 21-49, et de Shmuel Trigano, *Le judaïsme et l'esprit du monde*, « 1) La doctrine prophétique des deux messies », *op. cit.*, pp. 916-942.

d'un choix, d'une préférence (car, dans le vacarme de l'extériorité, qui fera la différence? qui regardera au *comment*? pire, qui reconnaîtra le vrai souci de l'autre, de l'étranger, sujet lui aussi à une inversion antéchristique?).

Déjà Hobbes construisait toute sa pensée contre une telle opération. Comment sortir de l'aporie? Car nous y sommes toujours. Soit l'augment s'effectue et il ouvre, pour faire court, sur le totalitarisme, l'absolutisme, le terrorisme par la délégitimation de l'ordre antécédent qui conduit à une politisation totale de l'existence¹⁷⁶; soit l'augment est la part gardée et il en résulte une délégitimation de la politique qui rend une société extrêmement vulnérable à la logique de l'accusation mensongère. En revenant à l'histoire de Joseph, nous verrons que les auteurs bibliques ont dessiné les périls qui touchent à l'effectuation politique des principes joséphique et lévitique.

3, Joseph conseiller de Pharaon: la politique juive pour les Nations

Joseph incarnerait le principe de l'unité de la nation juive; or, « juif » vient de Juda, la tribu qui assumera la royauté. La nation juive porte bien le nom de sa lignée royale qui est aussi la lignée messianique. Pourquoi affirmer alors que le principe de l'unité est dans la Maison de Joseph et non dans celle de Juda? On pourrait dire qu'il y a deux lignées royales: d'un côté Joseph/Benjamin, de l'autre, Juda. Rachel est l'ancêtre de plusieurs rois: Saül (1S 10), issu de Benjamin, Jéroboam (1R 11) et Jéhu (2R 9), issus d'Ephraïm. Léa est l'ancêtre de la lignée davidique. Il est cependant à noter que les rois de Juda régnaient sur Juda et Benjamin, alors que les rois d'Israël régnaient sur les dix autres tribus; on peut donc mettre ensemble Benjamin et Juda, ou compter trois lignées royales, sauf que Saül ne fit pas souche; le roi est à Jérusalem où est le Temple, sur le territoire de Benjamin. La souveraineté pour Israël est chose complexe.

La royauté issue de Rachel "tourne mal": Saül désobéit au prophète Samuel et perd la royauté au profit de David; pour des motifs politiques, Jéroboam fait fabriquer des veaux d'or, réceptacles de la présence divine, et Jéhu qui abolit le culte de Baal au royaume d'Israël laisse en place les idoles de Jéroboam, sans doute pour les mêmes motifs: si les sujets du royaume d'Israël vont sacrifier à Jérusalem, l'influence religieuse les tournera vers le

176 Le conseil devient commandement — et le commandement devient secondaire: par exemple, le terrorisme qui tue au nom de la cause — lorsque ce qui est en jeu est la survie ou le salut ou l'avènement d'un processus historique; on voit tout cela avec la guerre totale voulue par le totalitarisme soviétique qui a entraîné les démocraties dans cette guerre totale où chacun a instrumentalisé le terrorisme, qui, aujourd'hui, reprend le flambeau de la guerre totale sur fond d'échec de la modernisation et du socialisme, l'islamisme fonctionnant à plein dans la délégitimation du politique moderne concomitante d'une politisation totale de l'existence.

souverain de Juda. La royauté issue de la Maison de Joseph devient semblable aux autres royautés, se perd en terre promise; la royauté de Joseph en Egypte semble au contraire bénéfique. La conclusion qu'on pourrait en tirer, c'est que le principe de l'unité du peuple peut s'effectuer pour le peuple en exil ou en diaspora; l'unité spirituelle qui donne l'unité d'une nation semble devoir se traduire politiquement pour les Nations; elle semble ne jamais devoir l'être pour Israël. Ou alors faut-il en déduire que le principe joséphique ne doit jamais s'exécuter comme royauté, souveraineté, mais doit s'exprimer comme conseil?

Si la royauté fait souche en Juda, c'est parce qu'il est souverain sans être le principe de la souveraineté: il en est le garant comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents. Il n'incarne pas l'unité spirituelle de la nation juive; il peut donc en être le roi. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne se conforme pas aux principes qui font l'unité spirituelle d'Israël. Au contraire même, la Bible ne cesse de rappeler les avanies qui surviennent lorsque les rois de Juda oublient cette unité spirituelle. Le schisme des deux royaumes qui conduira à la disparition de dix tribus est dit provenir de la faiblesse de Salomon pour ses épouses étrangères à qui il fait construire des temples où elles peuvent sacrifier à leurs dieux (1R 11).

La tradition juive a élaboré un modèle politique dont l'effectivité ou l'historicité est à tout le moins discutable: le modèle des trois couronnes. Chaque couronne détermine un champ de compétence d'une autorité qui ne doit pas intervenir dans celui des autres couronnes, même si leurs domaines de compétence peuvent se chevaucher en pratique: la couronne royale exerce ce qu'on appellerait la souveraineté politique, la couronne de la prêtrise s'occupe de ce qu'on appellerait les pratiques religieuses et enfin la couronne de la Torah est l'instance critique de la prophétie.

Si ce modèle ne correspond pas à la séparation des pouvoirs que nous connaissons, il est en tout cas un modèle anti-totalitaire et n'entre pas non plus dans la catégorie de théocratie, puisqu'aucune couronne n'a toute autorité sur les autres. L'établissement politique d'Israël fut détruit après que la couronne de la prêtrise se fut confondue avec celle de la royauté sous les Hasmonéens; le canon juif n'a d'ailleurs pas retenu le livre des Maccabées et les rabbins, passant sous silence cet épisode historique qui vit un retour à l'autonomie politique pendant un siècle, ne retinrent que la purification et l'inauguration du Temple (14 décembre 164 av. è. c.) en instituant la fête de Hanoukah, qui n'a aucune référence politique.

Depuis la destruction du Temple, les deux dernières couronnes sont englobées dans les institutions rabbiniques qui définissent l'orthodoxie (lorsqu'elles n'absorbent pas les trois couronnes), et la couronne politique concerne soit des assemblées d'anciens, soit la loi de l'Etat dans lequel des Juifs vivent, soit, aujourd'hui, l'Etat d'Israël comme Etat juif et

démocratique. Nous l'avons déjà dit, la philosophie politique moderne s'est construite sur la négation de ce genre de structure où le pouvoir politique est constamment tenu en lisière par une prêtrise ou une critique prophétique; les philosophes politiques modernes ou qui annoncent la modernité sur ce point, comme Hobbes, auraient sans doute soutenu les choix politiques en matière de religion qui sont attribués dans la Bible à Jéroboam ou à Jéhu.

Quoi qu'il en soit de la viabilité du modèle des trois couronnes, il apparaît clairement que ce système complexe vise à maintenir séparés les champs de la souveraineté politique et de l'unité spirituelle qui en est le principe. La notion de peuple reçoit en hébreu deux acceptions: *'am** et *eda*, l'un est le peuple tel qu'on le définit habituellement en politique, l'autre définit une communauté de témoignage. Nous devons examiner si l'histoire de Joseph atteste déjà cette séparation des plans. Joseph n'est pas roi, mais vice-roi; cette secondarité est symboliquement importante. Il est nommé vice-roi parce qu'il interprète les rêves en leur adjoignant un conseil. Joseph ne commande pas, d'abord, il conseille. La différence entre l'unité spirituelle et son exécution dans la souveraineté politique semble donc relever de la différence entre conseil et commandement.

Il est alors intéressant de prêter attention aux différences entre ce que Joseph conseille à Pharaon et ce qu'il va effectivement entreprendre comme vizir. Il conseille d'abord d'établir « des commissaires » et d'imposer « d'un cinquième le territoire d'Egypte durant les sept années d'abondance ». Le blé stocké servira à approvisionner les villes « pour les sept années de disette » (Gn 41 34-36). Institué vice-roi, il fait emmagasiner « toutes les denrées » dans les villes (Gn 41 48-49); il avait conseillé un prélèvement d'un cinquième. La famine venue, il ouvre « tous les greniers » et vend « du blé aux Egyptiens » (Gn 41 56); puis à tous ceux touchés par la famine; c'est lui qui supervise la distribution (Gn 42 6).

La façon dont il conseillait d'alimenter la population pendant la disette n'était pas précisée; le blé n'est pas donné mais vendu, au point que « tout l'argent qui se trouvait dans le pays d'Egypte et dans celui de Canaan » est récolté et versé au « Trésor de Pharaon » (Gn 47 14). Voilà qui s'écarte du conseil: c'est le trésor royal qui bénéficie de la politique de Joseph et non la nation¹⁷⁷. Les Egyptiens en échange du pain donnent leur bétail, puis leurs terres, toujours à Pharaon (Gn 47 15-20); ils proposent de se donner comme esclaves, mais Joseph ne semble pas en tenir compte; il semble suffire que Pharaon soit propriétaire de toute l'Egypte, excepté du domaine des prêtres (Gn 47 22). Comme serfs, les Egyptiens devront le cinquième de leurs récoltes à Pharaon (Gn 47 24).

¹⁷⁷ Commentant la *Genèse*, *Miqets*, נז (Perush al haTorah, <http://www.hebrewbooks.org/14387>, p. 398), Isaac Abravanel (qui conseilla plusieurs rois sans parvenir à empêcher l'expulsion des Juifs d'Espagne) décrit Joseph comme un spéculateur qui fait en sorte de devenir le seul vendeur pour fixer un prix élevé.

A tout cela s'ajoute alors un verset étonnant: il fait transférer les Egyptiens d'une ville à une autre, d'une partie du territoire à une autre (Gn 47 21). Ceci n'a pas de rapport direct avec le conseil initial. Cette idée semble venir avec l'exercice du pouvoir. Joseph, après avoir acheté les biens des Egyptiens au profit de Pharaon, va les transformer en hébreux, en réfugiés, en étrangers¹⁷⁸; même s'ils ne sont plus propriétaires, serfs, ils restent attachés à leur terre, sédentaires. Joseph semble en profiter pour accomplir une révolution "spirituelle". Le midrach affirme que Joseph fait cela pour atténuer l'impureté des Egyptiens, l'Egypte étant le pays même de l'impureté; les Hébreux viennent en Egypte et en repartiront: il convient donc d'"affaiblir" les divinités égyptiennes.

Il est ici question d'agir sur la *eda* des Egyptiens en modifiant le 'am, ce que rendait possible la vente du blé, l'argent étant l'instrument de la substitution universelle, de l'ouverture des possibles, ou plutôt de leur fermeture pour ceux qui le dépensent. C'est le point d'arrivée de la politique joséphique qui nous fait comprendre le pourquoi de la vente du blé. La mise en application du conseil semble indiquer que Joseph obtenant le pouvoir a une idée derrière la tête, une expérimentation politique à effectuer à l'occasion d'une action politique que les gouvernés ne peuvent refuser; en les sauvant de la famine, ils ne peuvent échapper à ce que Joseph ajoute au conseil initial. Pour les rédacteurs, c'est évidemment souligner que la politique est un enjeu spirituel.

Joseph opère une transformation lévitique de la terre et des Egyptiens. Comment faut-il entendre cette transplantation forcée, cette déportation des habitants? L'exégèse juive traduit cela par une sorte de mise à niveau des Egyptiens; pour qu'ils acceptent les Hébreux parmi eux, il faut qu'eux-mêmes expérimentent l'exil, qu'ils deviennent étrangers résidents, dépendants. La négation de l'autochtonie comme fondation politique est très claire, mais la déportation en est-elle pour autant positive? Le midrach affirme que Joseph applique des mesures lévitiques au peuple mais ne détruit pas les liens sociaux; il ne disperse pas les groupes, il les déplace "seulement" et les place sous son joug et celui de Pharaon. Cette pratique de la déportation de peuples nous renvoie historiquement aux souverains babyloniens comme conséquence pour les peuples vaincus; on évite ainsi la répétition des insoumissions¹⁷⁹.

178 *Midrach Tanhuma* I, 186.

179 Ces déportations liées à une réforme agraire, à une famine, ne peuvent manquer de rappeler, dans l'histoire récente, celles qui furent décidées par Joseph Staline en 1929 lors de la collectivisation forcée qui visa la « liquidation des koulaks en tant que classe », la catégorie de « koulak » recouvrant alors tout paysan qui ne souhaitait pas participer à l'« avalanche » du « mouvement kolkhozien »: environ un million et demi de déportés (Jean-Jacques Marie, *Staline*, Paris, Fayard, 2001, p. 349 et p. 354; du même auteur, *Les peuples déportés d'Union soviétique*, Bruxelles, Complexe, 1995, p. 11; voir aussi de Nicolas Werth la première partie de Courtois, Werth, Panné, Paczkowski, Bartosek, Margolin, *Le livre noir du communisme*, Paris,

Joseph permet certes aux Egyptiens de survivre, mais il accroît considérablement le pouvoir impérial. La déportation est une violente coercition: personne ne s'y soumet gaiement ni docilement. Le conseil du prélèvement d'un cinquième est bien mis en pratique, mais après avoir habilement spolié les Egyptiens au profit de leur souverain; certes, Joseph ne s'est pas enrichi au passage, noblesse patriarcale oblige. Nous avons vu lors de l'examen des données égyptologiques que le statut de Joseph n'était pas clair: vizir ou intendant de la maison du roi? Nous avons ici la réponse: la charge de vizir lui permet de remplir non les caisses de l'Etat mais celles du roi; vizir, il agit comme intendant de la maison royale. Ne peut-on y discerner une perversion du politique? N'y a-t-il pas une critique du conseiller qui deviendrait gouvernant? Le conseiller qui ne s'adresse qu'au souverain devient le ministre qui ne gouverne que pour le souverain. Le principe joséphique au pouvoir deviendrait une perversion du principe lévitique. Certes, on y gagne la vie, on peut manger à sa faim; mais on y perd sa liberté, son indépendance.

Ceux qui sont épargnés par ces mesures sont les prêtres; les équivalents égyptiens des lévites qui bénéficient des impôts; ici ils reçoivent une part du cinquième que reçoit Pharaon; la dîme que perçoivent les lévites est la moitié d'un cinquième. Les prêtres égyptiens ne sont pourtant pas des lévites, non seulement à cause de l'idolâtrie, mais parce qu'eux seuls demeurent propriétaires de leurs terres. Nous avons là une sorte de miroir du lévitisme. Les prêtres sont donc forcément des soutiens du pouvoir coercitif impérial puisqu'ils échappent à cette coercition. L'effectuation en Egypte du principe de la souveraineté d'Israël n'a rien d'idyllique. Le souvenir de l'Un traduit en politique n'en serait plus que l'ombre.

Le principe lévitique pris isolément (le principe joséphique) n'est applicable tel quel ni pour Israël, ni pour les Nations. Il engage toujours une construction complexe qui doit empêcher que la prise en compte des tiers ne s'inverse en exclusion des tiers — on l'a vu avec Lévi dans l'épisode de Sichem. Appliquée aux Nations, la politique juive suppose une

Laffont, 1998, pp. 171-197). Le Joseph soviétique ressemblerait au Joseph biblique: il gouverne effectivement, il a un pouvoir absolu, mais Secrétaire général, il n'est ni président du Soviet suprême, ni chef du gouvernement. Le bolchevik de 1906, ancien séminariste qui employait volontiers, dans ses textes, des images, des références bibliques, était favorable au partage des terres, première étape vers la « terre promise [du] monde socialiste », partage qui sera annulé par la collectivisation, une fois Koba devenu Staline (Marie J.-J., *Staline, op. cit.*, pp. 93-95). Mis à part l'antisémitisme stalinien et l'hypothétique déportation des Juifs soviétiques en Sibérie après l'affaire des « Blouses blanches » en 1953 (sauvés par la mort du « Père des Peuples »), les résultats de la politique de Staline s'éloignent sensiblement de ceux du réformateur biblique: outre les nombreux morts parmi les familles de paysans déportés, la famine de 1932-1933 emporta « sept millions » de personnes à travers l'U.R.S.S., dont « quatre » dans le grenier à blé ukrainien (Marie J.-J., *Staline, op. cit.*, p. 410); cette famine était exclusivement due à la « dékoulakisation » et à la confiscation de toutes les récoltes et de toutes les semences, les bénéfices de la vente servant à l'industrialisation. Pour compléter les ouvrages déjà cités, on peut se rapporter à Laurent Rucker, *Staline, Israël et les Juifs*, Paris, PUF, 2001.

révolution totale de l'ordre politique; son application n'est pas sans ouvrir sur des potentialités totalitaires; les *goyim* peuvent-ils supporter le lévitisme dans la mesure où il ne saurait être le lévitisme rigoureux d'Israël, lui-même difficile à supporter pour Israël?

Ce procès de transformation lévitique des Nations paraît improbable si nous en restons à la fiction joséphique, c'est-à-dire à l'Égypte pharaonique. Mais ne pourrait-on pas interpréter la romanisation des Nations, l'expansion des monothéismes, la formation de l'Occident au sein du christianisme comme un procès de transformation lévitique qui possède certains traits de la politique joséphique? Avec les empires romain et perse, leur rivalité, la grande circulation des peuples eut effectivement lieu — les rédacteurs de l'histoire joséphique expérimentaient ou connaissaient eux-mêmes les effets de la politique impériale de déportation.

Avec le christianisme qui a abandonné les lois lévitiques, l'empire romain, qui a détruit l'établissement juif et qui a mis fin à la Judée et à la *religio* lévitique, est finalement devenu lévitique; au sein du christianisme romain fut nié le judaïsme résorbé dans la « lettre », pour le conserver comme « esprit » et l'autoriser à toutes les Nations; la prêtrise juive niée était transplantée parmi les Nations sous forme de clergé chrétien percevant l'équivalent de la dîme et propriétaire de vastes domaines (comme les prêtres égyptiens de l'histoire joséphique). Ce système clérical en retrait du politique était pourtant l'instance qui l'autorisait — conformément au modèle de l'onction prophétique de la royauté biblique.

Peut-on parvenir à comprendre par quels avatars historiques la réalité a dépassé la fiction joséphique sans tomber dans une philosophie ou une théologie de l'histoire? L'histoire de Joseph n'est certes pas un scénario caché derrière les développements historiques depuis l'empire romain jusqu'à la chute du communisme. Il n'y a là aucune providence divine miraculeuse; le texte religieux qui peut tout contenir y contient tout *a posteriori*; K. Popper a suffisamment démontré que ce à quoi on peut tout faire dire dénonce un désir de toute-puissance théorique qui contredit la scientificité.

L'ambivalence du sens du texte joséphique est manifestement voulue par ses rédacteurs: nous leur attribuons simplement une perspicacité et une intelligence peu communes concernant les articulations du théologique et du politique. Cette perspicacité n'est ni un cadeau du ciel, ni une vertu raciale: elle vient souvent de situations de persécution, de minorité, d'accusations mensongères à supporter, de catastrophes à éviter, d'une volonté de survivre. Il nous faut alors mieux saisir et approfondir ce concept de l'accusation mensongère; elle est à la fois le ressort de la narration biblique et celui de bien des situations historiques.

Deuxième partie

L'ACCUSATION MENSONGÈRE

Le mensonge comme faculté de dire ce qui n'est pas le cas correspond à notre faculté d'agir, c'est-à-dire de faire devenir autre; les choses peuvent devenir autrement qu'elles ne sont et ainsi, nous pouvons les faire devenir autrement; Hannah Arendt infère de cela la liberté humaine. Par le mensonge, on essaie d'échapper à un acte d'accusation, à ce qui inhibe nos actes, à ce qui pourrait limiter nos actes possibles. Evidemment, cette faculté consciente inclut une part de méconnaissance qui se marque par le fait que seul mon point de vue et mon intérêt comptent.

Aussi, lorsque mes possibles s'amointrissent, lorsque mes actes sont mis en échec, la conscience des actes fournissant l'illusion de leur maîtrise, je peux me mentir à moi-même ou être persuadé que l'échec ne vient pas de moi, mais d'un empêchement extérieur, qu'une volonté ou une force s'est opposée à ma maîtrise et l'a déjouée. On accuse l'autre ou les autres d'avoir entravé mon action, d'avoir diminué mes possibles; lorsqu'on est totalement impuissant dans l'échec ou qu'on ne peut constamment accuser, on peut toujours invoquer la force du destin.

Dans la mesure où les sociétés interdisent le mensonge qui détruirait la confiance nécessaire aux liens sociaux, l'accusation mensongère pourrait sembler relever de la même condamnation. Si cela est vrai pour les individus, l'accusation collective et unanime masque son caractère mensonger et constitue au contraire un lien social, qui peut paraître des plus solides. Dans un groupe clos sur lui-même, les échecs de quelques individus de ce groupe peuvent trouver une solution simple; lorsque c'est le groupe qui subit un échec, se met en place une logique d'accusation tournée vers un autre groupe ou vers un élément du groupe discriminé qui sera exclu. L'accusation se fait toujours pour de bonnes raisons; elle ne saurait se considérer elle-même comme mensongère.

Pour l'accusation mensongère, nous avons alors affaire à un mixte de connaissance et

de méconnaissance où la méconnaissance prime. L'accusation mensongère est un phénomène essentiellement mimétique. L'aspect conscient de l'accusation se concentre sur les quelques éléments concourant à la poser; son aspect inconscient se résume au mimétisme de ceux qui, se confortant les uns les autres dans leur détestation ou leur haine, leur conviction qu'ils ont raison là où ce qui est accusé est dans le tort, ignorent que la totalisation des éléments de leur accusation se fait par l'imitation réciproque, le « je » n'étant qu'un « nous ».

Comment savoir alors qu'une accusation est mensongère, puisqu'on est facilement le jouet de cette accusation? Il est peu vraisemblable qu'un tel savoir soit individuel; un individu en tant que tel disparaît et son savoir avec lui. Le savoir du caractère mensonger d'une accusation ne peut être qu'un savoir social; il ne peut intervenir en outre dans une humanité où les groupes sont clos sur eux-mêmes; il faut des rencontres, un élargissement des structures sociales, c'est-à-dire des structures politiques, voire impériales qui rompent tout isolement en rendant impossible toute clôture d'un groupe.

L'empire ne peut exister que si d'anciens ennemis deviennent amis ou rivaux, c'est-à-dire quittent les relations d'hostilité. Dans les interstices des groupes politiques ou impériaux peuvent naître des groupes qui s'unissent par le biais de l'adversité, des lignées qui fuient leurs groupes pour échapper à une condamnation, une accusation. Il nous semble que cette phase historique correspond à ce que Karl Jaspers a appelé la « période axiale » de l'Histoire. La compréhension de l'accusation mensongère n'a pu commencer à émerger que dans des groupes organisés politiquement, élaborant une justice, mettant en place des tribunaux.

On trouvera plusieurs attestations de ce souci de l'accusation mensongère dans l'Égypte pharaonique, avec le *Conte des deux frères*, en Inde, avec le *Râmâyana**, en Grèce, avec Platon et Xénophon qui défendent leur maître Socrate... Mais c'est dans les textes bibliques que ce thème prend une ampleur incomparable. René Girard s'est fait l'interprète renommé des processus victimaires et a placé au-dessus de tout texte les textes évangéliques: cependant, il a porté l'accent sur ce qu'il appelle le « meurtre fondateur ». Tout en reconnaissant une dette vis-à-vis de ces travaux pour le moins controversés, il sera nécessaire de se démarquer sensiblement de ses analyses, puisque, contrairement à ce que pense René Girard, l'examen des processus de l'accusation mensongère ne conduit pas à la validation de toute la dogmatique catholique.

I

Le texte "judéo-chrétien"

C'est un premier travail que de dégager le texte biblique de l'opinion commune à son sujet: l'éducation commune appelle « Bible » celle des chrétiens, et l'appellation "ancien testament" pour la bible des Juifs, le *Tanakh*, va pour ainsi dire de soi. Le *Tanakh* est l'acronyme en hébreu des livres qui le composent: le Pentateuque, les Prophètes et les Hagiographes. L'"ancien" testament contient les fameux dix commandements, en gros notre morale commune, ainsi que d'autres images célèbres, mais renverrait à un Dieu vengeur, et à un peuple particulier, les Juifs, et serait emplie de textes justifiant la violence, dès lors qu'il s'agit de protéger ce peuple.

Les Evangiles quant à eux, comme annoncés dans l'ancien, seraient un "nouveau" testament, celui d'un Dieu d'amour, où on abandonne le particularisme juif pour accéder à une morale universelle; ils raconteraient la prédication, la mort et la résurrection de Jésus, le Messie; ils seraient l'accomplissement du message biblique en le dégageant de toute violence et seraient en cela centrés sur le sacrifice christique¹⁸⁰. De ce point de vue, tous les éléments moraux mosaïques n'ont trait qu'à la religion et sont les éléments d'une foi ou d'une pratique religieuse aujourd'hui archaïque ou dépassée.

Il convient tout d'abord de reconsidérer les Evangiles et le christianisme, car ils sont les prismes au travers desquels une culture commune accède en toute bonne foi à la pensée biblique. Comme nous l'avons souligné, les éléments religieux, moraux, en tant qu'éléments ne sont pas considérés comme ressortissant à une pensée à laquelle il conviendrait de se confronter, à une culture qu'il faut apprendre, au sens où un effort conséquent pour s'y ouvrir est requis. La foi chrétienne en tant que foi, sentiment, aussi profonde soit-elle ne peut que rendre incompréhensible la pensée torahique; car la *Torah*, le Dieu Un ne sont pas l'objet

180 Les autres textes du Nouveau Testament comprennent la fameuse Apocalypse, des lettres aux différentes communautés chrétiennes et les comptes rendus des missions apostoliques qui se développèrent vers les païens.

d'une foi au sens chrétien, pas plus l'objet d'un espoir de salut individuel, d'un sentiment sacré, même si on peut trouver tous ces éléments dans le judaïsme.

Le sens de la Loi ("*torah*" signifie "enseignement") est éminemment étranger à la conscience chrétienne¹⁸¹. Pour reprendre une idée du Professeur Hubert Dreyfus¹⁸², on pourrait dire que ce qui est marginal dans la pensée torahique devient central dans la pensée chrétienne, qui, par ce fait, opère une « reconfiguration » complète de la pensée biblique. En outre, les procédures juives de lecture du texte biblique sont totalement étrangères au christianisme — des chrétiens font l'effort de les apprendre, mais ils ne peuvent les apprendre du sein des traditions chrétiennes.

Le christianisme a bien évidemment développé une pensée, mais cette pensée est déterminée par l'acte de foi en la messianité, la divinité de Jésus; la raison a certes une valeur, on croit afin de comprendre, mais la raison est d'abord humiliée. On ne peut cependant se contenter de réfuter les idées chrétiennes pour accéder à une vérité qui serait torahique. Tel n'est évidemment pas notre propos. Le christianisme est certes un prisme déformant pour l'*universitas* hébraïque, mais le schème de la déformation est comme contenu dans le judaïsme.

La façon dont le marginal devient central répond à un contexte socio-historique, celui du développement du pharisaïsme, entre autres. Le contexte plus large est celui de l'hellénisation de la tradition juive qui se poursuit au sein de la romanité et aussi de la résistance à cette hellénisation. Il nous semble que ce schéma renvoie à une matrice joséphique — elle remonte à l'opposition entre Jacob et Esaü qui détermine l'histoire du fils préféré Joseph et de ses frères. Joseph, hébreu de la marge, accède à la centralité du pouvoir mais hors d'Israël; le christianisme, hébraïsme marginal, accède à la centralité du pouvoir romain.

Le déplacement d'accent opéré par le christianisme se rapporte aux liens entre désir et mal, et entre désir et mort. On peut d'ailleurs soutenir l'idée que le christianisme tient tout entier à la mort, et que cela oriente toute la lecture des textes bibliques. Il est bien évident que pour la foi chrétienne, la mort n'est centrale que comme condition à la résurrection du Christ, qui seule lui donne sens, mais il n'en reste pas moins que tout tourne autour d'une mort, violente qui plus est, en forme de sacrifice. Le christianisme se veut une éradication du mal, une attaque du mal à sa racine; la condamnation des désirs coupables est liée à la mort qui en définitive peut seule les déraciner. Dans l'imitation de Jésus se produit une

181 A l'exception notable de Calvin, voir *infra*.

182 Hubert Dreyfus, *Philosophy 6, Man, God and Society in Western Literature*, Spring 2007 courses, University of California, Berkeley; http://webcast.berkeley.edu/course_details.php?seriesid=1906978407.

destruction de l'égoïsme des désirs (« non pas ce que je veux, mais ce que Tu veux »), désir mimétique qui me fait, mais qui est aussi source de l'accusation mensongère et du meurtre émissaire; l'imitation va donc jusqu'au martyr. Le sacrifice consenti par Jésus rejoint la condamnation à mort et au supplice. Le symbole est manifeste: c'est la croix.

Le rejet des péchés des autres est d'abord le rejet des péchés en moi, qui conduit à l'apostolat, à l'annonce de la bonne nouvelle de la possibilité de déraciner le mal en nous, même si les autres en font un motif de persécution. La mort du Christ fait donc de *la mort à soi-même* le cœur du christianisme et détermine de part en part la morale chrétienne — qui comme tout un chacun sait renie le monde et ne vit qu'en le transfigurant; le corps, par exemple, n'est pas rejeté, comme le répète l'opinion commune contemporaine, mais n'a pas de valeur en soi, il doit être transfiguré; il nous semble que l'*Aufhebung** hégélienne donne une idée assez correcte de ce mouvement pathétique.

Or, si on soutient que la centralité exclusive de la mort et de la résurrection est effective pour la religion chrétienne, en revanche, elle ne l'est pas pour les textes évangéliques. René Girard se réclame à bon droit de la dogmatique catholique; c'est cette centralité qui lui permet de transcrire les Evangiles en « théorie de l'homme ». On peut soutenir au contraire que les textes n'ont pas de "centre" à proprement parler dès lors qu'ils entrent dans la narration de l'accusation mensongère, pour en désamorcer les mécanismes: les Evangiles, la Torah, les dialogues platoniciens... peuvent y être entendus à ce titre.

La théorie de René Girard met particulièrement en relief cette question en accusant le trait. Le texte biblique se référerait au fondement de toute culture humaine, pour le dénoncer: le meurtre fondateur. Les mythes racontent les meurtres fondateurs du point de vue des persécuteurs, la Bible raconte la même chose du point de vue des persécutés. Cette théorie est très notablement orientée par le concept principal du meurtre, comme l'est la théorie freudienne de la horde primitive. Si le Christ meurt persécuté, c'est que les Evangiles (d)énoncent les « choses cachées depuis la fondation du monde ». La scène est dressée pour révéler, dévoiler, désigner le fondement. Le dévoilement du fondement, le fondement lui-même est forcément quelque chose dont l'énormité effraie: il est par définition, étymologiquement, apocalyptique. Seul le meurtre peut remplir la théâtralité nécessaire du fondement, du fondamental; seul, il peut habiter la scène primordiale.

Mais la philosophie peut-elle s'approcher de cette scène? A-t-elle seulement le droit d'objecter à la "théorie" évangélique? Socrate n'est pas ressuscité et ses disciples n'ont pas délégitimé toute violence. Selon René Girard, « le principe, le but de la philosophie [...],

c'est de cacher le meurtre fondateur »¹⁸³, même si « dans le cas particulier de Platon, il y a quelque chose de respectable dans sa volonté de ne pas débrider la plaie mimétique »¹⁸⁴. La théorie girardienne expulse d'autres pensées d'un lieu où seule peut prévaloir la « théorie de l'homme » que, selon lui, sont « les Evangiles »¹⁸⁵. Affilier la philosophie à ce lieu qui est celui d'une victime qui s'arrache au système victimaire et le dénonce peut paraître vraisemblable, mais ne peut se concilier avec le point de vue exclusif de R. Girard, pour qui, en dernier ressort, la philosophie sert de caution au mécanisme victimaire en pensant les bases d'une violence légitime.

Michel Serres offre pourtant une réponse à cette accusation: « le philosophe, donc, doit bander ses forces à n'être pas d'un lieu, physique, social, idéal, doit placer tout son soin à tenter d'éviter toute spécialité, doit mettre sa passion à n'être pas d'un groupe [...]. Il est l'homme du multiple, il tente de penser le multiple. Il laisse l'un à son commandement. Il le voit enfermer le multiple dans le camp concentré, entre quatre fossés. Le diviser de l'intérieur, le répartir, en sites. »¹⁸⁶ On voit tout de suite que tout tient à l'interprétation qu'on fait de cette formule « Il est l'homme du multiple »; pour R. Girard, cette multiplicité est la multiplicité accusatrice, persécutrice, unanimement meurtrière, et ce parce que le lieu théorique du *logos* girardien est celui de la victime émissaire qui dénonce les systèmes sacrificiels, les mécanismes victimaires d'expulsion de la violence par la violence, et que toute vérité vraie émane de ce lieu et d'aucun autre.

Mais pourquoi s'enfermer dans le lieu d'une scène fondatrice de l'humanité, où se font face victime et persécuteurs? Pourquoi faire de ce face-à-face l'unique différence significative, celle dont jaillirait l'unique lumière? A l'instar des mythes qui racontent un événement originel, les textes bibliques ne fournissent aucune preuve de l'existence d'une scène primordiale à l'origine de la société humaine en général. La figure même d'une telle scène ne saurait être que mythique et ne peut être inscrite dans l'humain que comme résultat. Les scènes fondatrices nous renseignent plutôt sur la façon dont chaque culture a élaboré, mis en œuvre sa connaissance du bien et du mal.

Peut-être la meilleure des fondations est-elle celle d'un sacrifice, mais si nous faisons attention au texte de la *Genèse* et aux dialogues platoniciens, nous ne trouverons pas d'abord un meurtre, mais une accusation mensongère, la croyance que certains ont de détenir la connaissance du vrai et du bien. Le meurtre aurait certes permis une fondation d'une vérité

183 René Girard, *Quand ces choses commenceront*, Paris, Arléa, 1996, p. 50.

184 *Ibid.*, p. 37.

185 René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p. 281.

186 Michel Serres, *Rome, le livre des fondations*, Paris, Grasset, 1983, pp. 253-254.

par la différenciation de l'innocent et du coupable, par la matérialité d'une scène; même caché, il se présente comme un *factum*. Avec l'accusation mensongère, cela est impossible puisque l'accusation se fait toujours au nom d'une position du Bien; on entre dans ce que Jean-François Lyotard définit comme le « différend »¹⁸⁷.

On l'a vu, Michel Serres pose la philosophie dans une proximité vis-à-vis de ces scènes fondatrices où s'opposent l'un et la multiplicité, sans que cette proximité s'accuse en faveur de l'un au détriment de l'autre, sans engager trop avant la philosophie dans cette métaphore de la scène, ce qui empêcherait précisément le type de "proximité" que permet la philosophie. En abandonnant le jeu des exclusions mutuelles dans la prétention à la Vérité originelle, on peut espérer aboutir à une distinction claire des discours philosophique, juif et chrétien.

Débarrassés du pathos de l'originel, de la fondation..., les processus victimaires ont bien une réalité sociale, historique, religieuse... L'unicité divine a sans doute un rapport éminent avec la victime unique d'un tous-contre-un. La teneur anthropologique de certains textes ne fait pas de doute, mais on ne peut en tirer à tout prix l'explication de tout autre texte, et de toute réalité humaine. Le concept de l'accusation mensongère nous sert alors de méthode, comme une machine pour faire glisser quelques décors de commencements, si on veut garder un peu de la métaphore théâtrale.

On peut alors distinguer le discours chrétien du discours juif qui met l'accent sur l'accusation mensongère et non sur un meurtre fondateur, inventant un système politico-moral fondé sur la part gardée, ainsi que du discours philosophique antique qui repère bien l'accusation mensongère et les processus de rivalité mais qui renvoie le mal au non-être et espère une solution dans la connaissance d'un ordre cosmique engendrant elle aussi un système politico-moral. Le discours qui porte sur l'accusation mensongère est toujours un texte où il est difficile de trancher, pour lequel il est malaisé d'obtenir une interprétation orthodoxe.

1, Contre le meurtre fondateur de René Girard

R. Girard s'est intéressé à l'histoire de Joseph et de ses frères, mais il n'en a retenu que ce qu'il appelle « une critique délibérée de l'attitude mythique », « un refus systématique des expulsions mythiques »¹⁸⁸. Les Evangiles racontent la même vérité que l'histoire de

187 J.-F. Lyotard, *Le différend*, Paris, Editions de Minuit, 1983.

188 R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, *op. cit.*, 1999, p. 178.

Joseph. La seule différence, selon R. Girard, c'est que le sacrifice christique accomplit réellement l'éradication du mal en rejouant totalement le meurtre fondateur pour le subvertir; la divinité de Jésus répond à la divinisation de la victime qui, tuée, bénéficie de la polarisation de la violence de tous et de sa retombée, la paix; la divinité d'amour du Christ fondée sur la révélation du mécanisme victimaire vainc la divinisation fondée sur la violence mimétique du mécanisme victimaire. Notre auteur affirme que « derrière la divinité du Christ, il n'y a pas de démonisation préalable »¹⁸⁹; or, c'est précisément ce qu'on peut discuter.

On ne peut affirmer que les textes bibliques dénoncent ce que les mythes approuvent et faire comme s'il n'y avait aucune conséquence sociale de ce refus des tous-contre-un. Ou alors, on redessine la scène de la synagogue aux yeux bandés. Ainsi, on ne trouvera pas de démonisation puis de divinisation de Jésus par une foule persécutrice; mais c'est bien normal puisque le mécanisme victimaire ne peut "fonctionner", dans un peuple constitué sur la Torah. Il est cependant frappant que le corps voué à mourir est un corps juif, puisque le corps glorieux ne saurait être juif; il perd sa particularité pour devenir universel en acte. Il est clair, en outre, que les Juifs qui refusent la divinité du Christ seront maudits; Dieu, ou Satan, a endurci le cœur des Juifs à l'égard de Jésus.

Il y a bien en un sens une démonisation des pharisiens et une divinisation du seul pharisien valable. Ou autrement dit, il y a une démonisation du juif qui est suivie d'une divinisation du Christ. Nous examinerons avec plus de précision à la fin de ce chapitre les accusations que les Evangiles font porter sur les Juifs: il est possible de les définir comme antisémites, même si ce terme peut paraître ici anachronique¹⁹⁰. Il est troublant de voir le texte qui devrait le premier se prémunir des accusations mensongères fournir le prototype des accusations chrétiennes. Il faudra revenir sur ce type particulier d'accusation, mais nous voulons d'abord insister sur ce point de l'accusation mensongère plus "fondamentale" que le meurtre fondateur.

La centralité du meurtre produit une accusation des Juifs; les Evangiles, les Actes des apôtres construisent la figure d'apôtres, de chrétiens persécutés par des foules juives haranguées par des prêtres, des anciens, chauffées dans des synagogues, scandalisées par des pharisiens. Le sacrifice christique, la « victoire de la croix » qui devait détruire le mécanisme victimaire donne lieu à la première figure antéchristique dans les Evangiles. La divinisation de Jésus n'est pas seulement fondée sur sa résurrection, mais aussi sur la

189 *Ibid.*, p. 194.

190 Il l'est en effet si on considère uniquement la date d'apparition du terme.

condamnation des Juifs: le ressuscité en tant que ressuscité ne peut être juif. Le meurtre est bien fondateur de quelque chose, mais il fait toujours signe vers l'accusation mensongère. L'histoire du christianisme nous l'enseigne.

Comment expliquer les persécutions chrétiennes à l'égard des Juifs? Elles reposent dans les textes évangéliques et pas seulement dans la liturgie et la prière, élaborées ultérieurement: les Juifs ont persécuté Jésus et les chrétiens, leurs frères; voilà l'évidence qui saute aux yeux pour qui lit ou écoute les Evangiles, le Nouveau Testament. Le parangon de ce vice de la persécution juive et de cette vertu de la conversion chrétienne — *felix culpa* — se nomme saint Paul. Il y aurait, selon R. Girard, une différence radicale avec les divinisations mythiques: certes, les premiers chrétiens sont un groupe minoritaire et non une foule persécutrice. Mais en quoi cela constitue-t-il une preuve?

R. Girard souligne lui-même que le judaïsme est sorti du mytique; les accusations mensongères ne fonctionnent donc que mal dans ce peuple, puisque, selon les Evangiles, Jésus parvient à empêcher une lapidation. Ce que nous connaissons bien en revanche, c'est la façon dont des groupes minoritaires se posent en victime d'une foule persécutrice dont ils composent artificiellement l'image: « que son sang retombe sur nous et sur nos enfants ». Ceux qui se tuent au milieu d'une foule d'innocents pour dire par leur massacre suicidaire « ce sont eux les vrais coupables qui me poussent à la mort » sont les vrais descendants de cette technique d'accusation antéchristique.

Ce que révèle donc R. Girard, ce n'est pas la supériorité décisive du Nouveau sur l'Ancien Testament, c'est plutôt la convenance de certains textes sur la centralité du meurtre: pour diviniser, on a besoin d'une mort et d'un ou de coupables. Quittons donc un moment les Evangiles pour examiner leur théorisation girardienne, en reconnaissant d'abord que celle-ci a éclairé de façon magistrale une foule de textes bibliques. Il semble alors que cette perspective théorique agisse comme un miroir du christianisme; en examinant le système de René Girard, on peut parvenir à circonscrire cette centralité du meurtre et à la relativiser.

Le "système girardien" tient au caractère mécanique et universel des processus de la violence mimétique qui peut seul être révélé dans l'événement christique, devenant lui-même le seul Événement. Ce qu'une systématisation de sa pensée aurait paradoxalement conduit à poser, c'est le caractère événementiel, mais non originel, des processus victimaires, qui auraient perdu de ce fait leur nécessité, leur abstraction, mais qui auraient ainsi opéré une relativisation de l'événement christique. Tous les problèmes s'engendrent dans la scène dite originaire.

C'est à cause de cette carence dans la pensée girardienne que la scène originaire est

censée engendrer toutes les différences essentielles par un processus d'indifférenciation, qui ne voit le tiers fondateur que dans son exclusion; parce que toutes les différences — sexuelles, générationnelles... — qui peuvent précéder ce type de scène générique sont rejetées dans l'indifférencié. Ces processus de différenciation à partir d'une indifférenciation sont masqués par une méconnaissance. En posant la possibilité d'une connaissance de cette méconnaissance, il est possible de montrer que la violence n'est pas véritablement, exclusivement "fondatrice", et d'échapper à une lecture "judéo-chrétienne", au dilemme apocalyptique et finalement anhistorique imposé par cette lecture des textes néotestamentaires.

Le caractère fondateur du meurtre repose sur le caractère originaire de la violence humaine. Tout trouvant son sens dans la révélation christique, toutes les institutions trouvent leur explication dans le mécanisme victimaire; la *mimésis* est une mécanique. Si la conception girardienne est fidèle à l'esprit du christianisme, la théorie du meurtre fondateur girardien ne serait que l'expression de la centralité de la mort dans le christianisme. Il est donc décisif de débrouiller ce problème de l'origine et de démonter cette mécanique; car en matière de religion, la croyance en une supériorité théologique n'est jamais sans effets pratiques.

C'est Eric Gans, disciple de R. Girard, qui permet de préciser la position girardienne quant à la thématique de l'origine en la rapportant à son présupposé principal, l'origine pensée comme scène, ou encore, en forgeant un néologisme, « la *scénicité* de l'origine »: « Notre hypothèse est bien autre chose qu'un mythe d'origine de plus. Mais il ne suffit pas de produire des dénégations. Car si vraiment les mythes d'origine ne disent rien d'universellement humain, s'ils doivent être lus "symboliquement" comme se référant non à l'origine de la société humaine en général, mais à un état non originel d'une société humaine particulière, tous nos distinguos seront condamnés d'avance à la futilité. Si l'homme n'a jamais pu mettre son origine en scène, nous ne pourrions pas le faire non plus, car il n'y aura tout simplement pas eu de scène originelle. Les phénomènes scéniques tels que le langage auront émergé peu à peu, parcellairement et imperceptiblement: ils auront "toujours déjà" existé. [...] Si l'homme n'a pas d'origine événementielle, la recherche d'une origine étendue sur un million d'années n'est pas discréditée mais au contraire justifiée. »¹⁹¹

Pour René Girard, il faut un événement ou un mécanisme terrifiant pour sortir l'humanité de l'animalité — le meurtre d'un être humain — et un événement non moins

191 Eric Gans, "Désir, représentation, culture" in *Violence et vérité, autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985, p. 396.

extraordinaire pour sortir l'homme de ce mécanisme fatal: l'Incarnation christique, la Révélation « des choses cachées depuis la fondation du monde », du mécanisme de l'expulsion de Satan par lui-même. Il est clair que c'est la centralité nécessaire du meurtre dans la Passion et la Résurrection qui rachètent les péchés du monde qui commande la nécessité d'une fondation meurtrière de l'humanité, qui n'est en somme que la version anthropologique du péché originel.

On pose alors le résultat de processus culturels comme point de départ du processus d'humanisation: il faut soit être certain que l'agressivité se polarise sur un être humain dans le processus mimétique "originale", soit être sûr que l'être humain s'intéresse aux autres participants de la "scène" comme à des *alter ego*. Il faut en somme que le primate en voie d'humanisation dispose, en gros, d'une conscience ou d'une prescience judéo-chrétiennes, c'est-à-dire de l'importance de l'individu pour le groupe, de l'homme pour l'homme. Eric Gans n'hésite pas à « reformuler ainsi l'hypothèse fondatrice de [son] anthropologie: le trait distinctif de l'homme, c'est d'avoir toujours été anthropologue. »¹⁹²

René Girard voit des « effets prodigieux » dans le « passage de la vie à la mort »¹⁹³ de la victime, et seules certaines pratiques religieuses donnent cette idée. Le mécanisme victimaire est à la fois mécanisme et événement puisqu'il « crée les circonstances aussi favorables que possible à l'éveil de cette nouvelle attention » dont « le premier objet » « est le cadavre », mais qu'« il faut » en outre « concevoir des stades, les plus longs peut-être, de toute l'histoire humaine, où ces significations ne sont pas encore vraiment là. Il faut donc répondre qu'on est toujours en route vers le sacré, [...] mais il n'y a pas encore de concepts ou de représentations. »¹⁹⁴

Or, si « on peut imaginer un nombre considérable de "coups pour rien" ou presque rien », on a bien du mal à voir la nécessité qui unit alors la représentation du meurtre fondateur — le mythe — et le meurtre fondateur. Le mythe masque certes la culpabilité de la foule meurtrière, mais, selon R. Girard, il ne peut malgré tout masquer le meurtre fondateur. En revanche, le meurtre peut parfaitement se passer de représentation. Si un meurtre, une expulsion victimaire se produisent avec une faible représentation, peuvent aussi bien se mettre faiblement en place des mécanismes substitutifs qui évitent la mort d'un congénère... Et c'en est fini du caractère fondateur du meurtre.

En insistant sur la différence entre monothéisme et polythéisme, René Girard a mis le doigt sur des structures et des processus de structuration sociale qui ont une réalité

192 *Ibid.*, p. 400.

193 *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Ed. Grasset, 1978, p. 109.

194 *Ibid.*

indéniable; cependant, tout le problème tient dans l'interprétation de ces structures, dans l'extension d'une interprétation à tout phénomène culturel. Le saut qualitatif, qui donne à une hypothèse le statut de principe explicatif exclusif, se fait lorsque cette hypothèse rejoint la Vérité que constitue le "*logos* évangélique". Selon R. Girard, la connaissance évangélique creuse un fossé irrémédiable entre la connaissance humaine qui demeure inscrite dans notre finitude et la Vérité qui révèle la nature de notre méconnaissance.

Le mouvement par lequel la totalisation sociale s'opère est alors une auto-organisation où l'on passe de l'indifférencié au différencié; toujours selon R. Girard, le *logos* évangélique, et lui seul, nous révèle l'opérateur de cette auto-organisation: la violence qui s'enchaîne à elle-même dans le meurtre émissaire; la méconnaissance humaine découle directement de l'illusion dans laquelle nous maintenons une évacuation de la violence qui ne peut penser d'autre résolution que l'utilisation d'une violence. L'abandon pur et simple de la violence au profit de l'amour n'est pas une révélation qui doit simplement déboucher sur une mise en pratique; cette Vérité est alors une vérité qui doit être vécue parce qu'elle est l'explication génétique de toute culture, de toute institution, de l'humain en général. Selon R. Girard, la conversion éthique s'ordonne à une conversion épistémologique: le *logos* évangélique est alors l'*Epistémê**.

Tout le problème est, paradoxalement, de prendre au pied de la lettre, sur un plan épistémologique, la Vérité évangélique; nous avons là le jumeau anthropologique de l'idéalisme spéculatif allemand; le ressort est le même, mais au "profit" du christianisme et non de la philosophie. L'état de péché des hommes, le péché originel est traduit en terme de science sociale — sciences sociales qui postulent aussi bien souvent l'idée suivante —: « la signification véritable des processus sociaux échappe à ceux qui pourtant les agissent. »¹⁹⁵ Reconduire les différences à l'indifférenciation est le processus violent qui enchaîne les hommes à leur propre violence: ils reconduisent les différences en en expulsant une, la victime. Toute structure sociale "fonctionne" sur ce schéma, par répétition, ritualisation, se désorganise puis se réorganise de la même façon; seuls les noms changent avec la diversité des structures sociales; certes, celles-ci peuvent être stables, mais cette stabilité est toute relative... à l'échelle de l'histoire de l'humanité.

Mais la méconnaissance est-elle le fait des cultures humaines non-évangéliques ou bien le fait de R. Girard obnubilé par la mort et la résurrection du Christ? La centralité du meurtre suppose que toute fondation, toute pratique, tout rite recèlent une violence. Ne peut-

195 Jean-Pierre Dupuy, « Totalisation et méconnaissance », in *Violence et vérité, autour de René Girard*, op. cit., p. 115.

on se dégager de cette assertion? « Dans son célèbre *Essai sur le don*, Marcel Mauss observe que dans bon nombre de sociétés archaïques, « les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus »¹⁹⁶. En fait, le don et le contre-don masquent la réciprocité elle-même comme porteuse de danger.

Pour R. Girard, la méconnaissance de la "raison" de la paix et de la cohésion qui règnent après l'expulsion, c'est-à-dire aussi de tout ce qui la précède — qui sera, selon René Girard, la méconnaissance inhérente aux interdits, obligations et rites — suscite un "empirisme religieux" et l'invite à prendre toutes les précautions pour éviter de nouvelles crises, *i.e.* à imiter et à contre-imiter ce que la victime émissaire a fait ou n'a pas fait pour susciter la crise. La réciprocité immédiate évoquera donc toujours une possible "contagion", une possible violence et équivaut en fait à la violence réciproque, à ses « effets mimétiques extraordinaires »¹⁹⁷; or, la victime a apporté la crise et a fait don de sa vie pour que vive la communauté; le don et le contre-don différé par rapport au don imitent donc la "bonne" réciprocité en évitant la mauvaise — en « scénographiant »¹⁹⁸.

Dans ce cadre, tout rite consiste effectivement à déplacer le désir de vengeance sur autre chose pour éviter un processus de vendetta indéfini. L'"écart" de « la non-équivalence entre le don et le contre-don, le temps qui les sépare [...] suffit à la réciprocité pure pour transformer l'identité en négation. »¹⁹⁹ Il s'agit d'obtenir l'équivalence dans la non-équivalence du temps du don et du contre-don et l'identité dans la négation, parce que la réciprocité est celle du lien social, mais qu'une réciprocité trop immédiate est celle de la violence destructrice de ce même lien; il y a identité entre violence destructrice et cohésion sociale dès lors que cette violence devient sacrée et donc fondatrice — de toute institution.

Cependant l'interprétation girardienne veut absolument qu'il y ait une méconnaissance du fondement violent de ces pratiques, qui se manifeste dès lors qu'il y a une crise sacrificielle qui, abolissant les différences, fait retourner le sacrifice à la réciprocité immédiate et violente; il ne veut pas entendre parler d'une différence qualitative entre les différents aspects des rites qui, selon lui, sont tous en dernier ressort sacrificiels. Le sacrifice animal doit être pensé en continuité avec le sacrifice humain. Le don ne serait qu'une imitation du don de la mort, qui est vie pour la culture — don requis, du point de vue

196 *Ibid.*, p. 120.

197 R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Pluriel, Grasset, 1972, p. 51.

198 Michel Serres, *Rome, le livre des fondations*, *op. cit.*, p. 41; et aussi Eric Gans, "Désir, représentation, culture" in *Violence et vérité, autour de René Girard*, *op. cit.*, pp. 400-401.

199 Jean-Pierre Dupuy, « Totalisation et méconnaissance », in *Violence et vérité, autour de René Girard*, *op. cit.*, p. 127.

de la "multiplicité", par la victime elle-même qui, répétons-le, "donne" sa vie —, qu'une imitation du "meurtre primordial", et le contre-don différé, un contre-meurtre qui évite le processus de stricte équivalence de la vengeance; seul le don unilatéral serait le don qui signerait un renoncement total à tout type de vengeance.

Peut-on négliger autant la nature-même de la substitution? Pourquoi ne pas penser que le don est une façon de subvertir la réciprocité violente, meurtrière en donnant sans mort, ni violence et en redonnant de même autre chose, en un autre temps? Pourquoi ne pas lire de façon tautégorique* le don et le contre-don comme une façon de détourner la violence en imitant le mécanisme violent pour le désarmer? Pourquoi considérer le sacrifice christique et les rites chrétiens comme les seules substitutions, et tous les autres sacrifices et les autres rites comme des substituts violents à la violence, des permutations de celle-ci? Si on pose que la conversion à l'amour du prochain — le don unilatéral — est la solution à tout, on ne peut réduire la proximité à une figure de la rivalité et ne faire aucune distinction entre les relations entre prochains, les relations entre tiers et leur dégénérescence dans l'exclusion du tiers.

Certes, le principe mimétique est en puissance dans les institutions humaines, mais on ne peut dire pour autant que les institutions existent en puissance dans la violence mimétique. Nous pouvons poser que les institutions peuvent contenir en puissance la violence, en l'organisant comme leur matière, mais non pas leur matière exclusive. René Girard n'est pas si éloigné de cette idée, puisque pour lui, l'institution a un fondement satanique sans être satanique, car elle expulse la violence en ritualisant cette expulsion, en la scénographiant, en l'imitant, en la contre-imitant; le meurtre est fondateur dans la mesure où il assure la cohésion sociale qui, menacée, se répétera dans la concrétion d'institutions par ritualisation.

Cette position est tout à fait concordante avec la position chrétienne qui respecte les institutions, dans la mesure où tout pouvoir vient de Dieu. La position girardienne est à plus d'un titre paulinienne. Tout le problème est de faire de la violence l'identité de toutes les différences, le référent ultime, extra-textuel et extra-institutionnel, de toute pratique humaine. La subtilité de la position girardienne tient à l'idée que ce qui cache l'omniprésence et le caractère fondateur de la violence est précisément la façon dont les institutions croient expulser la violence de leur sein en s'enchaînant à elle; la "transcendance immanente" du lien social décrivant adéquatement cet état de fait.

A supposer que la violence ait bien l'importance cruciale que lui confère cet auteur, il suffit d'imaginer que la violence ne soit qu'une des "matières" organisées par les institutions,

ou encore, soit seconde, par exemple, résulte des institutions, pour que toute sa théorie s'effondre. A part la nature même de la croyance chrétienne, rien ne pose nécessairement la violence comme originaire et fondatrice: ou bien la violence a un sens humain et elle est seconde par rapport à l'humanisation ou à l'hominisation, ou bien tout est violence, n'importe quoi est violence.

Le fait que la violence semble instituer des formes sociales ne peut nous abuser quant à son originarité et son caractère fondateur. En revanche, la théorie girardienne met en évidence le rôle central de la mort violente dans la pensée, la culture chrétiennes, mais non universellement dans toutes les cultures. L'univers biblique est certes peuplé de victimes émissaires, mais la mort de la victime ne peut y être centrale, puisqu'elle n'est suivie d'aucune résurrection; nous le verrons plus loin, il n'y a pas même de péché originel qui entache irrémédiablement l'homme.

Ce qui est un thème biblique, une conséquence des processus d'accusation mensongère, devient dans le christianisme l'alpha et l'oméga, mort et résurrection étant les objets de la foi chrétienne. Ici, c'est l'esprit qui tue et la lettre qui vivifie: en voyant tout accomplissement dans le Christ, l'interprétation chrétienne clôt ce qui doit demeurer ouvert pour éviter l'accusation mensongère et les fratricides. La lettre qui ne fait qu'annoncer ce qui doit se réaliser dans l'esprit est, au mieux particularisée, au pire morte. En revanche, la lettre qui ne fait que raconter la répétition mimétique des accusations et des expulsions victimaires, ainsi que la façon de sortir de ces cycles mimétiques, se vivifie dans la *mimesis* de la lecture répétée.

La révélation des processus victimaires, d'accusation mensongère, ne s'achève pas dans le texte joséphique, précisément parce qu'elle n'est pas enchaînée à une mort violente, pourtant contenue en puissance dans le récit. La révélation chrétienne, si elle est totale, ne peut être qu'exclusive, son universalité se révélant particulière, à cause même de sa clôture censée tout expliquer, tout réaliser, tout sauver. Reste donc à se dégager de ce cadre pour aborder les textes bibliques, y compris ceux des Evangiles. Dans la *Genèse*, lorsqu'il s'agit des patriarches, les scènes les plus frappantes ne sont pas des meurtres fondateurs, mais des meurtres avortés: ligature d'Isaac, rencontres d'Esau et de Jacob, vente de Joseph...

2, Le conseil évangélique: ne pas accuser

Le martyre, le meurtre, le lynchage ne sont que les conséquences de quelque chose de fondamental et, de fait, la Bible ne commence pas par le meurtre d'Abel. Le péché

originel n'est pas le meurtre et le péché originel n'est pas même le commencement. Le commencement initie une série de séparations, et parmi elles, la connaissance du Bien et du Mal. Il est d'ailleurs bien difficile de cerner ce qu'il y a de fondamental, de théâtral dans le fait de manger le fruit d'un arbre interdit; même la présence d'un serpent, des connotations peut-être sexuelles, ne parviennent pas à rendre la scène impressionnante; aucune terreur sacrée ne s'empare de nous; à l'horizon, aucune foule en délire, aucun crucifié sanguinolent, aucun pathétique: un jardinier se rend compte qu'il est tout nu et c'est la faute de sa femme.

Ce qui est primordial, c'est donc la séparation, et la séparation donne lieu à une méconnaissance; l'homme ne sait pas ce qui est bon pour lui; il imite Dieu qui sait ce qui est bon, il fait comme Lui; mais il ne peut vraiment savoir comme Dieu et sa connaissance du Bien et du Mal, il s'en sert pour s'instaurer modèle du Bien. Mais si l'homme est modèle du Bien, l'autre homme devient contre-modèle, rival; l'un et l'autre s'accusent du Mal, en raison de la finitude, de la séparation humaine. Naît alors l'accusation mensongère; il faut noter qu'elle naît de la légitime imitation du Bien. Tout Bien s'absolutise comme modèle et devient facteur d'exclusion, de séparation sous la forme du mal qu'on rejette. On peut ainsi s'expliquer le manichéisme qui aperçoit bien l'implication du Bien et du Mal — mais ne la comprend pas.

Le meurtre d'Abel a bien pour cause l'accusation mensongère, nous le verrons. Le sacrifice christique nous raconte bien un processus d'accusation mensongère et prolonge même l'analyse au-delà de la mort de Jésus. Ce qui court tout le long de la Bible, juive comme chrétienne, ce qui constitue l'enseignement de Jésus — sa réalité historique importe ici donc très peu — est principalement l'analyse précise de l'accusation mensongère, sa dénonciation. La connaissance du Bien et du Mal est bien le principal moteur de l'histoire. L'accusation mensongère paraît être une cause minime, elle est pourtant l'origine de catastrophes — comme l'a montré l'apocalyptique XX^e siècle. Il convient donc de l'analyser d'abord dans les textes évangéliques pour marquer son importance cruciale et sortir de la perspective de la foi en un sauveur ressuscité pour saisir la profondeur d'une pensée.

Répetons-le, l'analyse de l'accusation mensongère à travers la Bible et spécialement le Nouveau Testament, la problématique du jugement, de la connaissance du bien et du mal, sont centrales pour la compréhension de la notion de conseil. Cette analyse permettra de mieux mettre en lumière le cadre général de l'histoire de Joseph et dans une certaine mesure certains textes de Hobbes, sa conception d'une République chrétienne; on saisira aussi mieux les enjeux de la réformation calviniste. Il nous faut, pour cela, aborder certains concepts fondamentaux du christianisme — qui, par sa définition, est une histoire

joséphique.

Nous commencerons en effet par étudier la doctrine chrétienne en orientant l'analyse de quelques uns de ses concepts fondamentaux pour les rapporter à la notion d'accusation mensongère, pour y repérer la matrice joséphique; la question de l'accusation mensongère est en effet le lien entre pensée juive et pensée chrétienne. Nous essaierons de dégager ce qui peut constituer une vérité chrétienne ou évangélique, car on ne réfute bien qu'en saisissant l'axe dans lequel des notions sont construites et la part de vérité qu'elles renferment. Pour ne pas trop froisser la conscience commune chrétienne, nous privilégierons donc dans un premier temps une analyse qu'on pourrait appeler, d'un terme schellingien, « *tautégorique* ».

a, Relation trinitaire et Amour

Le concept fondamental du christianisme est le mystère de la Trinité, car ce mystère est relation, ou communication, de trois personnes en un Dieu unique — le Père, le Fils et le Saint-Esprit —, et ce concept de relation, cette relation d'Amour, la révélation de cette relation est moteur d'une imitation du Christ, promesse du salut: le Père aime le Fils et nous aime tellement qu'il a donné son Fils pour nous sauver (il y a évidemment correspondance avec les histoires (*toldot*) des patriarches, d'Abraham et Isaac, de Jacob et Joseph; le fils préféré est un surcroît qui est ajouté: *Yossef*); le Fils a librement consenti au sacrifice; le Père et le Fils nous ont laissé l'Esprit saint (le vent Paraclet*, ce qui signifie l'"avocat de la défense") pour nous guider en attendant que le Fils revienne à la fin des temps, et que nous soyons tous un dans le Père — il s'agit là non d'une économie divine (trois *en* un), d'une pénurie de l'amour qui renouerait avec la multiplication polythéiste du paganisme, mais de l'aspect infini de l'amour divin, du surplus du don qui donne et redonne, du surcroît de la Grâce.

On reconnaît là l'aspect joséphique du christianisme: l'amour qui donne et redonne est le pendant de l'accusation mensongère qui accuse et exclut; si on se contente de donner, de pardonner une seule fois, on retombera dans l'accusation à la prochaine: rien n'est plus dangereux qu'un don, qu'un amour déçus. Nous dirions que c'est là le *Logos* le plus profond du christianisme. L'Esprit saint est la figure rémanente du don qui *redonne*. C'est l'Esprit saint qui pousse à imiter Jésus, le Christ, à nous aimer les uns les autres, c'est-à-dire à avoir le même type de relations qui existe entre les trois personnes — et d'être un dans le Christ; de même que Jésus-Christ est l'Incarnation de Dieu, l'Eglise est le Corps du Christ ressuscité

— d'où l'importance de l'œcuménisme ou de la conversion à la *vraie foi*, puisque l'existence de plusieurs églises chrétiennes démembrerait ce Corps.

Dans la mesure où le cercle mimétique de l'accusation mensongère semble inéluctable, celui qui sort du cercle humain du péché originel constitue un mystère et peut de façon vraisemblable se voir attribuer non pas seulement une connaissance divine (prophétique), mais directement la divinité elle-même²⁰⁰, union salutaire du savoir et du pouvoir qui rédime l'homme et donne confiance en lui; le mystère trinitaire fait du Dieu unique « un Dieu-Logos », comme veut le souligner le pape Benoît XVI dans sa très controversée conférence de Ratisbonne; la vérité divine n'est pas si transcendante qu'elle soit inaccessible à la raison humaine; l'Incarnation est certes incompréhensible et semble une concession au paganisme, elle revêt cependant le caractère d'une solution, si l'on ose dire, "finalement" rationnelle, une solution médiane entre transcendance et immanence, une politique hébraïsante à l'usage des Nations, de la romanité.

Que le "mystère" soit appelé ici "concept" peut être choquant pour certains lecteurs; cependant, le terme de mystère ne signifie pas qu'il n'y a rien à comprendre ou à penser — on n'a pas tout résolu en renvoyant les pensées qui ne nous plaisent pas à l'irrationalisme ou au positivisme. Le "mystère" chrétien a au contraire vocation à faire connaître ce qu'est Dieu, qui est Dieu (Jn 1 18; 17 3)²⁰¹ — l'interdit de représentation divine du décalogue devient tout à fait secondaire dans la tradition chrétienne. Le mystère, et surtout le mystère chrétien, ne résiste pas aux dévoilements: il signale simplement qu'il y a quelque chose à comprendre, mais que nous n'en finirons pas — car tout ne ressortit pas à un savoir. Suivant leur tempérament, les uns font du mystère une source de méditation, les autres de croyance.

Il convient alors de rappeler que le christianisme n'est pas seulement un ensemble de doctrines, d'institutions, ou un ensemble d'êtres — la chrétienté —, c'est-à-dire, pour ses adversaires ou pour des chrétiens "désespérés" par celui-ci, l'appareil social, économique, idéologique d'Eglises établies, mais ce que Kierkegaard appelait la « christianité », c'est-à-dire « l'ensemble des caractères qui permettraient de reconnaître qu'un être est authentiquement chrétien »²⁰². Le christianisme ne semble pas être une doctrine, une dogmatique que l'on peut balayer d'un revers de main, car la façon dont il déforme le judaïsme, sa lecture de la Bible sont très significatives, très remarquables dès lors qu'on cherche à comprendre les effets de l'hellénisation, de la romanisation de la pensée juive.

200 Nous venons de voir que cette divinisation n'est pas exempte de tout processus d'accusation mensongère.

201 Nos références aux textes bibliques usent des abréviations (sigles et chiffres) de la Bible de Jérusalem, Desclée de Brouwer, Paris, 1975.

202 H.-B. Vergote, *Cours de philosophie de la religion*, « Kierkegaard, philosophe de la christianité », Université de Toulouse-Le Mirail, année 1995-1996.

Il est assez vraisemblable qu'une "déshellénisation" du christianisme le rende exsangue — on peut être d'accord sur ce point avec l'actuel pape, même si l'on ne partage pas sa conception du progrès religieux qui culminerait avec le christianisme et sa théologie. Le processus de déploiement du christianisme est un processus joséphique: la manière dont le christianisme s'écarte du judaïsme, le nie et l'autorise est inscrite dans la matrice joséphique, dans la façon dont les chrétiens se souviennent du judaïsme et dans la mesure où ils l'excluent. Nous aurons à le montrer.

Que le concept chrétien de Dieu renvoie à un concept de relation, voilà qui n'a rien d'étonnant, dans la mesure où le Dieu du monothéisme se révèle, entre en relation, en communication avec les hommes par une série d'alliances — la première étant la Création. L'alliance chrétienne se comprend elle-même comme une "nouvelle alliance", qui donne un sens et un contenu nouveaux aux relations avec Dieu. Le cœur de cette nouvelle relation est l'Incarnation de Dieu: Jésus, le Messie d'Israël pour toutes les Nations — le Christ —, est Dieu lui-même. Le chrétien pense donc connaître ce qu'est Dieu — Dieu n'est plus le Tétragramme, Dieu n'est plus irréprésentable. Approfondissons donc cette nouveauté de la relation entre Dieu et les hommes, cette "connaissance" qui constitue la Bonne Nouvelle — ce que signifie "Evangile" — des chrétiens.

L'Incarnation: connaissance de Dieu et des hommes

Par l'avènement, la mort et la résurrection du Christ, l'Eternel se fait chair, Individu, événement historique et divin; le Christ est Fils de Dieu, « *vrai* Dieu et *vrai* homme » — selon la définition du concile de Chalcédoine —, Vérité, et donc, en un sens, concept²⁰³. De cette connaissance découle tout le reste; ce qui est incroyable et qui doit être cru pour être chrétien est le *savoir* minimal mais suffisant pour *pouvoir* être chrétien — le savoir en question ne sera donc jamais essentiellement lié à une sagesse, ou alors cette sagesse est un autre nom de l'Amour. L'Esprit saint est le « vent *paraclet* » — le Défenseur des accusés — qui, contre « la sagesse du monde », insuffle la foi, la croyance dans cette « folie » de l'Incarnation (1 Co 1 18-25).

Nous appelons ici "concept" le mystère trinitaire, car, dès qu'est posé l'acte de foi — Jésus est le Christ ressuscité, c'est-à-dire l'être de la Vérité —, une pensée apparaît qui est la pensée chrétienne — la théologie chrétienne —, pensée qui, en tant que pensée, n'a rien à

203 Si le Christ est Vérité, savoir ce qu'est cette vérité n'est qu'un moment transitoire, puisque l'essentiel est, pour le chrétien, de devenir *vrai*, c'est-à-dire « rechercher d'abord le royaume de Dieu et sa justice » — le *savoir* renvoie donc ici essentiellement à un *pouvoir*, à une façon de se comporter.

envier aux autres pensées en matière de rigueur conceptuelle. Le mystère insondable de la relation trinitaire se révèle alors comme Amour lui-même insondable — relation qui laisse être l'autre —, et s'ordonnent ainsi les différents moments de la vie de Jésus dans leur pleine signification, les différents dogmes, les textes canoniques, les concepts fondamentaux.

Cet Amour de Dieu qui a donné son Fils unique n'est pas seulement la source d'un salut, de la rémission de tous les péchés du monde, mais le modèle d'une vie d'Amour où il conviendra de rechercher « d'abord son royaume et sa justice » (Mt 6 33) — le salut et la rémission des péchés étant donnés par surcroît à cette recherche. En aimant Dieu, il s'agit d'aimer son prochain comme soi-même et d'aimer ses ennemis. La justice chrétienne est une justice faite de grâce et de pardon, dont la source est l'amour infini de Dieu. Or, l'amour de Dieu, l'amour du prochain, la justice et le royaume de Dieu, toutes ces choses ne renvoient pas seulement au savoir minimal de l'Incarnation chrétienne, mais plutôt à une longue tradition; elles sont de surcroît recherchées par les trois monothéismes; il convient donc de comprendre de façon plus précise ce qui distingue le christianisme — et nous entrerons là dans la sphère des "concepts".

Comment poser une vérité chrétienne?

Nous pouvons alors établir deux interprétations: l'une qui tendrait à résorber le christianisme dans une foi dogmatique, substituant à une longue *tradition* la simplicité de l'Incarnation et du commandement de l'Amour; l'autre qui cernerait dans le christianisme l'exigence de rapporter les concepts, les lois à une personne — Jésus-Christ —, à un Individu et qui, par là, initierait un nouveau rapport aux commandements divins, à la Loi divine — et aux lois humaines. Il convient de souligner à nouveau l'importance que revêt la mort de Jésus, car tout rapporter à la personne du Christ, c'est effectivement tout rapporter — ou rapporter le Tout — à sa mort, à la mort; tout meurt et renaît à l'unité du Dieu Un.

Rapporter les concepts fondamentaux du christianisme au Christ remplirait certes l'exigence de notre seconde interprétation, mais seulement dans la mesure où nous nous demanderions simplement « qu'ai-je à faire et à penser si je veux vivre en chrétien? » Or il n'est nullement besoin d'une réflexion théologique approfondie pour répondre à cette question; en bref, il suffit d'*adhérer* à une *tradition* chrétienne — la première interprétation ne tient donc pas, car la *tradition* chrétienne n'a pu s'édifier que sur la *tradition* biblique juive; et malgré certaines tentations comme le marcionisme*, elle l'a toujours reconnu.

En revanche, si on s'interroge sur les concepts fondamentaux du christianisme, sans

impliquer le fait d'être chrétien, de vouloir vivre en chrétien — d'avoir une pratique ecclésiale par exemple, ou encore, d'*adhérer* aux grands dogmes... —, mais seulement ce qui est requis pour le devenir, on peut avec autant de pertinence rapporter le christianisme au Christ des Evangiles, au Christ de tel *ou* tel Evangile, au Juif Jésus, à saint Paul, à saint Augustin, à Luther ou à tout autre "fondateur" d'une Eglise chrétienne; car il est un fait certain que Jésus n'a laissé aucun enseignement sur les concepts fondamentaux du christianisme²⁰⁴; il n'a pas même *fondé* le christianisme — car la « pierre » avec laquelle Jésus bâtit son Eglise est la pierre qu'ont *rejetée* les bâtisseurs (Ps **118**; Is **8** 14; **28** 16; Za **3** 9; **4** 7; Mt **21** 42; Ac **4** 11; Rm **9** 33; 1 P **2** 4-8).

Le chrétien qui accepte la deuxième interprétation s'arrêtera alors à cette exigence de tout rapporter à la personne du Christ, car même ainsi, s'ouvre encore de multiples choix: faut-il le faire à la manière de Kierkegaard, de von Harnack, du cardinal Ratzinger...? La philosophie aussi a plusieurs fois rencontré cette question christologique, à des moments déterminants; mais nous ne suivons ni le choix spinozien, ni le choix feuerbachien. En non-chrétien, nous pouvons nous permettre de pousser plus loin l'exigence, si nous ne demeurons pas obnubilés par les images christiques, mais si, fidèles à l'attitude socratique et attentifs à l'attitude du rabbi nazaréen, nous nous contentons de rapporter l'événement christique à la vieille histoire de Joseph — la reconstruction des ascendants de Jésus, fils d'un Joseph de la maison de David, paraît réunir en une seule les deux figures des messies joséphique et davidique, le premier messie étant en outre ressuscité par le second. Des processus de négation et d'autorisation peuvent être rapportés au sacrifice christique ou à la théologie négative, mais aussi à une matrice plus profonde ou plus ancienne, la matrice joséphique.

Il s'agira donc de rapporter le christianisme à sa matrice joséphique — on nous demanderait avec raison pourquoi ne pas le rapporter à tel ou tel autre passage de la Bible; l'épisode joséphique, autant que l'étude philologique nous permette d'en juger, est le texte de la Genèse qui marque la plus grande homogénéité de rédaction, qui concerne la constitution du peuple juif, et qui se signale ainsi comme la pensée hébraïque la plus maîtrisée, la plus systématique parmi les plus anciennes pensées politiques de l'accusation mensongère et de la fraternité, ainsi que du rôle d'Israël vis-à-vis des Nations. Mais pour l'heure, tenons-nous en à notre analyse dite « tautégorique ».

Quel sens donner à l'accomplissement de la Loi?

204 L'aspect "fondamental" des concepts n'a ici rien à voir avec une recherche "fondamentaliste" qui exclut précisément la réflexion — qui, forcément, relativise et qui, en ce sens, suspend la croyance, ce qui, du point de vue fondamentaliste ou intégriste, revient à détruire la foi et à nier l'exclusivité du salut.

Jésus ne fonde pas, il révèle « les choses cachées depuis la fondation du monde » (Mt 13 35; Ps 78 2); et cette révélation — Apocalypse — prend le visage de l'« accomplissement » de la Loi juive — la *Torah* —, des lois de Moïse (Mt 5 17). Nous ne reprendrons ici ni les apologies, ni les accusations du christianisme²⁰⁵; nous essaierons plutôt de comprendre la rupture chrétienne avec le judaïsme²⁰⁶. L'extension "universelle" du christianisme ne peut manquer d'avoir un sens pour l'Homme — et pas seulement un sens historique. Même si les textes chrétiens ne sont pas des traités d'anthropologie, il y a, nous semble-t-il, d'un point de vue anthropologique et philosophique, un événement christique: il s'opère en Jésus une « transmutation des valeurs » par une claire conscience de certains processus humains qui dépasse ses disputes avec ses maîtres pharisiens — cette transmutation est, pour les chrétiens, la marque de sa divinité, sa "messianité".

Nous essaierons de tenir ensemble la nature de cette transmutation, son rapport à la personne du Christ et la connaissance qu'elle nous donne. Nous n'examinerons pas de façon approfondie les fondations paulinienne et augustinienne — et donc romaines — du christianisme, mais nous essaierons de montrer que ces fondations furent rendues nécessaires par l'absence de fondation ressortissant au message christique, à la parole évangélique. Il nous semble en effet que les temps s'accomplissent pour les chrétiens — mais pas forcément dans le sens où ils seraient prêts à l'entendre — et que nous sommes vis-à-vis des institutions chrétiennes dans un rapport semblable à celui des premiers chrétiens (rappelons-le, principalement des Juifs) avec les institutions juives de leur époque; il s'agit donc pour nous de dégager en ces temps critiques — et pas seulement pour les chrétiens — le type de méconnaissance dont nous pouvons être victimes et le type de connaissance renouvelée que nous pouvons tirer du "Nouveau Testament", une fois celui-ci replacé dans la perspective de la pensée hébraïque.

b, La Révélation de l'Amour

205 Les accusations contemporaines du christianisme, de la morale chrétienne, accusations unanimes pour réduire le christianisme à une série de persécutions, d'oppressions, d'inquisitions, ne font que rivaliser avec les anciennes idées de sainteté et de sublimité de la morale chrétienne par rapport aux autres morales et aux institutions mondaines — qui se fondent sans doute d'une part, sur la croyance (fausse) que le code politique des lois de Moïse est une morale, morale juive qu'on trouvera plus sûrement dans la tradition prophétique, rabbinique (talmudique) dont sont issus maints enseignements de Jésus, et, d'autre part, sur la "victoire" de l'Eglise sur Rome, des martyrs sur l'Empire.

206 Non pas comme l'étonnante et chanceuse "réussite" d'une secte juive — dérivant ou déviant de la mystique juive —, mais comme un « accomplissement des temps » — dans un sens historique.

Comment le dialogue des victimes et des persécuteurs doit enlever le péché du monde

Le concept, qui, dans l'ordre humain, correspond à la relation trinitaire, à l'Amour infini de Dieu — et qui explique, en partie semble-t-il, l'expansion du christianisme dans l'empire romain — est le dialogue entre victimes et persécuteurs; la révélation christique affirme la nécessité absolue du dialogue entre les persécuteurs, les bourreaux et les victimes. Pour en finir avec le péché, c'est-à-dire avec la tendance de l'homme à accuser, la seule solution est le dialogue. Il y a une logique des systèmes de persécution et la Bible est le texte qui met à jour les processus de la persécution — les accusations mensongères qui permettent à un groupe de s'apaiser en expulsant une ou des victimes crues ou déclarées coupables.

L'époque de Jésus est une étape cardinale dans la désagrégation des systèmes persécuteurs. En lisant les Evangiles ou les Actes des Apôtres, on voit que des Romains — et il s'agit par exemple de centurions — qui entrent en contact avec Jésus ou avec les Apôtres semblent suivre les enseignements du judaïsme (Lc 7 1-10; Ac 10 1-2). Le message biblique est donc déjà connu des Nations, et certains païens sont judaïsés. L'empire romain est le persécuteur, mais « tout royaume divisé contre lui-même court à la ruine » (Mt 12 25-26). La réponse à la persécution, pour Jésus, n'est pas la résistance, vouée à l'échec, puisqu'elle est absorbée par le système persécuteur comme justification de sa persécution. Le péché, la racine du mal, est l'accusation qui se pose toujours comme légitime. La réponse est alors le dialogue avec les persécuteurs et les pécheurs (Mt 9 10-13), et non leur accusation.

L'empire romain réitérait, après d'autres, une tentative d'assimilation du peuple juif. Comprendons d'abord ce qu'est l'empire. L'empire, le passage de la république à l'empire est la fin d'un certain type de cohésion et de différenciation sociales; il a pour vocation de rendre amis des peuples jusqu'alors ennemis — dans l'accroissement de la puissance romaine—; telle est la fonction de la loi romaine: la loi politique est un pacte, une alliance. Cependant, cette "pacification", cette conversion des relations d'hostilité en rivalité, voire en amitié, s'effectue toujours par la guerre et exige un syncrétisme polythéiste — ainsi qu'un culte rendu à l'empereur.

En regard, la Loi de Moïse, même lorsqu'elle est guidée par la morale la plus exigeante — celle des "pharisiens" —, n'empêche pas les processus de la violence, ne constitue pas ou plus une barrière suffisante pour protéger le peuple juif — les révoltes, même celles soutenues par les rabbins, finirent de façon tragique dans d'effroyables

massacres et eurent pour conclusion la destruction du second Temple et l'Exil. Le message christique et évangélique doit être replacé dans ce contexte; il radicalise, ou transforme la séparation déjà existante dans le judaïsme entre la Loi politique et la Loi morale.

La Foi et la Loi

La nouveauté christique n'est pas le pardon des péchés, l'amour de l'ennemi, dans le sens où on ne trouverait pas cela dans l'enseignement des rabbins; la nouveauté consiste dans l'extension de la grâce. Dans le judaïsme, il y a, de façon évidente, tentative de ramener le méchant dans les voies de la justice, de le sauver (Abraham argumentant avec Dieu à propos de Sodome et Gomorrhe, les lois de Moïse sur l'étranger, Jonas et Ninive...), mais il y a des limites à ce dialogue, à cette charité; cette limite est le danger que peut courir le peuple; dans la perspective chrétienne, avec Jésus, cette limite perd toute légitimité (Jn 4 1-42; Lc 10 29-37).

Certes, dans les Evangiles, Jésus ne s'adresse guère qu'à ses frères et sœurs juifs, et les non-juifs viennent à Jésus sans que Jésus aille délibérément vers eux — l'épisode du centurion romain (qui représente le paganisme) ou celui de la Samaritaine (qui représente l'ennemi politique) —, mais à chaque fois, les paroles de Jésus semblent pressentir, prophétiser la catastrophe qui va s'abattre sur le peuple juif, et signifier par là que la Loi qui est pourtant la fondation même du peuple ne le préservera pas de la catastrophe. La Loi d'un point de vue évangélique est certes bonne, mais elle risque de substituer au mal un moindre mal, donc de ne pas éradiquer le mal²⁰⁷. Tel nous semble être le sens des analyses de saint Paul dans ses différentes épîtres.

Du point de vue de saint Paul (Rm 2-7), la Loi — la *Torah* — est connaissance du péché et donc possibilité réitérée de pécher, puisque par la Loi, la vertu elle-même devient péché si elle n'est pas pratiquée selon les commandements, sous le regard de Dieu. Accomplir la Loi n'est donc pas se contenter d'agir vertueusement, de suivre scrupuleusement les commandements, mais comprendre que l'action scrupuleuse et vertueuse (« pharisienne » diraient les Evangiles) est aussi bien pécher. La Loi nous fait connaître nos fautes au regard de Dieu et des hommes, et par là, elle multiplie la faute à proportion de nos prises de conscience; la Loi qui nous ramène à l'humilité est en même temps connaissance — des fautes, par exemple.

²⁰⁷ Ce dont parle Jésus (Mt 5 17), accomplir la Loi sans l'abolir, renvoie donc à la possibilité d'éradiquer le mal. Saint Paul franchira le pas qui consiste à abolir la Loi.

La Loi suppose donc une interprétation (ce que signifie la racine hébraïque du mot "pharisien") qui nous dise comment éviter les fautes et nous indique nos devoirs envers notre prochain; seulement, il n'y a pas un prochain, mais des prochains, qui sont aussi bien des tiers. La Loi est donc la Justice qui véhicule l'amour du prochain comme un commandement: « je suis l'Eternel ton Dieu », et lui donne une limite: « comme toi-même » (Lv 19 18). Si nous devions tout à notre prochain, qu'advierait-il des autres prochains? Immanquablement naîtrait l'injustice et l'amour se muerait bientôt en haine (Caïn se « levant » sur son frère Abel).

La différence entre le prochain et le tiers est ce qui unit et sépare à la fois la loi politique et la loi morale. Il faut donc soupeser, choisir le moindre mal, il faut faire des sacrifices (boucs émissaires de Yom Kippour, génisse à la nuque brisée...), il faut instaurer des limites (famille, tribu, nation) au-delà desquelles les conduites humaines sombreraient à nouveau dans les rivalités destructrices — les lois de Moïse sont les lois réécrites par Moïse après qu'il a brisé les tables « gravées » par Dieu, suite au Veau d'or.

Nous, humains, ne pouvons instaurer un surcroît (la charité) qu'en prélevant une part sur la totalité (qui est à Dieu), pour pouvoir disposer de ce qui nous revient à chacun (la justice); le sacrifice, la loi sont des imitations du don absolu qu'est le don divin, absoluité qui nous est interdite en raison de notre finitude (ce que nous donnons nous a été donné). La loi, en hébreu, est enseignement, est "pédagogie" divine. La loi morale qui tend vers la charité universelle limite la loi politique, qui, elle-même, limite la loi morale, pour la rendre possible.

Suivre les prescriptions de la Loi est donc bon, mais si cela suffit à éviter les fautes, cela ne veut pas dire qu'on ait fait le saut abrahamique de la foi; on a certes sanctifié son action, c'est-à-dire que sur la totalité des choses qui "appartiennent" à Dieu, la Loi nous a permis de prélever notre part — car la Loi bien loin de rendre sacré ce qui est profane, rend au contraire proportion humaine à ce qui est d'abord divin. En suivant la Loi, on n'a pas pour autant rendu « à Dieu ce qui est à Dieu », en faisant acte de foi, en ayant l'intime conscience que tous nos actes s'effectuent sous le "regard de Dieu", c'est-à-dire comme seul juge des actes, seul fondement de nos actes et de notre être — ce que fait Abraham dans la ligature d'Isaac, car il se prépare à accomplir un acte que la Loi interdit dans la mesure où seul Dieu est le fondement de la Loi (telle est en tout cas la lecture chrétienne de ce passage biblique). Pour le chrétien, cela est la Foi et par là, est posée sa valeur éminente dans son rapport à la Loi.

La Loi n'est rien sans la Foi, c'est-à-dire la compréhension qui permet de dire

« Amen »; la Loi n'est que « lettre », s'il n'y a « esprit » — c'est-à-dire compréhension que je dois l'appliquer, la rapporter à moi-même. La Foi transcende donc les limites — sacrificielles — de la Loi, de la Justice; et c'est elle qui les fonde — "recherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, tout le reste viendra par surcroît » (Mt 6 33). Le salut ne peut, en dernier ressort, venir que de la foi. L'amour n'est plus seulement l'amour du prochain, qui, en tant que commandement, devoir, requiert une limite, mais ce qui est exigible, c'est d'aimer ses ennemis, c'est de pardonner 77 fois (Mt 18 22).

Folie que tout cela, direz-vous... perversion de la sage Loi, perversion qui rend possible le déchaînement de la violence? Qui arrêtera en effet la folie destructrice du méchant, s'il ne rencontre sur sa route qu'amour pour lui et donc martyr? La révélation des choses cachées depuis la fondation du monde ne produit-elle pas un déclenchement apocalyptique de la violence dans le monde, là où la Loi enseignait patiemment la paix au proche et au lointain (Isaïe)? Il y a sans doute là, chez saint Paul, l'idée que le royaume de Dieu n'attend pas et que la résurrection du Christ signifie la fin prochaine de l'expulsion du Satan par le Satan (Mt 12 24-32; Mc 3 23-30; Lc 11 17-23), c'est-à-dire la fin des systèmes de persécution qui donnent la paix aux sociétés en expulsant la violence par la violence (Mt 12 25-26) et en la divinisant; ce qui débouchera enfin sur le salut des hommes.

Dans cette perspective, comprendre le sens de la Loi, c'est immédiatement laisser tout et suivre Jésus; une fois le travail de la Loi accompli au sein du peuple juif, continuer à accomplir les commandements au sein du peuple juif, c'est continuer de produire les limites qui empêchent le royaume de Dieu d'advenir. Les chrétiens, qui voyaient dans le peuple juif un peuple déicide, défailaient par rapport à la révélation christique. Aujourd'hui, sans aucun doute, le chrétien en a fini avec cette idée antisémite, mais il ne peut abandonner l'idée que l'Israël fils des pharisiens ne véhicule qu'une vérité incomplète. Non pas dans le sens où il faudrait obliger les Juifs à renoncer aux Lois de Moïse, ou à se convertir, ou à disparaître dans d'autres peuples, mais dans le sens où les idées juives ayant une portée universelle, la séparation, l'élection d'Israël ne suffit pas à les universaliser; autrement dit, la Loi d'Israël ne suffit pas à déraciner les processus de persécution, les processus sataniques au sein des Nations.

Saint Paul, ancien pharisien, Juif hellénisé, citoyen romain, semble en effet penser que le royaume de Dieu ne peut plus attendre. Pourquoi? Pourquoi dénier, dans cette perspective, la valeur de la « Loi », des « œuvres », de la « chair », en élaborant une théorie ou une théologie de la lettre et de l'esprit (2Co 3 5-8)? Sans doute y a-t-il chez lui la culpabilité du persécuteur (Ac 9 1-5), mais sans doute aussi la perception, le pressentiment

que le pharisaïsme (voué à l'Exil diasporique) n'universalisera pas le message d'Israël, ce qui est pourtant sa vocation. Avec la destruction du second Temple et l'Exil prochains, « le temps est écourté » (1 Co 7 29) et le message messianique d'Israël doit être porté aux confins de la Terre, à toutes les Nations — saint Paul est d'ailleurs désigné comme l'apôtre des Nations (*le véritable fondateur du christianisme*).

La racine du mal: l'accusation ou le péché originel

Ceci dit, reprenons une dernière fois, pour le cerner complètement, le type de permutation dont est susceptible la Loi, en nous référant non plus à saint Paul, mais aux textes bibliques et évangéliques. La Loi qui est connaissance des péchés, des fautes peut se faire accusatrice. Juger, condamner, accuser sont la même opération qui conduit à expulser la violence loin de nous, à nous innocenter; la Loi qui en elle-même est bonne devient occasion d'accusation; il y a toujours, aussi perspicaces soyons-nous, une accusation qui pour nous est légitime, qui nous différencie, qui est facteur d'ordre, de distinction du Bien et du Mal. Or, c'est cela même qui est la source du Mal, notre tendance à accuser — dans la Bible, le Satan est constamment appelé l'Accusateur et mis en scène comme tel (l'Esprit saint est appelé « Paraclet », avocat, défenseur).

Je reconnais en l'autre le modèle du mal, et j'en fais pour moi un obstacle sur la route du bien — c'est la notion évangélique de « scandale » —, car il est une tentation. L'autre est institué modèle du mal, coupable, de la même façon que je me pose modèle du bien, innocent; l'autre est diabolisé et moi innocenté, mais c'est précisément cela le schéma de la persécution. C'est-à-dire que j'imité le mal en l'évitant ou en l'expulsant; autrement dit, je ne me conçois jamais comme la source du mal, je ne conçois jamais que je puisse participer au mal.

C'est pourquoi la « vraie » prière des chrétiens, le *Pater*, finit explicitement par demander à Dieu: « ne nous soumetts pas à la tentation; mais délivre nous du Mauvais » (Mt 6 13). Rejeter le mal nous met à l'épreuve, nous soumet à la tentation, c'est-à-dire à la possibilité de juger, d'accuser et de nous disculper; ce n'est pas encore être délivré du mal²⁰⁸.

208 La tentation a donc deux aspects: l'aspect courant d'imitation possible de la faute d'autrui, ou encore le désir suscité par l'interdiction (imitation et contre-imitation; c'est souvent à ce propos qu'on critique le christianisme et son obsession "morbide", son intérêt pour la tentation plus que pour le mal lui-même; car, dit-on, le réel est quelque chose, alors que la possibilité n'est rien); l'aspect plus difficile à discerner, qui fait scandale, qui est paradoxal, c'est la tension vers le bien qui, s'identifiant comme *Le Bien*, devient *ipso facto* la possibilité du mal (voir la punition d'Onan, ou la résistance de Joseph à la femme de Putiphar; le sexuel n'est pas la faute, mais devient le péché, est posé dans le péché).

C'est ainsi qu'on peut analyser les reniements de Pierre, leur annonce par Jésus, et l'incompréhension de Pierre jusqu'au chant du coq (Mt **16** 21-23, **26** 33-35; Mc **8** 33, **14** 29-31; Lc **22** 31-34).

En n'accusant pas Dieu du Mal, mais les hommes, on récuse toute divinité du Mal, on n'est pas le jouet de la violence; mais, de ce fait on condamne les hommes (le texte de l'Apocalypse **12** 9 jette Satan sur terre). Or, c'est à Dieu que revient le jugement, car juger, pour l'homme, c'est commettre le péché fondamental de l'accusation: « Ne jugez pas afin de n'être pas jugés » (Mt **7** 1-2; 1 Co **4** 5). Le seul qui peut accuser, condamner sans risquer la persécution, l'erreur de jugement, c'est Dieu. Pourquoi? parce qu'Il est « lent à la colère » et « miséricordieux »; Il veut sauver et non accabler — selon ce point de vue, Jésus, comme les prophètes d'Israël, n'accuserait pas, mais dirait où est le mal.

Pour Dieu, il n'y a pas de différence radicale entre la victime et le persécuteur — les deux peuvent être sauvés. Nous devons cesser d'être « hypocrites », de nous croire victimes des autres pour nous connaître persécuteurs, même si de persécuteurs nous ne devenons pas forcément bourreaux: nous devons ôter « d'abord la poutre de [notre] œil », si nous voulons pouvoir « ôter la paille de l'œil de [notre] frère » (Mt **7** 3-5). Dans l'optique chrétienne, nous devons abandonner jusqu'à la perspective de poursuivre les persécuteurs, mais non pas pour ne plus rien dire ou tenir un discours lénifiant; non, il s'agit de dialoguer avec les persécuteurs, d'aller vers eux, au péril de sa vie, de manifester notre égalité, notre absence de condamnation par le dialogue, en reconnaissant que nous sommes pécheurs et qu'on peut quitter les voies mauvaises. Le chrétien, en ne résistant pas au persécuteur, ne joue pas le jeu de la persécution qui se renforce de la résistance du persécuté; il espère ouvrir les yeux du persécuteur, puisque l'absence de résistance doit signifier l'innocence et ainsi démentir la croyance des persécuteurs en la culpabilité de leur victime.

La Foi a donc un contenu moins mystique, moins vague qu'on ne le croit: elle est simplement l'inverse de la croyance en la culpabilité de ceux que nous persécutons (en pensée, en parole, par action et par omission). Nous dirons que la Foi est l'inverse du péché, puisqu'elle consiste à renoncer à toute accusation (le péché n'est pas la faute, la mauvaise action, car il vise la racine de la faute dans notre tendance à accuser faussement: la vertu peut aussi être péché). Là où le paganisme comprend bien que la faute est ignorance — si on savait le bien, on le ferait —, il ignore la vertu comme mensonge: tendre vers le bien rend aussi possible le mal.

Pourquoi la foi sauve-t-elle? Parce que le péché originel est de manger du fruit de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (Gn **2** 17). Manger de l'arbre de la

connaissance du bien et du mal, cela veut dire être dans la position du juge suprême, accuser les fautes: « vous serez comme des dieux » (Gn 2 5). Mais, en fait, nous sommes toujours « nus » (Gn 3 7) face aux "yeux", aux jugements, aux accusations des autres. Avoir la Foi, c'est donc ne jamais redouter le jugement, l'accusation des autres; voilà pourquoi la foi « justifie » — ne jamais redouter les accusations mensongères, c'est pouvoir se passer de toute justification²⁰⁹ et de toute accusation. Pourquoi pardonner et aimer ses ennemis? Parce que ce sont les seuls moyens d'en finir avec la racine du mal, c'est-à-dire les accusations mensongères — on comprend par là pourquoi le christianisme insiste tant (et plus) sur la tentation du mal et moins sur le mal lui-même; on comprend aussi l'importance cruciale de la doctrine du péché originel, souvent si mal perçue en dehors du christianisme.

Or, si toutes les institutions incluent, "cachent" dans leur fondation l'accusation (les bâtisseurs rejettent toujours une pierre), on peut comprendre pourquoi, en un sens, Jésus rejette les fondations qui ont cours dans le monde. Le choix de Simon-Pierre est le choix de celui qui comprendra le rôle, la logique de l'accusation dans le monde parce qu'il y aura succombé en reniant Jésus, mais aura aussi su s'en dégager au chant du coq, puisque la prédiction du reniement par Jésus ne résulte que d'une *parfaite* connaissance des processus de l'accusation mensongère, de la persécution.

Où un individu aurait-il trouvé une connaissance si approfondie, à moins d'être un dieu, sinon dans la tradition multiséculaire de son peuple? Le fils du charpentier en remontrait aux docteurs de la Loi; rien d'étonnant, les charpentiers, au temps de Jésus, étaient des savants, non seulement par les calculs nécessaires à leur art, mais aussi par leur connaissance de la *Torah*; ils étaient consultés en matière halakhique. Considéré par les autres comme un bâtard (son "père" Joseph épouse généreusement une fille mère), n'a-t-il pas eu de nombreuses occasions de méditer sur la façon dont la vertu bien-pensante accuse.

Quelle autre source que l'étude de la *Torah* peut lui enseigner de sortir du cercle mimétique de l'accusation? Pour les chrétiens fermés aux études talmudiques, rien ne consonne avec la tradition juive; mais dès qu'on la fréquente, on s'aperçoit que Jésus est un rabbi — plus rigoriste que l'école de Shamaï —, que la question du shabbat, question centrale du judaïsme, l'est aussi pour le nazaréen; Jésus est-il nazaréen, « nazoréen » (Mt 2 23) ou « naziréen » (Jg 13 5)? Le nazirat* (statut du *nazir**) est la lointaine origine du monachisme (du rastafari* aussi), ceux qui obéissent aux commandements et en rajoutent.

209 On comprend alors la perversion antéchristique que peut revêtir la justification par la foi: on peut croire que la foi innocente, rend toutes les accusations fausses, tous les crimes pardonnables. Mais c'est le contraire, la foi ne m'innocente pas; elle devrait être refus de s'innocenter et refus d'accuser les autres (refus de la croisade ou de l'inquisition).

Aucune loi n'est enfreinte par Jésus tel qu'il nous est présenté dans les récits évangéliques. A la lecture des Evangiles, il est assez difficile d'attribuer à Jésus autre chose qu'une attitude somme toute classique de prophète juif qui maudit son peuple et qui tente de le ramener vers l'Alliance — manquent seulement les bénédictions sur le peuple, mais peut-être faut-il y voir le premier acte d'accusation mensongère des évangélistes. Jésus est un personnage joséphique au sens où le sont les prophètes d'Israël, celui qui, en retrait, est en surcroît — l'épisode égyptien de l'histoire de Jésus n'est évidemment pas anodin. Mais paradoxe suprême du christianisme, Jésus est du point de vue du rapport d'Israël aux Nations, l'antithèse de Joseph.

Sur ce plan, saint Paul est un personnage plus joséphique que Jésus — Saül romanisé, Apôtre des Nations, ou le diminutif latin comme acte de contrition du juif persécuteur, *Paulus*, le serviteur chrétien (le diminutif nous signifierait-il les grands personnages joséphiques comme saint Augustin, *Augustus*, équivalent romain de *Yossef*, fondateur de la romanité chrétienne, assorti du diminutif comme acte de contrition du néo-platonicien sensuel, *Augustinus*, l'évêque chrétien). La rupture avec la tradition juive qui sera le fait paulinien déplace la perspective de la dénonciation de l'accusation mensongère et infléchit tout vers le sacrifice christique; comme si le persécuteur des chrétiens imputait la persécution au Juif en lui.

Le salut universel n'est ni juif, ni grec, il est romain, synthèse du juif et du grec; à la Pâque, au temps du pain de misère, sur la croix meurt le corps du juif Jésus, le corps politique juif (*INRI*), la lettre de la *Torah*; aux Pâques libératrices, l'esprit chrétien se dégage de la lettre, l'Eglise prend corps glorieux, Jésus ressuscité devient Dieu unique. Le symbole de tout cela qui fait passer du païen et du juif au chrétien est évidemment romain: la Croix — véritable *Aufhebung* de la romanité. La rupture chrétienne est faite par des juifs hellénisés — et « hellénisés » signifie pleinement romains. Elle doit donc s'y prendre à plusieurs fois pour se ressaisir elle-même et se différencier. La fondation interviendra bien plus tard.

Une telle absence de fondation est donc notable dans le fait qu'il existe plusieurs Evangiles, que les chrétiens ne sont pas affiliés à une tradition par une alliance qui s'imposerait à eux dans une origine commune — le chrétien qui se reconnaît pécheur ne sort d'aucune Egypte —, et, enfin, que les fondateurs du christianisme ne sont pas contemporains du Christ — heureux puisqu'ils croient sans avoir vu (Jn 20 29). A quoi reconnaît-on Jésus comme Christ sauveur? Il fut le Serviteur au lieu d'être le Maître et c'est cela qui fait de lui le maître de la vérité à laquelle se convertir, celui à qui rapporter sa foi. L'Incarnation de Dieu se trouve là confirmée, du point de vue chrétien. Mais cette Incarnation ne fonde rien,

sinon une espérance dans la résurrection, seule justification du sacrifice christique, du martyr chrétien, et donc de la foi chrétienne.

Nous pouvons noter enfin que les conceptions théologiques, qui donneront naissance aux Eglises protestantes, se différencient par le sens donné au péché originel²¹⁰ — on retrouve alors le lien avec l'ancienne pensée biblique. Mais ce qui est ici en jeu est le salut de chaque individu: savoir quelle Eglise rend possible le salut. Une théologie de la gloire de Dieu, comme celle de Calvin, insiste sur la toute-puissance de Dieu et en déduit la prédestination des hommes; une théologie de la Croix, comme celle de Luther, insiste sur la grâce qui vient de Dieu — puisqu'il s'est fait homme et fut crucifié — et non sur les (bonnes) œuvres qui assureraient le salut en rétribution; c'est l'appropriation de la foi dans la vie qui sauve, qui « justifie » — appropriation qui va de pair avec celle des Ecritures conçues comme parole vivante.

c, Le christianisme à l'épreuve de l'Apocalypse

Il nous reste maintenant à comprendre le type de permutation que peuvent subir la charité chrétienne, l'amour des ennemis, le dialogue avec les persécuteurs, le martyr. En effet, si notre conception est juste, l'infléchissement chrétien de la pensée biblique doit provoquer, au lieu d'un approfondissement de cette pensée, des permutations, de nouveaux processus d'accusation mensongère, de nouveaux développements et ce jusqu'à aujourd'hui. Le fait que le christianisme entraîne des permutations, pose de nouveaux problèmes, a effectivement conduit à l'apparition d'un troisième monothéisme (lui-même divisé) censé les résoudre — ne pouvant qu'en créer d'autres nouveaux, si l'on suit notre perspective.

Toutes ces permutations, qui inversent l'exigence du rapport au Christ, peuvent être renvoyées dans les Evangiles à la figure des antichrists ou de l'Antéchrist, et être comprises dans un temps apocalyptique — nous précisons bien que christianisme et islam ne sont pas antéchristiques dans leur essence, mais impliquent des figures antéchristiques. Nous posons comme hypothèse que notre temps est un temps apocalyptique — possibilité de destruction de la Terre, de l'humanité, hécatombes des guerres mondiales, génocides, démantèlement des structures, des cultures les plus anciennes... La Foi chrétienne qui devait sortir l'humanité des processus de persécution et d'accusation ne les a pas déracinés, mais en a engendré de nouveaux — peut-être plus complexes encore, puisque les antichrists ont pour

210 La différence entre catholicisme et orthodoxie, quant à elle, tient son origine de la partition du monde romain en empires d'Orient et d'Occident, différences de civilisation qui se marqueront par une différence théologique au sujet de la Trinité (refus du « *Filioque* » par les orthodoxes).

caractéristique de prétendre faire mieux que le Christ.

L'Antéchrist ou la perversion du dialogue entre persécuteurs et victimes

Ainsi, l'impensable pour le chrétien se produit; la pierre de façade de l'Eglise du Christ est elle aussi devenue pierre d'achoppement: les persécuteurs utilisent le dialogue entre persécuteurs et victimes comme arme de persécution; cela ne peut avoir lieu qu'en milieu judaïsé, christianisé, ou monothéiste, car il faut que prestige soit accordé au dialogue et non aux condamnations; le souci des victimes doit être universellement répandu; il faut que le persécuteur puisse accuser la victime de refuser le dialogue, et d'insinuer par là qu'elle est persécutrice. L'antéchrist est précisément cela: le dialogue entre persécuteurs et victimes détourné, c'est-à-dire l'innocentement des persécuteurs et l'accablement des victimes par le dialogue qui égalise ou par le refus du dialogue par la victime. Cela n'est possible que parce que la victime peut se faire accusatrice et même demander justice, parce que les processus victimaires ne fonctionnent plus et augmentent le nombre des victimes qui dénoncent leurs persécuteurs.

Le souci des victimes est singé pour mieux persécuter. Je dis "singé", car le véritable persécuteur a un mal fou à reconnaître le mal qu'il fait, ou le mal qu'il a fait; il cherche toujours à atténuer devant les autres ses fautes, ses crimes sont toujours passés, niés, cachés; il veut se présenter comme victime et n'a pas de mal à produire ses titres, au besoin les invente-t-il; il a besoin, au dernier degré, d'exciter la compassion; les victimes réelles ne suffisent pas, il faut les fabriquer. En revanche, il excelle à décrier, à décrypter le mal, les fautes, les péchés de l'autre, en rapportant le mal à un principe natif — version antéchristique du péché originel, le « crime d'être né »²¹¹.

Lorsque les victimes s'amassent en foule, l'illusion est facile à donner que ces victimes sont persécutrices, diaboliques; car déjà la foule des victimes a une conscience plus précise d'elle-même au fur et à mesure des persécutions dont elle continue à être l'objet et la confirme dans la nécessité de se défendre, voire d'attaquer pour se défendre. Les persécuteurs subissent des pertes; au combien devient-il facile de se transformer en Victime et de désigner l'autre comme persécuteur diabolique. Les persécuteurs peuvent toujours faire passer leur propre persécution pour la persécution de l'ennemi diabolique, ils peuvent même éduquer à cela; des peuples entiers peuvent être dévolus (dévoués?) à la tâche d'être persécutés par la foule des victimes.

211 Pour reprendre la formule d'André Frossart.

Comment reconnaître alors les véritables persécuteurs et les véritables persécutés, si les discours des victimes sont *parfaitement* interchangeables? Il faut abandonner là les explications simples; il faut examiner scrupuleusement les faits, or, dans ce genre d'affaire, ce sont les faits qui sont les plus durs à établir. Un critère des plus sûrs concerne le temps: les persécuteurs ont intérêt à faire durer la situation de persécution (dont ils profitent). Ils entretiennent, enseignent l'idée de la persécution (parfois jusqu'au martyr meurtrier — puisque nous avons là le mécanisme même qui transforme la victime en persécuteur et le bourreau en victime; on essaie de faire passer pour assassine la victime pourtant innocente).

Nous avons là la parfaite inversion du martyr chrétien: le persécuteur des temps païens justifiait sa persécution du fait de la résistance de sa victime, de la menace qu'elle était censée constituer. Le persécuteur des temps modernes se *présente* non seulement comme une victime, mais comme une *victime innocente en instance de lynchage*, et joue du fait que tout un chacun est aujourd'hui capable de reconnaître ses "fautes", sa "responsabilité", sa "culpabilité", son impossible innocence — le monde moderne et son universel (et très chrétien) souci des victimes développent une culpabilité endogène; on se sent responsable du malheur des autres, même les plus lointains. En se tuant avec ses victimes, le martyr meurtrier cherche à reconstituer l'image de la foule qui persécute une victime innocente, à montrer que les véritables persécuteurs sont ceux tués par son acte suicidaire.

Rien n'est changé dans la nature de la persécution qui se fait toujours en étant persuadée de son "innocence" et de la culpabilité des victimes, mais ce qui est inquiétant, c'est que le martyr chrétien serve de cadre de réalisation et de justification à une persécution. Cette persécution est souvent définie comme désespérée, mais justement, le martyr chrétien est fondé sur une espérance, celle de convertir le persécuteur. Or, le martyr meurtrier ne vise pas à convertir l'ennemi en l'aimant, mais, comme tout terrorisme, à montrer aux "siens" ceux qu'il faut haïr et détruire; il cherche à faire déclencher des représailles pour reconstruire l'unanimité contre un ennemi diabolisé.

En somme, pour le martyr antéchristique, plus la victime *semble* innocente, plus elle *est* diabolique, plus elle mérite la mort — celle-ci conduirait d'ailleurs à des représailles plus sévères (on pensera ici au rôle tragique joué par les enfants, ou les femmes). Nous avons déjà souligné le rôle éminent du sacrifice christique; l'accent y est mis sur la mort et non sur l'accusation mensongère. Cette focalisation nous paraît être l'origine du déchaînement de la violence dans l'ère chrétienne ou post-chrétienne; la mort christique ne peut que causer une centralité de la mort dans les phénomènes antéchristiques; le pendant antéchristique de la

mort du Christ est le massacre, le meurtre de masse. Dans la discussion talmudique, on s'insulte; après le Christ, on s'entretue, on meurt pour lui, ou son équivalent — processus mimétique inévitable.

Le dialogue et la charité chrétiens qui visaient à montrer que la justice du fort était persécutrice, que la Justice n'est ni du faible, ni du fort, car tous deux peuvent se faire accusateurs, a engendré une valorisation de la victime où la victime peut réagir par la persécution d'une autre victime, où on identifie victime et innocence, car comme le dit Hobbes, l'agresseur peut lui-même devenir l'agressé. L'important est d'attirer à soi le statut de victime. Le penseur qui a repéré ce trait chrétien de la modernité est bien sûr Nietzsche: l'Antéchrist présuppose le chrétien et le comportement antéchristique présuppose bien le comportement chrétien; mais c'est l'antijudaïsme de Nietzsche qui l'empêche de saisir le sens de l'accusation mensongère. Certes, la morale des faibles ne vaut guère mieux que la morale des forts, peut-être est-elle pire, peut-être engendre-t-elle des effets plus cataclysmiques, mais c'est la connaissance des processus d'accusation qui permet d'en sortir et non le retour aux formes anciennes de persécutions — en ce sens, l'invocation de Dionysos puis du Romain ne pouvaient que conduire à une impasse.

Autre phénomène antéchristique: l'unanimité dans la déculpabilisation devient une dénonciation infatigable des situations victimaires (surtout celles produites par les autres) — dénonciation qui recherche rarement une solution véritable, puisqu'il s'agit avant tout de dénoncer, quitte à maintenir parfois les victimes dans leur situation. Cette dénonciation prend des formes spectaculaires, médiatiques, juridiques, internationales, passe surtout par des formes qui visent à la dépolitisation, car la limite des peuples et de leur souveraineté est inacceptable pour la nécessaire universalité du *mea culpa*.

Dans cette dénonciation du passé, est utile toute posture de demande collective de pardon, c'est le geste qui compte avec son devoir de mémoire — la réalité de la réparation des dommages est bien souvent plus décevante, les culpabilités particulières plus évanescences. Le pardon des fautes ne se produit plus dans la torture d'une contrition, dans un face-à-face, dans le lieu sombre et austère du confessionnal, mais en retransmission, largement diffusé, sur un écran, où l'on peut jouir de l'effet mimétique de la repentance, où l'on peut mieux condamner nos aînés qui ne savaient pas aussi bien se repentir que nous. Le problème de la « repentance » n'est pas dans le « Plus jamais ça! », mais plutôt dans le « Nous?... Jamais! »

3, L'accusation des Juifs dans les Evangiles

On ne pourra qu'être surpris que le texte qui exige le dialogue des persécuteurs et de leurs victimes se soit fait si dur pour les Juifs. Mises à part les cinquante dernières années, l'histoire du dialogue entre Juifs et Chrétiens relève plutôt du dialogue de sourds, même si les premiers chrétiens étaient des Juifs. Certes les premiers chrétiens furent persécutés; saint Paul fut lui-même persécuteur avant de devenir chrétien. Certains diront malicieusement « Ceci explique cela ». Il y eut en balance de ces persécutions des siècles de persécutions chrétiennes à l'égard des Juifs et d'une autre violence, avec d'autres effets.

Il n'est pas difficile de montrer que cette violence et cette exclusion des Juifs s'enracine dans le texte évangélique dont les avatars théologiques, liturgiques du « peuple déicide » ne sont que la suite logique. Dès les Evangiles, les Juifs sont démonisés comme foule persécutrice; ils sont toujours désignés dans les Evangiles par « les Juifs » comme si Jésus et ses fidèles n'étaient pas de ces Juifs-là. Dans les Evangiles, cette foule qui veut libérer Barabbas (Mt 26 16-26; Mc 15 6-15; Lc 23 18-19) et qui accepte la responsabilité de l'exécution représente manifestement les Juifs.

Ces foules hypnotisées par l'emballage mimétique sont vraisemblables, mais le rédacteur évangélique glisse un trait typiquement démoniaque et qui renforce l'impression d'accusation mensongère. La foule crie « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants! » (Mt 26 26); le sang de l'innocent qui retombe sur la tête des persécuteurs est une invective prophétique usitée (2S 1 16; 3 29; Jr 26 15; 51 35), mais la seule occurrence où la descendance est maudite est l'épisode du meurtre d'Abner par Joab, maudit avec sa maison par David. Et encore, ce n'est pas Joab qui se maudit lui-même avec sa descendance, et Joab n'est qu'une famille.

Dans l'Evangile de Matthieu, la malédiction est le fait de la foule, indétermination qui renvoie de façon assez claire pour les chrétiens aux Juifs. Les persécuteurs sont conscients de leur persécution et l'assument; ils savent qu'ils persécutent un innocent: en termes girardiens, quoi de plus normal, pourrait-on dire, ils savent parce qu'ils sont juifs²¹². Mais la persécution assumée est un trait diabolique, antéchristique: ils l'assument pour leurs enfants; ils assument leur malédiction. Des enfants, et les enfants de ces enfants, par définition innocents de ce que font leurs parents sont déclarés coupables par eux²¹³. De façon évidente, nous avons affaire à une accusation mensongère: le discours de persécution

212 Quant à lui, Luc fait dire à Jésus (Lc 23 34): « Père, pardonne-leur: ils ne savent pas ce qu'ils font. »

213 Raphaël Draï, *Le mythe de la loi du talion*, Paris, Anthropos, 1996, pp. 73-78: l'auteur énumère les raisons tirées du droit et de la tradition hébraïques qui insistent sur la responsabilité individuelle et rendent la malédiction « invraisemblable » ou « de nul effet »: « les fils ne peuvent être punis du fait des pères ».

décrit une entité qui reconnaît son caractère maléfique et légitime ainsi son expulsion violente.

Ceux qui écrivent les Evangiles se présentent comme victimes avec le Christ; leur preuve: ils affirment que les persécuteurs se sont désignés eux-mêmes, dans un acte d'accusation perpétuel. Nous avons peut-être là la contrefaçon hideuse de l'Alliance perpétuelle des Hébreux avec Dieu. Les Juifs font alliance avec le Fils de Dieu à perpétuité où le serment, où le faire avant l'entendre (*naassé venichma*) est celui de l'auto-accusation. Une idée chrétienne fort commune naît ainsi: en faisant tuer le Messie, les Juifs renoncent à l'Alliance, qui de ce fait passe aux chrétiens. Sous nos yeux le texte évangélique se fait antéchristique. Nous avons là paradoxalement la preuve que la dénonciation des processus victimaires a déjà opéré puisque nous en sommes déjà à des processus d'accusation "antéchristique". La victime émissaire reconnaît elle-même qu'elle est maléfique, persécute une prétendue victime innocente qu'elle est censée faire mourir.

La foule, caractérisation déjà peu laudative, renvoie aux Juifs, qui, miraculeusement, se déclarent maudits, qui, en plus, réclament qu'on libère un coupable criminel²¹⁴ à la place d'un innocent qui subira une fin atroce. Il est vrai que Jésus, en bon prophète, a fait pleuvoir les malédictions sur ses frères et sœurs, chassé les marchands du Temple et pris le contrepied de la bonne conscience et de la bienséance de ses compatriotes. Nulle trace de bénédictions dans les Evangiles; les miraculés reçoivent la rémission de leurs péchés à titre individuel; aucun avenir pour Israël chez les évangélistes, alors que ces mêmes évangélistes ne montrent jamais Jésus aller de lui-même vers les non-juifs.

Comment faut-il comprendre tout cela? La malédiction exclusive des Juifs est-elle plausible pour Jésus? Le Jésus des Evangiles a des paroles dures pour sa génération, il annonce la rigueur du Jugement dernier pour eux (Mt **11** 16-24), condamne pharisiens et sadducéens (Mt **23**), mais Jésus ressemble aux prophètes du *Tanakh*; il s'adresse à ses frères et sœurs pour les ramener dans la voie du « repentir », il s'adresse aux « pécheurs » (Lc **5** 32); il n'y a aucune bénédiction d'Israël, c'est tout. En revanche, la haine ou à tout le moins la défiance totale à l'égard des Juifs apparaît clairement dans les Evangiles, si elle n'est pas mise dans la bouche de Jésus.

Les Evangiles, surtout celui de Matthieu, attribuent à ceux qui enseignent la Loi, aux pharisiens sans doute, des propos qui ne trouvent nulle part dans la Torah ou la tradition orale la moindre attestation: « Vous avez entendu qu'il a été dit: Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. » (Mt **22** 43). Le Nouveau Testament insiste à la fois sur la façon dont

214 Lc **23** 25: « en prison pour sédition et meurtre ».

les Juifs sont censés exclure les autres et s'exclure des autres, alors que nous avons vu que la tradition juive a un souci de l'étranger. Un autre passage insiste aussi sur le rapport à l'ennemi politique: les Samaritains.

La parabole du bon Samaritain (Lc 10 25-37) se présente comme un commentaire du grand commandement du Lévitique (Lv 19 18) que nous venons de citer déformé par Matthieu: « Qui est mon prochain? » Le schisme de Jéroboam a conduit à une séparation au sein du peuple juif; à la suite des guerres entre royaumes d'Israël et de Juda, la séparation fut consommée et les Samaritains ne reconnurent que la Torah et aucune des traditions postérieures. L'homme miséricordieux de la parabole est un Samaritain, alors que le lévite et le *cohen* ne marquent aucune pitié pour l'homme blessé sur le bord de la route; le message est clair: les garants de l'idéal moral biblique que devraient être les descendants de Lévi ont perdu tout sens de la fraternité humaine.

Celui qui est fraternel, c'est l'ennemi politique. Derrière le bon Samaritain devenu pour nous proverbial se cache une accusation en règle des Juifs et de leurs institutions lévitiques. Sous son jour de pureté morale, la parabole se révèle perfide. N'importe qui pouvait incarner le troisième passant charitable sans altérer l'enseignement moral. Le choix des identités fut fait sciemment. Ce n'est pas un exemple isolé qui peut valoir par lui-même mais la répétition des accusations et la variété de leur forme. Les critiques des Evangiles vont toujours dans le même sens: les Juifs abandonnent l'enseignement moral contenu dans la Loi pour s'enfermer dans la pureté rituelle; ils ne valent pas mieux que ceux auxquels ils se croient supérieurs, et même valent plutôt moins; conclusion obligée: le châtement est proche.

Par exemple encore, est-ce un hasard si le traître décisif porte le nom de Judas? Judas, c'est Yehudah, et Yehudah, c'est l'origine du nom Juif. Que fait Judas? Il vend Jésus, il se suicide²¹⁵. Même si l'accusation des Juifs n'est pas le thème central des Evangiles, les accusations portées, par leur nature même, nous renvoient à des accusations mensongères qui ont pour fonction d'exclure les Juifs du salut, de l'Alliance en tant que Juifs. La tradition rabbinique donne pour cause à la destruction du second Temple et aux événements qui l'entourent la haine gratuite entre Juifs. Les courants et les dissensions ne manquaient pas en effet. On peut raisonnablement se demander si le courant chrétien critiquait cette haine gratuite porteuse de malheurs imminents ou y participait activement. La lecture du Nouveau Testament ne nous semble pas permettre de trancher cette question.

Les traits donnés aux Juifs dans les Evangiles les poursuivront dans l'antisémitisme

215 Signalons l'éloge et la réhabilitation de Judas par Michel Serres, *Le parasite*, Paris, Grasset, 1980, p. 219.

ultérieur — les premiers massacres (ce qu'on appellera bien plus tard des pogroms) commencent à l'époque de Jésus, à Alexandrie en 38, où, pendant les persécutions, les Juifs sont relégués dans un quartier exigu (ce qu'on appellera bien plus tard un ghetto)²¹⁶; ce qu'on nommera antisémitisme existe donc déjà, et il n'est qu'à lire pour s'en convaincre ce que rapporte Philon d'Alexandrie, ce que dénonce Flavius Josèphe, pour des accusations stéréotypées qu'on peut faire remonter jusqu'au prêtre égyptien Manéthôs ou Manéthon (~270)²¹⁷. On peut nous objecter que ces traits que nous rassemblons relèvent de l'antijudaïsme, de l'opposition à la religion et ne suffisent pas à accuser les Evangiles d'antisémitisme. Répétons-le, il est clair que la présentation des Juifs dans le Nouveau Testament les sépare nettement de Jésus et de ceux qui le suivent. L'antisémitisme païen est quant à lui avéré dans les textes égyptiens, grecs, romains: on attribue aux Juifs des propriétés délirantes et une origine lépreuse.

Quelle vraisemblance y a-t-il dans la scène de la foule rassemblée devant Ponce Pilate? Une foule en délire qui veut lyncher un innocent, c'est tout à fait vraisemblable. Des Juifs qui veulent lyncher un innocent à Pessah* (Pâque), c'est moins vraisemblable. Des Juifs qui hurlent « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants! », c'est invraisemblable. On peut toujours jouer sur les mots et faire de subtils distinguos; les Evangiles contiennent des versets antisémites, et si l'appellation devait ne pas convenir, la postérité de ces passages est, elle, clairement antisémite.

Ceux qui écrivaient étaient peut-être juifs, nous dira-t-on. C'est possible, nous ne pouvons le savoir. Malheureusement, des Juifs, à des périodes agitées de l'Histoire, ont su prouver qu'ils pouvaient faire aussi bien que les autres en matière d'antisémitisme — Spinoza, pour prendre un exemple connu, a écrit des pages surprenantes. Des Juifs désirant se séparer ou ne plus être juifs peuvent accuser les autres Juifs. Saint Paul a fourni la formule de la séparation: le chrétien n'est ni juif, ni grec. Les évangélistes ne seraient peut-être que les premiers de la liste; leur époque fut pour le moins troublée: quel sens donner à la dispersion des Juifs, à la destruction totale de tous les établissements juifs de la Cyrénaïque à la Judée en passant par Alexandrie, à des massacres par dizaines et sans doute centaines de milliers? N'était-ce pas une malédiction? Certes... mais au point de se maudire soi-même à perpétuité?

Il est étonnant que les Evangiles soient constamment présentés comme des textes absolument non violents; l'attention ne se porte guère sur le manque d'amour du prochain

216 Ce sujet sera plus amplement traité dans notre chapitre sur Philon d'Alexandrie.

217 C. Delacampagne, *Une histoire du racisme*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, pp. 48-56.

juif que ces textes manifestent. Par exemple, un interprète aigü comme R. Girard, qui nous a si bien aidé à repérer la fondation satanique des institutions, l'unité de tous les systèmes victimaires, n'est pas troublé outre mesure par les malédictions évangéliques et toutes les atrocités qui furent commises au nom du Christ. Suffit-il d'invoquer avec lui la surdité des hommes au message évangélique et la difficulté avec laquelle ils se séparent de réflexes victimaires? Il existe certes une générosité interprétative qui différencie la "Bonne Nouvelle" de ce que les chrétiens en ont fait, mais il convient alors de l'étendre au-delà du christianisme aux sacrifices et pratiques rituelles d'autres religiosités; si elles se détournent de la violence, elles peuvent toujours faire l'objet d'une "utilisation" violente. Les Evangiles, comme d'autres textes, contiennent des accusations mensongères, et à la fois, des moyens pour lutter contre ces accusations et les processus victimaires qui en découlent.

Dès le moment où on ne sacrifie pas d'humains, on ne voit pas pourquoi la subversion chrétienne serait victime d'une subversion satanique ou antéchristique et non pas d'autres formes subversives du sacrificiel. Certaines religiosités sont simplement mieux averties que d'autres des dangers de manipulation du sacrificiel subverti — ou du danger à le manier. D'autres n'ont pas, ou n'avaient pas, à se poser la question en vertu, par exemple, de leur isolement et donc de la réussite de leur système religieux à maintenir la paix — les Hébreux doivent sans doute leur perspicacité en matière sacrificielle à leur absence totale d'isolement, à leur double voisinage babylonien et égyptien.

Dès lors la différence radicale posée par René Girard tombe: la substitution chrétienne n'a rien de décisif; elle n'a pas de solution plus définitive que tout autre religiosité, ou pensée face à la violence. Nous sommes donc conduits à réaffirmer le caractère événementiel des processus victimaires et de leur dénonciation, c'est-à-dire leur correspondance à une époque et à une aire géographique, excluant toute "ubiquité" théorique des textes bibliques. Rien n'autorise à faire des Evangiles une théorie de l'homme dégageant le principe génétique de toute réalité humaine, de toute culture, de toute symbolique. Les connaissances qu'on peut tirer des Evangiles ne sont pas des vérités qui aboliraient la valeur de tout autre texte; certaines de ces connaissances sont du même ordre que celles qu'on trouve dans le *Tanakh* et d'autres textes, certaines méconnaissances ont les mêmes ressorts que celles qu'on trouve dans les mythes. La preuve de cela réside dans l'accusation évangélique mensongère à l'encontre des Juifs.

Si on abandonne l'idée d'une révélation qui supplanterait les autres et qui orienterait toute réflexion, on dira alors que les mécanismes victimaires, comme beaucoup de réalités, sont adéquatement décrits par les modèles de l'auto-organisation. Non seulement la violence

qui s'expulse par la violence n'est pas le seul "opérateur" de l'auto-organisation sociale qui permette de "contenir" la violence, mais l'auto-organisation sociale admet sans doute des "opérateurs" sans rapport avec la violence. L'accusation mensongère est moins théâtrale que le meurtre fondateur, car elle n'est pas fondatrice et elle n'est pas d'abord violente; elle se cache d'autant mieux qu'elle s'articule au désir du bien, qu'elle se tapit dans notre désir de trancher, de dire le vrai, le bien, le faux et le mal. En abandonnant le sommet théorique qui nous donnait vue sur le Tout, nous avons gagné un outil d'analyse, un concept, celui de l'accusation mensongère. Mais nous nous trouvons au pied d'une autre montagne. Il faut explorer et découvrir de nouvelles choses avec cet outil.

II

L'histoire de Joseph: le texte des accusations mensongères

Le caractère narratif semble exclure la portée conceptuelle d'un texte, sa portée universelle; le concept dont nous avons une idée claire et distincte chasse les métaphores, la pensée par images. La rationalité se déploie en fait sous une multitude de formes; et nous pouvons penser un universel qui ne se limite pas à une seule version; l'universel dans sa version grecque est théorique. L'universel dans sa version biblique n'est pas théorique; il induit malgré tout des procédures rationnelles repérables. La théorie ne supporte que l'universel et le nécessaire, qui peut finalement se dire en n'importe quelle langue, pourvu que l'on conserve à l'esprit ce qu'il faut avoir en vue et qu'on ne croie pas savoir. La parole théorique croyait s'annuler dès lors qu'on dérogeait au principe de non-contradiction; vieille règle qui énonce que *contra principia negantem non est disputandum*.

La narration quant à elle supporte très bien la contradiction. La narration nous raconte comment tel homme est à la fois coupable et innocent, comment il accuse et est accusé... Jan Łukasiewicz donne au principe de contradiction une légitimité pratique, éthique; mais il n'est pas sûr non plus que ce principe soit « notre seule arme contre les erreurs et le mensonge »²¹⁸; l'accusation mensongère joue justement sur le fait que personne n'est tout blanc ou tout noir. La vertu se fait accusatrice: si je suis le modèle du bien, imaginons que je sois réellement "quelqu'un de bien", et en tant que représentant du bien, je suis fondé à accuser, voire à condamner ceux qui sont jugés représentants du mal, car je trouverai toujours quelque mal objectif en qui que ce soit; et bien, c'est cela même la racine du mal.

Si je peux dire, cet homme est totalement coupable, cet homme est totalement innocent, socialement, on ne se sentira soulagé que lorsque le vice aura été puni et la vertu

218 J. Łukasiewicz, *Du principe de contradiction chez Aristote*, Paris, L'éclat, Collection Polemos, 2000, p. 170.

récompensée par la punition du vice; nos tendances perverses se trouvent déchargées du fait que le coupable prend sur lui la punition de nos tendances que nous rejetons violemment, fiers que nous sommes de ne pas passer à l'acte. Mais combien d'envies de meurtres et d'autres choses tout aussi laides nous traversent l'esprit, de l'imagination malsaine à la répulsion légitime...

Pas un passage de l'histoire de Joseph n'échappe à l'ambivalence morale; Joseph est accusé à tort, mais aussi à raison; Joseph est magnifié à tort, mais aussi à raison. Joseph agit pour son malheur, mais aussi à bon escient. A la fois et sous le même rapport. Rappporter le concept d'accusation mensongère à Joseph, c'est constamment échapper au principe de contradiction. On pourrait objecter que la tradition juive parle de Joseph le juste, mais ce serait négliger le fait que cette tradition rapporte la justice à la rigueur, opposée à la grâce. On peut comprendre que Joseph soit innocent et juste, mais aussi que sa rigueur puisse se faire accusatrice et source d'un mal, d'une injustice. A l'inverse, l'épisode de Juda et Tamar montre qu'un quasi-incestueux avec une pseudo-prostituée peuvent donner la lignée royale et messianique grâce à l'inceste et à la prostitution; il suffit du déguisement de la narration et d'un point de vue omniscient pour les lecteurs.

Ce point est intéressant car il peut sembler faire rentrer le principe de contradiction par la fenêtre de la lecture en l'ayant fait sortir par la grande porte de l'interprétation *ad hoc*. L'omniscience dont nous bénéficions nous abusera pour autant que nous ne ferons pas attention aux éléments du texte, duels, dédoublés, qui déjouent une interprétation non-contradictoire. L'exégèse midrachique et talmudique semble elle aussi contredire notre interprétation: elle paraît chercher à résorber dans la Providence divine les contradictions engendrées par la narration biblique. Le résultat est pourtant l'inverse; on obtient à partir de ces tentatives de réduction des contradictions, une multitude de commentaires... contradictoires, où le minoritaire a la même valeur de vérité que le majoritaire.

Le mythe est lui aussi écrit d'un point de vue qui produit un effet de vérité si puissant que la plupart des gens acceptent qu'Œdipe soit vraiment coupable d'inceste, de parricide et de la peste sur Thèbes. Il ne faut donc pas lire le texte biblique comme un témoignage qui établirait la fausseté des accusations dont serait victime un innocent — il y a beaucoup de cela dans *l'Apologie de Socrate* —, mais comme l'affirmation qu'un individu n'est pas coupable parce que tout l'accable, et que l'unanimité dans l'accusation est le plus souvent un signe d'accusation mensongère, c'est-à-dire qui oriente les accusations partielles légitimes excusables dans le sens d'une accusation totale inexcusable.

Le commentaire biblique rabbinique insiste toujours lourdement sur cela;

bizarrement, c'est Jésus qui insiste tout aussi lourdement que ses confrères sur ce point qui a orienté le plus mal la tradition évangélique. Car Jésus rend centrale la tentation qui est déjà de l'ordre du péché; désirer, commettre dans son cœur, c'est comme faire en réalité (Mt 5 28). Tout homme est empli de désirs coupables, et rien que cela doit nous empêcher de juger et de jeter la première pierre; le seul moyen de rendre les hommes meilleurs est de faire cette équivalence entre acte et désir; car avant le rabbinisme, ce qui faisait juger et lapider, c'est justement qu'on ne faisait que désirer le mal et on pouvait punir l'acte mauvais en tant que passage à l'acte qui doit être prohibé.

Tous les hommes sont mauvais par leurs désirs mauvais, ils ne sont pas pour autant coupables. Si le coupable est coupable, ce n'est pas parce qu'il est essentiellement mauvais, c'est parce qu'il a effectivement fait quelque chose de mauvais. Le sentiment de culpabilité qui peut certes dégénérer en morale du faible servant à déprimer le fort est en fait un moyen pédagogique visant à éviter les accusations mensongères, à déprimer le sentiment de notre supériorité morale, qui est lui éprouvé par le faible comme par le fort. Tout le monde désire le bien, mais c'est le désir du bien qui est la source des maux.

Toute la narration joséphique égyptophile où triomphe la fraternité au sommet de la pyramide du pouvoir conduit en quelques générations à l'asservissement des Hébreux et au récit mosaïque profondément égyptophobe. L'inespérée réussite de l'Hébreu, du fils préféré d'Israël, au sommet de l'Etat où il produit le bien de tous, Hébreux et Egyptiens, est interprétée comme la perte en Egypte des Hébreux; le bien égyptien se traduit en hébreu par « maison d'esclavage ». Cette maison dont ils sont arrachés par la main puissante du Dieu, tout le récit de la fuite et de l'errance désertique montre que beaucoup voulaient y retourner.

Il y a contradiction entre le sauvetage joséphique en Egypte et le sauvetage mosaïque hors d'Egypte, mais chacun est nécessaire; d'un point de vue omniscient, dans le récit biblique, les Hébreux sont à la fois perdus et sauvés, coupables et victimes; il n'y a pas de vrai sauvetage ou de vraie perte — c'est en tout cas le message constant des prophètes. Des exégètes juifs remercient Dieu pour les épreuves qu'il envoie à son peuple, car il marque par là son souci de la moralité et du salut de son peuple; il n'attend pas le Jugement dernier et que la mesure des iniquités soit comble pour châtier; la catastrophe est retournée en pédagogie morale, en responsabilité collective²¹⁹ qui évite la chute dans le néant. Cette interprétation peut faire sourire comme faire froid dans le dos; elle montre en tout cas une

219 Cette responsabilité collective peut elle-même dégénérer en accusation globale, en culpabilité collective, les innocents se trouvant accusés d'on ne sait quel crime.

capacité de survivre dans l'assomption des contradictions.

Pour Israël, catastrophe et salut se produisent à la fois; pour les racines hébraïques, c'est l'ajout du \aleph qui transforme l'exil en rédemption (*galout/gueoula*). Un des points qui différencient l'antisémitisme du "simple" racisme vient sans doute de l'ambiguïté irréductible de ce peuple, de son entorse intolérable au principe de contradiction; par exemple, les Juifs sont à la fois juifs et autre chose; cela est intolérable à plus d'un et le fut à beaucoup — si le Talmud avait été lu par ceux qui l'ont haï et honni au fil des siècles, il n'est pas douteux que le goût juif pour la controverse et le maintien de l'avis minoritaire auraient signé ce mépris du principe de contradiction et fourni un motif de détestation supplémentaire, s'il en était besoin.

Comme il est visible, ce n'est pas seulement le texte biblique qui se signale comme celui où sont explicités les mécanismes de l'accusation mensongère, mais aussi le texte même de l'historicité et de la facticité juives. Qu'a alors de significatif le texte joséphique? Le livre de Job n'est-il pas *le* texte consacré à l'accusation mensongère? Le rouleau d'Esther ne condense-t-il pas avec la plus grande acuité le moment de la shoah et celui du salut et du retour en Terre promise? Tous les textes bibliques ne peuvent-ils faire preuve en cette matière? La réponse ne fait pas de doute.

Nous l'avons déjà dit, le texte joséphique offre une grande unité de composition, mais ce n'est pas cela qui est déterminant. S'il n'est que le texte accordé au Juifs d'Alexandrie dans le canon biblique, la jointure entre les récits des patriarches et la geste mosaïque, son intérêt pour notre objet s'en trouverait affaibli. Le texte d'Esther, d'où le nom de Dieu est absent, est un meilleur candidat pour la représentation de la persécution des Juifs par les Nations, un texte étonnant, un *hapax* dans l'histoire des civilisations, où un peuple se figure sa propre extermination et se la raconte de générations en générations²²⁰ — on prête à Hitler la remarque selon laquelle, avec lui, il n'y aurait pas de second Pourim* pour les Juifs.

Le récit joséphique concerne l'accomplissement de l'histoire de Jacob/Israël. Jacob est Israël car il est le premier à échapper à la permutation violente de la fraternité, et qui essaie de l'enseigner à ses fils. Joseph raconte l'histoire de la fraternité presque fratricide qui échappe à ce destin funeste et se rédime dans la fraternité qui fait peuple. Là où Esther raconte le peuple en exil, Joseph raconte la phase pré-politique d'Israël, tout en dessinant le rôle politique d'Israël pour les Nations. Dans le récit joséphique se trouve le nœud du

220 A notre connaissance, le peuple juif est le seul peuple à avoir imaginé son génocide et à lui avoir donné une place éminente dans sa tradition (la fête de Pourim qui est aussi le carnaval juif).

peuple, du rapport à l'autre peuple, des frères, du rapport à l'autre frère, et la question de l'accusation mensongère y a de ce fait une teneur directement politique.

La question de l'autochtonie est une question politique décisive. Les analyses de Platon dans le *Ménon* le montrent. Socrate échappe sa vie durant au lynchage grâce à son autochtonie; mais c'est son autochtonie qui le condamnera à participer à son propre lynchage, sous l'impulsion de ces deux tenants de l'autochtonie, les démagogues Anytos et Mélètos. Le descendant de roi, Platon, en condamnant le mythe, au pire à la fausseté, au mieux, à la vraisemblance, condamne l'autochtonie; la politique acquiert par là son potentiel d'universalité théorique en s'arrachant au sol athénien.

Joseph, fils de pasteur, pasteur lui-même, rêve d'être le pasteur des autres pasteurs, mais fait des rêves agricoles; puissances d'augmentation, les rêves se dédoublent. Il rêve d'être la gerbe devant laquelle s'incline les autres, celle qui a accumulé, augmenté la pyramide des grains de blé qui donnent pouvoir et argent. L'argent du blé servira à acheter des terres et à déplacer les autochtones. L'anticipation des cycles agraires donne un pouvoir sur l'agrarie qui n'est pas autochtone, anticipé dans le rêve cosmique de Joseph. Le blé autochtone est corrompible, c'est l'argent qu'on lui substitue qui est incorruptible. L'autochtone n'ose pas dire du mal du Dieu-Nil, même lorsque les rêves ne sont pas difficiles à interpréter.

Le texte n'a de sens à son commencement que pour évaluer la capacité de Joseph à ne pas retomber dans les erreurs, les fautes de ses frères à la fin. Le texte met en place ce à quoi plus tard Joseph devra résister; la véritable épreuve n'est pas au début, mais à la fin. La question est que même celui qui est victorieux de l'accusation mensongère ne l'est qu'un temps; mais on rapportera sa momie avec l'arche d'Alliance, souvenir de l'accusation mensongère et dépassement de celle-ci (*Aufhebung*). Il est significatif que Joseph meure à 110 ans, lorsque Jacob vécut encore 147 ans.

C'est au moment où on arrive à l'homme capable d'une pleine moralité et humanité qu'on obtient en même temps l'homme qui a l'âge cohérent avec une vie humaine réelle la plus longue possible. N'oublions pas le fonds culturel babylonien. Le mythe du *Supersage*, le prototype de la *Genèse*, indique que la condition à la survie des hommes après le déluge est le raccourcissement de leur temps de vie. On sait aussi que l'une des inflexions principales de la *Genèse* par rapport à ce prototype est la nature morale du Dieu biblique; la raison biblique du déluge est l'extrême perversion des hommes, là où ceux du mythe mésopotamien, qui vivent plus de 60000 ans, trop nombreux, font trop de bruit et empêchent Enlil, le roi des dieux, de dormir.

Joseph, dernier de la *Genèse*, correspond à la finalité du commencement; il répond en quelque sorte au recommencement de l'humanité en Noé. Les lois de Noé (*Noah*) sont les lois universelles qui seront précisées par celles de Moïse. L'humanité noahide* voit son espérance de vie raccourcir avec l'avènement d'une humanité morale. Joseph accomplit le projet moral de l'homme dans le temps d'une vie d'homme; l'ajout joséphique n'est plus un ajout de temps, mais un surcroît de moralité. De même l'inversion de l'attitude des Egyptiens envers les Hébreux vient du raccourcissement de la vie, de la succession des générations où la dette à l'égard de Joseph s'oublie et est rejetée; elle devient le ressort d'une accusation et d'une persécution. Joseph a traversé les âges comme son père, comme autant d'épreuves; mais c'est au-delà de sa vie que les épreuves se profilent pour le peuple dont il est un des fondateurs.

1, Le jeune Joseph: l'aînesse accusée

La jeunesse de Joseph doit être replacée dans la succession des naissances et on doit même remonter aux rapports qui unissent Rachel et Léa; dans les places des frères sont aussi en jeu les places des mères et des servantes qui leur tiennent lieu. Toute cette construction compliquée met en jeu l'aînesse, qui est en fait une primauté morale. La jeunesse de Joseph mêle un écheveau compliqué de considérations qui permettent aux interprétations de se retourner en leur contraire, le pire devenant le meilleur et le meilleur ayant pour conséquence le pire. Le renversement du pour au contre n'est pas seulement successif mais aussi bien simultané. La multiplicité des frères soulève le problème des contradictions morales, de vérités inconciliables avec lesquelles il faut pourtant faire une unité, sans exclure quiconque. Cette unité fraternelle ne saurait être le point de départ.

C'est le sens même de l'accusation mensongère: c'est la position du bien qui accuse l'autre position comme mauvaise; la position du bien commence mal. Ce n'est pas seulement la position des frères qui relève de l'accusation mensongère là où Joseph serait le représentant du bien innocent. N'oublions pas que tous les frères sont censés être prophètes; les frères qui accusent Joseph n'ont pas totalement tort, et Joseph croit manifestement avoir raison. Il est mimétiquement sûr de sa supériorité; il se regarde comme le regarde son père; et on connaît toute l'injustice qu'il y a à préférer l'un de ses enfants. La préférence de Jacob, comme on le sait, ne se réalisera pas et la royauté en Israël échoira à Juda; mais elle se réalisera dans une vice-royauté égyptienne.

La jeunesse de Joseph doit aussi être replacée dans la pensée biblique des différents

âges de la vie. Elle montre contre l'attribution de la sagesse à la vieillesse que la valeur spirituelle n'attend pas le nombre des années, mais aussi que cette précocité demande une maturation; à Joseph manque l'expérience, le fait d'avoir passé les épreuves de la vie. Dans la *Mishna**, les *Pirké Avot*, au §25 du chapitre V, définissent la cinquantaine comme l'âge où l'on peut donner des conseils. Joseph, trop tôt sans doute, donne des leçons. Thomas Mann a ironisé sur les jeunes prétentions de Joseph, « le Songeur de Songes »²²¹ et sur son manque de maturité: « il ne faut point que les beaux yeux de Joseph nous incite à juger la riposte moins blâmable que l'attaque. Bien au contraire, car à quoi sert la sagesse si elle ne préserve de l'orgueil? » Joseph est aussi libre et capable de réflexion qu'un adulte; il ne lui manque que l'exercice de la liberté et de la réflexion.

Il manque à Joseph jeune ce que Kant appelait « la pensée élargie », c'est-à-dire la capacité à « penser en se mettant à la place de tout autre »²²²; c'est ce que met en scène T. Mann dans le chapitre « Le songeur » du *Jeune Joseph*²²³: « L'indifférence à la vie intérieure d'autrui et l'ignorance qu'on témoigne à cet égard, faussent nos rapports avec la réalité et engendrent la cécité morale. » Pour pouvoir se sentir meilleur que les autres, il faut ne regarder que soi et supposer que les autres ne sont là que pour entraver la réalisation de mon désir du bien. Les autres désirent peut-être le bien, mais on peut concevoir que c'est leur bien; je vais donc concevoir que ce qu'ils font ne prend pas en considération le bien des autres. La jeunesse se caractérisant souvent par des conceptions plus entières, elles sont déjà plus exclusives. Le jeune Joseph qui bénéficie de l'enseignement paternel croit ses frères moins au fait des règles et des principes patriarcaux.

Il sait se mettre à la place de ses frères, fils des servantes, et refuser qu'on les traite comme des esclaves (Gn 37 2). Mais cela même entraîne le sentiment de supériorité morale puisque lui sait être fraternel, alors que les fils de Léa non. Il fait lui-même ce qu'il reproche à ses frères aînés. Il duplique la supériorité qu'il lit dans le regard de son père, supériorité que son père a matérialisée dans la tunique bariolée, « *ketonet passim* » (Gn 37 3). La jalousie de ses frères ne peut que le conforter dans son orgueil. Il se peut que Joseph soit véritablement supérieur à ses frères. C'est bien ce qu'il ressent auprès de Jacob. Mais l'effet mimétique ici crée le phénomène: même s'il est supérieur, se voyant placé au-dessus de ses frères, il adoptera le comportement qui convient à sa supériorité et flattera l'impression que son père a de sa supériorité. Même justifié, son sentiment dépasse la mesure.

221 Thomas Mann, *Joseph et ses frères, Le jeune Joseph*, L'imaginaire, Gallimard, Paris, 1936, p. 26.

222 Kant, *Critique de la faculté de juger*, §40, Du goût comme une sorte de *sensus communis*, GF-Flammarion, 1995, p. 279.

223 *Op. cit.*, p. 94.

A la jeunesse de Joseph correspond la vieillesse de Jacob. Le fait qu'il soit « fils de sa vieillesse » (Gn 37 3) peut signifier qu'il est le digne successeur de son père dans la sagesse patriarcale qu'il étudie avec lui. Mais cela peut aussi signaler la faiblesse du vieil homme à l'égard des derniers fils qui se manifesteront aussi pour Benjamin. La sagesse revêt alors une teinte déraisonnable où la préférence pour Joseph, purement affective, irrationnelle, excessive, se justifie de façon rationnelle. Cette exclusivité déraisonnable est tout de suite soulignée par le texte biblique en accolant une remarque qui n'a pas un rapport logique avec la vieillesse mais qui de ce fait en acquiert un: le don de la tunique.

Elle peut signifier par son bariolage la multiplicité des tempéraments des frères pourtant nécessaire à l'unité spirituelle du futur peuple, unité vouée à être portée par Joseph; elle aurait donc un sens prophétique, portant l'espoir d'une unité des valeurs contradictoires. Elle dévoile aussi simplement l'excès d'amour d'un vieux veuf pour le premier-né de sa bien-aimée; il gâte le fils suprêmement beau qui lui rappelle sa belle Rachel et qui n'est pas responsable de sa mort. L'excès du temps qu'il a attendu Joseph se traduit dans l'excès du cadeau. Un tel cadeau, parce qu'il concrétise cet excès, manifeste une injustice au sein de la fratrie. Toujours dans le texte biblique, l'aînesse pose problème; jamais naturelle, elle doit se mériter: même le patriarche ne peut en décider.

L'amour se fait injustice, puisque dévolu au prochain le plus proche, il transforme les autres en tiers moins proches, qui, à bon droit, se sentent exclus. Ce thème de l'aveuglement du vieux père qui favorise indûment le fils le plus doué se trouve aussi dans un des textes religieux de l'Inde ancienne, le *Râmâyana* (le chemin de Râma), moins connu mais tout aussi important que le *Mahâbhârata**. Le roi Dasharatha décide de remettre le pouvoir entre les mains de Râma, son fils préféré, avant que son frère Bharata ne revienne au palais. Les intrigues de Kaikeyî, l'épouse préférée de Dasharatha, la mère de Bharata empêcheront l'accession au trône de Râma et conduiront à son bannissement de quatorze ans dans la forêt.

Là aussi c'est l'accusation mensongère, en l'occurrence les médisances de la confidente de Kaikeyî, qui met en route toute l'épopée; mais ici les quatre frères sont tous vertueux, s'aiment et se reconnaissent tous alors qu'ils sont de mères différentes. Seule Kaikeyî est une figure ambivalente « qui suit ses propres buts et se considère comme très sage »²²⁴ et qui obtient l'élévation de son fils en demandant à Dasharatha qu'il tienne ses promesses. Les promesses révèlent leur ambiguïté puisqu'au départ, elles n'ont rien de mauvais: Dasharatha promet de donner la royauté au fils de Kaikeyî et promet d'exaucer deux de ses vœux parce qu'elle lui a sauvé la vie. Leur indétermination permet au bien de

224 Serge Demetrian, *Le Râmâyana conté selon la tradition orale*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 147.

s'invertir en mal: Râma est le plus doué, le mieux à même de régner et l'avortement de son accession au trône risque de plonger le pays dans l'anomie²²⁵, la famine.

Mais là non plus, la conception n'est pas tragique, car si Dasharatha meurt d'avoir tenu ses promesses inconsidérées, les épreuves de Râma le conduiront finalement à la royauté et tout rentrera dans l'ordre. Râma est d'une sainteté parfaite; point d'ambiguïté pour celui qui est une incarnation de Vishnu. Le royaume est déjà donné, la royauté n'est pas ici problématique; les protagonistes de cette histoire sont des figures des dieux. L'opposition ne se fait pas entre les frères; l'union est posée au départ, et même le bannissement de Râma ne l'entame pas; au contraire, Lakshmana, le frère *alter ego*, le double de Râma, le suit dans la forêt, hors de toute civilisation. La guerre se fait contre le souverain des démons, Râvana qui avait capturé Sîtâ, la femme de Râma.

Le texte biblique, comparé au chef d'œuvre indien, montre donc une ambivalence plus systématique; la séparation nette entre le divin et l'humain présente une humanité imparfaite qui doit faire non seulement l'épreuve des âges, mais aussi l'épreuve des générations. Ce qui est acquis par l'une peut être perdu par la suivante; ce qui est perdu par la génération précédente peut être retrouvé par la suivante. La nouveauté est la marque de l'imperfection qui la rend possible. Chaque nouvelle génération est une chance de réparer ce qui fut fait à la précédente; il n'y a jamais de condamnation perpétuelle, ni de justification perpétuelle. La descendance de Joseph comme celle de tous les frères comprend le meilleur et le pire. De même chaque individu est présenté comme différent à chaque âge de la vie.

Joseph quitte l'enfance, la sécurité de l'amour paternel en partant pour l'Egypte. Réduit en esclavage, sa jeunesse se termine à l'opposé du statut social imaginé par lui et son père. Les rêves de grandeur sont ironiquement déçus et la belle tunique souillée de sang. Jacob plonge dans le deuil et l'esprit prophétique l'abandonne. Joseph devient chef, mais esclave d'un homme de pouvoir impuissant; cette phase de l'histoire pourrait être colorée de l'ironie du destin. C'est en quittant l'amour excessif de son père qu'il tombe dans une comédie de paternité et de maternité; la Torah laisse entendre que Potiphar et sa femme sont mus par le désir et non par un amour filial, douteux pour un esclave nouvellement acquis. C'est le regard de la femme de Potiphar qui fait de Joseph un jeune homme.

2, Joseph en Egypte: vers la maturité

Joseph est beau; il plaît. La beauté peut transformer quelqu'un en tyran, puisqu'il

²²⁵ *Ibid.*, p. 144.

gravite toujours autour de cette personne d'autres prêtes à satisfaire ses désirs afin de rester dans l'aura de la beauté pour s'y plaire. Le beau valorise ce qui l'entoure, car le beau manifeste une plénitude reconnaissable par le fait que quelque chose s'y ajoute, qu'elle se donne généreusement. Etre beau et reconnaître d'autres personnes, c'est leur attribuer quelque chose qui s'ajoute. Etre admis dans le cercle de qui est beau est presque l'admission de la beauté ou de quelque qualité distinctive. On fera donc ce qu'il faut pour continuer à appartenir à ce cercle où l'on se valorise soi-même, puisqu'on y est généreusement admis.

L'agrément universel de la beauté suffit à disposer favorablement, donne un pouvoir sur les autres. L'habitude d'exercer ce pouvoir fait croire qu'on le mérite, qu'il est naturel et à la fois fait chercher les moyens d'assurer ce pouvoir. Le paradoxe de la beauté est qu'elle traduit une grandeur, qu'elle manifeste une forme qui semble échapper au temps, et, en même temps, elle se dégrade, s'altère par l'usure de la matière dans laquelle elle ne peut manquer de se présenter. La beauté comme image cosmique se révèle souvent cosmétique. La beauté, principe monarchique qui concentre en lui les proportions harmoniques propres à tout tenir ensemble, peut dériver vers la tyrannie. Etre beau, c'est recevoir sa beauté tout autant que ceux qui la contemplent. Il est facile d'en user comme si on faisait soi-même le don de sa beauté par un effet de sa générosité souveraine.

La beauté qui devrait être le don reçu et commun à tous, qui fait une unité, une société dans la gratitude, devient la tyrannie qui ne reconnaît aucun égal, esclave de ses désirs toujours satisfaits. Joseph en Egypte est esclave, mais par sa beauté, il mène son maître; le midrach nous dit qu'il s'apprête, se maquille, se coiffe, qu'il prend une démarche affectée: c'est alors que la femme de Potiphar s'obsède de son esclave hébreu. La jeunesse se manifeste ici encore, car tout cela ne semble qu'un jeu; le jeune homme content de lui va vite s'apercevoir que les avances de sa maîtresse le placent dans une situation désastreuse, car il n'est qu'un esclave.

On voit ici que la beauté biblique n'a pas le sens habituel que nous avons hérité de l'univers païen qui place en son cœur la visibilité des idoles, des représentations divines qui soutiennent les institutions politiques — sans compter la divinisation des monarques. La beauté de Joseph tient à la conception de la grâce biblique (*hen, hessed*). Elle renvoie au don gracieux de la création divine: elle a évidemment un sens moral, puisqu'il s'agit de se retirer pour laisser place à autre chose que soi. Dans la beauté biblique, ce n'est pas la visibilité qui dessine une communauté, mais l'invisibilité de la place qui n'existe pas encore qui doit ouvrir la communauté.

Le *hen* donne le sentiment que dans la présence déjà là se manifeste quelque chose

en plus; il s'agit donc d'une absence indéfinissable qui laisse attendre un surcroît. Il est éveillé dans le regard de ceux qui admirent, plutôt qu'une vertu de ceux qui sont admirés. Les femmes de la Bible peuvent se voir attribuer ce *hen* comme Esther se présentant devant Assuérus après trois jours de jeûne, toujours aussi belle (Est 5 2). C'est le même sentiment que Joseph semble inspirer au pharaon. Dans la *Genèse*, seules Sarah, Rébecca et Rachel sont dites belles; Joseph, leur descendant, recueille donc cet héritage.

En recueillant la beauté des matriarches, Joseph est présenté à nous comme la synthèse morale de toutes les valeurs transmises depuis Abraham et Sarah. Joseph est l'ajouté: il est le surcroît de beauté donnée pour que ce don se duplique dans l'union des frères. La beauté de Joseph est une élection, une responsabilité pour l'unité spirituelle de la famille, non pour une tyrannie. Elle est d'abord un ferment de division, précisément parce que l'éminence de Joseph est manifeste. Cette éminence doit d'abord faire le détour de l'Égypte, pour que l'apparence se détermine moralement et apparaisse enfin pour ce qu'elle est vraiment: une beauté morale.

Les assiduités de la femme de Potiphar font mal commencer le séjour de la Grâce en Égypte. L'adultère et l'inceste qui se profile derrière les désirs d'adoption sont bien des perversions du principe de l'unité familiale. Le renom de Potiphar est en jeu, mais pour la lignée d'Abraham, c'est toute l'histoire singulière de la lignée qui est en jeu, car le peuple n'est pas constitué. Avec la jeunesse de Joseph, c'est l'idéal moral constitutif du futur peuple juif qui dépend de la continence du héros. La maîtrise de la sexualité est un des moments qui séparent la jeunesse de l'âge adulte, puisque socialement, l'ordre dépend de cette maîtrise qui permet la fondation des familles et évite les conflits au sein d'elles ainsi qu'entre elles; il en va en tout cas ainsi pour les sociétés traditionnelles.

Joseph, représentant l'unité de la famille de Jacob, l'unité d'Israël, doit lui-même accéder à la maturité qui le fera nourricier de son père. A la maîtrise sexuelle, importante dans la lignée des patriarches, doit s'adjoindre la capacité d'administrer une maison, d'apporter nourriture matérielle et spirituelle. La jeunesse était l'apprentissage de la responsabilité pour l'autre puisque la même racine hébraïque concerne le berger (*roé'*) et le prochain (*re'ya'*). S'occuper du bétail, c'est apprendre à préserver la vie. Depuis Abel, le berger s'intéresse au prochain, mais c'est aussi celui qui passe avec ses troupeaux.

Nous l'avons signalé dans l'examen midrachique des rêves, le texte (Gn 37 2) dit qu'il fait « paître ses frères ». Cela préfigure le roi-pasteur, mais surtout, c'est le commencement de l'apprentissage de la responsabilité pour soi et pour les autres. Jacob l'envoie surveiller les activités de ses frères; Joseph répond immédiatement et à l'homme

qu'il rencontre, il dit chercher ses frères (Gn 37 16); l'accent est donc mis sur la quête morale de la fraternité. Il est dans l'obéissance comme apprentissage du commandement. Il est appelé à devenir le pasteur des pasteurs, mais il ne l'est alors qu'en puissance.

En Egypte, il apprend, en second, à commander. Il fait son expérience: il travaille, il entre dans le temps. Il est toujours l'Hébreu, mais il n'est plus nomade; il entre dans une Maison. Potiphar est un haut personnage de la Cour et l'administration de son domaine demande des capacités de prévoyance, d'initiative, puisque Potiphar remet tout entre ses mains. Potiphar, lui, sort du temps, il est tout à sa jouissance: il s'occupe uniquement de ce qu'il mange (Gn 39 6). Joseph, l'ajouté, le substitué, fait fructifier les biens de Potiphar. L'épisode de la séductrice n'interrompt même pas cet apprentissage, puisque dans la prison, Joseph continue d'avoir les mêmes fonctions d'intendant. Esclave ou prisonnier, il sait séduire ses maîtres, leur inspirer confiance; son administration sagace ne fait que les conforter dans leur confiance et dans leur choix. Les exégètes suggèrent que c'est à regret que Potiphar condamne Joseph.

L'intendance de la prison ajoute une nouvelle capacité: commander à ceux qui sont exclus de la société. Là encore, il commande en second, là encore, on lui délègue toutes les tâches. Le texte n'insiste pas sur la notion de commandement, comme si le commandement de Joseph ne s'affirmait jamais comme un ordre mais comme un conseil. Car c'est Dieu qui commande, Joseph ne fait jamais que transmettre la Providence divine, il répète l'ordre divin qui se fait place par lui. Il peut ainsi commander en prison à ceux qui sont rebelles aux commandements, qui ont enfreint l'ordre social. Exclu, il sait s'inclure. Son commandement ne heurte pas, puisque ce n'est pas lui qui impose sa volonté; il réalise ce qui se veut en lui. C'est ce que le texte lui fait dire explicitement (Gn 40 8). Lorsqu'il demande à l'échanson de se souvenir de lui, lorsqu'il force l'inclusion, et qu'il oublie ainsi que c'est le pouvoir de Dieu qui guide sa vie, il passe deux années supplémentaires en prison (Gn 41 1).

C'est ainsi qu'il apprend à ne pas s'en remettre au bon vouloir des autres. Ce trait de la maturité, on le retrouvera dans ses conseils d'organisation à Pharaon et dans le fait qu'il supervise lui-même la vente du grain. Inclus, il ne veut pas retomber dans l'exclusion. La surveillance de ses frères et la surveillance de l'application de ses conseils sont tout aussi ambivalentes, mais la première traduit l'immaturité de celui qui obéit avec zèle à son père, dans une surenchère mimétique, pour être le plus fraternel de tous les frères et le plus filial de tous les fils; la seconde manifeste la maîtrise de celui qui connaît les passions humaines, l'envie des subordonnés comme la versatilité du tyran au sommet de l'Etat. La maturité est gagnée sur les épreuves; chaque rebondissement de l'histoire lui est une expérience.

L'administration du domaine de Potiphar, de la prison l'ont formé à la gestion des affaires publiques; l'esclavage et l'accusation de viol lui ont fait mesurer ce que c'est qu'être son propre maître; il a eu aussi tout le temps de méditer sur les différents ressorts de l'exclusion. Les rêves sont l'exercice même par lequel il a pu se mettre à la place des autres; exercice aussi qui permet d'échapper au destin; lieu sans lieu où tout peut devenir autre chose, et le mal redevenir le bien qu'il avait englouti. Même Potiphar et sa femme retrouvent leur place dans la maturité de Joseph — peu importe finalement que Potiphar et Potiphara soient les mêmes ou non, l'un est conservé dans l'autre, l'exclu devant toujours être sauvé, inclus à nouveau. Ce qui importe, c'est que naisse la Maison de Joseph, signe suprême de la maturité conquise. Celui qui a traversé tous les périls peut maintenant mettre à l'épreuve ceux qui ont initié le parcours qui doit conduire à la justification de l'aïnesse.

3, La mise à l'épreuve des frères: les aînés

Pour parcourir le cycle des âges de la vie, l'aïnesse fondée sur l'ordre des naissances est d'abord accusée; elle est même récusée avant que ne commence à proprement parler l'histoire de Joseph. Ruben a perdu l'aïnesse alors qu'il est le premier aîné "biologique" de la Torah à protéger un frère cadet détesté de tous les autres. Mais il nous est suggéré que c'est parce qu'il a déjà perdu l'aïnesse qu'il se rachète en se comportant conformément aux devoirs de l'aîné d'Israël. Simon et Lévi ne peuvent prendre la suite à cause de leur forfait. C'est Juda qui obtiendra la royauté: au quatrième rang, on est loin de l'aïnesse, même si sa mère Léa est l'aînée de Rachel. Juda, l'incestueux involontaire mais peu regardant, devra s'y prendre à plusieurs fois pour mériter la royauté et l'ascendance messianique — on est loin de la pureté sans tache du prince indien Râma.

Les fils de Léa, les aînés, pris ensemble, méprisent leurs frères et spécialement les fils des servantes; ceci est l'image de l'enfance pour le peuple d'Israël; les frères (les tribus) se regardent pour savoir qui est le plus grand. Ils ne supportent pas que Joseph soit élevé au-dessus d'eux, lui l'aîné de la cadette, l'avant-dernier des frères. Pour parvenir à des sentiments fraternels, le séjour en Egypte est nécessaire: la maison d'esclavage mettra tout le monde à égalité. On voit que la capacité des tribus à se mettre à la place des autres, signe de la maturité, n'interviendra pour le peuple d'Israël que longtemps après la vie de Joseph.

Celui qui manifeste le premier cette capacité à *se* substituer, c'est Juda pour Benjamin. Pour les autres, on en semble encore loin puisque Joseph croit nécessaire de les avertir lorsqu'ils partent chercher Jacob (Gn 45 24): « Point de rixes durant le voyage! »,

sous-entendu « ne vous déchirez pas pour savoir à qui la faute ». En d'autres termes, il leur conseille de ne pas retomber dans les accusations, puisqu'on est toujours fondé à se hisser au-dessus de ceux qui sont coupables de quelque faute. Le nouvel exclu pourrait être Simon, qu'il a retenu prisonnier. Joseph l'a puni, il suffit. Même s'il n'y a pas d'équivalence entre tout ce qu'a enduré Joseph à cause de Simon et la résidence forcée pour ce dernier, le tort est réparé. La maturité se signale par la sagesse qui met fin à l'emballement mimétique.

Les permutations violentes, les retombées dans les accusations mensongères étant toujours possibles, les exclusions renaissant comme les têtes d'une hydre, toute l'épreuve imaginée par Joseph souligne la nécessité de faire justice et réparation en même temps que celle de ne pas engendrer de nouvelle injustice à partir de cette justice. Chacun reçoit sa rétribution et son pardon. Tout le ressort de l'épreuve est dans l'accusation répétée de l'innocence. Les frères sont reçus froidement et l'un d'eux est gardé en attendant leur retour avec Benjamin. Joseph les accuse d'espionnage; ils protestent de leur bonne foi. La première accusation mensongère a pour rôle de faire apparaître celui que Jacob avait caché (Gn 42 15-16), l'autre fils de sa vieillesse, ce qui lui restait de Rachel, fils de sa douleur (Gn 35 18). L'accusation et l'épreuve prennent la forme du serment répété deux fois « sur la vie de Pharaon », ce qui signale que l'accusation mensongère trouve toujours à se justifier²²⁶.

Premier test et première défense des frères qui ne semblent pas avoir fait subir le même traitement au cadet de Rachel. Son absence n'est plus signe d'exclusion mais de fraternité; la dernière préférence du vieux patriarche est respectée. Eux qui ont chassé Joseph vont payer le trajet vers l'esclavage de plusieurs allers et retours. Là intervient la deuxième accusation mensongère: Joseph a fait placer l'argent du blé dans les sacoches de ses frères à leur insu (Gn 42 25); ils deviennent potentiellement et bien malgré eux des voleurs.

Tout cela produit une situation où l'ajout de chaque tourment peut déclencher la recherche d'un bouc-émissaire; une telle série d'avanies peut donner l'impression du mauvais œil, d'une malédiction (Gn 42 28): ils ont commencé à repenser à leur crime (Gn 42 21) et sentent le châtement divin venir. C'est Ruben qui rappelle son rôle d'aîné au début de l'histoire: dans l'adversité, il accuse ses frères, il s'exclut de leur crime impuni (Gn 42 22). Le processus victimaire pourrait se mettre en place. C'est Joseph qui le réalise et le prévient en séparant d'eux Simon (Gn 42 24).

Revenus vers Jacob, Ruben ajoute à l'accusation de ses frères l'atroce don de ses fils:

²²⁶ Pharaon, « la grande maison », est l'aîné de tous les aînés d'Égypte; il représente le principe de l'aïnesse auquel s'oppose l'aïnesse biblique.

il propose que son père dispose de leur vie s'il ne ramène pas Benjamin. Ruben n'a pas compris le sens des épreuves patriarcales; sa réponse aux accusations mensongères est le meurtre de ses enfants par son propre père. Cela nous est familier, dans la tragédie, la mythologie gréco-romaines par exemple, mais c'est l'abomination dont veut sortir l'hébraïsme depuis l'acte fondateur de la ligature d'Isaac. La garantie de la vie de Benjamin ne passe pas par le sacrifice des enfants par son père. C'est Juda qui répond de la bonne manière en se portant garant, en se promettant coupable (Gn 43 9): « Et nous vivrons au lieu de mourir, nous, et toi, et nos familles » (Gn 43 8). Voilà la lignée messianique fondée: le choix de la vie et non celui de la mort.

Pour retourner en Egypte, les frères se munissent d'une somme double (Gn 43 15): ils redoublent donc de précautions pour échapper à l'accusation de vol. Lorsqu'on les presse d'entrer dans la demeure du maître de l'Egypte, ils se croient piégés (Gn 43 18): ils éprouvent les affres qu'ils ont fait subir à leur frère. Ils cherchent à prévenir l'accusation en protestant de leur honnêteté. Mais nul lynchage; ce qui, dans d'autres récits, aurait pu être la scène du festin guet-apens ressemble à une scène de dénouement où tout rentre dans l'ordre. Il est midi; la scène ne se prête donc pas à un finale nocturne: l'épisode de l'épreuve va continuer.

Chaque chose, chaque âge est à sa place (Gn 43 33); les uns à part des autres. Ce passage (Gn 43 26-34) montre un Joseph en majesté qui s'adresse à son frère puîné de façon paternelle, qui prend soin de ses hôtes en maître de maison plein de munificence. Il se comporte à l'inverse de leur première entrevue et les frères s'étonnent (Gn 43 33) mais ne se méfient pas: ils s'enivrent (Gn 43 34). Ils peuvent s'étonner: traités en tiers étrangers, fêtés comme des proches. Le passage de l'hospitalité à l'hostilité est possible; l'épreuve de Joseph est-elle une épreuve ou une vengeance? Est-il en train de tomber lui aussi dans l'exclusion des frères? Non, car le choix de l'exclu dans l'épreuve est le choix du frère aimé. Demeure le risque qu'il lui fait subir.

Dans ce tableau, l'ordre et les séparations sont le fond qui permettent à l'amour fraternel de Joseph pour Benjamin de ressortir; il lui donne une part de loin supérieure aux autres. Joseph joue ce qui semble être la comédie du pouvoir dans les apparences de la hiérarchie et de la distance polie. Mais c'est tout juste s'il parvient à tenir le masque du haut personnage. Ses émotions le submergent, parasitent le temps en suspens du festin (Gn 43 30), et il se retire pour se recomposer (Gn 43 31). Ici, il ne joue donc pas une comédie du pouvoir, mais il s'oblige à jouer le rôle qui n'est autre que sa fonction politique réelle pour les soumettre à une dernière épreuve, en se cachant d'eux.

Joseph surmonte sa tendresse pour Benjamin; c'est lui qui sera mensongèrement accusé: la coupe du vice-roi sera placée dans ses affaires. Joseph réitère une accusation, après les avoir comblés. L'accusation de vol qu'ils redoutaient s'est réalisée, le vol étant aggravé par la bonté du vizir à leur égard. La formule de l'accusation mensongère est alors donnée (Gn 44 4): « Pourquoi avez-vous rendu le mal pour le bien? » Les frères sont dans la position de faiblesse des étrangers, le substitut de Joseph parmi eux est accusé: il a reçu plus que tous les autres (comme Joseph au début de son histoire) et il trouve moyen de voler le vice-roi d'Égypte. Comment les fils d'Israël vont-ils se comporter vis-à-vis de ce faux-frère? L'occasion de lyncher le reste de Joseph, le dernier petit de Rachel est donnée.

Tout concourt ici à l'expulsion victimaire: les apparences sont contre Benjamin; laissé au bizarre vice-roi, il n'aurait que ce qu'il mérite. L'accusation est fondée, on pourrait y croire. Après tout, il est voleur, fils d'une voleuse²²⁷. Les frères s'offusquent qu'on puisse les accuser (Gn 44 7-8). Mais en fait, c'est la solidarité qui l'emporte car ils appellent une punition collective (Gn 44 9): tous seront esclaves si un seul est coupable, et cela est répété par Juda (Gn 44 16). Pas d'expulsion du coupable: les frères ne rejettent pas la faute sur Benjamin, alors que l'unanimité pourrait facilement se faire contre lui. Le principe patriarcal est plus fort: Juda et les frères tiennent promesse.

Joseph refuse la punition collective, ultime épreuve de la fraternité. Juda accepte alors de tenir parole et de se substituer à son frère, alors même qu'il semble coupable. Même une accusation qui paraît fondée n'a pas raison de son serment. Le cycle commençait par la série des substitutions comme moindre mal: au meurtre fut substitué par Ruben le puits sec, au puits la vente par Juda, aux vingt pièces des Ismaélites la tunique ensanglantée, au sang de Joseph le sang d'un chevreau, aux Ismaélites les Madianites, aux Madianites Potiphar. En Égypte, les substitutions continuent à amoindrir le mal: à l'amant espéré se substitue le vêtement déchiré, à la mort la prison, à l'esclavage l'intendance, aux rêves angoissants des vaches et des épis les solutions de Joseph, à Pharaon Joseph, à la mort et à l'esclavage la vente des terres. La substitution de Juda clôt la série finale pour une fraternité à laquelle rien ne peut être substituée: à Benjamin est substitué Simon, au blé l'argent, à la coupe Benjamin, à Benjamin Juda (après la mauvaise tentative de substitution de Ruben).

Le jeu des substitutions, le sacrifice fait par Juda, évitent la permutation de la fraternité en hostilité; la fraternité est définitivement ancrée et on est sorti du cercle infernal des expulsions victimaires et des fratricides. La Maison d'Israël peut devenir peuple d'Israël.

227 Rachel en partant avec Jacob vole les « *téraphim* », les « *elohai* », les pénates, les dieux de son père Laban (Gn 31 19). Cela donne lieu là aussi à une scène de fouille (Gn 31 31-35).

Dans Juda se joue la formation du peuple et son caractère éthique. Il va jusqu'à accepter l'esclavage par fraternité; et c'est effectivement dans l'esclavage que va se former le peuple qui sortira avec Moïse le lévite — faut-il y voir une réparation de la vente de Joseph comme esclave que Juda avait proposée à ses frères pour les détourner du fratricide? Le peuple d'Israël se fonde donc sur les Maisons de deux aînés, Joseph et Juda, l'un recevant l'aînesse spirituelle, l'autre recevant l'aînesse royale — la première impliquant une politique, la seconde impliquant une autorité spirituelle.

Contrairement à ce qu'avancait encore Sartre dans ses *Réflexions sur la question juive*²²⁸, on ne peut se contenter d'affirmer que c'est l'oppression, les persécutions qui font le peuple juif, qui sinon serait bientôt dissous. Peut-être qu'historiquement la conscience juive se précise, se forme sous la pression de la haine des Juifs²²⁹, mais le texte biblique qui est bien une concrétion historique et qui éduque depuis longtemps les consciences juives ne nous dit précisément pas cela; il nous faut au moins en tenir compte. C'est la fraternité qui fonde le peuple, le judaïsme en est le garant, le lévitisme en est l'institution; le rabbinisme en assura longuement la continuité.

Cette fraternité se fonde de l'intérieur même sur le rejet des persécutions et des systèmes victimaires; elle résiste pour cela à l'esclavage. C'est là le sens du très long plaidoyer de Juda (Gn 44 18-34) et du pardon de Joseph au chapitre 45 qu'il confirme à la mort de Jacob (Gn 50 19-20). Il faut alors substituer au concept sartrien d'« identité de situation » qui signifierait l'accusation perpétuelle des aînés d'Israël l'idée que la situation millénaire des Juifs ne forme ni un ensemble de traits psychologiques typiquement juifs, ni une liberté pour l'authenticité ou l'inauthenticité juives, mais un principe de non-identité, désamorçant les accusations mensongères, les expulsions victimaires, constitutif d'une civilisation, d'un peuple, d'institutions effectives, même si elles furent détruites ou remplacées.

228 Paris, Gallimard, Folio essais, 1991, p. 111: « Le seul lien qui les unisse, c'est le mépris hostile où les tiennent les sociétés qui les entourent » ou p. 173: « c'est l'antisémite qui crée le Juif. »

229 On peut être d'accord avec Sartre sur ce qu'il appelle « l'identité de situation », la « communauté quasi historique » des Juifs (*op. cit.*, p. 176), mais cela n'explique pas toute la facticité juive.

III

La Torah comme connaissance

Peut-on aborder le texte de la Torah comme texte de vérité? Ce terme de « vérité » peut surprendre ou inquiéter si on croit y lire l'acceptation de vérités révélées, la Torah comme « La Vérité »; ici, il faut lire non pas « vérité révélée » mais « vérité relative » pour un texte écrit sans voyelles qui déjouera toutes les réécritures dogmatiques dont il a pourtant été l'objet. Une vérité révélée pourrait être l'objet de commandements; une vérité relative pourrait tout au plus conduire à des conseils. Le texte biblique a fourni au cours de l'Histoire conseils et commandements, la différence entre les deux n'étant pas toujours claire. L'enjeu politique ou théologico-politique n'est pas de petite importance si on entend redonner à des textes bibliques un statut de connaissance, même si ce n'est qu'à un aspect de ces textes et non à leur totalité.

Le texte de l'histoire joséphique ne contient pas à proprement parler de commandements, comme ce sera le cas pour la suite du Pentateuque. Jacob, contrairement à Moïse, au moment de mourir (Gn 49) ne peut récapituler l'ensemble des prescriptions qu'il aurait transmises aux douze, mais bénit chaque fils en prononçant une sorte de prophétie qui particularise chaque tribu. Le texte joséphique, en outre, comme les autres textes bibliques, n'est pas la transcription d'une parole divine. Quelle vérité est alors portée par ce texte? Qu'est-ce donc qui est transmis par Jacob et Joseph à la fin de la *Genèse*? Ici encore, c'est vraisemblablement le « comment » qui donne le « ce que ».

Nous pourrions certainement éviter ce vocable gênant de « vérité », et parler de "symboles" qui "donnent à penser", mais là où les textes mettent au jour les processus de l'accusation mensongère, il nous semble inutile d'éluder la question de la vérité, dès lors qu'on ne présuppose pas que cette vérité soit au principe de toute connaissance vraie; il faudra redéfinir ce concept à partir de la connaissance non théorique que la Torah et les autres livres dispensent. On ne peut éluder non plus le risque politique qu'il y aurait à refuser

le statut de mythe à la bible, à faire quitter des textes religieux du domaine de l'opinion privée. La paix civile moderne ne repose-t-elle pas sur une renonciation à l'autorité religieuse? En parlant de vérité, de connaissance biblique, ne réinstaura-t-on pas une autorité biblique et la possibilité que certains hommes cherchent à réinvestir celle-ci?

La question ne peut être évitée, même si nous ne nous intéressons pas aux croyances engendrées par ces textes. De fait, dans les textes bibliques, on ne peut séparer les uns des autres des aspects pour en faire une lecture spéculative directe en écartant des éléments gênant pour une interprétation qui prétendrait s'élever au-dessus des autres. L'intérêt philosophique des textes constitutifs d'une civilisation hébraïque tient à la fois au libre usage et au libre examen auquel on peut les soumettre, mais aussi à un aspect de cette civilisation qui entretient une conception originale du commandement et de l'obéissance, supportant mieux libres usage et examen.

Si le texte que nous étudions pose une vérité qu'il faut être, on retrouve le biais par lequel un texte vrai commande et institue un lecteur obéissant; cette situation est effectivement impliquée par la nature même du texte biblique, qu'il contienne explicitement des commandements ou non. Comme le souligne le psychologue Pierre Janet, « l'acte de la mémoire est une conservation et un transport d'un objet intellectuel important, il conserve et transporte le commandement. »²³⁰ Or, selon lui, « le phénomène essentiel de la mémoire humaine, c'est l'acte du récit. »²³¹ Tout récit véhiculerait donc un commandement, ou tout au moins, un conseil. De fait, si le récit joséphique ne contient pas de commandements explicites, il est bien un texte portant sur la question de l'autorité et fournissant la première structure politique d'Israël: les douze tribus assemblées qui seront le peuple juif, unies par la même Torah.

On pourra voir en cela l'attestation du caractère dogmatique de ces textes et bien des éléments de la tradition confirment ce jugement, tant dans la pratique que dans l'exégèse. Il faut cependant prêter attention à ce qu'ils disent et à la façon dont ils sont écrits pour requérir un certain type de lecteurs obéissants. Le caractère non-dogmatique des textes sera certainement plus aisément souligné là où aucune prescription n'est expressément donnée, comme c'est le cas dans l'histoire de Joseph. Avant d'éclaircir cela, il faut reconnaître que l'obéissance dont Abraham fournit le modèle ressortit à une relation entre « un Dieu tout à fait éminent » et des croyants « pris par l'ivresse de la volonté de servir et de participer »²³².

230 P. Janet, *L'intelligence avant le langage*, Paris, Flammarion, 1936, p. 163.

231 *Ibid.*

232 Peter Sloterdijk, *La folie de Dieu*, Paris, Libella-Maren Sell, 2008, pp. 31-33. Un des représentants éminent de cette tendance est Y. Leibovitz.

1, Une connaissance singulière

a, La Torah: connaissance des Elus?

La vérité qu'il faut être, l'obéissance requise ici peuvent être interprétées comme un « combat pour la conservation de soi » qui a « valeur de prédication »²³³: « la résistance du judaïsme au temps fournit la preuve de la possibilité de copier précisément et verticalement les rituels mémo-actifs pratiqués par ce peuple. [...] Son existence physique s'est chargée de teneurs métaphysiques qui revenaient à l'accomplissement d'une mission. »²³⁴ Tout cela est vrai, mais ne simplifie-t-on pas à l'excès lorsqu'on veut identifier les monothéismes dans un « monothéisme de type exclusif et totalitaire » dont le « programme logique » suivrait « une grammaire strictement déterminée du point de vue interne »? « Le suprématisme religieux, le mouvement ascendant vers le plus haut et l'unique, [irait] nécessairement de pair avec le monarchisme ontologique ».

Cette simplification ne s'appliquerait au judaïsme qu'au prix d'un contresens partiel sur la signification des vocables « Un » et « unique »²³⁵, et donc de l'"élection". Cette simplification logique permet certes de commodités et souvent pertinentes généralisations, mais elle semble partir du principe que l'Un a forcément un sens univoque²³⁶. Le judaïsme a-t-il une essence, une essence qui confirme ou infirme cette simplification? Le judaïsme correspond tout autant à ce que P. Sloterdijk nomme la pensée « monovalente » qu'à « la pensée polyvalente »²³⁷.

La simplification morphologique des monothéismes a certes un intérêt pour la compréhension des « religions zélatrices » et des « universalismes exclusifs »²³⁸, puisqu'on peut trouver un certain nombre de traits communs, de ressemblances, jusque dans ce que disent les monothéismes, mais lorsqu'on entre dans le détail et dans la façon de dire, certaines ressemblances se dissipent. Il ne s'agit donc pas de plaider ici pour la réhabilitation politique de tout texte religieux, sous les espèces du respect dû à une culture fondée sur une

233 Leo Baeck, *L'Essence du judaïsme*, Paris, PUF, 1993, p. 345.

234 P. Sloterdijk, *op. cit.*, pp. 68-69.

235 Une part de la difficulté est entrevue par P. Sloterdijk lorsqu'il parle du « paradoxe fondamental de cette structure religieuse, [du] fait que le Dieu universel est réservé à un peuple unique » (*ibid.*, p. 70) et lorsqu'il peine à faire entrer le judaïsme dans ses catégories (*ibid.*, p. 68).

236 P. Sloterdijk ne parvient guère à appliquer à sa définition du monothéisme ce qu'il appelle de ses vœux, qu'un « *tertium datur* » soit possible (*ibid.*, p. 134).

237 *Ibid.*, p. 134.

238 *Ibid.*, p. 174.

« identité narrative ». Il ne s'agit pas non plus de réhabiliter un texte à l'exclusion des autres, de rétablir la distinction des élus et des damnés.

La "pensée polyvalente" dans le judaïsme n'est pas seulement un accommodement tardif de la "pensée monovalente" pour la rendre moins dangereuse; elle examine constamment les processus d'unification; elle met en jeu de façon déterminée les modalités de traduction de l'unité spirituelle en unité politique²³⁹. L'Unique qui résulte de l'expulsion victimaire, qui comprend son unicité et tente de la surmonter, n'est pas l'Un qui résulte de la totalisation par exclusion et qui en expérimente les bénéfices en ritualisant l'expulsion. Il faut, répétons-le, s'intéresser au contenu effectif des textes et ne pas se contenter de la perception générale accessible à tous.

Obéir à des prescriptions qui visent à empêcher les expulsions victimaires et lire des textes visant à décrire ces processus en donnant la parole aux victimes émissaires pour échapper aux cycles de la violence mimétique se différencie assez nettement du service qui permet aux « croyants » de « gagner, en se soumettant au Plus Haut, une part, aussi modeste soit-elle, de la souveraineté de celui-ci » et de « conjurer [...] efficacement les spectres de la désorientation existentielle »²⁴⁰. L'histoire de Joseph est structurée du début à la fin par la description des processus victimaires qui conduit à leur interruption, du moins au sein d'Israël, même si elle peut être lue comme l'obtention par l'Elu de la souveraineté par la soumission totale au Très-Haut.

Les rapports entre unité spirituelle et unité politique sont donc complexes puisque les unifications politiques ne peuvent se fonder sans danger sur l'effervescence sociale, l'unanimité, la communion, la crainte d'une puissance supérieure qui sont les ressorts habituels de l'unité spirituelle et de leur usage politique. En tout cas, la souveraineté politique et l'autorité religieuse ne parviennent pas à se recouvrir là où les textes présentent le Dieu transcendant à la fois comme seul roi et comme irréprésentable. Dans le récit joséphique, Dieu n'intervient guère; les personnages se rapportent à Dieu sans qu'il soit un acteur de l'histoire; c'est l'interprétation de la série des événements qui peut en faire l'acteur ou plutôt l'auteur caché.

Le texte qu'il faut être met certes en scène des lecteurs obéissants, des élus; Joseph est un modèle d'obéissance, à son père puis à ses maîtres successifs. Mais le lecteur rapporte sa lecture aux personnages du récit qui, eux-mêmes, sont des lecteurs de la parole divine: la tradition présente des patriarches obéissant déjà à une loi qui n'est pas encore écrite; ils

239 Ce qui accrédiitera les interprétations présentant les lois de Moïse comme celles d'une théocratie.

240 P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 33.

vivent la Loi et pour cela, la connaissent mieux que ceux qui ne font que la lire comme texte auquel il faut obéir. Joseph est celui dont les os sont transportés avec les tables de la Loi, dans une sorte de rapport d'équivalence. Joseph l'interprète des songes est celui qui sait lire, mais son savoir, son élection, est dans un premier temps l'occasion du mal, la porte par laquelle le malheur lui advient, peut-être parce que son savoir est aveuglément obéissant: il est élu. Il faut qu'il devienne ce qu'il sait devoir être; il ne lui suffit pas d'être choisi et d'obéir.

Le schéma de l'histoire joséphique semble pourtant être le suivant: Joseph obéit aux commandements divins, à son élection, et cette obéissance lui permet de connaître ce qui échappe aux autres et de conseiller ses maîtres. La leçon serait: en écoutant la parole de Dieu, en se faisant l'instrument de Dieu, de sa Providence, on conseille avantageusement les hommes et on en est finalement récompensé. De fait, il semblerait que l'obéissance à un Dieu ait favorisé l'obéissance à un pouvoir qui prétendait venir de ce Dieu, à ceux qui se prétendaient ses Elus.

Une lecture attentive du texte indique aussi bien que son obéissance est cause de ses mésaventures; en outre, l'obéissance de Joseph au Dieu de ses pères peut se lire comme la perspicacité acquise au fil des épreuves, perspicacité qui conduit elle-même à éviter de s'attribuer le mérite d'une connaissance fournie par l'éducation reçue et l'expérience²⁴¹. Que cette perspicacité ne provienne pas de révélations spéciales que les élus reçoivent, l'histoire de Joseph en atteste par sa construction: il ne reproduit pas dans l'épreuve finale ce que ses frères lui ont fait subir; il reproduit le même schéma pour que ses frères ne commettent pas à nouveau les mêmes forfaits; dans le texte, nulle intervention surnaturelle, nul merveilleux.

Un des textes qui semblent fournir le meilleur appui théologique au pouvoir monarchique, donnant aux conseillers et aux princes un modèle de bon gouvernement allié à la crainte de Dieu, peut donner lieu à une interprétation contraire. Là où on a lu l'élection divine, l'obéissance aux préceptes bibliques qui conduisent à la bonne administration par le bon conseil, là où on a cru voir la monarchie autorisée et éclairée par un ministre de Dieu, on peut aussi bien lire l'opportunisme politique d'un souverain utilisant la sagacité d'un étranger qui n'est précisément pas lié aux institutions politico-religieuses égyptiennes; cet étranger enrichit Pharaon aux dépens de ses sujets, les soumet à des déportations et cette politique initie une situation qui mènera les Hébreux à l'esclavage; d'un point de vue théologique, on peut considérer que le Dieu des Hébreux suscite la réussite de Joseph non pour justifier le pouvoir monarchique d'une nation idolâtre, mais pour accomplir la série des

241 Lorsque Joseph s'attribue l'interprétation juste des rêves, il passe en prison deux ans de plus.

événements et retournements qui rendront son peuple digne de sceller l'Alliance.

b, Connaissance, plurivocité et hétéronomie

Il ne peut y avoir d'interprétation simple et univoque du texte biblique; les interprétations qui réclameraient l'univocité du sens ne s'appuyaient d'ailleurs pas sur les procédures de lecture qui s'inscrivent dans l'écriture juive du texte. En effet, le texte biblique est construit de telle sorte qu'il faille l'étudier: sa lecture littérale même suppose une étude orale²⁴². « *Torah* » signifie plus « enseignement » que « loi » qui vient de la traduction de la Septante par « *nomos* ». Il interdit par principe (ou en principe) l'obéissance aveugle. Cela vaut pour les commandements divins énoncés dans le texte comme pour les "morales" qu'on pourrait tirer des différents récits.

Si on considère que tout énoncé biblique est, contrairement à ce qu'on croit habituellement, sujet à interprétation, le texte biblique dirait « tu dois », comme une instance éthique, sans dire précisément la façon d'interpréter ce qu'on doit: l'hétéronomie du commandement divin se transformerait pour ainsi dire en autonomie de la conscience, puisque dans l'interprétation elle s'institue et est remise à son propre conseil, même si elle s'arme de la longue cohorte des commentaires de la tradition halakhique, qui sont présentés, il faut le noter, dans leur contradiction.

Le devoir biblique, le commandement peut être déterminé dans son contenu, mais la façon d'obéir n'est pas déterminée; il n'est pas même sûr que la notion de devoir épuise la forme d'appel que constitue la « *mitsvah* » biblique. Le commandement dans la détermination particulière de son contenu est potentiellement en conflit avec d'autres commandements qui ont d'autres contenus dont la légitimité doit être appréciée en fonction des circonstances. Il y a toujours plusieurs commandements qu'il faut hiérarchiser. Par exemple, le devoir de préserver la vie lève les interdictions sabbatiques. Le système halakhique, par sa lettre même, interdit de ne pas prendre en compte les conséquences des actes: on dispose là d'un des réquisits fondamentaux du conseil qui, pour virtuellement guider un acte vers une réussite durable, doit envisager les interactions possibles.

A l'opposé d'un formalisme moral censément non-contradictoire, l'obéissance biblique aux commandements ne peut entraîner que des conflits de devoir; on pourrait aller

242 On peut aussi signaler que la lecture orale à plusieurs suppose une hiérarchie entre maîtres et élèves, ce qui réintroduirait une dimension politique autoritaire, en l'occurrence le pouvoir communautaire de rabbins seuls capables, par leur familiarité avec les réponses et décisions traditionnelles de trancher les questions halakhiques qui surgissent toujours à nouveau. Il existe toujours ce que Gershon Weiler a appelé « la tentation théocratique ».

jusqu'à dire qu'elle s'en nourrit. On ne peut obéir aveuglément à une prescription littérale dans la mesure où le système halakhique n'est pas d'abord moral, mais engage dans son interprétation une finalité morale. La contradiction des "lettres" empêche de "prendre à la lettre". Le texte se présentant comme une révélation constitue un appel et donc une conscience morale, dans la mesure même où les *mitsvot* ne constituent pas un système de prescriptions morales, mais un ensemble de règles pour l'action en général. On peut comprendre ainsi l'équivalence posée entre les lois de Moïse et les récits des Patriarches dont l'éthique est censée être condensée dans la vie de Joseph, symbolisée par ses os rapatriés avec l'Arche d'Alliance. On comprend aussi que ce qui se présente comme commandement avec Moïse prenne la figure du conseil avec Joseph.

La Bible ne contient pas de règles formelles qui indiqueraient toujours ce qu'il faut choisir, ni ne fournit de types pour ce qui serait un impératif catégorique. La multiplicité des *mitsvot* et leur possible opposition ne peut conduire qu'à réfléchir à ce qu'on s'apprête à faire; elle agit comme une liberté d'indifférence cartésienne où la volonté est amenée à suspendre son adhésion à tel ou tel choix, fût-il le bon. La volonté infinie est cette capacité à fuir et à poursuivre indifféremment la même chose. Certes ce n'est pas la volonté qui se détermine elle-même en tant que volonté. Mais il s'agit bien d'une remise en question permanente de l'évidence des choix.

L'hétéronomie biblique ne fait que relativement confiance à l'homme et l'invite à chaque pas à faire attention à chacun de ses actes: nous croyons savoir ce qui est bon et ce qui est mauvais, mais il s'avère que ce qui paraît bon ne l'est pas et que beaucoup continuent à le croire bon. Cette croyance est la faute d'Adam et Eve qui sera interprétée comme péché originel. Tous les personnages bibliques dupliquent cette faute contre laquelle aucune logique de la non-contradiction n'opère. C'est en ce point qu'on glisse du modèle du commandement vers celui du conseil: celui qui sait qu'il ne détient pas le Bien, parce qu'il a pu expérimenter les effets de cette croyance sur lui et les autres, peut aider celui qui commande mais pense ne pas savoir ce qui est bon. C'est une des choses que raconte l'histoire de Joseph.

L'hétéronomie biblique ne donne pas une loi qui s'impose à une conscience obéissante cessant par là toute réflexion pratique: la conscience lectrice réfléchit en elle une loi qui l'oblige à s'interroger — certaines lois sont compréhensibles et paraissent fondées en raison, d'autres non. Pour Kant, nous avons besoin d'une loi parce que nous ne sommes pas de purs esprits, de pures bonnes volontés; pour une pensée de l'hétéronomie, nous avons besoin de lois parce qu'aucune loi et aucune volonté ne peuvent être connues comme

absolument bonnes ou mauvaises.

Pour qui lira ce texte en hébreu, rien ne ressort plus que l'ambiguïté du jugement moral du texte lui-même sur ses personnages; aucun des personnages de la bible n'est d'une bonté parfaite, aucun n'est pur. Aucun jugement dernier ne tranche absolument sur la bonté de tel ou tel; même Sodome est l'objet d'une âpre défense. La bible n'est pas tout à fait un précis de morale *ad usum delphini*; il s'agit plutôt d'y forger le jugement moral et de déterminer ce qui relève du péché, le péché ne qualifiant pas forcément un acte qu'on pourrait déterminer universellement comme mauvais.

Le Dieu de la Bible est un Dieu moral, mais il n'exige pas un certain contenu d'action prédéterminé qui lui plairait; il exige une coopération morale, une éducation morale; que la morale des matriarches et des patriarches soit transmise aux enfants qui la transmettront à leurs enfants. La croyance dans la connaissance du Bien étant la racine du Mal pour l'homme, seule une longue éducation, un système de lois potentiellement contradictoires et la mémorisation de plusieurs histoires peuvent entraver cette croyance dans la détention du Bien. L'unité de l'histoire de Joseph récapitulant, faisant la somme des récits patriarcaux, fixe la mémorisation des textes luttant contre les persécutions et les expulsions victimaires. Il est donc le récit du bon conseiller parce qu'il est le récit du bon conseil, celui qui indique comment éviter le mal en évitant de croire qu'on connaît la bonne action.

c, Pour une lecture philosophique de la connaissance torahique

Pour Socrate, la science du bien s'enseigne, or, il n'y a pas d'excellents athéniens dont les fils furent excellents; donc l'excellence n'est pas l'objet d'une science pour laquelle il n'y a ni maître, ni disciple. Cette vérité de la morale est une vérité qu'il faut être et pas seulement connaître théoriquement. Peut-être Platon crut-il que la connaissance eidétique ouvrait sur l'*éthos* approprié; Aristote, quant à lui, écrivit à l'adresse de son fils les principes de ce qui peut toujours être autrement, la théorie générale de l'action. Platon rejeta la narration comme inappropriée à la saisie de la vérité accompagnée de raison. Tous deux entendaient fonder le commandement et l'obéissance sur l'intellect, mais en supposant que tous ne sont pas guidés par leur raison. Qu'il faille diriger les masses par l'usage des mythes ou que la différence entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent soit considérée comme naturelle, certains savent commander parce qu'ils savent ce qui est bon, parce qu'ils savent le démontrer, et non simplement parce qu'ils sont persuadés de le savoir.

Or le mythe comme vraisemblable ou semblable au faux ne ressortit pas au texte de

vérité, mais comme véhicule de commandements, il a une autorité. Il recouvre en général la croyance dans la détention du Bien qui souvent se fait accusatrice, non pas au sens où il cacherait nécessairement le meurtre fondateur cher à René Girard, mais au sens où l'élément de vérité n'est pas relativisé mais relève de la révélation, de l'initiation, un savoir qu'on reçoit intégralement, qu'on nous demande de croire. On en conclura alors que la philosophie grecque classique pense pouvoir diriger l'action, déterminer ce qui est bon ou mauvais dans l'ordre pratique, à quel type de commandement il faut obéir: on peut faire la différence entre ceux qui croient savoir ce qu'ils font et ceux qui savent ce qu'ils font. Or ce savoir se fondait sur la connaissance d'un ordre cosmique et nous avons abandonné l'idée d'une connaissance totale de cet ordre: comme Socrate, nous savons que nous ne savons rien.

Le texte biblique, quant à lui, montre une perspicacité aiguë pour décrypter les accusations mensongères, les processus d'exclusion et fournit des armes qui permettent de les désamorcer, des institutions qui peuvent les contrecarrer. Il y a certes intérêt à maintenir cette tradition au sein du judaïsme même sans rétablir ces antiques institutions; certains comptèrent conserver l'esprit de ces institutions en abandonnant la lettre juive; il n'est pas aisé d'émettre un jugement sur ces tentatives; le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne furent pas sans conséquences pour les Juifs.

Que peut-on gagner en s'intéressant à un modèle d'autorité juif? La modernité politique ne s'est-elle pas constituée en puisant quelques éléments dans ce modèle, mais en rejetant toute autorité biblique? La permanence du théologico-politique peut nous conduire à renoncer à l'idée qu'on pourrait en finir avec les aspirations religieuses des hommes, et nous déterminer à trouver les voies d'une politique qui préserve pour tous ceux qui le souhaitent un espace *areligieux*. A rebours des tentatives des Modernes pour instaurer des religions civiles, substituts théologiques aux effets politiques, historiques douteux, il convient de réfléchir à des options théologiques qui garantissent comme de l'intérieur de ces discours la liberté politique — et religieuse — de tous et spécialement celle des agnostiques ou athées.

Le discours de la laïcité et de la tolérance ne peut suffire; il faut forger un outil philosophique qui s'appuie sur un élément de connaissance issu de la sphère religieuse, un élément de reconnaissance et de légitimité donc, un universel qui ne puisse être instrumentalisé à des fins de domination ou d'exclusion. La pensée religieuse juive, par sa situation à la fois minoritaire et originaire, mais aussi par son caractère hybride²⁴³, se trouve être un de ces univers de pensée où l'universel peut être tourné vers l'accueil, puisqu'il s'agit

243 Il semblerait en effet que l'Alliance juive participât d'une religiosité archaïque pré-politique et d'une religiosité sacrificielle de l'âge politique.

bien d'un universel singulier, mais qui n'entend pas s'imposer de force à tous. Reste à savoir si ce projet et cette perspective peuvent se recommander d'arguments suffisamment solides?

On peut toujours interpréter la longévité du peuple juif comme le résultat paradoxal de persécutions séculaires ou de la « copie » de « rituels mémo-actifs »... les textes qui constituent ce peuple portent la connaissance des mécanismes habituels de formation des peuples ou groupes humains et la tentative pour en former un qui échappe à ces standards; dans leur détermination et leur "lettre" juive, ce que nous avons nommé aussi « facticité » juive, l'universel est impliqué; l'universalisme juif ne se résume pas à un « universalisme bloqué de la religiosité juive »²⁴⁴ qui aurait fini par s'étendre grâce aux campagnes d'expansion chrétiennes et musulmanes.

Contre l'antisémitisme et l'antijudaïsme, on peut poser qu'il y a un « propre » juif qui fait place en lui à l'universel. Il ne s'agit pas de croire que derrière chaque problème de la pensée des Nations se cache une solution juive. Pourquoi alors donner cette éminence au texte torahique en lui prêtant connaissance et, en un sens, vérité? N'est-il pas déjà suffisant de reconnaître une pensée ou des pensées bibliques? On trouvera une semblable connaissance des processus de rivalité et d'accusation mensongère dans les dialogues platoniciens, mais non une théorisation explicite; on a donc affaire à deux textes équivalents sur ce plan; en revanche, le texte platonicien, en théorisant le Bien, ne reconnaît en aucune façon la possibilité que la connaissance du bien soit une racine du mal; c'est même la thèse opposée qui est soutenue: ceux qui connaissent vraiment le bien ne peuvent mal agir.

La connaissance théorique a manifestement peu saisi ce qui est développé longuement, clairement dans les textes bibliques et leurs commentaires, même si ces développements ne sont en rien théoriques²⁴⁵. Il est d'ailleurs vraisemblable que les processus de rivalité et d'accusation mensongère ne puissent atteindre leur pleine élucidation dans un langage théorique tant que ce dernier est gouverné par une logique de la non-contradiction. Outre une longue tradition de dénigrement des textes juifs, leur aspect non théorique, l'abondance des arguties qui ne semblent concerner que des questions rituelles dans un horizon fort restreint, ne favorisent pas leur prise en compte au-delà d'une certaine politesse soutenue par un multiculturalisme ambiant soucieux de trouver une valeur à toute manifestation d'une « culture ».

Sartre parlait du poison que l'antisémite a instillé dans la nourriture, le sommeil et la

244 P. Sloterdijk, *op. cit.*, p.70.

245 Même une soigneuse distinction kantienne entre connaissances métaphysique et scientifique ne suffit pas ici; qui connaît son devoir ne peut mal agir s'il agit par devoir.

mort des Juifs²⁴⁶; il se pourrait que l'antijudaïsme séculaire ait distillé le même poison pour les études juives et toute réflexion sur les pensées, les faits juifs. Toute réflexion sur la question juive est engagée dans un long procès, avec parties civiles, juges et avocats, dont on ne voit pas le bout, où la pensée s'intéressant au *factum* juif est régulièrement contrainte « de prendre position en face de cet empoisonnement »²⁴⁷, de se justifier²⁴⁸. Qui réfléchit sur ces matières « ne sait pas ce qu'on lui reproche »²⁴⁹, mais sait qu'on lui reprochera: il ne faut pas être soupçonné de judaïser, de montrer que le judaïsme aurait découvert une vérité que d'autres cultures n'auraient pas découverte avec la même acuité, vivacité.

Peut-on avoir une dette envers des cultures? Il est vraisemblable que notre dette à l'égard de civilisations mortes ne nous coûte guère; nous reconnaissons bien volontiers ce que nous devons aux Grecs et aux Romains de l'Antiquité; nous osons parler de la naissance de l'universel en Grèce, mais reconnaître une connaissance universelle portée par un peuple particulier encore vivant aujourd'hui, voilà qui est plus problématique. Si on veut croire à une chance extraordinaire du peuple juif, elle ne peut être que le revers d'une malchance extraordinaire; si ce peuple a résisté à tous les mauvais traitements, à toutes les catastrophes, son existence est certes liée à la persécution, mais doit aussi s'alimenter à la source d'une connaissance universelle qui permet de déjouer les effets de la persécution pour que le peuple persiste. Ne peut-on rien en dégager qui profite à notre contrat social?

La perspicacité torahique n'est pourtant pas omnitotale, elle ne relève pas d'une révélation divine spéciale. Sartre avait raison de dire qu'elle est une concrétion historique; elle est une construction originale dans des contextes historiques différents mais produisant des effets semblables: les Juifs furent pressés entre Egypte et Babylonie, entre Grecs et Romains, entre nations et empires européens, entre Chrétienté et Islam, entre puissances coloniales et libérations nationales, détruits par centaines de milliers et par millions depuis les débuts de l'ère chrétienne. Si leur existence n'était due qu'à la persécution, les Juifs auraient disparu depuis longtemps.

En revanche, la perspicacité torahique suit et précède les persécutions: elle en est l'effet, mais aussi la cause indirecte. La connaissance universelle contenue dans la Torah est difficile à accepter à beaucoup qui voudraient la réduire à une morale juive, pour la détester, voire la détruire. La persécution pérenne est censée expliquer la longévité du peuple juif; l'assimilation des Juifs devrait donc garantir la disparition de ce peuple. Mais la persécution

246 Sartre, *op. cit.*, p. 107.

247 *Ibid.*

248 On voit aujourd'hui avec les « questions mémorielles » à quel degré d'empoisonnement on est parvenu et quelles mauvaises solutions on a obtenues avec leur judiciarisation.

249 *Ibid.*

est pérenne parce que le peuple juif n'est pas rassemblé de la même façon que les autres; dans ses textes est dénoncée la façon la plus commune de se rassembler en détestant les autres, en les accusant, en étant persuadé de les détester avec raison.

Le peuple le plus mensongèrement accusé et persécuté de l'Histoire est aussi le peuple dont les textes décrivent à longueur de pages les processus de l'accusation mensongère et de la persécution. L'explication biblique de ces processus n'est certes pas formulée théoriquement, mais l'agencement des différents éléments textuels nous paraissent clairs. Nous espérons avoir montré de manière tautégorique sans trop de difficultés que la fiction biblique décrit des processus victimaires bien réels en exhibant leur racine dans l'accusation mensongère, donnant ainsi l'occasion de les déraciner dans le réel: voilà un commandement qui sera accepté par des lecteurs modernes animés du souci des victimes.

Cette fiction n'est pas le texte d'une théorie de l'homme, ni l'émergence d'une identité narrative qui dessinerait « un espace d'appartenance symbolique pour quiconque assume la narration »²⁵⁰. Ce texte n'éduque à l'identité, fût-elle l'identité non substantielle, dynamique d'une ipséité, que de façon seconde; il traduit le schéma de formation complexe d'un peuple qui cherche à échapper à la condamnation victimaire, à la répétition des persécutions; un peuple bâti à l'encontre de toutes les fondations qui ont cours pour résister au vent de l'Histoire et à l'ironie du monde. Car le peuple juif ne vit pas dans un autre monde, au-dessus ou en dehors de l'Histoire. C'est parce qu'il incarne une histoire qui traverse le temps qu'il est porteur d'une connaissance et d'une vérité qui lui confèrent certes une spécificité très originale, mais surtout une pensée très déterminée et universellement recevable pour autant qu'on prenne la peine de se mettre un temps à son écoute.

2, La narration: un universel non théorique

Avant de définir un universel non théorique, il convient de déterminer ce qu'on entend par universel théorique, car ces concepts ou les façons de les mettre en œuvre ont notablement changé. Une conception de l'universel théorique peut conduire à imaginer soit une caste où naîtront les philosophes-rois, soit des conseillers experts; généralement, ces êtres savants, seulement contraints par les raisons objectives de la Raison universelle, se permettent non seulement d'autoriser ou interdire les actions des simples hommes, mais aussi de leur mentir, pour leur bien, puisque l'aspect éternel des choses ne saurait apparaître à ceux qui se cantonnent aux vues mortelles, et qu'il n'apparaît qu'à un petit nombre.

250 Gilbert Vincent, *La religion de Ricœur*, Paris, Les Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, 2008.

On pourrait penser qu'un universel non théorique conduisît à une même propension à commander ou conseiller au nom d'une prétendue connaissance imposable à tous par principe, avec cela qu'on ne peut s'appuyer sur aucune procédure rationnelle pour la vérifier. Un universel non théorique doit pouvoir, au contraire, être traduit de manière théorique; dans sa version non théorique, on attend un surcroît, une indication pratique, c'est-à-dire la possibilité de se rapporter à un énoncé de manière non théorique. Il ne s'agit donc pas d'opposer dans une exclusion mutuelle universels théorique et non théorique; il s'agit plutôt de circonscrire des champs ou des perspectives différentes.

a, Universel théorique et narration

La façon d'envisager l'activité théorique a considérablement évolué avec les avancées de la science dans la mesure où l'objet étudié fut lui-même considéré comme évoluant. Il ne s'agit donc plus d'une contemplation de ce qui est et ne peut être autrement. La science conserve aujourd'hui ce qu'elle a périmé comme son enfance, comme pédagogie retenant les éléments nécessaires au cheminement de la science, c'est-à-dire comme savoir nécessaire aux élèves pour les habituer d'étudier et tout au moins de faire attention, de sortir de la bêtise commune pour permettre au plus grand nombre possible de s'orienter vers la science. Une génération ne cherche plus à transmettre ce qui lui fut transmis, un ensemble de vérités, de formats, mais la capacité de chercher pour découvrir, dans l'assurance du caractère provisoire et partiel de nos connaissances. La question qui se pose à une génération vis-à-vis de la suivante est de méthode; à l'âge où, collectivement, ce n'est plus assez d'avoir l'esprit bon, mais où il faut trouver collectivement les moyens de l'appliquer bien.

La péremption s'accéléralant, nos bibliothèques conservent malgré tout beaucoup de ces pages poussiéreuses au contenu caduc. Toutes nos connaissances ne peuvent être "à la pointe", et parfois, certains retards trop marqués sont préjudiciables même aux gens éduqués. Certaines théories qui furent en faveur se révèlent pseudo-scientifiques; certaines choses apprises avec l'autorité de la vérité sont prouvées fausses. La connaissance du fonctionnement du cerveau se développant fait déjà le tri entre les méthodes pertinentes et les théories inopérantes. Il paraît dès lors présomptueux de supposer une théorie qui rendrait compte de tout, unifierait toutes les méthodes.

On est alors contraint de se présenter une image du tout par le biais de récits, de narrations, les argumentations et réfutations scientifiques ne pouvant prévaloir que dans des

domaines restreints, et ne définissant que rarement un savoir assuré de lui-même. Les narrations, en tant qu'elles donnent l'impression de former un tout, ou l'image d'un tout, qu'on peut explorer indéfiniment, ont cette vertu de ne pas se périmer, de traverser le temps en offrant un objet de méditation, une récitation qui nous attache affectivement au récit, une lecture qui se renouvelle, des lectures qui s'entrelisent. Un rapport éthique à la narration se forme, plus persuasif et moins contraignant que la raison ratiocinante.

Ainsi, le mot d'ordre cartésien de conduire sa pensée comme une action est toujours valable, mais on ne se place plus dans la perspective d'une *mathesis universalis*: on connaît dans la proportion de nos actions techniques et on agit à proportion de nos connaissances. La relativité induit alors l'invention de fictions qui imaginent ce que la loi des phénomènes qui n'apparaît pas devrait être; en feignant des variations, en imaginant un autre référentiel, on fait apparaître des invariants. La loi n'est ni une généralisation fruit d'une observation, ni une règle définitive de l'entendement qui fournirait les conditions objectives de toute expérience possible. Nous sommes désormais loin d'Aristote et de Kant; il est désormais aussi difficile de soutenir une continuité entre les idées issues de nos perceptions et la connaissance scientifique qu'une simple anticipation de la perception dans la science.

La progression de nos connaissances ne diminue pas ce que nous ignorons, et ce que nous connaissons, nous le révisons. Chaque connaissance, aussi solide soit-elle, est relative; elle est aussi solide qu'elle est partielle; c'est son caractère partiel qui lui confère sa solidité, son efficacité dans une application technique. La science s'accorde mieux aujourd'hui avec la maxime socratique de la « docte ignorance »: il n'y a ni ignorance, ni connaissance absolues. Nous donnons raison à Protagoras à la façon dont Platon l'accordait: l'*eidos* auquel nous accédons par notre intellect est l'*eidos* tel qu'il nous apparaît²⁵¹. La théorie qui requiert l'universel et le nécessaire ne les pose plus que partiels et provisoires²⁵². La fiction n'est pas forcément synonyme de mensonge et la narration s'en trouve réhabilitée par le biais de ce que Bachelard appelait la « rêverie anagogique » des sciences.

La vérité se marquant irrémédiablement d'un caractère provisoire, les vieilles histoires qui rassemblaient sur un mode narratif l'ensemble des savoirs et pratiques d'une civilisation apparaissent comme une enfance de la science, comme les premiers essais pour

251 Platon, *La République*, VII, 533a, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1950, p. 1127: « Ce que tu verrais, ce n'est même pas en effet l'image de la réalité dont nous parlons, mais ce serait elle-même dans sa vérité; bien sûr, au moins telle qu'elle m'apparaît à moi! Est-elle réellement telle? Ne l'est-elle pas? Cela ne vaut pas la peine qu'on bataille là-dessus ».

252 On soulignera que le partiel et le provisoire sont toujours relativement universels et nécessaires dans la mesure où ils ne sont pas singuliers et contingents; l'horizon de la recherche est toujours universel et nécessaire.

conférer un sens à tout communicable à tous, ou comme une tentative pour sauver ce qui aurait bien pu périr. On ne pense plus pouvoir établir de vérités définitives qui rejetteraient définitivement ce qui les précédaient. Nous avons cessé de diviser l'Histoire en Ages de l'humanité. On a désormais la même indulgence pour les erreurs du passé que pour nos vérités qui sont de futures erreurs, même si on fait une différence entre nos vérités que nous savons provisoires et les erreurs du passé qui étaient prises pour des vérités définitives.

Mais même les connaissances périmées assurent une communauté; jusqu'à la discussion de ces erreurs passées assure une communauté, car, en somme, ce sont *nos* erreurs; la dénonciation et la réfutation font communauté, la critique la crédibilise: car c'est toujours la vérité que l'on cherche. Il ne serait pas satisfaisant d'affirmer que le critère de démarcation de la science serait sa réfutabilité: la définition de la science comme énoncé scientifique devrait être réfutable, et quiconque réclame une démarcation non-contradictoire serait ici conduit à une contradiction. Il est plus satisfaisant de définir la science par son caractère discutable, car la discussion, qui tente de réfuter, est une procédure qui permet d'examiner une vérité même si celle-ci résiste à la réfutation. Or c'est bien le temps de la discussion qui forme l'espace d'un sens commun.

Cependant, malgré la forte dose de relativisme qu'elle est capable d'incorporer, la théorie ne peut pas présenter une thèse comme vraie et fausse en même temps et sous le même rapport; elle peut bien admettre une part de fausseté et une part de vérité, mais ces parts doivent être déterminées; un consensus se fait sur une vérité ou une fausseté. En théorie, la position minoritaire, la contradiction ne sont guère admises. La part de fausseté de nos vérités présentes *sera* déterminée; c'est en ce sens que la vérité est partielle. De ce point de vue, il n'y a pas de relativisme, car il n'y a pas de chance que ce qui fut démontré faux redevienne vrai tel que cela avait été affirmé vrai: on ne reviendra pas au géocentrisme, par exemple.

b, L'adoption universelle de la narration biblique

La narration biblique contient maintes conceptions périmées et il ne viendrait à l'esprit de personne de sérieux de chercher dans la Bible une quelconque explication scientifique du monde. La vérité qui se donne dans ce texte concerne des vérités qu'il faut être, des vérités morales, des vérités éthico-religieuses, c'est-à-dire un certain rapport à l'absolu. Nous entrons là dans un domaine éminemment métaphysique. Nous pouvons sur toutes ces questions avancer des arguments, des idées, jamais des preuves. L'option

théorique dans ces matières présente des thèses qui s'excluent les unes les autres sans jamais pouvoir trancher et en prétendant malgré tout à l'universalité. La narration qui n'est pas tenue à la logique du raisonnement qui soutient une thèse et en réfute d'autres peut au contraire soutenir plusieurs idées contradictoires en même temps sans perdre ses qualités d'universalité, car son but n'est pas théorique.

René Girard considère quant à lui que les vérités morales de la Bible dépassent de loin le discours théologique, religieux ou philosophique et croit pouvoir y lire une théorie anthropologique dans les descriptions toujours plus précises des processus mimétiques et victimaires. Le texte renvoie bien à une réalité dès lors qu'il suffit de comparer les récits bibliques et ce que nous vivons ou savons du passé humain. Il s'agit bien selon lui d'une théorie qui nous donne à contempler les principes de l'action et de toute culture humaine qui ne peuvent être autrement qu'ils ne sont.

Nous ne reprendrons pas nos critiques déjà développées; nous retiendrons simplement que le texte biblique, même s'il décrit adéquatement certains processus, ne décrit qu'un aspect des problèmes humains et non la nature humaine dans sa globalité, pour autant qu'il y ait une nature humaine; il y a chance pour que cet aspect se présente en outre sous une forme liée à une ère civilisationnelle particulière. Que les éléments de cette culture se soient agrégés à d'autres cultures et tellement répandus sur la face de la Terre ne permet pas d'affirmer que les fondements de toute culture sont exhibés dans la Bible et qu'elle soit un exposé plus scientifique que tous les exposés scientifiques des ressorts d'une nature humaine; s'il s'agit d'un universel, c'est en tant qu'il est universalisable, sous différentes formes.

A l'inverse, nous ne postulerons pas *a priori* que la signification véritable des textes bibliques échappait à ceux qui les écrivaient: il y a une continuité entre les rédacteurs et les commentateurs juifs du texte, les débuts du rabbinisme faisant coïncider la fixation du texte et son interprétation; le but principal du texte biblique n'est pas de décrire les processus victimaires mais tous les textes prennent en compte les aspects soit mimétiques, soit victimaires, soit la division du bien et du mal, soit l'accusation mensongère qui dessinent un format moral potentiellement universel.

Comment expliquer que des non-juifs se soient mis à croire à des articles juifs, à des noms juifs? On doit certes rappeler la spécificité de la romanité qui se marque par la secondarité culturelle et la capacité à adopter une culture qui n'est pas la sienne propre²⁵³, mais on doit supposer que des éléments de la civilisation hébraïque pouvaient être acceptés

253 R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Editions Critérion, 1992.

par des païens bien éloignés des préoccupations juives. On pourrait objecter que la romanité n'a accédé qu'à un judaïsme hellénisé libéré du joug des commandements, autant dire à une version universelle (grecque) de ce qui serait demeuré sinon dans sa particularité intransmissible.

Cela suppose en fait que la version grecque du biblique était réalisable et même désirable puisqu'elle fut l'œuvre de Juifs qui ne furent arrêtés par aucun obstacle, aucun interdit de traduction émanant du texte. L'universel biblique tient au souci constant de l'étranger dans la bible juive et à la non-autochtonie, à l'étrangeté constitutive du peuple juif, trait de ressemblance avec la mythologie fondatrice des Romains. L'universel du format moral des Juifs tient à une conception unifiée de l'humanité fondée sur la reconnaissance des processus d'exclusion fondateurs de groupes humains qui portent ainsi l'illusion de leur radicale différence.

L'épisode de la tour de Babel signifie la résolution de ne pas unifier l'humanité grâce à des processus d'exclusion. La pluralité des langues n'est pas une malédiction si elle engage à la traduction, à parler plusieurs langues. Les autorités de Jérusalem répondirent favorablement au souverain lagide d'Egypte, Ptolémée II Philadelphie, et la traduction de la Torah en grec fut faite pour la bibliothèque d'Alexandrie par des Juifs maîtrisant le grec. Cette traduction donna lieu à un récit légendaire²⁵⁴ et à une fête à Alexandrie dans l'île de Pharos. Il ne faut pas oublier que le personnage biblique qui signifiait à la fois l'ouverture aux Nations et la fidélité hébraïque était Joseph, figure tutélaire des Juifs d'Alexandrie.

L'universel biblique n'est pas un principe anhypothétique, un concept architectonique, un *eidos*, un caractère commun qu'on pourrait viser au travers de textes renvoyant à des icônes de cet *eidos*, qu'il suffirait de connaître pour le réaliser. L'universel est ici un surcroît, ce qui peut en plus être traduit et être adopté par d'autres²⁵⁵. Toute narration offre des surcroûts; la narration biblique offre un surcroît qui peut être saisi universellement car il est un « comment » et non un « ce que ». Seule la narration peut s'approcher d'une vérité qu'il faut être: aucune idée ne peut être totalement écartée, et même écartée, elle est conservée, puisque c'est dit, elle ne peut être exclue. La narration fixe la mémorisation d'une expérience qui peut ainsi devenir conseil, si on profite de sa lecture, ou commandement, si on croit à une révélation. Le récit de Joseph fixe et transmet l'expérience de l'accusation mensongère et des mécanismes victimaires²⁵⁶.

254 *Lettre d'Aristée* et Philon, *De vita Mosis*, II, §§25-44, pp. 202-211.

255 Il n'est qu'à voir l'extraordinaire fortune des noms juifs (des prénoms) à travers le monde, tous porteurs d'une histoire biblique, et donc de conseils.

256 « Rien ne permet mieux à un récit de se graver durablement dans la mémoire que cette sobre concision qui le soustrait à l'analyse psychologique. », W. Benjamin, *Le narrateur*, in *Rastelli raconte...*, Paris, Le Seuil,

La narration interdit d'oublier, et plusieurs niveaux de lectures concurrents sont toujours possibles. Quelle fut l'intention des rédacteurs? Telle chose est-elle écrite au hasard? Le hasard a-t-il bien fait les choses? La narration superpose souvent plusieurs strates de récitations, qui déforment et reforment ce qui fut transmis. Cette répétition imite mais n'est jamais identique; elle accumule l'expérience de plusieurs générations et l'augmente. C'est cette propriété de la narration qui donne à voir ce que nous avons sous le nez sans le voir, qui rend à l'écoute ce que nous ne faisons qu'entendre, ou que nous ne discernions pas. C'est aussi cette polyphonie qui démultipliant les réalités feint la réalité, la jouant et la déjouant sous le nom de fiction.

L'intérêt universel pour les fictions ne se dément jamais. Elles doivent bien receler quelque chose d'universel — ce quelque chose s'évanouit parfois lorsqu'on tente de s'en saisir, mais ce manque de confiance dans une expérience communicable, universalisable est peut-être un trait moderne. Il faut alors distinguer avec W. Benjamin roman et narration, l'un met « en relief, dans une vie, tout ce qui est sans commune mesure »²⁵⁷, l'autre « devient expérience pour qui l'écoute »²⁵⁸; chaque narration augmente ainsi une tradition qui fut longtemps orale et alimente une sagesse, un grand conseil. Pour cela, la narration suppose une expérience communicable. Elle « sait donner un bon conseil, non point comme le proverbe, dans tel ou tel cas déterminé, mais, comme [une sagesse], en un grand nombre de circonstances »²⁵⁹. En effet, « conseiller, c'est moins répondre à une question que présenter une suggestion concernant la suite d'une histoire (en train de se passer). »²⁶⁰ Joseph conseille parce qu'il raconte la suite de leur histoire (la leur et la sienne) à ses frères, aux officiers de bouche de Pharaon, à Pharaon, suite suggérée par les rêves.

S'il s'agissait de fictions romanesques, on pourrait objecter que nous faisons fond sur une expérience purement métaphysique ou bien que nous nous laissons abuser par un effet de l'art, d'autant plus intéressant qu'il nous débarrasserait de la rigueur du concept tout en faisant autorité. C'est une possibilité. Est-ce la beauté des fictions qui fait qu'elles plaisent universellement sans concept? Est-ce seulement le libre jeu des facultés que permet leur lecture, ou la possibilité de vivre imaginativement une multitude de vies qui donnent le sens commun d'une liberté, d'une humanité toujours possible? Ecouter et raconter des histoires, c'est échapper à l'ici et au maintenant, aux règles habituelles, à la pensée soucieuse pour mieux accepter d'y revenir. Si de manière kantienne, on considérerait que l'intérêt des fictions

1987, p. 156.

257 *Ibid.*, p. 150.

258 *Ibid.*

259 *Ibid.*, p. 177.

260 *Ibid.*, p. 149.

n'est ni moral, ni scientifique, ne ressortissant à aucune connaissance rationnelle catégorique, on pourrait convenir que les jugements moraux et scientifiques se forment, sont rendus possibles dans la discussion sans fin où nous plonge nos réflexions sur les fictions.

La fiction déforme nos formats²⁶¹ et en reforme d'autres sans les achever. La loi de la fiction est la bifurcation: « L'intérêt croît avec l'intersection qui interdit. »²⁶² Si cela est vrai du roman, cela l'est aussi de la narration. Mais la narration relève d'expériences moins métaphysiques, car elle ne relève pas de « l'individu solitaire », qui « ne reçoit plus de conseils et ne sait plus en donner »²⁶³. Le savoir formateur des pères se raconte et se transmet lui-même comme l'infraction bienvenue d'un interdit. Chaque histoire plante un décor de commencement qui fige un format par ce qu'elle en a saisi et qui ne correspond peut-être pas à ce que ce format était à son commencement. Chaque histoire est une reprise pour conduire ailleurs ce qui était né ici ou là, ou encore pour reconduire à l'ici et au là ce qui s'en était allé ailleurs. Les expériences changent mais peuvent être transmises. La Bible a récrit nombre d'histoires mésopotamiennes et égyptiennes. Combien de fois furent réécrites les histoires de la Bible, sous combien de formes? Combien de fois fut réécrite l'*Odyssée*²⁶⁴?

L'universel qui se fait jour dans la narration n'est pas tant un universel de l'imagination qu'un universel pratique. Qui plus est, l'expérience de l'accusation mensongère et des processus victimaires est si difficile à discerner, tant on incline aisément à croire nos accusations et notre rejet du mal sur les autres justifiés, que sa formulation théorique s'avère toujours notablement insuffisante sur un plan pratique. Seule la narration, en matière de rejet des accusations mensongères, sait nous conseiller et nous conseille de façon si convaincante que l'on peut même se passer dans l'ordre pratique d'une compréhension théorique complète²⁶⁵. L'histoire de Joseph est exemplaire à plus d'un titre; elle raconte par le détail les processus victimaires et comment ne pas les reproduire; Joseph est une victime et un conseiller, un interprète, mais il conseille d'autant mieux qu'il sort du cercle mimétique victimaire. La narration joséphique contient une des clés de la narration comme « bon conseil »²⁶⁶. Narration qui dans le judaïsme est non seulement lue et relue, mais aussi

261 Nous reprenons ici le concept défini par M. Serres dans *Rameaux*, Paris, Le Pommier, 2004, pp. 13-17. Le « format », « ce dont la répétition fait loi » s'oppose à l'événement; il regroupe « un ensemble de techniques du même genre »; il résulte de « la normalisation [d'un] ensemble de [...] mesures, scientifiques, pratiques, culturelles et même artistiques ».

262 M. Serres, *op. cit.*, p. 143. Par exemple, l'histoire de Joseph est interrompue par l'épisode de Juda et Tamar.

263 W. Benjamin, *Le narrateur*, *op. cit.*, p. 150.

264 De Virgile à Joyce ou Mann, les plus grands cherchent la ruse qui produit l'œuvre, le cheval qui, triomphalement, fait entrer dans l'universel et l'immortel.

265 Il en va ainsi avec les paraboles évangéliques.

266 W. Benjamin, *Le narrateur*, *op. cit.*, p. 149 et p. 177.

étudiée²⁶⁷.

Dans la narration biblique, il y a bien de la ruse; on ressent parfois le plaisir de se laisser entraîner par la fiction: que va-t-il advenir du héros? On suit le parcours, les retournements, les dénouements. Certes le Dieu unique n'est pas absent du récit et on suit l'entremêlement des actions humaines et divines. Mais le texte monothéiste se distingue des textes polythéistes; il faut alors différencier au sein des narrations: dans la Bible se manifeste l'unité des valeurs qui sont contradictoires. Les valeurs contradictoires ne sont pas exclusives les unes des autres; il n'y a pas de divinité pour chaque valeur²⁶⁸. Le Dieu de la Rigueur, de la Vengeance, de la Miséricorde n'est qu'un seul Dieu. Il n'y a pas une divinité pour chaque *bios*, type de vie, une invocation divine pour chaque geste; mais un seul Dieu Vivant, Dieu des vivants. Les héros bibliques ne sont pas broyés par les manifestations des attributs divins contradictoires; ils sont menacés par ceux qui croient détenir le bien, c'est-à-dire être porteurs de la seule valeur qui vaille.

c, Narration biblique et tragédie

A l'opposé, pour prendre un exemple dans la tradition occidentale, le tragique manifeste l'opposition des valeurs qui ne peuvent trouver leur unité. Une valeur est peut-être reconnue comme valeur, mais elle est vaincue; une autre est victorieuse. Il n'est d'unité que dans le destin qui pose les contradictions en broyant les héros; plus grande est la contradiction, plus grand est le héros. La grandeur dans l'héroïsme est d'accepter d'être broyé et de le réciter, de le chanter. Le politique athénien est proche de ce moment tragique là où les contradictions se résolvent sans s'abolir par le suffrage sur le théâtre de l'agora, dans le théâtre de l'Assemblée. La *catharsis* tragique et les procédures démocratiques obtiennent un semblant d'unité par un délai et des hiérarchies exclusives; elles repoussent le *pharmakos* sans pouvoir y échapper, comme en atteste la tragi-comédie du procès de Socrate.

La nouveauté qui surgit alors est ce qui repousse et retient; on passe de la cité à l'empire; l'empire devient la solution des contradictions, leur donnant suffisamment d'espace

267 Le temps de l'étude est généralement le shabbat, et il faudrait souligner à quel point ce temps suspendu est propice à l'écoute des récits, et donc à leur étude et méditation.

268 Jean-Pierre Vernant, dans *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1990, souligne que « les dieux grecs ne sont pas des personnes, mais des Puissances » (p. 16), ce qui les distingue d'un « dieu transcendant »: « ils constituent une race qui [...] incarne non l'absolu ni l'infini, mais la plénitude des valeurs qui font le prix de cette existence sur cette terre » (p. 17). Nous rappellerons que cette « plénitude » vaut opposition.

où se diluer, et redonnant la possibilité de croire détenir la vérité et le bien par une liberté intérieure; seul le destin rend admissible le retour cyclique du mal; tout est bien, car cela devait être ainsi. Il faut alors rendre un culte à l'empereur et réciter les multiples gestes impériaux comme autant d'images de l'Un. Le syncrétisme impérial ne veut pas envenimer les contradictions divines: il ne faut fâcher aucun dieu, surtout un dieu inconnu. On rassemble des panthéons, on trouve des ressemblances à certaines divinités qui sont assimilées, on compile et on répertorie les mythes et leurs variantes. On sauve les mythes par la lecture allégorique, l'évhémérisme*.

On espère noyer les contradictions: la critique même des mythes incite à les reposer autrement, à exclure leur insignifiance. On est en plein tragique: on espère échapper à la contradiction et on y retombe. Les valeurs de la religion céleste s'opposaient à celles de la religion de la Terre, première contradiction tragique, nœud de toutes les contradictions; à l'âge rationnel, il faut conserver les textes religieux poétiques dont le sens littéral ne peut plus être cru; il faut continuer de réciter la même chose en pensant aux sens physiologique, philosophique cachés dans les effets du style. Rappelons que si la philosophie s'est construite dans l'opposition aux mythes et à leurs contradictions, c'est en rejetant les contradictions inhérentes au mythologique. La philosophie ne postule pas un au-delà²⁶⁹ qui serait l'unité des contradictions; elle entend triompher des contradictions. Aristote est celui qui arc-boute toute sa pensée à son fameux principe anhypothétique, mettant à leur place les narrations, du côté de ce qui peut être autrement qu'il n'est.

Le désordre, le contingent est un produit, une conséquence de l'ordre cosmique et théorie peut en être faite — *Ethique, Politique, Rhétorique, Poétique*... Les fictions, les récits dupliquent alors l'ordre qu'on espère voir se maintenir ou se restaurer. Les fondations politiques convoquent les puissances cosmiques, les puissances divines et se présentent comme conduites par le destin. Une telle entreprise est sensible chez l'empereur Auguste qui s'entoure des artistes, des historiens susceptibles de relever les fondations des pères pour légitimer la nouvelle forme politique de l'empire. Un empereur stoïcien pourra ainsi réciter le Tout en lui-même.

La narration qui acquiesce au destin donne les fondations de l'empire universel, dont le format politique peut englober tous les peuples et donc tous leurs récits, toutes leurs mythologies conservés dans leur version originale; même l'hébraïsme parvient à se faire tolérer comme *religio iudaica*. L'empire et son histoire croient pouvoir unifier les

269 Chez Platon, le Bien « au-delà de l'essence » ne semble pas signifier un autre monde, car il n'y a qu'un seul monde avec des niveaux de réalité différents; cette formule est un *hapax legomenon* auquel il serait bien hasardeux d'attribuer un sens de transcendance absolue.

contradictions par leur organisation, leur administration; Rome fut cette puissance plastique capable d'adopter la culture des autres — Grecs, Juifs... — en se déformant au-delà des limites de la Cité. Les contradictions de la pluralité irréductible peuvent se voir comme l'ordre homogène d'un organisme où chaque organe a sa fonction, sa place dans une hiérarchie.

L'empire et son histoire s'étendent pourtant à tel point que l'organisme finit par s'écrouler sous ses rythmes contradictoires, de moins en moins coordonnés. L'issue est alors toujours tragique. Ce qui reste de tout cela est alors le récit, la narration, la fiction²⁷⁰ qui recueillent les éléments de la civilisation destinés à l'immortalité, devant échapper à l'oubli. L'universel comme immortel est ce dont on doit se souvenir. Les mythes racontent souvent des infractions à des interdits divins. Il faut maintenir l'interdit et l'enfreindre, car la contradiction est insoluble; il n'y a de vie humaine que dans l'infraction; cette vie est tragique, mais elle immortalise. La fiction est le récit qui surgit du souvenir de l'interdiction, de l'héroïsme de l'interdiction d'oublier l'interdiction.

Orphée en sortant des Enfers chante, récite pour se souvenir de l'interdiction de se retourner. Toute fiction qui sauve les mythes refait l'œuvre d'Orphée sortant de l'Hadès; l'imagination du récit fournit la ruse qui remplit le temps indéterminé, indéfiniment divisible, qui ne passe pas, le temps de la tradition toujours actuelle, toujours actuel qui répète en arrière, de la fondation qui s'augmente d'œuvres qui se classent par les canons dans une compétition avec les grands morts, où le postérieur contient en puissance l'antérieur, où l'antérieur existe sans le postérieur mais où le postérieur n'existe jamais sans l'antérieur. Le récit fait passer le temps en faisant interrompre le continuum, en produisant des retournements, en le rythmant. Pour vivre, il ne faut pas se retourner sur ce qui est mort; mais ce qui est mort habite nos souvenirs et nous chantons ces souvenirs, nous les tournons et les retournons. Comment alors ne pas se retourner? Il y a toujours quelque chose d'inoubliable qu'il faudrait oublier et quelque chose d'oubliable dont il faudrait se souvenir. Dans le récit joséphique, Jacob ne quitte pas le deuil de Joseph, même s'il a d'autres fils, et Joseph tente de ne pas oublier les principes patriarcaux, même devant la femme de Putiphar.

La narration biblique est donc loin d'ignorer cette problématique: Orphée et Eurydice ont encore leurs correspondants en Loth et sa femme quittant Sodome. Abraham quitte Our; Rachel quitte son père Laban en emportant ses idoles; Joseph quitte la maison de son père, puis celle de Putiphar; Joseph sort de deux enfers: la citerne puis la geôle. Le récit biblique

270 Car elle feint de continuer ce qui ne vit plus; elle véhicule un passé sous le jour d'un futur (il est significatif que dans les grandes œuvres de la science-fiction comme celle d'I. Asimov, l'empire galactique et son histoire prennent des traits clairement romains).

est fait de départs, de retours, de maisons nomades qui tournent dans un espace déterminé non par l'autochtonie mais par la qualité morale de ceux qui errent ou s'installent; dans leur errance ou dans leur aisance, ils doivent pourtant se souvenir des exigences morales divines, car, pour ainsi dire, ils ne sont que par elles. La différence morale est la différence avec le tragique: le bien et le mal dans la tragédie ne s'opposent pas en tant que bien ou mal mais en tant que comportements légitimes qui s'opposent, en tant que biens inconciliables — les atroces pratiques, rites, sacrifices sont justes mais à leurs places, limités à des fêtes, à des moments particuliers, des situations critiques.

d, Narration biblique et philosophie

Cette différence morale mérite d'être éclaircie, car la philosophie de Platon a su mettre en lumière les processus de rivalité et leurs conséquences, détacher la qualification morale de tout contenu particulier; la philosophie d'Aristote, quant à elle, a donné les premiers éléments d'une pensée de la responsabilité en admettant qu'on puisse choisir le mal de son plein gré. La philosophie s'écarte sensiblement du tragique et les théories morales pourraient être rapprochées des exigences morales bibliques. Les orientations morales diffèrent pourtant et ne tiennent pas seulement à la différence entre les concepts d'une théorie et les exigences ou conseils tirés d'une narration; la théorie s'éloigne des images, symboles, métaphores en affirmant une nécessité logique qui se rattacherait chez Aristote à un principe de non-contradiction; le divin comme structure éternelle du cosmos ne peut ressembler aux dieux des mythes.

La théorie ne peut que se dégager du mythe en rompant avec lui; il n'en va pas de même pour la narration biblique, qui peut certes être reprise dans une philosophie juive telle qu'elle fut initiée par Philon d'Alexandrie, mais qui peut se continuer en midrach qu'il s'agisse d'un midrach halakhique ou haggadique; on parvient à se délivrer des accusations mensongères et des processus victimaires sans se référer à une nécessité qui ordonnerait le monde, à un ordre du monde qui résoudrait les contradictions. Le récit biblique traduit autant le fait de subir des persécutions que celui d'en exercer ou d'y échapper; on ne sort pas du tragique des biens contradictoires par une connaissance du vrai Bien.

Un grand nombre de personnages bibliques offriraient de belles figures tragiques; Joseph est une sorte d'Edipe; cependant, de générations en générations, le mal peut se transformer en bien et vice versa; pas de destin qui broie, pas de fuite qui accomplisse un destin, pas de sacrifice des enfants, pas de retour sanglant et triomphal au foyer; mais

chaque événement biblique est ambivalent. Le bien et le mal se différencient jusqu'à ce qu'ils s'intervertissent. Il n'y a pas de bien ou de mal absolu, en acte, mais il y a du bien et du mal qui se différencient et peuvent être qualifiés, car les lois, ou dans les récits, les exigences divines, morales ou non, ne laissent aucun repos à la réflexion morale, parce qu'elles sont supérieures à toute loi morale²⁷¹.

Le Dieu de la Bible est un Dieu moral; ses commandements ont une fonction d'exercice moral; l'obéissance à la Torah ne s'épuise pas dans un ritualisme vain, mais la vanité de ceux qui se croient bons s'épuise dans les rites et l'étude de la Torah. Dès lors qu'on croit détenir le critère de démarcation qui permettrait de rejeter le mal, on a figé le bien et le mal, on a cessé la réflexion morale car on croit être moral ou pire, saint: le rejet du mal, c'est le mal ou plutôt sa racine. Il faut se souvenir de la différence du bien et du mal: il faut s'en souvenir sans croire connaître ce qu'*est* le mal; il faut se souvenir que tout peut être ou devenir bon ou mauvais. Dès qu'on croit savoir ce qu'est le mal, on le rejette, et on oublie qu'on ne sait pas ce qu'est le mal, et qu'il faut toujours s'interroger pour savoir si ce qu'on fait n'est pas mauvais ou ne va pas le devenir. La narration, sa transmission maintiennent toujours vivace cette exigence.

Le dialogue platonicien qui fait place à la théorie commence le travail de définition: personne ne veut le mal, nul n'est méchant volontairement. Il y a du mal et du bien mais pas de mal voulu en tant que mal. Le mal ne peut constituer une fin de l'agir, pas même une fin relative. Le tragique vient vraisemblablement de l'ignorance de ce qui est bon ou mauvais. Il n'y a pas de biens contradictoires mais des maux qui sont pris pour des biens. La connaissance du système de proportions harmoniques du cosmos permettra de trouver ce qui est effectivement bon²⁷².

L'excellence ne peut être résumée à telle ou telle action, telle ou telle *arété* particulière — pour un Bien au-delà de l'essence —; la juste mesure sera définie par Aristote comme ce qui résultera de la délibération d'un homme prudent. Aristote, quant à lui, admet qu'on puisse mal agir de son plein gré, mais l'action suppose la contingence, l'ordre cosmique produit du désordre dans la zone sublunaire, et il y a place pour des fins

271 Cette supériorité de la loi divine sur la loi morale pourrait ouvrir sur une conduite immorale mais conforme à la « volonté divine »; la Torah induit au contraire un comportement "hypermoral", une morale qui va au-delà du devoir, de toute définition du bien et du mal: le commandement "fondateur" est l'interdit du sacrifice des enfants; le commandement divin qui pourrait prescrire quelque chose d'immoral condamne en fait toute pratique qui ne préserverait pas la vie humaine. A cela s'ajoute l'interdit de s'exclure mutuellement en formant des sectes s'arrogeant la connaissance de la volonté divine: « *lo titgodedou** »; il n'y a pas non plus de magistère indiscutable et infaillible.

272 Il faut pourtant souligner que tout cela est dit dans un dialogue, un récit qui raconte le plus souvent une histoire de Socrate avec quelques autres.

relativement mauvaises. En revanche, il existe des principes de l'action, et le mal impliquerait contradiction dans l'ordre de l'action. Le principe de non-contradiction est même ce qui permet de différencier le bien du mal, le vrai du faux, le mensonge de la vérité. On peut donc définir des responsabilités et fonder rationnellement un droit de punir.

La pensée grecque classique développe une morale en s'écartant du tragique et de ses contradictions, mais demeure attachée à l'idée d'une bonté du Tout et à un mode vie guerrier — fondé lui-même sur un système esclavagiste —; elle s'avère incapable de penser que c'est la connaissance, la définition du bien ou du mal qui serait la racine du mal. La tragédie accorde la victoire au camp olympien de la cité, mais en maintenant la contradiction en attribuant une légitimité aux puissances chthoniennes et à leurs liens archaïques. Le mal est surtout une absence de mesure et ce qui est supplanté par une puissance faite de mesure. La crise qui renaît et qui ne trouve pas même de solution dans la *catharsis* tragique ne permet pas de voir comment le mal peut résider dans l'expulsion violente d'une violence. On peut faire l'hypothèse que si la tragédie œdipienne est préférée par Aristote, c'est parce que le dénouement permet aux contradictions de se dissoudre sans légitimer les actes d'Œdipe ignorant ce qu'il faisait.

Si celui qui agit mal ne sait pas que le bien qu'il vise est en fait un mal, ou encore, si le mal est une visée du bien qui a manqué sa cible, en ce point, on pourrait dire que la Bible semble affirmer la même chose: « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font ». Ceux qui agissent mimétiquement et fixent leur vindicte sur une victime émissaire ne savent pas ce qu'ils font, s'ils le font mimétiquement; si Satan expulse Satan, les processus décrits comme sataniques ne semblent pas renvoyer à un désir délibéré du mal en tant que mal. Il faut souligner alors la différence, en quel sens ceux qui agissent mal ne savent pas ce qu'ils font.

Pour la Bible, ils ne savent pas ce qu'ils font car il n'existe pas un bien et un mal, définitivement déterminés, mais ils font ce qu'ils font car ils croient savoir ce qui est bien et ce qui est mal; ils n'ignorent pas le bien, mais ils se croient modèles du bien: ils « jugent » et repoussent loin d'eux ce qu'ils considèrent comme mal. Pour Socrate ou Platon, il y a des définitions universelles en morale: si on savait ce qui est bon, on le ferait; celui qui agit mal ignore le bien; il y a un ordre cosmique intelligible, éternel qui n'est pas aisé à connaître mais qui peut être connu: le bien déterminé rationnellement ne peut être mauvais; pour Platon, on pourra même l'imposer par violence et mensonge. Dans la Bible, le mal une fois déterminé n'est pas pour autant l'objet d'une expulsion pure et simple: même si Sodome est condamnée, Abraham argumente encore pour sauver la ville. Dans l'histoire de Joseph, les

frères sont pardonnés (Gn 50 21), Simon et Lévi seront seulement « dispersés en Israël » (Gn 49 7).

On pourrait atténuer toutes ces différences et y insister théoriquement; mais il serait malvenu d'inclure dans une perspective théorique définie la mise au jour biblique de la racine du mal; on ne peut dire simplement: le mal, c'est le rejet du mal, c'est la connaissance du bien qui se prend pour modèle du bien, car toute détermination fige et il y aurait sans doute grand mal à affirmer universellement valable cette maxime. On pourrait atténuer la différence en montrant comment, dans le *Ménon*, alors même qu'on trouve la définition de l'excellence, Platon interdit à Socrate cette définition qui ne se ferait pas dans une attitude excellente, dans un véritable dialogue excluant la mauvaise rivalité; Platon fait redoubler d'ironie Socrate qui s'évertue à complaire Ménon alors même qu'ils s'éloignent d'une définition valable de l'excellence, car, ici, l'*éthos* est évidemment plus important que d'échapper à l'aporie. La narration est donc un "bon" mode d'exposition des vérités morales qu'il faut être et qu'il ne sert à rien de connaître nominalement. Toute narration "recycle" alors les mythes, textes qui disent quoi faire, quand le faire, comment, avec qui...

La narration biblique sauve aussi des mythes, la *Genèse* sauve les mythes sumériens, utilise des histoires égyptiennes, mais ne sauve pas les mythes en les rationalisant; elle les transforme en les moralisant; aussi, à l'inverse des mythes, la narration biblique n'a pas besoin d'être sauvée, elle ne nécessite pas une interprétation allégorique; le récit biblique ne ressortit manifestement pas au domaine magico-religieux; l'essentiel du texte ne repose pas sur des miracles. Même la lecture allégorique de Philon d'Alexandrie ne crée pas de rupture, n'est pas un rejet du texte biblique. *A contrario*, certains passages du midrach semblent ajouter au texte biblique du merveilleux, du miraculeux là où il n'y en avait pas. Les mythes bibliques sont réécrits dans une perspective morale où le rejet de l'idolâtrie consiste aussi à refuser de statuer le bien et le mal.

Les contradictions entre différents biens ne peuvent être légitimées par des figures divines intramondaines qui sont rejetées comme idoles dans le discours biblique; le Dieu unique offre par son unicité la synthèse des valeurs, des biens contradictoires, mais cette unité n'est pas de ce monde et rien de ce monde ne permet de la réaliser; il n'y a pas d'harmonie qui consacre la bonté du Tout. La transcendance du Dieu séparant la création du créateur rend nécessaire une révélation pour un Dieu inconnaissable: la narration biblique ne relève donc pas du mythologique qui fabrique les images des dieux et avec elles les différents systèmes au travers desquels les hommes envisagent et règlent leurs vies. La sortie hors de l'idolâtrie n'ébauche pas une sortie hors de la religion, mais empêche le

processus de formation des dieux par les voies de l'effervescence sociale. Plus la connaissance des processus d'accusation mensongère aboutissant à des expulsions victimaires s'approfondit, moins les victimes peuvent être divinisées et moins les mythes peuvent ritualiser ces pratiques.

3, Transcendance, politique et conseil

Quoi qu'on en pense, aussi allergique soit-on à la religiosité, il ne semble pas possible de négliger ce genre de faits humains qu'on regroupe sous le nom de religion, de pratiques religieuses, de rites, de communions spirituelles, de pensées d'un au-delà, d'une transcendance, de présences surnaturelles... Les dieux, les esprits, les croyances en..., les croyances à..., tout ce qui a été abordé, discriminé, différencié, unifié par les anthropologies comparatistes, tout cela rassemble des idées, des sentiments, des attitudes qui séparent les hommes, mais dessine un trait universel de l'humain, qui concerne le plus souvent sa dimension collective.

A cette enseigne, la politique ne semble être qu'une religiosité poursuivie par d'autres moyens, lorsque la religiosité se manifeste sous la forme d'une communion. Beaucoup de groupes humains ont considéré et considèrent encore aujourd'hui que la communauté politique implique une communion spirituelle. Lorsque l'unité spirituelle d'un groupe humain ne peut plus s'obtenir, elle se traduit "au moins" en unité politique qui admet une relative division spirituelle. L'homme, en tant qu'il se libère de la sphère de la nécessité, peut s'engager sur différentes voies spirituelles et se tourne vers l'activité politique, vers la religion mortelle, là où la mort se fait attendre, où la vie n'est pas si brève: il faut occuper l'homme qui se préoccupe; le premier loisir est le loisir politique, où l'humain tient lieu du divin.

Qu'il le soit ou qu'il le soit devenu, l'homme est un loup et un dieu pour l'homme: dans toute communion spirituelle, il y a un individu éminent, qui sort du lot, divinisé ou en rapport avec le divin, en qui se réfracte tout le pouvoir du groupe et qui a ainsi un pouvoir sur la cohésion du groupe. Lorsqu'on passe de la communion spirituelle à la communauté politique, tout se passe comme si une victime avait survécu à son expulsion et récupéré pour elle-même et en elle-même toute la puissance de communion qu'obtiennent les groupes humains en trouvant des boucs émissaires et en les expulsant.

Dans beaucoup d'édifices politiques, il y a quelque chose de fascinant dans le rapport entre l'individu éminent (roi-prêtre, monarque, empereur, ou même président) et la

multiplicité de ceux qui lui obéissent (sujets, gouvernés, citoyens, représentés, partisans, militants). Qu'un individu s'augmente lui-même au point d'incarner la communion d'une multitude est grandiose: une telle grandeur, un tel dépassement semblent transcender les limites de la condition humaine; une telle augmentation définit bien une autorité, et on ne s'étonnera pas qu'un pouvoir supérieur se soit souvent référé à une transcendance.

Une augmentation si extraordinaire d'un simple individu est à peine soutenable et comme le dit Yitro à Moïse (Ex **18** 18), la tâche est trop lourde pour un seul. Même ceux qui disposent d'une autorité éminente ont besoin d'être conseillés: la grandeur de la tâche semble supposer que l'autorité se dédouble, s'augmente et se rende commensurable à cette grandeur en écoutant un conseil. Le conseiller qui semble avoir autorité sur l'autorité suprême sera-t-il alors plus grand que cette dernière? Dans le cas de Yitro, c'est l'autorité spirituelle, Moïse, qui reçoit un conseil d'organisation juridico-politique. Mais bien souvent, c'est l'autorité politique qui reçoit un conseil émanant d'autorités spirituelles.

Il faudra démêler ce statut du conseil entre autorité spirituelle et autorité politique. Il faudra d'abord déterminer le politique dans son rapport à l'absolu pour pouvoir ensuite comprendre le rôle du conseil dans ce rapport. La narration joséphique doit ici nous aider à clarifier les concepts, puisqu'elle démystifie le conseil et l'autorité spirituels, ainsi que le rapport de la souveraineté politique à une transcendance. Le théologico-politique est certes admirable, mais pour le penser, il faut se défaire de cette fascination. Il ne faut pas non plus le réduire à des processus victimaires, car dans la politique se manifeste toujours la destination supérieure de l'homme et sa liberté.

a, Rapport indéterminé à l'absolu et politique

Le politique pose la question de l'excellence humaine: quel sens pour la multiplicité de nos vies uniques? Y a-t-il une unité des différents sens de nos différentes vies? Que faire de ce temps imparti et de la contingence de la destinée? Nous ne sommes pas seuls, car nous croissons et multiplions; le fait que l'humain soit un animal qui vit en groupe, et en groupes croissant, a-t-il un sens humain? Cette question ne se pose que du point de vue de l'excellence; la pluralité ne fait problème que pour l'unique qui cherche ses égaux pour l'excellence. Il n'y a pas de problème, pas de temps autre que celui de la peur, pour qui n'entend pas d'appel. Mais la peur engendre elle-même ses propres esprits, ses superstitions, ses communions, ses conseils et des rapports déterminés à l'absolu: il faut apaiser les esprits, les dieux, se les rendre propices; il faut se donner des maîtres qui assurent le lien avec ces

puissances supérieures, pour leur obéir.

En revanche, pour qui n'est pas transi par la peur et ne se préoccupe pas outre mesure de son immortalité, le sens d'une vie humaine fait problème; l'appel d'une vie sage se fait entendre. Pour Socrate, la réponse à cet appel est la réponse à son *daimôn*; Platon donne l'excellence suprême à Socrate par la voix d'un oracle qu'il n'a pas sollicité. Celui-ci a immédiatement un sens collectif, mais évidemment ce sens n'est pas totalement clair; il faut vérifier que Socrate est le meilleur des Grecs, le plus sage, le *phronimos**. Le salut d'Athènes, des Grecs, reposerait sur un individu qui dialogue et sait qu'il ne sait rien. Certes, le dialogue nous rend « meilleurs, plus courageux, moins paresseux »²⁷³ et cela ne peut être sans politique, sans l'art du tissage des liens; mais la synthèse apollinienne et dionysiaque de Socrate passe pour impie, et la liberté qu'il favorise passe pour corruptrice. La peur prévaut et l'unité dynamique d'Athènes ne peut se reconstituer, sinon provisoirement et hideusement dans l'expulsion victimaire du meilleur des Grecs. Peut-il y avoir une excellence, une politique pour un homme qui ne serait ni loup, ni dieu pour les autres hommes?

Selon l'*Apologie de Socrate*, les dialogues avaient pour fonction de vérifier l'oracle; premier problème: si on vérifie, on n'est pas sûr. Or, c'est la vérification qui, au lieu de tisser les liens nécessaires à l'amitié civique et à l'unité politique, fait ressortir l'inanité des prétentions politiques des différents partis: deuxième problème. En outre, des proches de Socrate participent à la tyrannie des Trentes ou trahissent Athènes: troisième problème. Que conclure sinon que l'échec politique était prévisible: quelle politique, quel conseil fonder sur une incertitude personnelle, un embarras où on plonge les autres et une absence de commandement? L'ironie socratique pouvait au mieux désamorcer quelques rivalités; elle ne pouvait rétablir ni une unité spirituelle, ni une unité politique: était-elle même une autorité?

L'éminence de la figure de Socrate, son commencement de la philosophie, son rapport indéterminé à l'absolu, ont pourtant un sens politique. L'ironie socratique, platonicienne est toujours à double entente: il faut comprendre ce qui est dit en sens inverse, dans le sens d'une moquerie, puis il faut le comprendre au pied de la lettre, mais absolument pas dans le sens où le prend l'interlocuteur: oracle et génie ne sont pas là pour une nouvelle religiosité qui menacerait un ordre politique en le délégitimant par une ironie qui détruirait toute grandeur d'établissement. Ils signent la religiosité intrinsèque du politique dans un rapport indéterminé à l'absolu: la recherche de l'excellence humaine implique une élévation, une augmentation de l'humain, mais qui ne recoupe pas un désir de communion spirituelle.

Définissant une excellence, le dialogue socratique, son exigence de rendre le *logos*

273 Platon, *Ménon*, 86b, Paris, Hatier, 1999, p. 38.

clair et en accord avec lui-même, ont un sens politique puisque cette recherche est celle d'une justice qui permette une unité politique. Son échec à instituer une politique de façon pérenne n'est que relatif: en effet, nous avons rapproché cet échec de l'hébraïsme qui, lui aussi, recherche une justice juste. Hébraïsme et philosophie forment des institutions qui perdurent depuis plusieurs millénaires, des unités spirituelles problématiques sans communion ni unité politique. L'histoire de Joseph qui raconte la genèse de la nation juive, le passage des Hébreux aux Juifs permet d'éclairer le sens politique du socratisme, de confirmer son autorité en précisant la nature du lien entre politique et rapport indéterminé à l'absolu.

Les frères de Joseph, censés être animés par le souffle prophétique, sont en compétition pour l'aînesse; la quête de l'aînesse correspond à la recherche de l'excellence; être l'aîné, c'est être le premier, le pasteur des autres, celui qui reçoit l'héritage spirituel, moral des patriarches. L'histoire des frères raconte comment cette recherche du bien, de l'excellence oppose les frères les uns aux autres, des groupes de frères à d'autres groupes de frères, oppositions qui évoluent au fil des circonstances. Cette fraternité qui est hostilité ne se distingue pas d'autres récits mythiques qui, eux aussi, concernent les fondations de grandes civilisations. La fraternité joséphique signifie d'abord la division spirituelle qui trouve sa solution politique dans l'expulsion du frère en trop; une telle fondation aurait sans doute suffi à fonder un peuple dont nous conserverions aujourd'hui des traces dans d'anciens récits.

Mais l'histoire ne s'arrête pas là, elle ne fait même que commencer. L'expulsion de Joseph n'est que le premier moment d'une division spirituelle qui échoue à s'unifier dans l'unanimité d'une accusation mensongère. Ruben et Juda, parmi les aînés, empêchent la mise à mort, commencent la chaîne des substitutions qui conduira au pardon de Joseph et au repentir des frères. C'est Juda qui se montrera le plus apte à substituer, qui sera le meilleur garant de la fraternité en refusant de sacrifier un frère ou ses enfants à l'unité ou à la survie de la famille de Jacob. C'est Joseph qui soumettra ses frères à la tentation de l'expulsion de Simon ou de Benjamin; c'est lui qui les sauvera de la famine par sa gestion des ressources égyptiennes et surtout par son pardon.

L'unité politique d'Israël est une unité spirituelle au sens où l'aînesse échoit à ceux qui résistent à la tentation d'unifier les tribus par le meurtre, la vengeance, le sacrifice. L'autorité politique y est une autorité spirituelle, morale. Juda initie la lignée messianique en faisant une promesse et en reconnaissant sa faute envers sa bru Tamar; il reçoit la royauté en vendant Joseph et en acceptant de se substituer à Benjamin. Joseph conseille à Pharaon une

gestion des stocks de blé et surveille leur juste distribution; il pardonne ses frères après les avoir mis à l'épreuve, et leur conseille d'éviter toute accusation, toute vengeance. L'unité politique d'Israël gagnée dans le refus de l'expulsion victimaire est pourtant fragile: le dédoublement de l'aïnesse qui produira les lignées royales issues de Juda, Benjamin et Joseph, et le fait que Joseph soit un prince égyptien, annoncent la division politique de la nation juive qui maintient malgré tout l'unité d'une fraternité, d'un peuple capable d'adopter différentes nationalités.

On pourrait lire tous ces épisodes en les rapportant à une intervention divine, où le Dieu transcendant se révélerait en sauvant Joseph puis ses frères et avec eux les Egyptiens. En effet, dans le texte, Joseph rapporte son don d'interprétation des rêves à Dieu. Cependant, les commentateurs juifs indiquent que les rêves ne sont pas durs à interpréter, mais que les savants de Pharaon n'osent pas donner l'interprétation correcte qu'ils redoutent. On peut ajouter que le conseil joséphique, s'il est d'origine divine, concerne le stockage de récoltes et leur distribution. L'administration et la connaissance des processus victimaires ne concernent guère des articles théologiques.

Si le rapport à une transcendance se traduit dans la formation d'un peuple, c'est que la façon dont les dieux et les communautés sont habituellement formés est rejetée. La transcendance est ici liée à un rejet de l'autochtonie et des processus victimaires: Joseph, le descendant d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, administre la terre d'Egypte à laquelle il n'est pas attaché et échappe à la mort et à la vengeance; il sauve le peuple égyptien et le peuple d'Israël qui se forme dans ce récit. Le Dieu unique n'est pas encore lié ici par l'alliance du Sinaï; le système lévitique qui fait place à l'étranger, à la veuve et à l'orphelin est déjà en filigrane dans l'histoire joséphique, mais les commandements ne sont pas encore explicitement donnés.

Le rapport à l'absolu est indéterminé: les enfants de Joseph, censés être des tribus d'Israël puisqu'ils deviendront enfants de Jacob, naissent de la fille du prêtre d'Héliopolis qui est égyptienne; même s'il l'ignore, Juda a des rapports incestueux avec sa bru; les maux se transforment en biens, les bienfaits contiennent en germe de grands maux; aucun personnage du récit n'est entièrement bon ou entièrement mauvais; tous les éléments du récit sont duels; l'ambiguïté règne et personne n'incarne un médiateur qui, par sa pureté, assurerait le lien avec l'absolu. Contrairement à Moïse qui n'est pas le souverain d'Israël, Joseph a une fonction politique; l'autorité politique qu'il incarne se réfère certes à une autorité spirituelle qui tient dans le conseil de ne pas accuser mensongèrement et de ne pas favoriser les processus victimaires, mais cette autorité spirituelle n'est pas déterminée par un

arsenal de lois qui déterminent un rapport au Dieu Unique.

Pour Israël, qu'il s'agisse de Yitro ou de Joseph, l'autorité politique est de l'ordre du conseil, et non du commandement. L'autorité politique de conseil joséphique peut trouver à s'exécuter, à s'exercer au sein des Nations; cette subreption du conseil joséphique ouvre alors sur des potentialités totalitaires dont les Egyptiens font l'expérience avec leur déportation de ville en ville. Joseph, porteur d'un esprit politique, est dans un rapport indéterminé à l'absolu; il peut conseiller le dieu Pharaon. Lorsqu'il obéit à Pharaon en agissant pour le compte du souverain, il détermine alors un rapport à l'absolu par le commandement de toute l'Egypte.

La figure joséphique est donc le complément indispensable à la compréhension de la figure mosaïque. Les lois de Moïse passent pour un système théocratique qui donnerait le modèle des Etats soumis au joug d'un clergé; le Dieu transcendant se manifesterait par un système de lois qui mélangent temporel et spirituel, système qui exclurait de la société tous ceux qui refuseraient de se plier à ces lois. Un tel édifice religieux et politique serait le modèle de l'intolérance, et, à tout le moins, représenterait un système archaïque impraticable qui conduirait à la ruine ceux qui seraient assez fous pour le restaurer. Posé ainsi, tout cela est certain.

En revanche, si on observe qu'outre les principes lévitiqes il existe un principe joséphique, et qu'avant le récit et les lois mosaïques est narré le récit joséphique, on pourra considérer séparément ce qui concerne des Juifs soucieux de conserver leur tradition et d'accomplir le service divin, et ce qui, dans l'édifice juif, relève d'un conseil qui peut être profitable à toutes les nations. En d'autres termes, le conseil joséphique nous permettrait de recueillir les fruits du lévítisme sans qu'il intervienne dans le champ politique, sans provoquer de divisions politiques appuyées sur des divisions spirituelles. La Bible est considérée comme la source des poisons théologiques qui empêchent toute bonne politique; mais le récit joséphique qui décrit le processus d'empoisonnement peut aider à nous fournir l'antidote.

Si une religiosité produit la politique qui lui correspond, force est de constater que la pluralité des religiosités divise le bien politique, là où la division ne peut être réduite sans faire que la vie redevienne courte et les hommes moins nombreux. La question n'est plus tant comment imaginer le politique, l'excellence humaine sans religiosité, mais plutôt, comment imaginer le politique où l'option religieuse et la recherche de l'excellence ne se muent pas en instances de délégitimation qui empêchent qu'on puisse imaginer le politique sans religiosité ou sans religiosité déterminée. On pourrait dire que cette question est

ancienne; mais la perspective pour l'aborder ne l'est pas: on ne peut se donner pour horizon la sortie de la religion; ce qui fait retour peut toujours repartir, mais ce qui n'est jamais parti continuera à demeurer.

La religion ne peut pas se contenter de se réaliser seulement comme religion, comme pratique privée, même si l'aspiration à une transcendance ne peut s'accomplir ici-bas, même si l'unité spirituelle renverra toujours à un au-delà; on peut bien appeler cela « idéologie », on ne changera pas le fait que cela se traduira en politique. La religiosité, si l'on peut dire, tient à une chose indéracinable: nous sommes contenus dans quelque chose et nous comprenons cela; nous ne sommes pas englués dans les phénomènes, nous pouvons les éclairer de notre intellect, et nous sommes plusieurs à pouvoir nous le signifier. Nous comprenons tous cela et chaque compréhension est différente. Cette question de l'un et du multiple traverse toute structure politique ou religieuse.

En éprouvant ce dépassement de l'homme, l'homme cherche à se dépasser; il est compris dans ce qui le dépasse, mais la compréhension de cette situation dépasse la situation, plaçant l'homme comme au-delà de lui-même, lui faisant envisager un terme de la compréhension qui ne peut être lui-même, mais qui est pensable, un absolu. Quelle forme reçoit cet absolu? Quel rapport établir avec l'absolu? L'absolu est l'Autre. Il peut être objet d'amour ou de crainte. Il est possible de voir dans le Visage d'autrui la trace de cet Autre, de cette transcendance. Mais le rapport à l'autre recouvre aussi l'exclusion de l'autre; c'est ce que narre le début de l'histoire de Joseph. Pour l'être humain, la prise en compte d'autrui ne se double-t-elle pas toujours de la négligence à l'égard d'autres, de tiers, voire de leur exclusion? Le rapport à l'absolu se réfracte dans les rapports des hommes entre eux.

L'Amour, signe de la transcendance, c'est faire place à l'autre en tant qu'autre; mais peut-on faire place à tous les autres? Il y a nécessairement une limite imposée à l'amour du prochain, une crainte, un souci de justice, un souci de l'avenir, qui est en même temps un devoir d'indifférence. Mais cette indifférence nécessaire à la justice entre tiers peut devenir totalement indifférente aux prochains qui peuvent devenir des tiers exclus²⁷⁴. La politique est donc nécessaire pour maintenir le souvenir du prochain, du frère, dans le tiers; la prise en compte des tiers doit aussi être prise en compte de l'exclusion des tiers²⁷⁵. La politique, qui

274 Car le tiers indifférent, qui ne se présente plus comme mon prochain, conserve peut-être cette forme de Visage, mais apparaît sous le jour de la crainte, trace de l'altérité: je ne sais pas ce que l'autre me veut, et si je veux survivre, je n'ai pas le temps de me le demander, ou de le lui demander.

275 Lorsque Joseph est prince, il se rend indifférent à ses frères, il se cache à eux, pour les soumettre à une épreuve qui rejoue avec son petit-frère un processus d'accusation et d'expulsion semblable à celui qu'il a subi; c'est sa grandeur politique qui donne autorité à son pardon et qui lui permet de conseiller le pardon à ses frères (en effet, les frères pourraient voir dans le pardon de Joseph une juste vengeance qui les conduirait à accuser parmi eux les plus responsables des épreuves imposées par Joseph).

peut exclure comme prendre en compte les exclus, est comme la trace de la crainte²⁷⁶ ou de l'amour que suscite l'absolu. Le rapport à une transcendance trouve donc sa traduction politique dans le souci des victimes, c'est-à-dire la prise en compte de l'exclusion des tiers²⁷⁷.

C'est pourquoi le politique doit se déterminer comme rapport indéterminé à l'absolu. La lecture philosophique de la Bible et d'autres textes religieux, insistant sur les accusations mensongères et les processus victimaires qui engendrent le sacré et les dieux, rapportant le Dieu Un à la dénonciation de ces processus, permet un rapport indéterminé à l'absolu, qui ne se mêle pas des croyances religieuses et de leurs doctrines, mais leur laisse la possibilité de déterminer le rapport à l'absolu, en acceptant que les autres aient aussi leur place. Certes, cela suppose que certains (ceux qui ressemblent à Simon et Lévi) renoncent à un rapport absolu à l'absolu: la fraternité humaine est à ce prix.

On fera remarquer alors que la transcendance est entièrement rabattue sur l'immanence, dès lors que le Dieu transcendant n'est plus que le corrélat d'une tradition qui dénonce les accusations mensongères et tente de désamorcer les mécanismes victimaires. La transcendance dans son acception classique est nécessairement l'affaire de la théologie, de la pensée religieuse et concerne des croyants. La transcendance, dès lors qu'elle qualifie l'absolu et que le rapport à l'absolu a des conséquences politiques, ne peut plus être la seule affaire des croyants.

La seule transcendance admissible dans la sphère politique est alors celle d'un bien que personne ne peut détenir, dont personne ne peut se faire modèle; nous n'ignorons ni le bien ni le mal, mais nous ne pouvons pas les définir absolument, savoir ce qu'ils sont définitivement: position josphique. Toute transcendance qui serait l'objet d'un savoir, tout rapport à l'absolu qui se définirait comme la Vérité, se révéleraient immanents, car tout savoir est immanent. Tout rejet d'un savoir absolu ou d'une ignorance totale, tout rapport indéterminé à l'absolu, implique une notion de transcendance; un espace et une temporalité politiques leur correspondent: le conseil comme docte ignorance.

b, Le format universel du conseil josphique

Parler de conseil josphique particularise le conseil et, le rapportant à une figure biblique, semble rendre improbable son universalisation. Il faut se souvenir du sens du nom

276 Une politique de la crainte serait une politique fondée sur la division ami/ennemi.

277 La formule universelle censée résumer et simplifier le commandement de l'amour du prochain doit être précisée: « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te fasse, et ne divise pas l'humanité en groupes pour lesquels tu ne serais pas tenu d'appliquer cette règle ». Certains remplaceraient « humanité » par « êtres vivants ».

et considérer avec lui le principe qu'il figure. Joseph n'est pas un modèle à imiter, même si une telle lecture eut et a encore ses adeptes — ces lectures seront abordées dans notre troisième partie. Le récit joséphique comme toute narration est le véhicule d'un conseil, mais ce récit portant sur la notion même de conseil, sur celle de commandement et sur la formation du peuple juif ainsi que sa place parmi les Nations, il est évident que son enseignement dépasse de loin une situation particulière, cantonnée dans un passé archaïque révolu.

Le nom joséphique signifie l'ajout du conseil qui est en plus du commandement; il signifie le surcroît qui empêche qu'un groupe se forme comme un tout clos sur lui-même. Porteur des principes de fraternité humaine des patriarches, Joseph constitue une autorité spirituelle: cette autorité définit un bien, une excellence qui se pose d'abord mimétiquement comme modèle et met en défaut les autres frères. L'accusation de division du groupe saisit ainsi tous les frères: le principe de fraternité des patriarches qui motive l'accusation par la compétition pour l'aînesse est en même temps ce qui empêche les frères de tuer Joseph. Du point de vue de la tendance à accuser en se prenant pour un modèle, Joseph n'est au début de son histoire pas meilleur que ses frères. Il est incapable de se conseiller lui-même. Premier enseignement universalisable: celui qui croit seul détenir le bien et connaître ce qui est avantageux à tous ne peut pas conseiller et s'aveugle sur son autorité.

En Egypte, l'étranger hébreu, béni de Dieu, accroît les biens de son maître et fait tout prospérer. Joseph est donc toujours porteur de l'enseignement moral des patriarches qui, par sa bienfaisance, fait profiter toute une communauté, puisque Putiphar est un grand du royaume qui a des possessions en ville et à la campagne (Gn 39 5). Libéré de la compétition pour l'aînesse, Joseph peut conseiller son maître qui lui donne sa faveur. Tout réussit au jeune intendant et le conseil va se transformer en commandement puisque le texte biblique insiste sur le fait que Putiphar « abandonne tous ses intérêts à Joseph et ne s'occupe plus de rien avec lui » (Gn 39 6). Deuxième enseignement universalisable: s'occuper des affaires des autres en y étant étranger et être dans la position instable, potentiellement victime de l'étranger permet de conseiller avantageusement.

Le texte biblique ne décrit pas les conseils de Joseph; en revanche, il indique la conséquence désastreuse du passage du conseil au commandement: le regard de Putiphar qui souligne la grâce de Joseph entraîne le changement du regard de sa femme; tant que l'eunuque manifestait une puissance effective, le bel esclave n'intéressait pas la noble égyptienne; dès lors que le conseiller prend seul le commandement des affaires, il acquiert certes la puissance aphrodisiaque de la maîtrise, mais il en reçoit immédiatement les

conséquences funestes. Son commandement béni vient de son conseil qui tient dans la morale patriarcale, rappelée lorsqu'il tente de raisonner l'épouse insatisfaite; c'est ce même conseil patriarcal qui l'empêche de s'approprier la femme de celui dont il n'est plus vraiment le subordonné (Gn 39 8-9), et qui attire sur lui l'accusation mensongère de viol. Troisième enseignement universalisable: le conseil ne doit jamais se transformer en commandement; ceux qui commandent doivent laisser les conseillers dans leur position de conseil et décider eux-mêmes.

L'histoire se répète ensuite dans la prison royale où Joseph jouit auprès de son nouveau maître de la même faveur dont il bénéficiait avec Putiphar: c'est le même conseil qui profite à Joseph et à toutes les affaires de la prison, mais il s'exerce cette fois-ci sur des prisonniers, certains coupables, d'autres innocents, comme on le vérifiera avec l'échanson et le panetier de Pharaon. L'enseignement est toujours le même, mais il se précise: Joseph qui a subi plusieurs accusations mensongères, plusieurs expulsions et qui a échappé à la mort, est le mieux à même de comprendre les rapports qui s'établissent entre des hommes soumis à des accusations; guidé par l'exigence de fraternité des patriarches, il peut donner de bons conseils pour les faire vivre ensemble. Cependant, là aussi, le conseil devient commandement par le même processus, et, après avoir correctement interprété les rêves des officiers de bouche de Pharaon, selon leur culpabilité ou leur innocence, Joseph demeure deux ans en prison, c'est-à-dire prisonnier du pouvoir indu qu'il a reçu et victime d'un grand d'Egypte qui n'entend pas être en dette avec l'intendant d'une prison qu'il veut oublier.

Le fait que ces schémas se répètent dans l'histoire signale suffisamment la dimension de conseil universalisable du récit joséphique: la rivalité mimétique pour le bien produit de mauvais effets, et la démission de qui est en position de commander permet aux rivalités mimétiques et aux accusations mensongères de se développer. La répétition au sein de la narration permet aussi un accroissement de la portée du conseil joséphique; il porte d'abord sur les rapports des proches au sein de la famille, incluant maîtres et esclaves ou serviteurs; il porte ensuite sur les rapports entre des tiers qui ont été exclus temporairement ou définitivement de la société; il portera enfin sur les rapports qui unissent tiers et prochains au sein de toute la société égyptienne qui accueille des étrangers en période de famine.

Le conseil qui s'occupe ainsi de nouveaux objets augmente son expérience; Joseph, frère puis tiers exclu, est capable de conseiller économiquement et politiquement par sa connaissance étendue des rapports entre tiers et prochains, exclus ou non, par son habitude de l'administration de biens mobiliers et immobiliers — anticipant ainsi une des fonctions lévites. L'expérience de Joseph s'augmente des divers revers de fortune qu'il subit et ceci

fournit un quatrième enseignement universalisable: d'un mal sort un bien et inversement; nul ne sait ce qui adviendra d'un conseil, bon ou mauvais, et pour cette raison, le conseiller ne doit pas commander et ne doit pas être accusé ou félicité d'une décision qu'il n'a pas prise.

L'échanson n'obéit pas à Joseph qui lui demande de se souvenir de lui et qui croyait obtenir un soutien d'un innocent injustement accusé comme lui; mais il se souvient de l'Hébreu lorsque l'irritation de Pharaon menace ses proches, ses conseillers. Parler de Joseph à Pharaon, c'est lui rappeler son irritation et la mise aux arrêts de son serviteur; reparler de ses fautes, même une fois innocenté, c'est risquer d'attirer à nouveau la vindicte en ranimant le feu d'une colère éteinte. De même qu'il n'y avait pas de moment propice pour parler de Joseph sans se mettre en position d'accusé et d'infériorité, il n'y a pas d'interprétation correcte du rêve qui permettrait d'apaiser Pharaon. Colère pour colère, il n'y a pas de mal à demander conseil à un étranger compétent qui subira seul l'ire royale.

Le conseil est requis aux pires moments; il est un moment opportun pour que le conseil soit écouté: il faut qu'il soit requis, que les circonstances le rendent nécessaire sans qu'il soit trop tard. On sait ce qui en a coûté à Joseph lorsqu'il a tenté de se faire requérir à contretemps pour sortir de sa geôle. Il n'est pas bon de rappeler la dette au débiteur; le débiteur est l'obligé, il a une obligation envers celui qui l'a aidé; la dette implique en fait commandement et obéissance. Même le bon conseil n'oblige pas; il n'y a pas de supériorité dans le bon conseil; la marginalité éclairante peut se prendre pour une élévation ou une profondeur; l'avis qui fait le lien entre le monde divin et le monde terrestre confère une sorte de divinité à celui qui le porte: une hiérarchie se met en place.

L'échanson maintient sa place en conseillant modestement Pharaon, en restant à sa place, en rappelant et reconnaissant lui-même ses fautes, en évitant de cacher ce dont le souverain ne manquera pas de se souvenir. En conseillant de consulter l'Hébreu, il s'acquitte aussi de sa dette envers Joseph en laissant son sort entre les mains du souverain; peut-être même Joseph deviendra-t-il son débiteur, s'il réussit. Avec ses deux ans de prison supplémentaires, l'élu a eu tout le temps d'assimiler les dernières leçons de son exclusion. Son élection, même si on la rapporte au Dieu unique, signifie de façon claire la connaissance des processus d'accusation et d'exclusion qui ne peut se poser en modèle exclusif à cause de la série des épreuves dont elle s'est augmentée.

Le conseil de Joseph ne ressortit pas à une intuition que les autres n'ont pas; au contraire, Pharaon et ses conseillers semblent savoir ce qui est en jeu, mais leur système magico-religieux, leurs représentations ne leur permettent pas d'accepter ce qui s'annonce; ils n'osent pas dire du mal de leur dieu, le Nil; en effet, c'est comme accorder un défaut de

puissance à un Dieu principal, c'est annoncer à Pharaon, clef de voûte de ce système magico-religieux, que son règne sera néfaste. Comment accepter l'épreuve au pays de l'abondance? Comment la dire? Peut-être la fera-t-on venir en la disant, peut-être l'évitera-t-on en la taisant. Cinquième enseignement universalisable: l'autorité politique suprême doit écouter les conseils, même lorsqu'ils ne sont pas plaisants; la reconnaissance de la réalité d'une situation est la seule chance qu'on ait de se confronter à cette situation pour la changer ou y parer.

L'interprétation des rêves loin de déréaliser le conseil en le rapportant à une révélation divine, à une prémonition, correspond au principe joséphique: le rêve est un surcroît, une forme de conscience où les choses que nous connaissons, que nous redoutons, mais que nous ne voulons pas reconnaître, se manifestent de façon déguisée, et donc étrange. Ces substitutions ne sont pas mystérieuses pour celui qui a subi le jeu des substitutions victimaires depuis Canaan jusqu'à la cour pharaonique. Celui qui interprète les rêves est-il pour autant plus grand que celui qui les fait? L'interprète qui en tire un conseil paraît plus proche de la réalité que le rêveur; cependant, paradoxalement, ce qui permet à Joseph de voir la réalité sans fard, de prévoir sans états d'âme, c'est sa position d'étranger, d'hébreu.

Joseph rejoue dans la Grande Maison de Pharaon ce qui s'est joué dans la Maison de Putiphar: à ses principes patriarcaux s'ajoute son expérience; il est toujours l'Hébreu. Cet enseignement répété doit donc être d'une grande portée pour un conseil joséphique universalisé. Il semblerait que tout conseiller doive se considérer comme étranger. Paradoxalement, cette spécificité joséphique est une universalité, car, derrière l'étrangeté juive ou hébraïque, se tient l'étrangeté de tout homme qui, en vérité, ne naît d'aucun sol et ne fait que passer, aussi attaché soit-il à la terre sur laquelle il vit. Le meilleur conseiller sera sans doute celui qui se reconnaît étranger, même chez lui. La virtualisation du sol, qu'il soit natal ou terre d'accueil, a un rôle cardinal dans le conseil: c'est cette incapacité à virtualiser qui rend Pharaon et ses conseillers incapables de comprendre ce qui se passe, ce qui risque d'arriver.

Toute l'expérience accumulée par le conseiller spécialisé dans un domaine risque d'être vaine s'il n'a pas été capable de se déraciner, au moins en pensée. L'étrangeté a à voir avec le statut de victime: ne pas être d'ici est un des premiers signes victimaires qui attire la suspicion et l'accusation des autochtones qui cherchent la source de leurs problèmes. Être étranger, c'est expérimenter les accusations mensongères, les processus victimaires, c'est connaître un des principaux opérateurs dans l'organisation des groupes humains des plus

petits aux plus grands. C'est aussi être étranger aux problèmes d'un groupe qui s'y débat sans pouvoir prendre le recul nécessaire. L'étranger est le plus souvent impartial: il peut jauger actions et conséquences sans que son jugement soit biaisé par des inclinations inévitables à ceux qui sont cernés par les choix à faire. Qui connaît la manière dont se constitue un groupe est à même de conseiller qui commande.

Mais une telle connaissance ne donne-t-elle pas directement la capacité de commander, de commencer effectivement l'action qu'on a virtuellement initiée? C'est ainsi que Pharaon voit la chose qui confie le pouvoir à Joseph, comme l'avaient fait Putiphar et le chef de la Rotonde. Le statut d'étranger du conseiller a un inconvénient: il ne peut refuser d'obéir. La substitution du commandement au conseil n'est pas le fait de Joseph: il ne peut faire autrement que s'exécuter. On peut le lire comme une répugnance des rédacteurs bibliques à engager le rapport à une transcendance et la morale exigeante des patriarches dans le gouvernement politique des polythéistes. *A contrario*, ils soulignent la facilité avec laquelle un souverain utilise la clairvoyance du conseiller hébreu à son profit.

Cependant, le fait que Joseph mette en application ses conseils (même si l'application diffère du conseil) nous signale que la différence entre commandement et conseil est mince: le conseil est un commandement virtuel, de même que le commandement est une action virtuelle. En cas de péril extrême, il est effectivement vraisemblable que celui qui paraît savoir ce qu'il faut faire le fasse. Le texte biblique montre de façon nette la dégénérescence inévitable du conseil lorsque le conseiller devient ministre et commande: enrichissement du souverain, potentialités totalitaires, centralisation de l'Etat (affaiblissement des grands), renforcement de la prêtrise; tout le monde est sauvé mais à quel prix pour le peuple égyptien, sans compter le futur esclavage des Hébreux.

Dans la mesure où tout conseil est un commandement virtuel, le commandement revenant au commencement, à la hiérarchie, venant du plus haut, le conseiller joséphique par son interprétation des rêves, c'est-à-dire par sa connaissance divine, est virtuellement à la place de Dieu, et peut virtuellement commander; dans la Torah, quelle est cette connaissance divine? Est-ce une intuition des Idées? Est-ce une vision prophétique? Est-ce un accès réservé aux secrets de la providence divine? Non, il s'agit de la connaissance de processus victimaires fondés sur des accusations mensongères, processus par lesquels des divinités se forment et des groupes humains communient.

Toute la fin du récit atteste de cette connaissance, puisqu'elle en démonte les mécanismes et les subvertit. Cependant, parallèlement au pardon de ses frères, Joseph opère ce qui peut être appelé une transformation lévitique de l'Egypte qui a plusieurs aspects

inquiétants que nous avons déjà décrits. La morale la plus exigeante, la connaissance la plus approfondie des processus victimaires permettent de sauver les Egyptiens, leur évitent l'esclavage, mais n'empêchent pas Joseph de pratiquer la politique de l'intendant obéissant de Pharaon. Le conseiller qui ne se fait pas plus grand que son maître, s'il devient ministre, vizir dans le cas de Joseph, ne peut être autre chose qu'intendant de la maison royale. Un tel commandement produit nécessairement de l'exclusion et une obéissance sans condition; il use aussi parfois de l'exclusion pour se maintenir: or, tout royaume divisé contre lui-même ne peut tenir. L'éclat du pouvoir joséphique n'est que l'envers de l'obéissance servile où seront réduits les Hébreux.

Le récit joséphique porte des enseignements qui fournissent un format universel du conseil: l'objet d'une partie de ses conseils est l'activité même du conseil. Mais le conseil joséphique se présente-t-il comme un conseil aux conseillers ou au souverain? Si des souverains peuvent tirer profit des conseils de ce récit, l'image du pouvoir n'y est guère flatteuse. Dans son rôle d'intendant de Pharaon, Joseph ne se distingue guère d'autres gouvernants, si ce n'est par son habileté dans l'administration des richesses. Dans son rôle de conseiller, son excellence politique et morale se manifeste: il recherche le salut des Egyptiens. Le conseiller qui vise plus haut que l'avantage de l'autorité suprême, qui vise un bien pour tous sans exclusion peut-il être le ministre de son maître? Sa visée d'un bien universel le rend supérieur à son maître, fût-il maître de tout un pays.

L'horizon d'une fraternité humaine sans exclusion ne peut être que de l'ordre du conseil, au sens où une telle fraternité n'est plus que l'ombre d'elle-même lorsque le conseiller devient gouvernant; le conseiller peut savoir qu'il ne sait rien, le gouvernant doit agir comme s'il savait ce qu'il faut faire. L'autorité politique de conseil recouvre toujours une autorité spirituelle qui ne pose de problème que lorsque le conseil devient commandement. Tout conseiller peut être joséphique de ce point de vue: il ne doit jamais prendre la première place, il ne doit pas commander ceux qu'il conseille, il doit viser leur intérêt, éviter les rivalités mimétiques, prévoir l'effet des conseils, envisager la façon dont ils seront mis en œuvre, et finalement, ne jamais mettre en application soi-même et seul ses propres conseils. Le conseiller est toujours en ajout; il ne peut donner un avis en plus que dans la mesure où il est en retrait vis-à-vis de l'action. Il est à noter qu'un tel résumé théorique des conseils joséphiques fait perdre leur ambiguïté qui est si sensible dans le récit.

Pour conclure à la validité universelle des conseils joséphiques, reste à savoir si les rédacteurs finaux du texte vivaient à une période où ils pouvaient envisager une validité universelle des prescriptions et des conseils contenus dans le Pentateuque. Si on lit le texte

biblique, dès la *Genèse*, il est clair que le Dieu unique est d'abord en rapport avec toute l'humanité, que les premières lois universelles sont données à Noé qui n'est pas un Hébreu; le texte se concentre progressivement sur l'histoire des Hébreux et même lorsqu'il les concerne, il est toujours fait mention de l'étranger. Le texte de Joseph est constitutif de cette étrangeté juive ou hébraïque: la prise en compte ultérieure de l'étranger s'enracine dans l'expérience de ce statut d'étranger en Egypte pour Joseph et ses frères. Ce texte ne peut pas avoir été écrit pour assurer l'auto-satisfaction d'un particularisme juif. Le conseil joséphique de ne pas accuser mensongèrement et de ne pas former une communauté humaine sur l'expulsion d'une victime est nécessairement un conseil de format universel.

Un tel format universel doit donner un sens philosophique au conseil joséphique; en effet, toute philosophie conseille en vue d'une augmentation, d'une capacité à devenir autre. L'utilisation théologico-politique du conseil joséphique peut faire douter de cette assertion: la réduction de la figure joséphique à une préfiguration messianique produit en effet des conseils inquiétants, sans doute promoteurs de grandes actions et de grandes institutions, mais d'autant plus inquiétants que la grandeur y était impliquée. Le conseil joséphique, s'il est lu dans toute son ambiguïté constitutive, révèle plutôt une fonction critique qui souligne les ambiguïtés de la souveraineté, du commandement, de l'activité même du conseil, comme le conseil socratique.

La marginalité hébraïque comme conseil questionne la cité humaine, l'empire des uns sur les autres, la façon dont un peuple se constitue en lui-même et par rapport à d'autres peuples; cette marginalité, cette non-autochtonie vaut universalité; ce n'est pas que l'universalité ne soit pas affirmée, c'est qu'elle n'est pas affirmée théoriquement. Ce que le conseil joséphique atteint, c'est une strate non particulière d'une forme d'organisation humaine, un caractère commun: la fraternité comme assomption de l'accusation mensongère et des processus victimaires. Sa narration préserve une connaissance relative du bien et du mal qui doivent constamment être redéfinis. Celle-ci institue une autorité qui évite toute obéissance aveugle, qui admet une traduction philosophique et engendre une pratique du conseil circonspecte et consciente d'elle-même.

Troisième partie

JOSEPH ET LA PRÉFIGURATION MESSIANIQUE

Le texte joséphique constitue une matrice pour d'autres textes. Joseph est certes une figure singulière, mais son ouverture aux Nations, dont l'Égypte est le symbole, emporte une universalité qui fait de lui une *persona* à laquelle on peut rapporter d'autres personnages, réels ou fictifs. Si la tradition juive n'a pas cessé d'interpréter et de faire vivre le récit joséphique, d'autres traditions ont récupéré ce récit où l'élection et le messianisme juifs se tournaient vers les Nations; elles se sont alors chargées de clore le sens de ce récit en réduisant Joseph à une figure, à un « type ». Le sens de l'histoire de Joseph est alors à chercher dans une autre histoire; le sens de l'élection juive est à chercher dans une autre élection. En tant que figure, il préfigure; son sens lui est donné par ce qu'il préfigure; sa préfiguration est alors une incomplétude, une annonce qui attend son accomplissement. Joseph annonce le Messie, car, figure messianique, il n'est pas à proprement parler le Messie; il n'est qu'un stade de la prophétie. Joseph annonce Jésus-Christ, et parfois son père terrestre, pour les chrétiens; Youssef annonce Muhammad pour les musulmans. Ces préfigurations en font un modèle à imiter, l'incarnation d'une connaissance divine qui détermine le bien et le mal.

I

La préfiguration du Christ

1, Les Pères et les docteurs de l'Eglise: la lettre et l'esprit de Joseph

La littérature rabbinique du premier ou deuxième siècle de l'ère chrétienne évoque un messie fils de Joseph ou d'Ephraïm, associé au messie davidique qu'il est censé précéder²⁷⁸; il faut remarquer que l'interprétation rabbinique ne représente pas de messie qui révélerait ce qui est caché dans Joseph — comme la momie de Joseph en marche avec l'Arche d'Alliance, le messianisme et l'interprétation hébraïques sont des processus en mouvement²⁷⁹. Ces textes bibliques, targoumiques, midrachiques et talmudiques sont peu nombreux²⁸⁰ et leur caractère secondaire peut s'expliquer par le fait que les tribus issues de Joseph feront partie des tribus perdues, du royaume d'Israël, censé verser dans l'idolâtrie sous l'impulsion de souverains, lointains descendants de Joseph. Il est aussi vraisemblable que la revendication chrétienne du messie fils de Joseph, et la condamnation des Juifs qui l'accompagnait, aient conduit le courant rabbinique à ne pas insister sur la doctrine messianique sans pour autant l'abolir²⁸¹.

278 Dans « The Messiah son of Ephraïm » (Charles C. Torrey, *Journal of Biblical Literature*, *op. cit.*, p. 253 *sq.*), C. C. Torrey avance que la « doctrine des deux messies » est antérieure au christianisme et qu'elle « tient une place importante dans la théologie juive ». Voir aussi Billon G., Dahan G., Le Boulluec A., *Le roman de Joseph (Genèse 37-50)*, Cahier Evangile, Paris, Cerf, décembre 2004, supplément n°130, pp. 31-35, et Thomas Römer, « Origines des messianismes juif et chrétien » in J.-C. Attias, P. Gisel, L. Kaennel (éd.), *Messianismes: variations sur une figure juive*, Genève, Labor et fides, 2000, p. 29.

279 Regina M. Schwartz, « Joseph's Bones and the Resurrection of the Text: Remembering in the Bible », *PMLA*, Vol. 103, n°2, New York, Modern Language Association, Mar. 1988, p. 114.

280 Pour une recension de ces textes, voir Menahem Mendel Kasher, *Ha-Tequfah ha-Gedolah*, Jérusalem, Shelemah Institute, 1968, pp. 421-431.

281 La figure messianique juive de Joseph reparaît et se déploie dans les écrits kabbalistiques comme le *Zohar*; la Kabbale est censée révéler le contenu mystique, messianique de la Torah. Le messie est toujours une figure rédemptrice qui rachète les péchés et vainc le mal. A Safed, en Galilée, à partir du XVI^e siècle, la pensée kabbalistique issue de Moïse Cordovero et d'Isaac Louria fait du messie fils de Joseph une telle figure de la réparation; la rigueur joséphique renvoie alors à la capacité de combattre le mal en "entrant au mal", ce qui entraîne la mort de ce messie (voir l'analyse du commentaire du *Zohar* de Cordovero dans R. Goetschel, « Les figures du messie de David et du messie fils de Joseph », *op. cit.*, p. 36): on notera que

Le messie rédempteur est fils de David, descendant de Juda. Les évangélistes attribuent bien la double ascendance de Joseph et Juda à Jésus, par son père, par la référence à Bethléem, en Judée, dont David est originaire, et par le qualificatif de nazaréen qui, soit en fait un *nazir* qui est une figure joséphique, soit le fait habiter à Nazareth censé se trouver en territoire joséphique. La constitution évangélique de la messianité de Jésus semble bien se référer à la doctrine des deux messies et ainsi à l'histoire de Joseph, l'Hébreu ouvert aux Nations. En attesteraient le nom du père de Jésus, le passage obligé par l'Égypte où Joseph et sa petite famille s'enfuient pour échapper au cruel Hérode, la fraternité des *douze* apôtres, et enfin la vente de Jésus par Juda(s). Pour le reste, il apparaît que la figure christique se forge sans guère de rapport avec l'histoire joséphique.

Le messie joséphique a certes l'avantage de mourir et d'être ressuscité, mais il est un messie politico-militaire. Jésus, dont le royaume n'est pas de ce monde, se rapproche donc beaucoup plus du messie davidique porteur de la Grâce et de la rédemption. La réunion des deux figures messianiques en une seule et l'insistance sur l'ascendance davidique de Joseph, le père de Jésus, constituent un effort des évangélistes pour établir un rapport avec les promesses de la Torah qui, quant à elle, ne semble guère annoncer un Jésus comme Messie. Ce défaut va paradoxalement devenir le moteur d'une interprétation qui est censée révéler ce qui était voilé, la vérité de ce qui n'était qu'ombre ou figure²⁸².

Certes Jésus-Christ peut bien rappeler le messie d'Ephraïm, messie souffrant, tué²⁸³, mais tous les justes bibliques sont persécutés, souffrent, représentent une victime émissaire. Si l'on veut comprendre l'absence de référence explicite à l'histoire de Joseph dans les Évangiles et sa quasi-absence dans la suite du Nouveau Testament, il faut peut-être y voir une des marques de la rupture avec le pharisaïsme et sa doctrine trop politique des deux messies, l'un guerrier, l'autre royal; rupture aussi avec ce qui empêchait le passage des limites juives à l'universalité non-juive; rompre avec Moïse, avec la Loi, c'est en même temps rompre avec Joseph.

Joseph incarne certes le Juif tourné vers les Nations, mais il est aussi celui qui maintient la particularité juive au sein des Nations. L'histoire de Joseph aurait pu être, à son début, celle du Serviteur souffrant; mais aucune mort sacrificielle, aucun martyre n'assombrissent le récit. De surcroît, le royaume de Joseph est bien de ce monde et il contient en germe la nation juive. De Joseph/Moïse à Jésus, les étapes de la constitution du

cette amplification de la figure messianique joséphique fait suite à la catastrophe de l'expulsion des Juifs d'Espagne et que Joseph aura été avec Esther une des figures de référence des marranes.

282 Regina M. Schwartz, « Joseph's Bones and the Resurrection of the Text », *op. cit.*, p. 114.

283 Le livre de F. Manns, *Les racines juives du christianisme*, Presses de la Renaissance, Paris, 2006, ne comporte que cette seule entrée concernant la figure de Joseph.

peuple juif sont résumées et abolies dans la mort violente du corps juif (*INRI*) de Jésus et la résurrection du corps glorieux du Christ, qui sera celui de l'Eglise universelle.

En revanche, la lecture patristique soucieuse d'établir l'annonce du Messie Jésus dans l'« Ancien Testament »²⁸⁴ fera de Joseph une figure — ou un type (*typos*) — christique²⁸⁵ en s'appuyant sur plusieurs éléments de l'histoire du patriarche et d'autres occurrences du thème joséphique dans la Bible; les interprétations sont parfois très inventives, mais toutes réclament pour elles l'évidence — qui est en fait celle de la Révélation divine: on ne saurait douter de l'autorité inspirée de l'apôtre Paul. La plupart controuvées, ces exégèses ne visent pas à convaincre un public sceptique; explicitant les textes révélés, elles visent à l'édification spirituelle et morale de ceux qui croient déjà ou ne demandent qu'à croire. Elles sont des reconstructions *a posteriori* de ce que les commentateurs chrétiens pensent devoir trouver dans l'« Ancien Testament »²⁸⁶.

Joseph et Jésus sont des Sauveurs qui ne sauvent pas que les Juifs, mais Joseph n'est pas le Christ et leurs histoires respectives ne se ressemblent guère. Comment faire du patriarche une figure du Christ; comment faire figurer au récit joséphique le récit christique? Les commentateurs chrétiens se fondaient sur l'idée que Joseph est une victime persécutée et vendue comme Jésus, mais le parallèle ne pouvait se réduire à cela. En se fondant sur l'exemple d'interprétation allégorique paulinien (Ga 4 21-27), ils se serviront de l'outil exégétique forgé par Philon d'Alexandrie, philosophe juif contemporain de Jésus: selon eux, l'interprétation allégorique met en "évidence" la préfiguration de Jésus-Christ par Joseph. La faiblesse du lien entre les prophéties de l'Ancien Testament et les Evangiles devient une force.

L'allégorie chez Philon était censée expliciter la philosophie contenue dans la Torah et révéler la pleine rationalité de cette dernière. L'allégorie, chez les docteurs chrétiens, lecteurs assidus de Philon pour certains, était censée révéler l'omniprésence, fort peu évidente, de Jésus et de la *nouvelle* Alliance chrétienne dans l'*Ancien* Testament, conformément aux indications pauliniennes. En termes chrétiens, ou pauliniens, la lettre joséphique permet d'accéder à l'esprit christique; la lettre est morte pour ceux qui ne pensent pouvoir la ranimer que par le souffle d'une lecture allégorique guidée par les Evangiles,

284 Cette lecture christologique de la bible juive est initiée par Paul (1Co 10 1-11 et Ga 4 21-27).

285 Pour une étude complète de cette question, voir le travail de Martine Dulaey, « Joseph le patriarche, figure du Christ », *Cahiers de Biblia Patristica* 2, Strasbourg, 1989, pp. 83-105. Voir aussi l'article « Joseph (le Patriarche) » de Paul-Marie Guillaume dans le *Dictionnaire de spiritualité*, tome 8, Paris, Beauchesne, 1974, pp. 1280-1288 et p. 1289 pour d'autres références sur le même sujet.

286 Elles confortent aussi le choix de l'Eglise de conserver le premier Testament contre le courant marcionite, qui se réclamait pourtant lui aussi de l'apôtre Paul.

c'est-à-dire par le Christ. Assurés de cette préfiguration, les pères de l'Eglise, les différents docteurs trouveront dans l'histoire de Joseph et les nombreuses vertus du personnage une mine de références pour leurs homélies et leurs commentaires, pour l'édification des fidèles; celui qui domine l'Egypte, symbole des voluptés, est un modèle de chasteté. Les auteurs chrétiens retiendront aussi parfois la possibilité de conseiller les autorités politiques en s'abritant derrière l'autorité des Ecritures saintes.

Les commentateurs chrétiens font commencer la préfiguration du Christ en Joseph par l'élément qui n'a pas besoin d'une interprétation allégorique: Joseph annonce Jésus parce qu'il fut « pareillement vendu »²⁸⁷ par « Juda »²⁸⁸; ce thème est souvent l'occasion pour les commentateurs d'une polémique antijuive, puisque Juda(s) représente par son nom même les Juifs. Les bénédictions de Moïse (Dt 33 13-17), quant à elles, donnent lieu à une exégèse allégorique où la bénédiction adressée à Joseph désigne le Christ et sa croix chez Justin (II^e siècle)²⁸⁹ et Tertullien (III^e siècle)²⁹⁰.

A la fin du premier siècle, l'*Epître de Barnabé*²⁹¹ identifie les chrétiens, la nouvelle Alliance à Ephraïm et rapporte l'ancienne Alliance à Ménassé; la bénédiction de Jacob sur ses petits-fils (Gn 48 9-20) reproduit sa propre bénédiction par Isaac au détriment de son aîné Esaü (Gn 25 23 et 27 19-33) et les deux sont censées annoncer la prééminence de la branche cadette chrétienne sur la branche aînée juive; les chrétiens reçoivent l'héritage de l'Alliance qui est l'aïnesse spirituelle et non charnelle. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin verra lui aussi dans les deux fils de Joseph un symbole messianique où l'Alliance chrétienne supplante l'Alliance juive²⁹².

L'interprétation allégorique — ou typologique — qui fait préfigurer²⁹³ à Joseph le Christ et son Eglise est pratiquée au troisième siècle par Origène²⁹⁴ et Clément d'Alexandrie,

287 Méliton de Sardes (II^e siècle), *Sur la Pâque* 59 et 69, cité par Billon G., Dahan G., Le Boulluec A., *Le roman de Joseph (Genèse 37-50)*, op. cit., p. 37.

288 Hippolyte (III^e siècle), *Bénédictions d'Isaac et de Jacob*, cité par Billon G., Dahan G., Le Boulluec A., *Le roman de Joseph (Genèse 37-50)*, op. cit., p. 41. Astérius d'Amasée (IV^e siècle), *Homélies sur les Psaumes* XI, 5-7, *ibid.*, pp. 46-47.

289 Justin, *Dialogue avec Tryphon* 91, 1-3 cité par Billon G., Dahan G., Le Boulluec A., *Le roman de Joseph (Genèse 37-50)*, op. cit., pp. 38-39.

290 Tertullien, *Contre Marcion*, III, 18, 3-4, cité par Billon G., Dahan G., Le Boulluec A., *Le roman de Joseph (Genèse 37-50)*, op. cit., pp. 39-40.

291 *Epître de Barnabé* 13, 4-6, *ibid.*, p. 38.

292 Augustin, *Œuvres de saint Augustin, La Cité de Dieu*, livre XVI, XL 189-190, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p.320-323; il reprendra aussi sur ce même thème l'interprétation allégorique de Paul (Ga 4 21-31) sur Agar et Sarah. Augustin consacra peu d'attention à la figure joséphique; Joseph est présenté comme un exemple pour distinguer « mens » et « intellectus »: Augustin, *Œuvres de saint Augustin, De Genesi ad litteram*, Livre douzième, VIII, 19-IX, 20, op. cit., p.356-361.

293 Ce genre d'allégorie est appelée « typologie » car le personnage biblique est alors un « type » du Christ: Billon G., Dahan G., Le Boulluec A., *Le roman de Joseph (Genèse 37-50)*, op. cit., p. 76.

294 Origène appelle le Christ « le vrai Joseph » (cité dans le *Dictionnaire de spiritualité*, tome 8, Paris, Beauchesne, 1974, p. 1281.

au quatrième siècle, par Ambroise de Milan, qui commente longuement la vente de Joseph par Juda(s)²⁹⁵, et Chromace d'Aquilée. La tunique bariolée de Joseph, par exemple, figure ainsi l'Eglise du Christ aux diverses nations; l'allégorie de la tunique sera reprise au Moyen-Age par le docteur franciscain Bonaventure²⁹⁶: le vêtement ensanglanté symbolise alors l'humanité de Jésus. L'exégèse médiévale poursuit en effet cette interprétation typologique.

Isidore de Séville (570-636) rédige un catalogue des personnages bibliques « figures du Christ »²⁹⁷; Richard de Saint-Victor (mort en 1173) résume ainsi les allégories joséphiques: « En résumé: Jacob est le Père, Joseph le Christ, les dix frères les pharisiens nourrissant le peuple sous le Décalogue, Sichem la Loi, Dothan la prévarication, la tunique l'humanité, la teinture du sang du bouc la passion pour les péchés du peuple, la citerne le tombeau, les Ismaélites les apôtres, l'Egypte le monde, l'élévation de Joseph en Egypte l'élévation du Christ dans le monde, les greniers les églises, la récolte l'écriture. »²⁹⁸ Dans ses homélies, Bernard de Clairvaux (1090-1153) innove en faisant préfigurer à Joseph et Jésus et son père (terrestre); cette interprétation sera reprise par la suite, jusqu'à l'époque moderne.

2, La Réforme: le retour spirituel à la lettre

L'invention de l'imprimerie induisit un bouleversement du rapport aux Ecritures saintes, échappant alors au magistère de l'Eglise qui en détenait les copies et en dispensait l'interprétation. Le livre imprimé permit un changement d'autorité: selon les réformés, ce sont les Ecritures qui fondent l'autorité ecclésiale et non l'inverse. L'humanisme et la Réforme, traduisant la Bible dans les langues vernaculaires, renouvelant l'intérêt pour l'Ancien Testament et son étude dans l'original hébreu, dans les versions de la Septante grecque et de la Vulgate latine, vont faire porter l'attention sur la lettre du texte, pour en renouveler l'esprit. Luther (1483-1546), alors qu'il appartient à l'Ordre des Augustins érémites d'Erfurt et n'est pas encore le Réformateur, commente et enseigne l'écriture dans

295 Ambroise de Milan (337-397), *Sur Joseph* 14-17, cité par Billon G., Dahan G., Le Boulluc A., *Le roman de Joseph (Genèse 37-50)*, op. cit., pp. 49-51. Dans son *Apologie de David* (Paris, Cerf, 1977, p. 87), Joseph préfigure le Christ et les jumeaux de Juda symbolisent deux alliances, la juive, « esclavage de la lettre », et la chrétienne, celle de Jérusalem. Ambroise, maître d'Augustin, était surnommé *Philo latinus*.

296 Bonaventure (1221-1274), *Sermon II sur notre Rédemption*, cité par Billon G., Dahan G., Le Boulluc A., *Le roman de Joseph (Genèse 37-50)*, op. cit., p. 78.

297 Isidore de Séville, *Allégories de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament* (PL 83, 107), cité par Billon G., Dahan G., Le Boulluc A., *Le roman de Joseph (Genèse 37-50)*, op. cit., p. 76: « Joseph, vendu par ses frères et magnifié en Egypte, signifie notre Rédempteur, livré par le peuple des juifs aux mains des persécuteurs et maintenant exalté parmi les nations. »

298 Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum* II, II, 15, cité par Billon G., Dahan G., Le Boulluc A., *Le roman de Joseph (Genèse 37-50)*, op. cit., p. 78.

son monastère, en se servant des outils philologiques et exégétiques de l'humanisme.

Il rédige ses *Dictata super Psalterium* en suivant la définition d'un double sens littéral donnée par l'humaniste Lefèvre d'Étaples: « le sens littéral historique, d'ordre humain et le sens littéral prophétique, propre à traduire la christologie »²⁹⁹ du texte étudié, ici les *Psaumes*. Dans le commentaire des psaumes 80 et 81, « selon le sens littéral historique », Joseph est « assimilé au peuple d'Israël », pour être ensuite interprété selon « le sens littéral prophétique » comme « l'ancêtre [...] de l'Eglise, à qui furent transmis le royaume [...] et le tabernacle »³⁰⁰. Que le peuple d'Israël soit appelé « Joseph » est censé indiquer que « l'Eglise surpasse la Synagogue, comme Joseph surpasse ses frères grâce à sa double part d'héritage. Le royaume et le sacerdoce appartiennent en effet à l'Eglise. »³⁰¹

L'intérêt de Luther pour ce personnage biblique est donc limité à ces commentaires qui sont dans la lignée de l'exégèse médiévale, et la figure de Joseph n'intervient pas dans les textes essentiels de la réforme luthérienne qui sont postérieurs aux écrits évoqués ci-dessus. Il en va tout autrement pour Calvin qui consacre à Joseph « l' élu (*nazir*) de ses frères » (Dt 33 16), un sermon³⁰² en juillet 1556, pour encourager les protestants, élus³⁰³ parmi les chrétiens, persécutés comme le patriarche biblique; leur nombre croissant doit les porter non plus à émigrer vers Genève ou d'autres cités réformées, mais à maintenir la réforme là où ils sont.

Joseph figure non seulement le Christ, dont il est une « vive effigie »³⁰⁴, mais aussi le protestant, l' élu de Dieu; il est un modèle de l' élu, un modèle de vie. Selon Calvin, c'est en fait toute l'histoire sainte qui, révélant la volonté divine, permet de guider la vie des élus. Le récit de la *Genèse* est ainsi l'objet d'un très long commentaire³⁰⁵ où les aspects moraux et christologiques s'entrecroisent, et où Joseph permet d'exemplifier tous les points cruciaux de la théologie calviniste. Le personnage biblique apparaît aussi plusieurs fois dans *l'Institution de la religion chrétienne*³⁰⁶ et intervient de façon notable, en tant que figure de l'homme politique, dans la théologie politique développée à la fin de cet ouvrage. La figure de Joseph

299 Billon G., Dahan G., Le Boulluec A., *Le roman de Joseph (Genèse 37-50)*, op. cit., p. 90.

300 *Ibid.*, p. 91.

301 *Ibid.*

302 Calvin, *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, t. VII, col. 160-163, in *Corpus Reformatorum*, Brunswick, C. A. Schwetschke and Son, 1868.

303 Selon Calvin, Dieu, dans sa toute-puissance et sa providence, a choisi qui est sauvé et qui est damné, qui il a élu et qui il a réprouvé; tous les hommes, en tant que pécheurs, sont condamnés; seule la miséricorde divine en sauve un certain nombre qui constitue à travers l'Histoire le groupe des élus.

304 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Tome premier, Le livre de la Genèse, Aix-en-Provence, Editions Kerygma, 1978, p. 513.

305 *Ibid.*, pp. 510-658.

306 Dans la suite du travail, cette œuvre sera simplement désignée par « *l'Institution* », conformément à un usage courant des commentateurs de Calvin.

et le principe joséphique interviennent en effet dans l'ensemble de la pensée et de l'action du réformateur; les implications théologiques et politiques sont si nombreuses que le Joseph de Calvin sera traité dans un chapitre ultérieur: elles requièrent une analyse philosophique circonstanciée.

3, Bossuet: Joseph, le Christ et la *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*

Dans son *Sermon pour le II^e dimanche après l'Épiphanie*³⁰⁷ aux converties juives et protestantes de Metz, probablement prêché en 1657, commentant l'épisode évangélique des noces de Cana, Bossuet présente Joseph comme une des figures du Christ. Comme Jésus « change [l']eau en vin[,] il change la loi en l'Évangile, c'est-à-dire [...] la figure en vérité, la lettre en esprit, la terreur en amour. »³⁰⁸ Jésus ayant « quitté la Synagogue sa mère, qui l'avait engendré selon la chair, afin de s'attacher à l'Église son unique épouse, qu'il a ramassée des nations idolâtres »³⁰⁹, l'archidiacre de Metz entend confirmer par son prêche la rupture consommée par les jeunes converties à qui il s'adresse.

La préfiguration messianique n'est pas limitée à la prédication dominicale visant à l'édification des ouailles; elle prend ici en charge la mission de conversion du prélat qui veut trouver dans les Écritures, certainement connues par ces jeunes femmes juives ou protestantes, la force spirituelle qui affermira la nouvelle foi de ces nouvelles converties. Le doute qui pourrait les assaillir n'est pas d'ordre intellectuel; Bossuet leur conseille: « n'écoutez ni les larmes ni les reproches de vos parents »³¹⁰. Mais il ne s'en tient pas à ce conseil évangélique: qui suit Jésus doit pouvoir se dégager des liens familiaux. En interprétant l'Écriture, Bossuet paraît chercher ce qui justifie la conversion dans l'ancienne foi des converties.

Le docteur en théologie leur donne alors un autre conseil: « Lisez les Écritures divines: vous verrez partout le Sauveur Jésus, si vous avez les yeux assez épurés. Il n'y a page où on ne le trouve [...]; il est partout, mais il n'y est qu'en figure. »³¹¹ Le Christ permet donc une lecture unitive de l'Écriture. L'unité affirmée de l'Ancien et du Nouveau Testament devait ainsi trouver écho chez les converties protestantes, puisque c'est la base même de l'interprétation calviniste de l'Écriture. Pour les converties juives, si elles étaient éduquées

307 Jacques Bénigne Bossuet, *Œuvres de Bossuet*, volume VIII, Paris, Louis Vivès, 1862, pp. 396-411.

308 *Ibid.*, pp. 399-400.

309 *Ibid.*, p. 400.

310 *Ibid.*, p. 396.

311 *Ibid.*, p. 400. Bossuet s'appuie notamment sur l'autorité des épîtres pauliniennes (1Co 10 1-11 et Ga 4 3) et sur celle d'Augustin.

dans les lois de Moïse, elles étaient sans le savoir conduites vers le Christ puisque la Torah le figure. Il suffit de lire autrement avec des « yeux assez épurés ». Le texte n'a pas à être changé, c'est le principe de son interprétation qui doit l'être. La conversion de l'âme se fait par une conversion de la lecture.

L'Ancien Testament « est sans goût, c'est une eau insipide, si elle n'est changée en ce vin céleste, [...] ce vin que Jésus a fait et qu'il a tiré de sa vigne élue »³¹²; seul le Christ donne un sens aux histoires de la Bible qui annoncent toutes « en figure » sa venue et la nouvelle Alliance. Dans son sermon, Bossuet ne donne que les figures les « plus remarquables [...] car de raconter en détail tout ce qui nous parle de notre Sauveur, les années n'y suffiroient pas. »³¹³ Adam, Noé et Isaac sont les premières figures évoquées. « Et le chaste Joseph vendu par ses frères et emprisonné par les Egyptiens, devenu par cette disgrâce le sauveur de ses frères et des Egyptiens, n'est-ce pas le Sauveur Jésus mis à mort par les Juifs ses frères et par les Egyptiens, c'est-à-dire par les idolâtres, et devenu par sa mort Sauveur des Juifs et des idolâtres? »³¹⁴ La seule figure qui suit est celle de Moïse.

Pour Bossuet, Joseph est donc la figure christique qui justifie d'un point de vue juif l'universalisation du judaïsme, la figure biblique qui assure aux converties juives le passage du judaïsme au christianisme; les Juifs ne sont pas exclus du salut... pourvu qu'ils se convertissent au christianisme. En somme, Joseph et son histoire ne préfigurent pas seulement le Christ et la vie du Christ, mais aussi la conversion des Juifs au christianisme. Les Juifs n'ont pas plus besoin de renoncer à leur élection qu'à leur Bible: là où on lisait seulement Joseph, il faut y ajouter Jésus; là où on lisait seulement un récit juif, il faut lire un récit qui invite les Juifs à l'universalisation chrétienne. Les figures peuvent être conservées dès lors qu'elles sont rapportées à ce qu'elles signifient, au Christ. La conversion au catholicisme est censée donner son vrai sens à l'élection, qui se signale par des « yeux assez épurés » et la résistance aux « larmes » et aux « reproches » des parents.

Les nouvelles converties, juives ou protestantes, sont, dans le Christ, élues, comme Joseph. Bossuet joue donc sur cette notion d'élection qu'il sait importante pour les Juifs comme pour les protestants, et surtout pour les calvinistes. Bossuet y insiste dans sa péroraison: « Dieu vous a *triées* deux ou trois.... Persévérez.... »³¹⁵; en quittant l'élection juive ou protestante, les nouvelles converties demeurent élues en devenant catholiques. Le zèle convertisseur de Bossuet correspond à son obsession de l'unité qui commande toute sa

312 *Ibid.*, p. 401.

313 *Ibid.*

314 *Ibid.*, p. 402. Il est à noter ici que les Juifs ne sont pas accusés seuls de la mort de Jésus.

315 *Ibid.*, p. 396.

pensée; unité tant spirituelle que politique³¹⁶. L'unité spirituelle est sans doute la plus importante, mais elle est aussi nécessaire à l'unité politique³¹⁷.

La réputation grandissante de Bossuet viendra de ses succès en matière de conversion; il convertit de nombreux protestants — il connaît bien les auteurs de la Réforme: il écrira une *Histoire des variations des églises protestantes*³¹⁸. La mission spirituelle de la conversion est donc une mission politique; le souvenir des guerres de religion, de la division de la maison royale française, la peur de la guerre civile ne motive pas tant la tolérance que le souci d'uniformiser la religion en France. C'est en 1685 que Louis XIV révoque l'Edit de Nantes. Même si Louis XIV ne correspond pas exactement au modèle du monarque conçu par Bossuet, l'évêque de Meaux est tout de même le théoricien de la monarchie absolue de droit divin³¹⁹; il participe au Conseil du Roi et est le précepteur du Dauphin, pour lequel sont écrits le *Discours sur l'histoire universelle*³²⁰ et la *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*.

L'unité divine se traduit dans son représentant terrestre le Roi³²¹; en obéissant au Roi, on obéit à Dieu, Roi des Rois. Le souverain français reçoit donc une tâche messianique: la France, fille aînée de l'Eglise, doit conduire la catholicité; le pape Innocent XI lui donne tout au moins le rôle de « protéger la Foy Catholique [et] de l'étendre »³²². Cette conception est déjà celle du Père Joseph de Paris, conseiller et ami de Richelieu; l'éminence grise³²³

316 Il est remarquable que Bossuet justifie cette passion pour l'unité et l'indivision par une parole de Jésus (Mt 12 25) qui pourrait bien avoir un sens inverse de celui que Bossuet entend lui donner; « le gouvernement monarchique est le meilleur [parce qu'il est] le plus opposé à la division qui est le mal le plus essentiel des états, & la cause la plus certaine de leur ruine [...] : « Tout royaume divisé en luy-même sera désolé: toute ville ou toute famille divisée en elle-même ne subsistera pas. » »: Jacques Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte à Mgr le dauphin*, livre II, article I, proposition VIII, Paris, Pierre Cot, 1709, p. 69.

317 Bossuet consacre à la question tout le septième livre de la *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte à Mgr le dauphin*, *op. cit.*, pp. 285-388. On trouvera aussi un résumé de ses conceptions dans J.-B. Bossuet, *De l'instruction de Mgr le dauphin au pape Innocent XI*, pp. 29, 31, 35, 36, 43 et 44 in *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte à Mgr le dauphin*, *op. cit.*

318 Jacques Bénigne Bossuet, *Œuvres de Bossuet*, volume XIV, *op. cit.*

319 Jacques Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte à Mgr le dauphin*, livre III, article II, et livre IV, article I, *op. cit.*

320 Jacques Bénigne Bossuet, *Œuvres de Bossuet*, volume XXIV, *op. cit.*, pp. 269-270: dans la « Troisième époque » de la Partie I, Bossuet résume l'histoire de Joseph à grands traits, en insistant sur l'annonce du Messie issu de Juda et sur le « pouvoir absolu [de Joseph] dans le royaume de la Basse-Egypte », dû à « son génie élevé et droit » et à « la protection de Dieu ».

321 Jacques Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte à Mgr le dauphin*, livre II, article I, proposition II, *op. cit.*, p. 60 et livre III, article II, proposition III, pp. 84-87.

322 J.-B. Bossuet, *De l'instruction de Mgr le dauphin au pape Innocent XI*, *op. cit.*, p. 46: la réponse d'Innocent XI suit la lettre de Bossuet qui lui a exposé, à sa demande, la méthode qu'il a suivie pour l'éducation du Dauphin.

323 Le Père Joseph de Paris était capucin: son habit était donc une robe grise; outre le fait qu'il était comme l'ombre du cardinal Richelieu, il devait lui-même être créé cardinal; mais la mort ne lui laissa pas échanger le gris pour la pourpre cardinalice. François Le Clerc du Tremblay prit le nom de Joseph en entrant dans les ordres; même si son saint patron est le père de Jésus, ce baron lettré, destiné à une carrière diplomatique, avait reçu la meilleure éducation et son précepteur lui avait inculqué des rudiments d'hébreu: un mystique

n'entend pas laisser l'Espagne se charger de la tâche messianique. Du Père Joseph, qui soutient Richelieu dans la prise de La Rochelle, conduisant à un affaiblissement définitif des protestants français, à Bossuet, qui convertit les protestants et conseille le roi, un lien peut être établi: une mystique unitive, un messianisme sous-tendent et arment une politique de puissance, la domination de la France sur l'Europe.

Joseph, figure du Christ, a-t-il une place dans cette théorisation de la monarchie absolue tirée de l'écriture sainte? C'est Moïse, inspiré par Dieu, qui forma le peuple dont il n'y eut « jamais une plus belle constitution d'état »³²⁴; cependant, son « inspiration ne fit que porter à la dernière certitude & perfection ce qu'avoient ébauché l'usage & les connoissances du plus sage de tous les empires & de ses plus grands ministres, tel qu'étoit le patriarche Joseph, comme luy inspiré de Dieu. »³²⁵ Joseph n'intervient que peu dans l'ouvrage; il n'apparaît pas dans les différents chapitres consacrés aux conseillers ou au conseil³²⁶. Dans l'histoire de Joseph, la jalousie des frères illustre la proposition selon laquelle les passions détruisent la société humaine³²⁷.

Deux propositions lui sont entièrement consacrées mais sont très brèves. L'une indique que « *la faveur ne voit gueres deux generations* »³²⁸: en une génération, les Egyptiens ont oublié les bienfaits de Joseph et se retournent contre les Hébreux. L'autre indique la « *conduite de Joseph dans le temps de cette horrible famine dont toute l'Egypte & le voisinage furent affligés.* »³²⁹ Grâce à sa politique « rigoureuse », « ce sage ministre tourna tout au bien public »³³⁰. Il « fit honneur à la religion, en exemptant de ce tribut les terres sacerdotales. C'est ainsi qu'il accomplit tout le devoir d'un zélé ministre envers le roy, & envers le peuple: & qu'il mérita le titre: De sauveur du monde. »³³¹

Ce point reprend l'idée que « *le prince doit pourvoir aux besoins du peuple* »³³²: dans cette proposition, Joseph est présenté encore une fois comme ministre et non comme roi ou prince. On peut saisir là le point d'achoppement avec la doctrine de Bossuet qui empêche une utilisation plus étendue de la figure joséphique: Joseph n'est que ministre du roi et

comme lui connaissait donc le sens du nom qu'il avait choisi et ne pouvait manquer de rapprocher son activité de conseiller et d'homme d'Etat de l'activité du conseiller biblique élu de Dieu, interprète privilégié de la providence divine.

324 Jacques Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte à Mgr le dauphin*, op. cit., p. 2.

325 *Ibid.*, p. 3.

326 *Ibid.*, livre X, article II; on trouvera seulement la figure (apparentée au principe joséphique) de Jethro conseillant Moïse, *ibid.*, prop. IV, p. 542.

327 *Ibid.*, livre I, article II, proposition I, p. 15.

328 *Ibid.*, livre X, article IV, proposition VIII, p. 582.

329 *Ibid.*, livre X, article I, proposition VIII, p. 528.

330 *Ibid.*, p. 529.

331 *Ibid.*

332 *Ibid.*, livre troisième, article III, proposition III, p. 93-94.

pourtant, Bossuet le dit lui-même, « il avoit gouverné l'Egypte quatre-vingt ans avec une puissance absoluë »; or, pour le théoricien de la monarchie absolue, ce n'est pas le ministre qui doit détenir une « puissance absolue »; Joseph est donc un cas particulier, pour ne pas dire singulier: « Quels plus grands services que ceux de Joseph? » Le prince d'Egypte ne peut en tout cas rendre de tels services, sinon ponctuels³³³, à la doctrine de Bossuet qui ne peut être qu'une et indivise. Il suffit donc de faire du « sauveur du monde » une figure du Christ.

333 *Ibid.*, livre I, article II, proposition III, p. 19 et livre II, article II, proposition II, p. 78.

II

La sourate 12 du Coran: la préfiguration de Muhammad

1, La réécriture coranique: le sceau du récit joséphique

Ce récit coranique de la sourate XII, entièrement consacrée à Joseph, est une recomposition du récit biblique à partir des buts de la tradition islamique. Le contexte en est évidemment très différent. Le Coran ne reprend pas tous les éléments bibliques mais y adjoint les traditions midrachiques et targoumiques; si cette assertion peut étonner les lecteurs du Coran qui se présente comme révélation sans sources³³⁴, cela n'a en revanche rien d'étonnant d'un point de vue historico-critique: il existait de nombreuses communautés juives en Arabie et certains arabes judaïsaient. La tradition orale juive n'est manifestement pas ignorée des rédacteurs du Coran. Le fait que le récit soit épuré suppose que l'histoire de Joseph est par ailleurs bien connue: c'est une évidence. Le but n'est donc pas de raconter une histoire pour la faire découvrir. Il s'agit au contraire de réorienter cette histoire juive vers un « coran arabe », vers la prédication de Muhammad, de la traduire³³⁵.

Cette présentation du texte comme un « coran arabe » se retrouve dans le Coran à chaque fois qu'une « polémique » s'engage « contre ceux qui ne veulent pas croire à cette prédication. »³³⁶ Le texte étant censé venir de Dieu lui-même, une explication est donnée pour justifier les reprises de textes plus anciens bien connus d'un grand nombre de personnes; par exemple, la sourate XIII, 36-39, indique que « Dieu efface ou confirme ce qu'il veut. La Mère [la source] du Livre se trouve auprès de lui. »³³⁷ On peut déduire le sens de cela: le Prophète n'a pas été enseigné par un homme (sourate XVI, 103), mais Dieu lui a

334 Sourates X, 37 et XVI, 103.

335 Sur le rapport de l'islam aux cultures qui le précèdent, on peut citer le livre stimulant de Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Editions Critérion, 1992.

336 Alfred-Louis de Prémare, *Joseph et Muhammad, le chapitre 12 du Coran*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1989, p. 159.

337 *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967, p. 306.

révélé la part de vérité des traditions antérieures qui, pour la part restante, se retrouvent au mieux délégitimées dans leur insuffisance, sinon accusées de fausseté, voire de mensonge. Le Coran est donc le « récit le plus décisif » (*qasas*)³³⁸.

A.-L. de Prémare énumère trois modifications du récit biblique³³⁹: dans une intention militante, le Coran insiste sur « l'intervention d'Allah » pour chaque épisode; sont abolis « les éléments propres à l'histoire d'Israël » et ceux qui permettraient « de situer les choses dans le temps et dans l'espace »; Joseph préfigure de façon atemporelle et « exemplaire » le « prophète Muhammad ». Dans des traditions hagiographiques musulmanes, Muhammad monte au paradis en traversant sept cieus; c'est au troisième que l'archange Gabriel lui présente Joseph comme son frère, quant à la beauté — au sixième, Moïse sera déclaré son frère en qualité de législateur³⁴⁰.

Le rapport du Coran au *Tanakh*, la Bible juive, diffère donc notablement de la prétention chrétienne à conserver le texte juif pour en faire le témoin de la Nouvelle Alliance contre l'Ancienne; là où la chrétienté se pense comme *Verus Israël**, le peuple juif demeurant à titre de fossile expliquant l'existence d'une nouvelle alliance, l'islam conçoit les monothéismes précédents comme des formes avortées de l'islam, des dégénérescences de la doctrine primordiale qui est celle de l'islam. Pour le chrétien, ce qui est juif est caduc; pour le musulman, ce qui est juif est imparfait, ou perverti, comme ce qui est chrétien. De ce point de vue, le texte juif nécessite une réécriture pour que l'enseignement prophétique trouve sa perfection³⁴¹; il n'y a qu'un seul Livre et il doit être *récrit* dans sa véritable langue: l'arabe.

2, Joseph, le Prophète et les femmes

Le récit coranique sur Joseph correspond aux autres récits de prophètes, Abraham, Moïse, Jonas, Job... en ce qu'il annonce lui aussi le Prophète qui donne la révélation finale, avertissement final pour le jour du Jugement dernier. Les rivalités entre les frères qui sont en fait la base de l'agencement théologico-politique complexe de la nation juive sont remplacées par une machination, un complot à l'image de ceux que les prophètes ont toujours à subir et auquel Muhammad n'a pas échappé. Joseph est une préfiguration significative du Prophète car il eut aussi à affronter les machinations des femmes.

338 Verset 3 de la sourate XII, dans la traduction d' A.-L. de Prémare, *op. cit.*, p. 19.

339 *Op. cit.*, p. 157.

340 Cette légende est rapportée par A.-L. de Prémare, *op. cit.*, p. 5. Voir aussi Roberto Tottoli, « Les Prophètes dans la littérature musulmane », *Religions & Histoire*, Dijon, Editions Faton, mars-avril 2005, n°1, p. 59.

341 R. Brague, *op. cit.*, p. 126.

Heureusement, Dieu est le plus grand de tous les machinateurs qui retourne les machinations des incrédules contre eux-mêmes (sourate VIII, 30).

Contre les stratagèmes, les machinations, les accusations mensongères, s'oppose le « récit » tranchant (*gasas*) comme celui de Joseph qui montre comment, avec l'aide de Dieu, le Prophète résiste aux complotteurs et à celles qui veulent le détourner par leurs charmes de sa mission divine. Le Joseph du Coran n'est plus essentiellement un interprète des songes, il devient un interprète des châtiments divins qui attendent les incrédules. Les rédacteurs coraniques furent donc très perspicaces: ils ont bien repéré dans l'histoire de Joseph le concept de l'accusation mensongère et l'utilisèrent pour retourner ce récit contre ceux qui doutaient du caractère divin de la révélation faite à Muhammad. Ce qui s'annonce dans le récit joséphique, c'est l'heure du Jugement qui tranchera entre les véridiques et les fauteurs de mensonges, entre ceux qui acceptèrent la révélation finale et ceux qui la refusèrent³⁴².

Le lien entre les machinations dont sont victimes les prophètes et les artifices féminins qui les séduisent n'est pourtant pas clair. Le lien est fourni par le midrach et la vie de Muhammad. Dans le récit de la *Genèse*, Joseph s'enfuit de l'emprise de la femme de Potiphar; il s'agit d'un retournement de situation où maître de la maison de Potiphar, il va se retrouver en prison par le biais d'une accusation mensongère; Dieu n'intervient nullement ici et il n'y a pas d'entrave à une mission prophétique quelconque; Joseph est le jouet des événements, il acquiert de l'expérience à ses dépens.

Nous l'avons vu, dans le midrach, Dieu intervient, c'est lui qui délivre Joseph alors qu'il allait succomber. Le Coran reprend cette idée. La machination de la femme qui veut satisfaire son désir devient une machination contre la prophétie. Le Prophète triomphe des obstacles grâce à Dieu. Pourquoi les femmes sont-elles alors si dangereuses pour les prophètes? Le sont-elles pour tous les prophètes? Par leurs artifices elles tentent le prophète qui oublie sa mission et s'abandonne à la séduction sexuelle³⁴³; les plaisirs sexuels détournent le prophète de sa tâche et le font retomber au rang des ignorants: on oublie le jour du Jugement.

Le récit coranique, des versets 25 à 29, met en place les pièces d'un procès autour de la séductrice qui s'assortira même d'un appel aux versets 50-51: le jugement rendu est « Détourne-toi de cela. » A.-L. de Prémare examine cette locution³⁴⁴ et convoque des commentaires différents dans la tradition musulmane: ce qui ressort de ces analyses, c'est la référence à Muhammad qui avait un certain nombre de problèmes domestiques dus à des

342 Ces questions sont traitées de façon approfondies par A.-L. de Prémare dans l'ouvrage précité.

343 Sourate 12, 32-34.

344 A.-L. de Prémare, *op. cit.*, pp. 75-77.

épouses d'âges différents et leur rivalité avec sa concubine copte. Le Prophète est bien frère de Joseph, quant à la beauté; il était régulièrement tenté par les séductions féminines et en butte aux intrigues qui agitaient son gynécée, menaçaient sa crédibilité et donc sa position.

Le récit joséphique est donc de façon étonnante l'occasion de justifier la vie domestique du Prophète de l'islam en montrant comment on triomphe des intrigues féminines en étant conscient des artifices féminins — la résistance dans le cas de Muhammad semblant toute relative, étant donné le « système de rotation établi pour garantir l'égalité de traitement entre toutes [ses] femmes »³⁴⁵. On ne peut alors que contester l'interprétation de Mieke Bal dans « Literary Canon and Religious Identity »³⁴⁶ qui s'interroge sur l'usage du Coran dans la réécriture de ce passage par Thomas Mann. Elle entend montrer qu'avec Mann, l'usage du Coran pour l'épisode de la femme de Potiphar au lieu de la Bible empêche l'interprétation misogyne du texte et s'oppose à l'interprétation chrétienne, ainsi qu'à la mythologie aryenne du mâle dominant, de la race pure.

L'ajout de Mann correspondrait ainsi à la tentative de restaurer un mythe humaniste contre les détournements nazis du mythe. Les détails qui "manquent" dans le texte biblique peuvent faire retourner contre les Juifs l'accusation injuste de la femme de Potiphar qui rappelle que l'Hébreu a plus de pouvoir qu'eux, en la mettant à leur compte comme une référence raciale. La femme devient une femme de la ville entourée de ses amies qui éprouvent le même désir; le mimétisme du désir nous touche, le désir de la femme nous touche et nous désirons avec elle, nous compatissons, alors que dans le texte biblique, elle nous dégoûte par la bassesse de ses procédés, elle nous fait pitié, tout autant que son mari eunuque, tous deux incapables de satisfaire leurs désirs, misérables dans leurs tentatives. Dans l'autre version, nous souffrons de l'amour malheureux, mais nous conservons la haute image de Joseph au-dessus de la tragique situation de la femme de Potiphar.

A travers la lecture de Mann, et de Mieke Bal, le Coran est censé prendre la défense des femmes et de leur désir. Nous venons de le voir, le Coran insiste sur l'« artifice » « immense » des femmes au verset 28; il y a sans doute là une marque d'admiration, mais le désir féminin justifie ici le désir masculin du Prophète; le désir féminin n'est pas valorisé, au contraire, il est un des grands obstacles à la prise en compte du message de la Révélation. En revanche, que Thomas Mann ait eu son interprétation des récits biblique, midrachique ou coranique, voilà qui peut se soutenir aisément. La généralisation coranique qui passe de la séductrice de Joseph à toutes les femmes pour les définir par l'artifice, la ruse dont la visée

345 *Ibid.*, p. 77.

346 Mieke Bal, *A Mieke Bal reader*, « Part 4: Postmodern Theology », Chicago, University of Chicago Press, 2006.

est sexuelle, nous paraît relativement misogyne ou sexiste: certes il n'y a pas de condamnation, car le prophète partage aussi le désir; il faut seulement passer tout cela sous silence; paradoxe, on en fait le récit pour s'en détourner.

3, Joseph, figure de la substitution d'Israël

Le récit coranique réoriente l'histoire de Joseph vers la vie du Prophète de l'islam et vers le lot commun de tous les prophètes qui affrontent l'adversité de peuples incroyants. La chasteté de Joseph dans la perspective biblique était un des traits qui le rattachait à la lignée des patriarches en marquant sa fidélité à leurs principes; la pureté du héros biblique confirmait sa vocation messianique; il pouvait être le sauveur d'Israël et rendait possible la naissance d'un grand peuple en Egypte, à partir des douze tribus. Il est bien évident que tous ces éléments se rapportant à l'histoire des Juifs ne pouvaient trouver place dans le Coran, même s'ils la trouveront plus tard dans les commentaires des exégètes comme al-Tabari³⁴⁷, qui expliquent les références laconiques du texte sacré aux textes qui le précèdent.

L'islam cherche à prendre la place du christianisme et du judaïsme, très présents dans la péninsule arabique; les deux monothéismes sont des concurrents plus sérieux que le polythéisme, dans le contexte de l'islam naissant. Dans l'Arabie préislamique, différents rois se sont convertis au monothéisme et le choix du christianisme ou du judaïsme répondent à des nécessités politiques, d'alliances ou d'oppositions à Byzance, à la Perse ou à l'Ethiopie chrétienne; le judaïsme est notamment très présent dans la patrie du Prophète, le Hijaz. Comme Muhammad « entend « accomplir » à la fois le Pentateuque et les Evangiles, c'est-à-dire les dépasser tout en les conservant, il lui est tactiquement nécessaire de mettre l'accent, pour justifier la nouveauté de l'islam, sur ce qui sépare celui-ci [du] judaïsme et [du] christianisme »³⁴⁸.

Le récit de Joseph qui reprend une des figures principales de l'histoire d'Israël doit donc paradoxalement effacer les traces de cette histoire. L'instrument de cette substitution doit alors forcément retourner contre les Juifs l'accusation d'avoir forgé une histoire non véridique qu'il faut rectifier; « les Juifs se sont rendus coupables « en altérant sciemment la Parole de Dieu » ([sourate] II, 75) »³⁴⁹. Si on ne se focalise pas sur la logique antijuive du

347 Historien et exégète mort en 923 qui « clôt ce qui peut être considéré comme la période formative de l'exégèse coranique » (R. Tottoli, *op. cit.*, p. 59). Dans son commentaire du Coran, al-Tabari reprend et sélectionne des éléments des travaux de ses prédécesseurs.

348 Christian Delacampagne, *Islam et Occident: les raisons d'un conflit*, Paris, PUF, 2003, p. 26.

349 Introduction de D. Masson au Coran, *op. cit.*, p. 22. La parole même de Dieu profère d'autres accusations contre les Juifs, leurs méfaits supposés étant sévèrement punis (sourate II, 191; sourate IV, 154-159).

Coran³⁵⁰, il devient alors passionnant d'examiner comment les rédacteurs musulmans sont parvenus à abolir la facticité juive d'un texte alors même qu'ils s'appuient sur lui et sur son amplification haggadique. Cela suppose une connaissance approfondie des sources juives.

Ce travail d'examen a été effectué de façon magistrale par A.-L. de Prémare qui souligne « le style elliptique de la sourate »³⁵¹ et montre que l'ellipse intervient à chaque fois dans une intention précise qui est souvent d'introduire la mention du châtement qui attend les injustes, c'est-à-dire l'idée que c'est Dieu, le grand machinateur, qui intervient. Nous nous contenterons ici de rapporter une de ses analyses parce qu'elle concerne le rejet de la messianité d'Israël. Au verset 36, la réécriture coranique produit une curieuse transformation des paroles de l'échanson qui, dans la Genèse (40 11), presse du raisin: « L'un des deux dit: Moi je me vois presser du vin ». Des commentateurs invoquent un emprunt à un dialecte qui emploie le mot qui signifie « vin » pour « raisin, vigne », mais cette « anomalie » ne cadre pas avec « les théories de purisme linguistique présentées par les philologues arabes »³⁵².

L'hypothèse de Prémare est d'expliquer la substitution du vin à la vigne par la symbolique messianique de cette dernière pour la tradition juive; l'auteur cite avec raison le midrach de *Genèse Rabba* (88) et le Targoum du Pentateuque; cette analyse est aussi confirmée par le *Midrach ha-gadol Séfer Bereshit* (I, 595), que nous avons cité plus haut dans notre examen de l'exégèse midrachique sur les rêves. Les rédacteurs du Coran connaissaient bien le midrach, au point d'éliminer de la sourate les images susceptibles d'évoquer la messianité d'Israël, évidemment contradictoire avec les attendus d'un « coran arabe ». Le Coran ne serait donc pas la Parole de Dieu lui-même³⁵³, mais bien la réécriture de rédacteurs qui savaient ce qu'ils faisaient.

Là où le christianisme a délégitimé Israël en affirmant que l'Alliance juive était désormais l'ancienne Alliance, caduque, remplacée par la nouvelle, la Torah, les prophètes et les hagiographes devenant l'Ancien Testament qui annonce le Nouveau, l'islam entend se substituer au christianisme et au judaïsme. La majeure partie des textes bibliques ou leur message sont véridiques, les croyants de ces livres ignorent simplement que la part véridique de leurs croyances est la révélation musulmane; le reste n'est que l'altération de la vraie révélation coranique qui est rétablie dans la prédication de Muhammad.

350 Il semblerait que des secrétaires de Muhammad eussent été juifs; à la décharge de la tradition islamique, le Coran n'innove pas dans l'utilisation des accusations que les Juifs portent sur eux-mêmes.

351 A.-L. de Prémare, *op. cit.*, p. 109.

352 A.-L. de Prémare, *op. cit.*, p. 91.

353 Que de tragédies passées, présentes et futures tiennent à ce dogme. L'islam peut-il s'en passer comme s'en passent judaïsme et christianisme? Dans *Sortir de la malédiction: l'islam entre civilisation et barbarie* (Paris, Seuil, 2008), Abdelwahab Meddeb soutient, avec courage dirait-on, qu'il le peut et qu'il le doit (pp. 17-24 et pp. 142-146).

Du point de vue coranique, judaïsme et christianisme sont un islam ignorant de lui-même car le message des prophètes a été perverti par ceux qui l'ont reçu; grâce à la prédication de Muhammad, en se convertissant, juifs et chrétiens peuvent devenir en somme ce qu'ils sont ou ce qu'ils auraient déjà dû être: musulmans. Tous les Prophètes, arabes ou non, sont musulmans; Joseph était un musulman; simplement, les Juifs l'ignoraient. On ne peut rêver meilleure substitution³⁵⁴. Le Coran est le vrai palimpseste de la tradition juive, de la Torah jusqu'au Talmud, puis aussi des Evangiles. Etrange renversement de l'étrangeté.

Cependant, le rapport entre islam et judaïsme pourrait être moins problématique que celui du christianisme au judaïsme. Le Coran est un autre texte que la Bible, même s'il lui est fortement apparenté; comme texte frère, il écrit et peut lire autre chose; il raconte et peut conseiller autre chose. Si l'islam se pensait comme un ajout et non comme la vérité des autres monothéismes, il pourrait continuer à se considérer comme le sceau de la prophétie, place serait faite à l'autre et seraient jetées les bases d'un dialogue non biaisé, d'une entente cordiale, d'une paix civile où le statut de *dhimmi* n'aurait plus de légitimité. Il est raisonnable de penser qu'Ismaël aurait tout à gagner à retrouver une fraternité joséphique.

Il faut alors se souvenir que la langue arabe comme l'hébraïque, de mêmes racines, se construisent sur des consonnes qu'on peut vocaliser différemment; les jeux de l'interprétation qui désamorçèrent la violence, la terreur, l'horreur contenus dans le texte biblique peuvent agir de la même façon dans le Coran qui ne contient pas plus de tous ces maux. L'apaisement et le progrès du monde arabo-musulman ne peuvent advenir sans une réforme de l'islam par lui-même, là où la permanence du théologico-politique est plus accusée qu'ailleurs. Mais les musulmans souhaiteront-ils écouter un conseil joséphique?

L'universalité de Joseph a favorisé l'adoption de la figure de Joseph par d'autres traditions que la tradition juive. La singularité de l'exclu conduisant à celle de l'élu, l'élection de Joseph laissait espérer que l'élection ne fût pas exclusivement juive. Son exclusion et son élection firent de Joseph une figure messianique chrétienne et musulmane. Or, dans la Bible, la figure messianique est incluse dans le récit messianique, non seulement en Joseph mais surtout en Juda; le récit de Joseph est coupé par l'histoire de Juda et de sa bru Tamar, ancêtres incestueux de David et fondateurs de la lignée messianique principale. On peut supposer que les commentateurs chrétiens et les rédacteurs coraniques insistèrent sur la préfiguration joséphique plutôt que sur la préfiguration judaïque; la judéité était en effet ce à quoi christianisme et islam entendaient se substituer.

354 Autant le retour du christianisme sur son antijudaïsme s'est révélé possible, car il peut toujours marquer sa différence avec le judaïsme tout en reconnaissant ce qu'il lui doit, autant le retour de l'islam sur son antijudaïsme paraît difficile sans s'abjurer lui-même, ou en tout cas difficile sans une profonde refonte.

Quatrième partie

L'AUTORITÉ DU CONSEIL JOSÉPHIQUE

I

Echapper au mal: conseiller

Genèse 18-19

Il est une contrée apparemment bénie, une cité agraire, ville riche et paisible, bénéficiant de fortifications naturelles, de sous-sols aurifère et gemmifère; où, déjà nanti, on peut encore s'enrichir, faire fructifier son bien; nul besoin de se plaindre, nul besoin d'aide dans cette ville où ce qui est à moi est à moi et ce qui est à toi est à toi. Ville autarcique où l'on ne vient que si l'on est riche, pour jouir de ses richesses et mener une vie de jouissance ininterrompue. Quatre hommes pourtant regardent en direction de cette cité maudite et deux vont s'y rendre.

D'Hébron à Sodome, le chemin est court; le plaidoyer d'Abraham et la miséricorde divine le rendent interminable; les deux messagers raccourcissent leurs pas pour n'arriver qu'au soir, éloigner la sentence, repousser l'exécution. Ils viennent chercher le neveu d'Abraham, lui conseiller de partir. Mais Loth le quitte bien à regret ce pays de cocagne où tout semble aller bien, et c'est seulement sa parenté avec Abraham qui lui permet de reconnaître les deux messagers divins et de saisir la gravité de la situation. Il se retarde, car il hésite dans le choix de ses possessions innombrables; sans ses sauveurs, il oublierait vite que l'Eternel fait passer le temps, que Sodome ne sera plus.

Il suit le conseil de partir et sait se sauver, mais n'a pas su éduquer sa famille comme Abraham l'a éduqué lui-même. Il a la force de s'exiler et de se tourner vers l'avenir, mais ses filles reproduisent avec lui dans cet avenir les perversions de leur milieu: ivresse et inceste — à la fin du chapitre 18 de *Bereshit*, *tsadiqim* est orthographié sans le *yod* du pluriel, pour signifier que le titre de "juste" est tout relatif quand il s'agit d'un habitant de Sodome; Loth n'a pas tout de suite la force morale de fuir jusque dans la montagne, de s'élever; il fait étape dans une bourgade qui s'appellera *Tsoar*, analogue à *mitsar*, chose de peu; par la suite, la

montagne ne lui servira qu'à se mettre à l'écart, prétexte pour ses filles à l'inceste. Le conseil ne semble pas avoir la force du commandement.

La femme de Loth part, forcée, obéissant sans doute à son mari, mais incapable de refaire sa vie, de l'envisager; l'envie de se retourner est trop forte car le désir est ambivalent. L'interdit de se retourner est donné avec le conseil de partir: s'agirait-il d'obéir à un simple conseil? Sodome est inoubliable à deux titres: elle éprouve par son salut un sentiment de supériorité vis-à-vis des Sodomites, mais aussi un regret de la vie de Sodome. Malgré la nécessité de fuir et l'interdit divin de se retourner, elle regarde en arrière tiraillée dans ce sens par deux sentiments complémentaires, et reste ainsi figée.

Fuir et survivre ou jouir et mourir. Son retournement manifeste une impatience, car la fuite est ici conseil divin et non désirée; citoyenne de Sodome, elle abhorre l'indigence, le dénuement; son salut perpétue son sentiment d'autosatisfaction, de supériorité, de perfection, d'élection. Abandonner ses biens demande d'oublier momentanément son confort pour reconquérir plus tard une autre stabilité. Quel effort héroïque que d'interrompre une jouissance! Si on trouve la force de s'arracher à un lieu, quelle nostalgie du pays perdu! Ce pays nous était hospitalier s'il ne l'était pas à d'autres. Quel plaisir de vivre entre gens de bien, entre nous, dans un lieu protégé d'où tout importun est écarté!

Les habitants de Sodome sont ses modèles et ses rivaux; ses rivaux parce que ses modèles. Elle se conduit toujours selon la loi de Sodome, toujours à regarder vers soi, en arrière vers l'autarcie, la jouissance, la possession de soi et jamais vers l'autre, vers l'avenir. Cette possession monolithique, cette élection de soi dans la jouissance, c'est la statue et c'est le sel. La transformation en statue de sel est aussi la punition ironique de l'Eternel pour qui veut accéder à l'immortalité, à une forme d'éternité par les œuvres de la civilisation; on pourrait interpréter cela comme une ironie à l'égard de préoccupations égyptiennes. La mort, la punition de la mort manifesterait le soupçon que derrière la surface des choses, il y a un sens qui nous échappe.

On peut réagir à cela en formant une cité autarcique, où l'activité incessante, le temps contraint remplit tout l'espace humain — la jouissance individuelle où il n'est pas de don produit censément une sexualité perverse; ici ce n'est pas une préférence homosexuelle qui est visée, mais la négation de l'altérité. Si la femme de Loth se retourne, ce n'est certes pas dans un geste de compassion pour ses concitoyens; elle s'immortalise avec Sodome dans ce geste tragique qui enfreint l'interdit divin et marque son appartenance statufiée à la cité maudite. La punition divine, comme dans d'autres occurrences, condamne la croyance humaine dans l'élection, la possession, la jouissance du Bien à l'exclusion d'autres humains.

Si on ne connaît pas le bien ou le mal, on est disposé à obéir à qui semble les connaître; le premier à agir est celui qui semble avoir tranché et sait ce qu'il fait, il commandera donc. Mais celui qui ne sait toujours pas quoi faire, qu'il soit en position de commander ou non, a besoin d'un conseil; cependant le conseil se donne pour autant que personne n'est sûr de savoir ce qui est bon et ce qui est mauvais; on suivra le conseil non comme un ordre, car l'obéissance bénéficie à celui qui ordonne, mais pour échapper au mal. On ne sait ce qui est bon mais au moins peut-on éviter le mal.

Dans cette fuite du mal s'ouvre la possibilité de fonder une nouvelle communauté, possibilité toujours ambiguë. Cette nouvelle communauté peut en effet être fermée sur elle-même; il est possible d'échapper à un mal pour retomber dans un autre: la fuite de Loth et de ses filles aboutit à un inceste. Ce récit de fuite permet de souligner certains points du récit de Joseph qui ne fuit pas le pays de l'abondance, mais y est exilé; la possibilité de l'inceste est à nouveau présente avec la femme du maître ou avec le maître lui-même, eunuque qui se conduit comme un père adoptif. Joseph échappe au mal parce qu'il suit les enseignements, les conseils patriarcaux; en fait, il échappe à plusieurs maux et n'obtient que des sursis; fort de ces expériences, il devient conseiller, et prince; cependant, en fuyant le mal et en étant sauvés par Joseph, les Hébreux n'y acquièrent aucune situation stable et définitive. Ce récit constitue pourtant la fabrique du peuple juif.

On pourrait croire ainsi que le bon conseil serait de fuir; le salut serait dans la fuite. Cependant, pour fuir le mal et pour que cette fuite permette de nouvelles fondations, encore faut-il avoir une connaissance du mal. Le conseil de fuir le mal est donc d'abord une connaissance des processus mimétiques victimaires. Les textes qui s'orientent vers ce sens du récit joséphique parviennent à échapper à la clôture du sens qu'entraîne une lecture typologique. Joseph ne se contente pas d'annoncer le Messie ou le Prophète, il donne des conseils. Ceux qui furent à l'écoute de ses conseils développèrent eux-mêmes des conseils originaux et fondèrent soit de nouvelles traditions, soit de nouvelles communautés. Les lecteurs du récit joséphique furent historiens, philosophes, théologiens; tous conseillèrent les politiques de leur temps ou eurent un rôle politique direct; tous écrivirent dans l'espoir d'être entendu un jour ou l'autre; tous leurs textes furent conservés malgré les vicissitudes de l'Histoire.

1, Philon d'Alexandrie, *Une vie d'homme politique: Joseph*³⁵⁵

355 Paris, Cerf, 1964. Ceci est le titre donné par Philon à son ouvrage (écrit en grec), le titre latin *De Iosepho* n'étant que celui donné par la tradition qui l'a conservé.

On peut supposer avec une certaine vraisemblance que le premier auteur à aborder philosophiquement le personnage de Joseph fut Philon d'Alexandrie³⁵⁶. Il ne fut pas à proprement parler le premier philosophe juif³⁵⁷, mais on peut considérer que c'est avec lui que s'élabore la première synthèse philosophique de l'hellénisme et du judaïsme³⁵⁸. Le *De Iosepho* est en tout cas la première occurrence de philosophie politique dans la philosophie juive³⁵⁹. Le personnage de Joseph et son histoire sont l'objet de divers développements dispersés dans d'autres ouvrages de Philon qui sont tout aussi importants pour se faire une idée des conceptions politique et joséphique de ce philosophe contemporain de Jésus, dont le travail principal fut l'interprétation allégorique et philosophique de la bible de la Septante³⁶⁰. On ajoutera deux textes³⁶¹ qui sont des témoignages historiques de Philon concernant deux épisodes tragiques ayant une signification éminemment politique puisqu'il s'agit des persécutions dont furent victimes les Juifs alexandrins et de l'ambassade de Philon auprès de l'empereur à Rome, qui s'ensuivit.

a, Le Politique selon Philon

Que signifie « alexandrin » pour un Juif comme Philon?

Tout d'abord, un mot d'Alexandrie. La provenance du penseur juif pourrait sembler de peu d'importance si ce n'est pour indiquer l'Égypte et la capitale hellénistique où la communauté juive avait Joseph pour figure tutélaire. Il faut alors rappeler la place éminente de cette cité dans l'Antiquité hellénistique puis romaine, et son rôle économique: elle était, par ses activités portuaires tournées vers la Méditerranée et vers l'Égypte par son lac et ses canaux reliés au Nil, « le plus grand marché du monde habité »³⁶², la deuxième ville de

356 Pour qui souhaite des données chronologiques, Philon affirme lui-même être avancé en âge lors de son ambassade auprès de Caligula en 39; c'est la seule indication précise dans sa biographie.

357 Pépin J., « Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon », *Philon d'Alexandrie*, Actes du Colloque National (Lyon, 11-15 septembre 1966), Paris, Editions du C.N.R.S., 1967, pp. 131-133.

358 « Le philosophe-juif se voit confronté à trois questions fondamentales qui [...] posent en fait, en termes plus philosophiques, le problème de l'infini, du rapport d'un être infini et parfait avec un monde fini et imparfait [...]: la question du langage et de la textualité[,] la question de Dieu[,] la question de la Cité », S. Trigano, « Lévinas et le projet de la philosophie-juive », Rue Descartes, 19, Paris, PUF, Février 1998, p. 144.

359 Le *De Iosepho* est pour ainsi dire le seul livre de philosophie politique entièrement consacré à Joseph.

360 Traduction en grec de la Torah effectuée à Alexandrie selon la légende par soixante-dix (ou soixante-douze, soit six par tribu) traducteurs venus de Jérusalem, au troisième siècle avant l'ère chrétienne.

361 Philon, *In Flaccum*, Paris, Cerf, 1967 et *Legatio ad Caium*, Paris, Cerf, 1972.

362 Strabon, *Géographie*, XVII, 1, 13 (*Strabons Geographika*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002), cité par M. Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie*, Paris, Fayard, 2003, p. 28.

l'Empire romain. « Les exportations excédaient les importations »³⁶³, de nombreux biens transitaient par Alexandrie, dont le blé — l'Égypte assurait à Rome le tiers de son ravitaillement public annuel³⁶⁴. Il faut en outre souligner que l'Égypte était la propriété de l'empereur lui-même³⁶⁵ et qu'elle était gouvernée depuis Alexandrie par un préfet; pour donner une idée de l'importance du poste de préfet d'Égypte, on signalera qu'on pouvait y être nommé après avoir été préfet du prétoire³⁶⁶.

Alexandrie était donc un des lieux les plus importants de l'Empire et, pour les Juifs, un des plus importants de la diaspora; la communauté juive y tenait une place qui rapproche sa situation politique de celle des « communautés d'Europe occidentale, après l'émancipation qui leur fut accordée au XIX^e siècle »³⁶⁷. Les Juifs constituaient une communauté organisée, avec ses propres institutions, un « Conseil » des anciens³⁶⁸, un exécutif (des « archontes »³⁶⁹), disposant donc d'une autonomie interne³⁷⁰, ce qu'on appelle en grec à l'époque un « *politeuma** (πολίτευμα) »³⁷¹, obéissant aux autorités civiles romaines. La citoyenneté alexandrine concernait principalement des Grecs et les Romains conservèrent pour l'essentiel les structures civiles issues de la période hellénistique.

Il faut cependant souligner que, malgré la présence des Juifs dès les débuts de la cité grecque fondée par Alexandre, et même s'ils avaient des droits³⁷², ils ne disposèrent jamais de la citoyenneté³⁷³ à l'exception de notables qui avaient de hautes fonctions, militaires, administratives, alors qu'ils constituaient vraisemblablement le tiers de la population de la cité. La situation ne s'améliora pas après le passage sous la tutelle romaine, alors qu'ils

363 M. Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie*, *op. cit.*, p. 27.

364 Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, II, 16, 386, *op. cit.*, p. 270: Alexandrie « expédie à Rome quatre mois de blé ».

365 Erwin R. Goodenough, *The politics of Philo Judaeus*, Hildesheim, Georg Olms, 1967, p. 4: « The Roman emperor, since Egypt was a proprietary colony of the emperor himself, had immediate and ultimate control of Egyptian affairs. »

366 C'est le cas de Seius Strabo sous Tibère et de Macron sous Caligula; voir l'introduction d'André Pelletier à Philon, *In Flaccum*, *op. cit.*, p. 33. Dans le cas de Macron, devenu encombrant pour Caligula, la "promotion" était une mesure d'éloignement qui fut en fait devancée par un arrêt de mort impérial.

367 M. Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie*, *op. cit.*, p. 98.

368 Philon, *In Flaccum*, *op. cit.*, §74 et §76, pp. 93-96.

369 *Ibid.*, §76, pp. 94-95.

370 M. Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie*, *op. cit.*, p. 84.

371 Il faut souligner que ce sens précis du mot ne correspond à aucune institution grecque traditionnelle ou hellénistique: Philon, *In Flaccum*, *op. cit.*, pp. 177-178.

372 A l'époque impériale romaine, Philon fait dire à Flaccus exilé, qui leur avait dénié tout droit, qu'ils étaient en fait « résidents à droits égaux »: Philon, *In Flaccum*, *op. cit.*, §172, p. 147. Le statut politique des Juifs alexandrins sous la tutelle romaine est éclairci par la *Lettre de Claude aux Alexandrins* (*Corpus Papyrorum Judaicarum*, II, 153, l. 73-104) qui confirme « leurs anciens privilèges » en leur ordonnant de ne pas « chercher à [les] augmenter » (*CPJ*, II, 153, l. 88-90); on trouvera la traduction presque entière de cette lettre impériale dans Philon, *In Flaccum*, *op. cit.*, pp. 36-37, et le texte original entier dans Philon, *Legatio ad Caium*, *op. cit.*, pp. 393-394.

373 Flavius Josèphe leur attribue à tort la citoyenneté, in Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, II, 18, 7, 487, Paris, Ed. De Minuit, 1977, p. 281.

soutinrent ces derniers contre les Grecs. Sous les Lagides, par exemple, des souverains confiaient à des Juifs des commandements militaires et « appréciaient [...] la valeur militaire des Judéens »³⁷⁴. Sous les Romains, les Juifs alexandrins furent globalement déclassés (payant le même impôt que les Egyptiens sans droits), persécutés sous Caligula, tolérés et protégés sous Claude, persécutés à nouveau un peu avant la destruction du second Temple, puis en 117, dans la séquence des soulèvements qui commencèrent en Cyrénaïque, furent pratiquement anéantis.

Philon fait partie quant à lui d'une famille très fortunée, son frère Alexandre était un très riche banquier, alabarque³⁷⁵, c'est-à-dire directeur des douanes et, selon Flavius Josèphe, avait fait don de l'or qui ornait les portes du Temple à Jérusalem. Philon est donc favorisé par la vie, mais il assiste aussi à la persécution de ses frères; il dirigera d'ailleurs la délégation juive alexandrine qui effectua plusieurs ambassades auprès de Caligula à partir de 39³⁷⁶. Faire partie de cette délégation suppose d'ailleurs que Philon jouait depuis longtemps un rôle dans les instances communautaires, sans doute au Conseil, et ne pouvait être un philosophe seulement préoccupé par le « *kosmos noëtos* »³⁷⁷, inadapté à la vie pratique³⁷⁸ — même s'il n'avait sans doute pas droit de cité (que ce dernier soit alexandrin ou romain). Les aspirations philosophiques et religieuses de Philon le portaient certes vers une vie méditative que son rang social permettait, mais la pression des événements et le fait que sa lecture philosophique de la bible ne pouvait se désolidariser du devenir même du peuple juif l'entraînèrent dans l'action politique³⁷⁹.

Son action ne se limita pas à la défense de la communauté juive alexandrine, mais prit en compte tout le peuple juif. En effet, partis pour défendre les Juifs alexandrins contre les "pogroms"³⁸⁰, il s'avéra que Caligula voulait se faire ériger une statue en Zeus dans le

374 M. Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie*, *op. cit.*, p. 60.

375 Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XX, 100 (*Josephus, Jewish antiquities*, Volume IX, books XVIII-XX, London, W. Heinemann Ltd, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965, pp. 442-443: « that Alexander who had been alabarch in Alexandria and who surpassed all his fellow citizens both in ancestry and in wealth. »). Le fonctionnaire du fisc impérial était évidemment citoyen romain; il était notamment lié à Antonia Minor (fille de Marc Antoine, nièce d'Auguste, grand-mère de Caligula) et à son fils, l'empereur Claude (Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XIX, 276).

376 Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XVIII, 259, 257-260, (*Josephus, Jewish antiquities, op. cit.*, pp. 1-1 (p. 131H-L).

377 Philon, *De gigantibus*, §61, Paris, Cerf, 1963, p. 50.

378 Philon se déclare le plus prudent, le plus expérimenté de la délégation dans *Legatio ad Caium*, §182, *op. cit.*, pp. 196-197.

379 Dans *The jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt* (New Haven, Yale University Press, 1929), E. R. Goodenough soutient que « les traités *De specialibus legibus*, I-IV, sont basés sur les adaptations faites aux lois des Grecs et des Romains dans les tribunaux juifs d'Alexandrie. » (E. R. Goodenough, *The politics of Philo Judaeus, op. cit.*, p. XI). On pourrait en inférer une activité politique législative ou encore judiciaire, jurisprudentielle de Philon.

380 In *Flaccum* et *Legatio ad Caium*, §120-132 (*op. cit.*, pp. 148-159). Le terme de *pogrom* a l'inconvénient de l'anachronisme pour qualifier les massacres et les pillages que subirent les Juifs de l'Antiquité, mais il

Saint des Saints et qu'il était prêt à employer les grands moyens pour y parvenir quitte à provoquer le soulèvement de tous les Juifs³⁸¹ — qui se sentiraient tous hautement concernés même s'ils vivaient loin de Jérusalem et de la Judée. Philon était en contact avec le tétrarque Agrippa I^{er} qui intercédait auprès de Caligula³⁸², évitant le pire, avant que la situation ne fût réglée par l'assassinat de l'empereur fou. La famille du philosophe alexandrin fut d'ailleurs liée à celle du monarque hérodiens qui donna sa fille aînée à un neveu de Philon; il s'agit de la très célèbre Bérénice. Philon pouvait donc réfléchir sur le statut politique du roi, de l'empereur ou du tyran: il avait des données de première main.

On peut encore ajouter à cela que son neveu Tiberius Julius Alexander³⁸³, qui reçut une éducation romaine dans le gymnase alexandrin en tant que fils de citoyen romain, fut épistratège de Syrie, procurateur de Judée, préfet d'Égypte³⁸⁴, comme tel appuya Vespasien dans son accession à l'Empire (le 1er juillet 69)³⁸⁵ et commanda en second l'armée de Titus lors de la destruction du Temple. On aura compris qu'il avait choisi une carrière politique et abandonné la religion juive, comme en attestent deux textes de Philon où il s'oppose à son neveu sur des questions philosophiques³⁸⁶.

Le philosophe alexandrin fut donc confronté à une figure apparentée à celle de Joseph: celle du Juif qui accède à de très hautes fonctions, comme Joseph, mais en ayant abandonné la religion de ses pères, ou plus précisément, qui entend y accéder en apostasiant. Pour résumer les précédentes remarques, on peut donc envisager le statut politique de Philon sous quatre angles: le *politeuma* juif alexandrin dont il fut l'un des notables, la cité d'Alexandrie dont il était résident, habitant « d'une ville étrangère »³⁸⁷, la « citoyenneté juive », « plus universelle »³⁸⁸, liée à Jérusalem, et enfin, l'empire romain dans lequel les

correspond adéquatement aux événements rapportés par Philon. Selon celui-ci, c'est la prétention à la divinité de Caligula, elle-même stimulée par son entourage égyptien et la propension des Alexandrins à la déification, qui fournit le prétexte des "pogroms" d'Alexandrie, attisés par le gouverneur romain Flaccus qui craint le nouvel empereur sanguinaire et sans scrupules, dont il n'a pas favorisé l'accession au pouvoir. Seuls les Juifs refusent de sacrifier à Caius et ils sont haïs de longue date par de nombreux Alexandrins, à cause des rivalités entre les différentes "ethnies" composant la cité, et pour des raisons qui sont identiques à celles qui serviront à caractériser ce qu'on appellera beaucoup plus tard « antisémitisme ».

381 Philon, *Legatio ad Caium* §188, *op. cit.*, pp. 200-201 et §207, *op. cit.*, pp.212-215.

382 Philon, *Legatio ad Caium*, §179, *op. cit.*, pp. 194-195 et §276-330, *op. cit.*, pp.259-293.

383 Les *tria nomina* signalent la citoyenneté romaine.

384 C'est la titulature du préfet d'Égypte employée à son époque dont Philon use dans le *De Iosepho* pour définir son rôle auprès de Pharaon: « *huparchos* » (§123, p. 92), « *épitropos* » (§117, p.90), « *tês basiléias diadochos* » (§119, p. 90).

385 Le 1er juillet 69, qui date le début du règne, est le jour où le neveu de Philon le fit reconnaître empereur.

386 *De Providentia*, Paris, Cerf, 1973 et *Alexander sive De animalibus*, Paris, Cerf, 1988. On peut aussi ajouter le témoignage direct de Flavius Josèphe, Antiquités juives, XX, 100 (*Josephus, Jewish antiquities, op. cit.*, pp. 442-443: « his son Alexander [...] did not stand by the practices of his people »).

387 La *Lettre de Claude aux Alexandrins* (*Corpus Papyrorum Judaicarum*, II, 153, l. 73-104) dit, ligne 95, « ἀλλοτρία πόλει » même si elle affirme que les Juifs et les Alexandrins « habitent la même ville » (ligne 84), in Philon, *In Flaccum*, *op. cit.*, pp. 36-37.

388 Philon, *Legatio ad Caium* §194, *op. cit.*, pp. 204-205.

Juifs étaient un peuple assujetti, mais nullement convaincus de la supériorité de la *religio romana*.

De Iosepho ou *Une vie d'homme politique: Joseph*

Comme cela a été noté à maintes reprises, le Joseph de la bible est un personnage ambigu; il n'est pas étonnant que cette ambiguïté ait trouvé un écho chez Philon qui vécut une période plus qu'incertaine pour les Juifs alexandrins et qui précéda seulement de quelques décennies la catastrophe de l'Antiquité³⁸⁹. Le *Joseph* de Philon semble donc résulter tout autant des préoccupations politiques de notre auteur que des nécessités exégétiques. Joseph endossera alors des analyses aux sens différents voire opposés, comme le sont en fait de nombreuses remarques et jugements portés par Philon sur la politique ou le politique.

L'ambivalence philonienne du concept tient d'une part à l'ambivalence morale de la politique elle-même, à la situation politique des Juifs dans l'empire romain, et d'autre part, à la place que Philon réserve au corps, au social dans sa relecture philosophique du Pentateuque; l'ambivalence de la politique est évidemment liée au statut spirituel du politique pour Philon qui est philosophe et juif. Le politique se situerait à la jointure du monde sensible et du monde intelligible et se compliquerait « du fait d'Israël » qui « l'oblige à déterminer l'espace d'un être-ensemble unique »³⁹⁰.

Pour ce qui est de la situation politique contemporaine de Philon, E. R. Goodenough, que nous avons déjà cité, intitule deux chapitres « *Politics* » « *in code* », puis « *by innuendo* (insinuation) »³⁹¹. Philon, selon cet auteur, marque dans les textes allégoriques adressés à des lecteurs juifs « la haine des Romains la plus amère »³⁹²: ils ne sont pas nommés, mais, pour qui sait lire entre les lignes, ce sont bien les politiques romains qui sont des « esclaves de la gloriole, tout en se disant non seulement hommes libres, mais encore maîtres

389 En hébreu, « catastrophe » se dit « *shoah* »; la chute du Temple, la Dispersion, les communautés éradiquées et plusieurs centaines de milliers de morts, hommes, femmes, enfants ne rendent pas le mot impropre. Le mot serait en revanche impropre si on entendait transposer dans l'Antiquité les plans d'extermination monstrueux et concertés des nazis et leurs fondements idéologiques.

390 B. Lévy, *Le logos et la lettre*, op. cit., p. 41: « cette facticité secrètement commande l'autre facticité à quoi à première vue elle semble se référer: celle du corps. Il faudrait peut-être soutenir que si Philon s'embarrasse du fait du corps, c'est au fond parce qu'il ne peut — ne veut — se débarrasser du fait d'Israël. »

391 E. R. Goodenough, *The politics of Philo Judaeus*, op. cit., pp. 21-63. Selon lui, le *De Iosepho* s'adresse aux Romains et est rédigé pour leur montrer que le modèle du préfet d'Égypte est fourni par le texte biblique; les Juifs seraient donc les meilleurs soutiens d'un préfet qui suivrait les conseils de Philon, c'est-à-dire le modèle de Joseph.

392 *Ibid.*, p. 42. Il y a donc une grande différence de contenu entre les textes en fonction des lecteurs auxquels Philon s'adressait, Romains, Juifs ou judaïsants.

(hégémonés, ἡγεμόνες) de beaucoup d'autres hommes »³⁹³. Dans ses traités adressés aux Gentils, comme la *Legatio*, l'*In Flaccum*, ou même le *De Iosepho*, Philon marque au contraire une révérence précautionneuse envers le pouvoir romain.

On pourrait assez facilement en déduire que le philosophe alexandrin pratiquait un « art d'écrire » né soit d'une situation de persécution telle qu'elle fut définie par Léo Strauss³⁹⁴, soit de l'idée que « la communication publique de la vérité philosophique ou scientifique était impossible ou indésirable »³⁹⁵. Faut-il alors résumer les conceptions politiques de Philon à une série de conseils pour échapper aux persécutions qui découlent de l'arrogance romaine, ou pour rendre cette arrogance plus favorable aux Juifs, ou encore à une simple morale, une « parénétiqne »³⁹⁶ (un discours qui conseille, exhorte) pour le philosophe qui « aspire plus haut »³⁹⁷?

Il se pourrait aussi que la politique joséphique fût nécessaire à la politique mosaïque. La persécution des Juifs parmi les Nations, de différentes patries, est l'envers des éminentes positions politiques et économiques de quelques Juifs dans ces mêmes Nations. On peut appliquer au peuple juif, dans son aspect diasporique, qui est un peuple, une nation comme les autres³⁹⁸, ce que Philon dit de Joseph, le « politique » dont le collier d'or (donné par Pharaon) l'attache au « peuple [goy] souverain (basileus dêmos, βασιλευς δημοσ) »: « Ce collier (*kuklon*), je te l'ai donné comme parure dans la prospérité de mes affaires, mais comme un lacet fatal si elles échouent. »³⁹⁹

Le peuple juif, constamment menacé, « depuis longtemps infortuné »⁴⁰⁰, s'est doté d'une politique qui présente le visage extérieur du peuple en affrontant l'extériorité persécutrice, irrationnelle; cependant, la politique joséphique ne se suffit pas à elle-même pour résister au vent de l'histoire. Dans la politique juive, la politique joséphique, comme narration (*haggadah*) et conseil⁴⁰¹, représenterait l'extériorité dont l'intériorité serait la

393 Philon, *De somniis*, II, §62, Paris, Cerf, 1962, pp. 156-157.

394 L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire* in L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin, A. Petit, *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin, 2001, pp. 24-25 et p. 32.

395 *Ibid.*, p. 34.

396 Bréhier E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1950, p. 15.

397 *Ibid.*, p. 15 où Bréhier cite Sénèque, *Lettres*, 95, 7. Comme le souligne Philon dans le *De Iosepho*, §§145-148 (Paris, Cerf, 1964, pp. 101-103), le politique se rapporte au monde sublunaire contingent, le philosophe au monde supralunaire: « Autant, chez les humains, ceux qui sont éveillés diffèrent de ceux qui dorment, autant, dans l'univers, les êtres célestes diffèrent des terrestres. »

398 « Peuple », « nation » est traduit en hébreu par « goy »; le peuple juif est un goy parmi d'autres goyim.

399 Philon, *De Iosepho*, §§149-150, *op. cit.*, pp. 102-103.

400 Philon, *De vita Mosis*, II, §43, Paris, Cerf, 1967, p. 210.

401 *Ibid.*, §143, p. 99: « La vie étant ainsi pleine de confusion, de désordre et d'incertitude, l'homme politique doit venir, comme un sage, en faire l'analyse, interpréter les songes et les rêves que font en plein jour ceux qui sont censés veiller. »

politique mosaïque comme narration et loi (*halakha*)⁴⁰². Mais il faut s'arrêter ici à un grand paradoxe: le rapport de l'extériorité joséphique à l'intériorité mosaïque ne recouvrirait pas alors un universalisme apparent qui cacherait (mal) un orgueilleux nationalisme religieux. L'extériorité juive universaliste (intégrée) ouvre sur une intériorité universaliste (séparée); l'une ne s'oppose pas à l'autre⁴⁰³, et selon Philon, les deux sont rationnelles⁴⁰⁴. Le *Logos** philonien est non seulement ce qui assure la médiation entre Dieu et le monde fini, mais aussi entre l'extériorité et l'intériorité juives.

La politique du persécuté et du conseiller du prince juif fait signe vers la politique lévitique de Moïse qui « tend à rejoindre l'harmonie universelle »⁴⁰⁵. Les lois de Moïse, qui traversent le temps, qui résistent à toute « violence »⁴⁰⁶, ont un sens universel et sont appelées à devenir la législation de tous les peuples qui leur apportera une paix universelle: ces considérations cosmopolitiques et, pour ainsi dire, messianiques, occupent un long développement dans le traité consacré à Moïse⁴⁰⁷. Ainsi, si on tient compte de la situation de Philon, politiquement et religieusement, du point de vue d'un Juif alexandrin, un exégète habile pouvait justifier son attachement au judaïsme et son établissement sur la terre quittée par Moïse (qui interdit en outre d'y retourner), dans l'Egypte symbole du corps et du sensible⁴⁰⁸, en se confrontant au texte mosaïque consacré à cette question: l'histoire de Joseph. Pour ce qui est de l'exégèse, la justification du *Joseph* est fournie par les sens étymologique et allégorique du nom du patriarche.

Le tableau de la sagesse, de la vertu et de la « perfection (*ariston télos*) »⁴⁰⁹ bibliques était complet avec les trois ouvrages consacrés aux trois patriarches qui incarnaient les trois voies possibles de la perfection, qu'on trouve par ailleurs dans le *Ménon* de Platon et dans l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote: « l'étude, la nature et l'exercice (*mathêsis, phusis,*

402 Loi qui ne doit pas « enjoindre sans encourager [ou conseiller](ἀνευ παραμυθίας προστάττειν) », « pour incliner par consentement plutôt que par violence »: Philon, *De vita Mosis*, II, §§50-51, *op. cit.*, pp. 212-215.

403 La séparation, déjà présente dans l'attitude joséphique, indique la position d'avant-garde du peuple juif et ne ressortit ni à une logique de conquête et de domination, ni à une structure totalitaire. C'est peut-être cet aspect dual de la politique juive qui sert de base aux diverses accusations antijuives et antisémites de duplicité.

404 Philon, *De Iosepho*, §§143-147, *op. cit.*, pp. 98-103.

405 *Ibid.*, §52, p. 215. Ce sens de la politique joséphique est exposé dans Philon, *De migratione Abrahami*, §§16-24 (Paris, Cerf, 1965, pp. 102-109), à l'occasion de l'interprétation de la demande de Joseph que ses os soient rapatriés en Terre promise (Gn 50 24-26).

406 Philon, *De vita Mosis*, II, §§12-16, *op. cit.*, pp. 198-199.

407 *Ibid.*, §§17-44, pp. 200-211.

408 Philon, *De congressu eruditionis gratia*, §21, Paris, Cerf, 1967, pp. 118-121: « La sensibilité, qui est dans l'âme la part la plus proche du corps, est enracinée dans le réceptacle de l'âme tout entière, et ce réceptacle de l'âme, en termes symboliques, se nomme Egypte. » Pour une liste de références philoniennes où l'Egypte est identifiée au corps, voir la note 3 pp. 118-119.

409 Philon, *De Iosepho*, §1, *op. cit.*, pp. 42-43.

askêsis) »⁴¹⁰, auxquels correspondent respectivement Abraham, Isaac, Jacob. Il pourrait paraître incohérent d'ajouter un quatrième aspect qui risquerait de rendre confuse, imparfaite l'image de la perfection biblique. Moïse étant censé avoir rédigé le Pentateuque pour Philon, quelle intention avait-il en adjoignant l'histoire de la glorieuse ascension de Joseph dans le pays symbole de l'idolâtrie, dépeint après de façon si péjorative dans l'histoire de Moïse? Le Juif alexandrin, l'Hébreu en Egypte, est toujours un herméneute, mais ce sont les pensées de Moïse plus que les rêves royaux ou impériaux qui nécessitent une interprétation.

Une chose est claire, Joseph n'est ni l'un des trois patriarches, ni Moïse⁴¹¹, ni leur synthèse. Il est l'appendice politique à la sagesse patriarcale déjà complète; il incarne « la vie politique » comme « addition à la nature souveraine »⁴¹², qui, semble-t-il, en « brise l'unité primitive »⁴¹³; tel est le sens de son nom, qui n'apparaît dans tout le traité qu'une seule fois, pour en donner l'étymologie⁴¹⁴. L'anonymat, qui prévaut dans le reste du *De Iosepho*, concorde d'ailleurs avec la « métonymie »⁴¹⁵, le changement de nom imposé à « l'interprète des rêves », à « l'onirocritique »⁴¹⁶ par celui qui se réserve « le nom de souverain (*onoma tês archês*) »⁴¹⁷.

Celui qui est nommé en égyptien « interprète des rêves » doit être lu comme « le politique », c'est-à-dire celui qui analyse « le grand rêve commun et public »⁴¹⁸, « les images (phantasiai, φαντασίαι) » qui « arrivent et repartent, se montrent et s'échappent », « les vaines créations d'un esprit qui, sans fondement aucun, ne fait que peindre et se représenter ce qui n'est pas comme étant »⁴¹⁹; en effet, « la politique est chose bariolée et multiforme. Elle comporte une infinité de changements, selon les personnes, les affaires, les mobiles, les circonstances particulières des actes, la diversité des occasions et des lieux »⁴²⁰: la pluralité

410 *Ibid.*

411 Qui, eux, sont des « archétypes » et des « lois vivantes et douées de raison », Philon, *De Abrahamo*, §3 et §5, Paris, Cerf, 1966, pp. 22-25, et *De vita Mosis*, *op. cit.*, I, §162, p. 103 et II, §4, p. 195.

412 *Ibid.*, §28, pp. 54-55. Voir la traduction et l'analyse de cette étymologie dans V. Nikiprowetzky, « KYPIOY ΠΙΡΟΣΘΕΣΙΣ. Note critique sur Philon d'Alexandrie, *De Jos.* 28 », Paris, *Revue des Etudes juives*, 127, 1968, pp. 386-392: le vocabulaire stoïcien emploie souvent le terme κῆρυξ pour désigner la nature souveraine.

413 Brottier L., « Joseph le politique », Paris, *Revue des Etudes juives*, 162 (1-2), janvier-juin 2003, p. 52.

414 L'anonymat qui règne dans le *De Iosepho* est d'autant plus surprenant qu'aucun autre texte philonien ne procède ainsi, y compris ceux qui parlent de Joseph; cet anonymat est donc nécessairement porteur d'un sens: « Pris dans le bariolage, la diversité, le flux perpétuel des affaires, l'homme politique [...] paraît perdre jusqu'à son nom », Brottier L., « Joseph le politique », *op. cit.*, p. 52.

415 Philon, *De Iosepho*, §121, *op. cit.*, p. 90 (la traduction a été quelque peu modifiée pour les §§119-126).

416 *Ibid.*: « interprète des rêves » c'est ce que le nom donné signifie « dans la langue du pays ».

417 *Ibid.*, §119, p. 90. L'anonymat signifie-t-il la romanité d'un préfet d'Egypte qui ne serait ni Juif, ni Grec?

Ce serait la seule hypothèse qui permettrait de faire concorder l'anonymat avec l'interprétation d'E.R. Goodenough qui présente le traité comme un conseil au préfet d'Egypte romain.

418 *Ibid.*, §125, p. 92.

419 *Ibid.*, §126, p. 92.

420 *Ibid.*, §32, pp. 56-57. Le « vêtement bigarré », parent de la tunique bariolée de Joseph, apparaît aussi chez Platon en *République* 557c que, visiblement, Philon reprend; dans le §33, suivent d'ailleurs les métaphores

politique s'oppose à la simplicité et à l'identité de la nature, elle-même icône de l'unicité et de l'unité de Dieu.

Faut-il aller jusqu'à dire que le politique n'a pas d'identité⁴²¹, parce qu'il change d'identité, parce qu'il est pluralité, changement? Si Joseph est inférieur à Moïse, la réponse est malgré tout négative: il épouse le changement, la versatilité des choses pour l'analyser — certes, le mauvais politique s'y perdra; Joseph n'est pas seulement interprète des rêves, il est aussi rêveur; la mauvaise tendance existe donc chez Joseph et est analysée dans le *De somniis*, II, §§11-66⁴²². Certes, « l'inconsistance des perceptions »⁴²³ semble rendre impossible toute « exactitude du raisonnement »⁴²⁴, confronté à « tout ce qui est de la famille de l'inégalité et de l'anomalie », « le haut-bas et le grand-petit »⁴²⁵. Mais la métonymie du rêve et de ses êtres contradictoires est retournée par la métonymie de l'analyste qui déjoue les déplacements, qui « démontre par des conjectures vraisemblables », qui « discerne »⁴²⁶.

Le politique, apparenté ici au *Logos*, se tient donc entre le sensible, « les objets terrestres, qui sont remplis de désordre et de trouble », « discordants et inharmonieux »⁴²⁷, et l'intelligible, les objets célestes, « choses qui demeurent identiques et sont réglées par les canons de la vérité même », « dans un ordre harmonieux et en unisson avec les meilleures. »⁴²⁸ Il est « prudent (*phronimos*) et intelligent (*sunétos*) »⁴²⁹ car il « possède en lui l'esprit divin »⁴³⁰. Il est celui qui voit clair dans le monde de « l'obscurité épaisse »⁴³¹. Il faut noter qu'il demeure dans ce monde; en cela, il pourrait être coupable; mais comme le montre tout le récit du *De Iosepho*, si on met de côté les interprétations allégoriques (§§28-36, §§54-79 et §§125-156), il sait en toutes circonstances rester maître de lui-même et s'impose comme modèle; l'épisode de la prison, transformée en « école de vertu »⁴³², est le

platoniciennes du timonier et du médecin. Voir aussi de Platon, *Le sophiste*.

421 Si L. Brottier, dans son article précité, a raison de questionner la perte d'identité de Joseph dans le *De Iosepho*, cette perte doit être rapportée non à une absence mais à la complexité de l'identité et de la politique juive. Pour Philon, Joseph se rapporte à Abraham, Isaac, Jacob, Moïse sans leur être identique.

422 Philon, *De somniis*, *op. cit.*, pp. 138-159.

423 Philon, *De Iosepho*, §142, *op. cit.*, pp. 98-99.

424 *Ibid.*, §140, p. 98.

425 *Ibid.*, §142.

426 *Ibid.*, §143, pp. 98-101. En cela, Joseph est bien le fils de Rachel qui est interprétée, dans un traité, « sensibilité assise sur les idoles » (Philon, *Legum allegoriae*, II, §46, Paris, Cerf, 1962, pp. 128-129) et réinterprétée dans le *De congressu eruditionis gratia*, §§25-27, *op. cit.*, pp. 122-125, celle contre qui « s'aiguise l'esprit [Jacob/Israël] qui aime luttés et exercices », « critique de l'idolâtrie du sensible », « résidence provisoire dans le sensible » comme le souligne B. Lévy dans *Le logos et la lettre*, *op. cit.*, pp. 28-31.

427 Philon, *De Iosepho*, §145, *op. cit.*, pp. 100-101.

428 *Ibid.* C'est cet entre-deux, cette tiédeur qui est dénoncée dans le livre II du *De somniis*.

429 Philon, *De Iosepho*, §117, *op. cit.*, p. 90.

430 *Ibid.*, §116, pp. 90-91.

431 Philon, *De Iosepho*, §145, *op. cit.*, pp. 100-101.

432 *Ibid.*, §86, pp. 78-79 qu'on peut sans doute rapporter à Platon, *Lois*, X, 908a.

plus significatif, car il est « un remède (*aléxikakos*) »⁴³³ même pour les plus endurcis.

Ce trait de maîtrise (*egkratéia*) des passions est aussi analysé dans le commentaire allégorique (§§54-57⁴³⁴ et §§67-79⁴³⁵) et dans le *De migratione Abrahami*, §21⁴³⁶, où Philon explique pourquoi « la parole sacrée fait [...] épargner les ossements de Joseph »⁴³⁷. L'homme politique vertueux garde sa « conscience en pleine lumière »⁴³⁸, il « tire [son] nom d'une réalité plus haute, de l'intelligence qui réside en [son] être. »⁴³⁹ « C'est en effet lui qui entretient comme un père nourricier des actes, des paroles, des initiatives du bien: elles peuvent se mêler à leurs contraires, parce que le mortel est toujours un mélange confus, mais elles se distinguent après coup; les germes et les pousses du bien ne disparaissent pas, à tout jamais en allées ».⁴⁴⁰ Ce versant est celui de la politique joséphique orientée vers Moïse — qui emporte les ossements lors de l'Exode —, ce que soulignent les paragraphes du *De migratione Abrahami*; l'autre versant est lui tourné vers la « vaine gloire (*kéné doxa*) »⁴⁴¹ et « l'arrogance (*tuphos*) »⁴⁴².

Non seulement Joseph est un patriarche dont le sens allégorique diffère des trois précédents, mais il symbolise la variété des régimes politiques issus des différents désirs des divers groupes humains, barbares comme grecs, causée par « leur ambition » et « leur mauvaise foi mutuelle »⁴⁴³; il symbolise aussi la variété des rapports entre des hommes différents au sein d'une même cité; les critiques de Philon reprennent les idées de Platon⁴⁴⁴ et

433 *Ibid.*, §80, pp. 76-77. Cela traduit vraisemblablement une idée néo-pythagoricienne sur la royauté idéale.

434 *Ibid.*, pp. 66-67.

435 *Ibid.*, pp. 70-75. Il est tout de même à noter que le politique courageux qui ne flatte pas le peuple encourt une fin tragique.

436 Philon, *De migratione Abrahami*, §21, Paris, Cerf, 1965, pp. 106-107.

437 *Ibid.*, §17, pp. 102-103. Les « ossements » y deviennent « formes incorruptibles » et « formes dignes de mémoire ».

438 Philon, *De Iosepho*, *op. cit.*, §68, pp. 70-71.

439 *Ibid.*, §71, pp. 72-73.

440 Philon, *De migratione Abrahami*, §24, *op. cit.*, pp. 108-109. Comme l'indique B. Lévy, « l'Égypte » n'est pas la contrée dont il faut seulement « sortir », mais plutôt celle « à travers laquelle il faut passer — résidence provisoire. » (*Le logos et la lettre*, *op. cit.*, p. 23). Voir aussi dans le *De congressu eruditionis gratia*, §§22-24, *op. cit.*, pp. 120-123, l'interprétation du nom d'Agar l'égyptienne où le statut d'« étranger résident » se rapporte aux « connaissances préparatoires » « absolument indispensable[s] » pour acquérir la sagesse.

441 A vrai dire, la *doxa* comme gloire est elle-même l'objet d'interprétations différentes car elle dénomme aussi la gloire divine: Philon, *De specialibus legibus*, I, §45, Paris, Cerf, 1975. Philon ménage toujours une place pour les nécessités du corps et du social; la gloire humaine ne doit pas être inconsidérément méprisée: « La Vérité pourrait donc blâmer avec raison ceux qui abandonnent à la légère les occupations de la vie politique et qui prétendent avoir conçu du mépris pour l'argent, la gloire et le plaisir: ce sont des fanfarons, qui feignent le mépris » (Philon, *De fuga et inventione*, §33, Paris, Cerf, 1970, pp. 122-123).

442 Philon, *De somniis*, II, *op. cit.*, §§62-63, pp. 156-157.

443 Philon, *De Iosepho*, *op. cit.*, §30, pp. 54-57. Selon Bréhier, cette « origine des lois civiles » est un « lieu commun » « cynique »; il cite aussi le *Gorgias* (483b) de Platon: Bréhier E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, *op. cit.*, p. 14.

444 Le premier commentaire (§§28-34) reprendrait le *Politique* 294a-b; dans le second (§§61-63), l'opposition des médecins et des cuisiniers rappelle le *Gorgias* 464a-465e; on pourrait comparer le troisième (§143) au *Gorgias* 459c, mais il semble plus pertinent de le rapprocher de la *Rhétorique*, II, 1, d'Aristote.

surtout des Stoïciens⁴⁴⁵: « on peut donc considérer à juste titre les régimes politiques particuliers plutôt comme des additions à l'unique régime naturel; en effet, les lois particulières de chaque cité sont des additions à la droite raison de la Nature, et l'homme politique est une addition à l'homme qui vit selon la nature. »⁴⁴⁶

Joseph, bien qu'il gouverne les Egyptiens à partir des principes patriarcaux, sa chasteté ayant attesté qu'il conservait l'héritage spirituel hébraïque, est lié aux désirs des Egyptiens, au « peuple souverain »⁴⁴⁷, par son gouvernement même: il n'est donc pas Moïse qui est pour Philon le politique supérieur, le « roi » idéal⁴⁴⁸, car « législateur, grand-prêtre et prophète »⁴⁴⁹; Moïse s'est libéré et a libéré les Hébreux de l'Egypte. Certes, Joseph est « supérieur à l'homme ordinaire »⁴⁵⁰, « au-dessus des personnes privées, mais au-dessous du roi, quant à l'absolutisme du pouvoir. Son roi est le peuple »⁴⁵¹.

Joseph, en tant qu'hébreu, est, suivant le code allégorique philonien, l'« émigrant » qui va « du sensible vers l'intelligible »⁴⁵²; mais, en tant que prince, il gouverne le corps passionnel, dont l'allégorie est l'Egypte; ses os rapatriés en Israël sont la partie incorruptible du corps, ce qui n'a pas de part à la sensualité. Cependant, durant sa vie, la vie politique, Joseph vit dans l'opulence et ne renonce à aucun confort; il ne fait pas que traverser l'Egypte; il y est tout de même *plus* qu'un étranger résidant. S'il n'est pas un souverain temporel uniquement préoccupé de questions matérielles, il se consacre à la conciliation de sphères opposées.

Joseph est le politique qui incarne les cités des hommes, les rapports multiples entre les différentes ethnies, entre Grecs et Barbares, et au sein de chaque ethnie; il est l'image de

445 Bréhier invite à comparer le *De Iosepho*, §32 et §144, et Sénèque, *Lettres*, 94, 35 et 95, 37: Bréhier E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, op. cit., p. 15.

446 Philon, *De Iosepho*, §31, op. cit., pp. 56-57.

447 Philon, *De Iosepho*, §149, op. cit., pp. 102-103.

448 E. Bréhier montre que ce roi idéal, législateur, correspond pour beaucoup de traits à celui défini par les néo-pythagoriciens comme Diotogène: Bréhier E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, op. cit., pp. 18-23. Ces traits de la royauté idéale hellénistique se retrouvent aussi dans le Joseph du *De Iosepho*; Joseph participe de l'idéal mosaïque sans pleinement le réaliser.

449 Philon, *De vita Mosis*, II, §3, op. cit., pp. 192-193. Le développement s'étend des paragraphes 2 à 15, du *De vita Mosis*, II, op. cit., pp. 192-199.

450 Philon, *De Iosepho*, §4, op. cit., pp. 42-43; c'est le jugement de Jacob sur son fils. C'est le même superlatif qui est employé pour le raisonnement de Caligula qui se pense « supérieur au troupeau », Philon, *Legatio ad Caium* §76, op. cit., pp. 116-117. On trouve cette idée de supériorité dans le mythe platonicien de Kronos, dans le *Politique*, 271e, et les *Lois*, IV, 713d; elle est en fait discutée par Platon (*Politique*, 274e-275e). Dans *Du contrat social*, II, 7, « Du législateur », Rousseau rapproche Platon et Caligula: « Le même raisonnement que faisait Caligula quant au fait, Platon le faisait quant au droit » (Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 77); ce rapprochement serait étonnant s'il ne provenait du paragraphe 76 de la *Legatio* qui est cité par Rousseau dans le chapitre 2 du livre I du *Contrat social* (op. cit., p. 31).

451 Philon, *De Iosepho*, §148, op. cit., pp. 102-103. L'épisode de Joseph et Assenath fut romancé autour de l'époque de Philon, dans le même cadre culturel; dans ce récit, *Joseph et Assenath* (Leiden, E.J. Brill, 1968), Joseph devient roi à part entière à la mort de Pharaon.

452 Philon, *De migratione Abrahami*, §20, op. cit., pp. 106-107.

la pluralité, de la division spirituelle prise en charge par la politique, là où Moïse incarne la législation de la « Grande Cité (*mégapolis*)»⁴⁵³, sa législation tendant « à rejoindre l'harmonie universelle » et s'accordant « avec le système de la nature éternelle »⁴⁵⁴. Si Joseph n'est ni roi, ni législateur, ni prophète, ni grand-prêtre comme Moïse, mais qu'il est malgré tout *le* politique, il faut supposer que le politique relève du conseil, d'une fonction vicariante, même s'il assume l'hégémonie, « l'autorité effective »⁴⁵⁵, *l'imperium*.

En ce sens, Philon ne « platonise » pas⁴⁵⁶ et ne développe que peu le politique dans sa positivité; il a surtout des critiques à formuler pour toute politique qui ne ressortirait pas à la législation mosaïque, qui n'est pas du tout conçue comme un système de lois particulières, mais comme l'image de la loi éternelle qui gouverne le monde. N'étant ni dans la position de Joseph, ni dans celle de Moïse, la politique que Philon pratique lui-même dans ses textes vis-à-vis des Romains relève essentiellement du conseil. Beaucoup de commentateurs voient dans le *De Iosepho* un traité qui glisse quelques conseils aux politiques romains et en particulier au préfet d'Égypte, en évitant de parler de la façon dont Joseph remplit les caisses de Pharaon, c'est-à-dire en présentant un préfet d'Égypte modèle⁴⁵⁷.

Philon utilise des arguments platoniciens pour critiquer la politique impériale, la tyrannie..., mais il critique aussi Platon car les fins suprêmes ne se limitent pas à une cité particulière, à une patrie, et prennent la dimension quasi-impériale d'une citoyenneté universelle, dont la législation est celle de Moïse, dont la responsabilité est celle de tous les Juifs, et dont la métropole est Jérusalem à cause du Temple. Il faut rappeler que l'aînesse royale pour les douze tribus d'Israël n'échoit pas à Joseph mais à Juda, la lignée royale issue de Joseph, le politique, s'égarant avec la destinée du royaume du Nord, nommé royaume d'Israël, et des dix tribus perdues.

L'épisode de Juda et Thamar, qui coupe l'histoire de Joseph en *Genèse* **38**, est d'ailleurs interprété en opposition nette à l'investiture de Joseph par Pharaon (*Gen.* **41** 41-42): « on lui passe au cou « un collier d'or », lacet d'étranglement, de toute évidence, cercle et roue d'une servitude sans fin, non pas suite régulière des phases de l'existence ni

453 Philon, *De vita Mosis*, II, *op. cit.*, §45-52, pp. 210-215. Voir aussi de Philon, *De opificio mundi*, §19, Paris, Cerf, 1961, p. 152, et *De Iosepho*, §29, *op. cit.*, p. 54. Cette idée du monde, du *cosmos* compris comme une grande cité vient du stoïcisme.

454 Ibid., §52, pp. 214-215.

455 Philon, *De Iosepho*, §119, *op. cit.*, pp. 90-91.

456 « Ou Platon philonise ou Philon platonise. » selon l'adage de saint Jérôme, *De viris illustribus*, 11. Cette remarque souvent pertinente n'est pas toujours vraie.

457 Philon prodigue d'autres conseils du même type dans *In Flaccum*; au début du texte, il commence par louer l'administration de Flaccus pour montrer comment un préfet d'Égypte de grande valeur, une fois mû par la peur, put devenir en peu de temps le jouet de démagogues, le complice sinon l'instigateur de massacres, espérant échapper ainsi à la vengeance de Caligula.

enchaînement naturel d'activités, comme pour Thamar: c'est que son ornement à elle ce n'est pas un collier, mais un « cordonnet » et notre Joseph, de plus, se passe au doigt l'anneau royal, cadeau qui est le contraire d'un cadeau, gage de foi sans foi, le contraire exactement de ce qui est donné à Thamar par Juda, roi d'Israël le Voyant. Car Juda donne un sceau pour l'âme, don splendide par lequel il enseigne que, alors que la substance de l'univers était sans forme, Dieu lui en a donné une »⁴⁵⁸. Ce que Juda donne en gage à Thamar (Gn 38 18), le sceau, le cordon, le bâton, ce sont les insignes de la royauté, pour celle qui entrera dans l'histoire messianique par sa descendance; Juda est, lui aussi, comme Jacob « qui conduit le troupeau marqué d'un signe et bigarré (*poikilon*) »⁴⁵⁹.

Cette distinction entre deux types de rapport à l'absolu (ou de rapport du multiple à l'Un) est particulièrement claire dans le *De somniis* II, §8-16⁴⁶⁰: Philon y différencie deux patriarches, Isaac et Joseph, qui représentent deux « thiasés », deux groupes. Isaac symbolise ceux qui conçoivent la « nature du Bien » préservée « de tout mélange » et relevant de « la raison »⁴⁶¹, Joseph, ceux qui, « ne [méprisant] pas les qualités de l'âme, [prennent] grand soin de la bonne condition du corps et [sont très attachés] au confort matériel. »⁴⁶² Ils obéissent donc à deux maîtres, voire à plus de deux maîtres, et ne peuvent « se fixer solidement »⁴⁶³. Joseph, grâce à ses qualités, s'avère être un repoussoir plutôt qu'un modèle: ses qualités en feraient un modèle de vertu, mais c'est le compromis avec les exigences du corps et du monde extérieur qui en font un modèle de tiédeur et un repoussoir pour qui cherche le vrai Bien⁴⁶⁴. Certes, Joseph sauve et ce n'est pas négligeable; mais il n'est lui-même sauvé que parce que ses os sont transportés hors d'Égypte, indexés à la Torah de Moïse, déplacés avec l'Arche d'Alliance. Joseph, en tant que politique, est apparenté au *Logos* médiateur, mais ne semble pas pouvoir pleinement l'incarner.

L a politique philonienne de la prudence: empire et citoyenneté juive

458 Philon, *De somniis* II, §§44-45, Paris, Cerf, 1962, pp. 150-151. Dans *Le logos et la lettre* (*op. cit.*, p. 43), B. Lévy note que « si la forme peut s'apposer au *poikilos* [au bigarré] c'est que la forme (*eidōs*) elle-même est *poikilon*, comme le troupeau de Jacob ». Il fait référence au *De fuga et inventione*, §§10-12, *op. cit.*, pp. 106-109, à l'image du sceau « grâce auquel chacun des êtres a reçu sa forme ». Le sceau royal de Juda, figurant ici le *Logos* divin, semble indiquer que Joseph ne personnifie pas pleinement le *Logos*.

459 Philon, *De fuga et inventione*, §10, *op. cit.*, pp. 106-107. Cette interprétation positive de la bigarrure se retrouve dans la tunique du grand-prêtre « lorsqu'il se tourne vers l'extérieur » (voir les analyses de B. Lévy, *Le logos et la lettre*, *op. cit.*, p. 55).

460 Philon, *De somniis* II, *op. cit.*, pp. 136-141.

461 Philon, *De somniis* II, *op. cit.*, §§8-10, pp. 136-139.

462 *Ibid.*, §11, pp. 138-139.

463 *Ibid.*

464 La politique joséphique s'invertira en esclavage pour les Hébreux.

Selon Philon, tel paraît être le projet du rédacteur inspiré, Moïse: le récit joséphique serait un avertissement qui montrerait les défauts de la politique, fût-elle bonne, fût-elle capable de surmonter les persécutions, pour élever les lecteurs vers une exigence spirituelle, une théologie politique qui est surtout une théologie incarnée dans la geste mosaïque. Il nous paraît important de prendre en considération cet aspect pour expliquer la fortune théologique des textes philoniens dans la romanité chrétienne. Le politique platonicien et le cosmopolitisme stoïcien sont réinvestis dans une théologie monothéiste. Philon pense que Moïse, devançant Platon et le livre IV des *Lois*, « suggère et encourage plus qu'il ne commande, s'efforçant d'accompagner d'introductions et de conclusions la plupart des instructions indispensables qu'il donne, pour incliner par consentement plutôt que par violence. »⁴⁶⁵ La figure politique du législateur est aussi une figure du conseil.

Les lois, les textes, la théologie politique de Moïse ont un sens universel et la lecture allégorique du Pentateuque le garantit; l'originalité de la législation mosaïque consiste à avoir fait précéder le système des prescriptions et interdits par la genèse du cosmos⁴⁶⁶; la « rédaction » ne commence donc pas par « la fondation d'une cité faite de main d'homme »⁴⁶⁷. Le système naturel des lois se duplique en un système théologico-politique qui en est l'icône; il ne s'agit pas de la *République* ou des *Lois* de Platon, mais de la Torah de Moïse. Paradoxalement, l'empire romain universel⁴⁶⁸ lorsqu'il respecte les lois de chaque peuple⁴⁶⁹, leur *religio*, permet à Philon d'espérer l'empire universel des lois universelles de Moïse, de la *religio iudaica* qui est *religio* d'un peuple particulier et en même temps religion universelle, rationnelle, fondée en nature.

Philon avait une conception proprement augustéenne de l'empire, comme si Joseph était l'Auguste hébreu⁴⁷⁰ qui annonçait le véritable prophète du *Logos*, le législateur universel qui connaît « l'unique régime naturel » voulu par le Dieu unique: le roi-prêtre Moïse. L'Auguste romain laissait ainsi espérer l'avènement des lois de Moïse sur une échelle universelle pratique, l'universalité théorique ayant été dispensée par la traduction de la Septante⁴⁷¹ augmentée des commentaires de Philon. Mais l'Auguste romain est une figure plus ambiguë encore que l'Auguste hébreu: l'Auguste peut ne pas se satisfaire de son titre religieux et réclamer son culte divin comme Caligula. L'assassinat de Caligula manifestait

465 Philon, *De vita Mosis*, II, *op. cit.*, §51, pp. 214-215.

466 *Ibid.*, §§45-52, pp. 210-215.

467 *Ibid.*, §51. Ceci semble être une critique de la conception platonicienne.

468 L'empereur stoïcien pourrait être une sorte de philosophe-roi.

469 Philon, *Legatio ad Caium*, *op. cit.*, §§141-161, pp. 166-185.

470 Et en un sens *Augustus* ne serait pas une mauvaise traduction latine pour *Yossef*.

471 Qui aurait été commandée par Ptolémée II Philadelphe (env. 285-247 av. è. c.) pour la fameuse bibliothèque d'Alexandrie.

sans doute pour Philon la Providence divine et justifiait l'espoir malgré les signes avant-coureurs des catastrophes à venir. Il ne pouvait imaginer qu'une autre religion prendrait le relais de son espoir et de sa théologie politique⁴⁷². Quoi qu'il en soit, en attendant l'avènement universel et messianique des lois de Moïse, la bonne politique, le bon conseil, selon Philon, semble bien être celui de la prudence.

Il faut remarquer⁴⁷³ qu'en ambassade auprès de Caïus, confronté à ce mauvais Auguste romain, sous les sarcasmes de ceux qui le flattent et le craignent, Philon adopte la posture politique joséphique: lorsque Caligula pose « la grande et fameuse question: « Pourquoi vous abstenez-vous de la viande de porc? » »⁴⁷⁴, la délégation juive répond « que les lois diffèrent selon les peuples », ce qui reprend exactement la définition du politique dans le *De Iosepho*, §§29-31. L'empereur et la délégation grecque alexandrine, reçue en concurrence avec celle de Philon, fournissent, quant à eux, des exemples parfaits des critiques formulées par Philon à l'adresse du politique comme sphère du mensonger, de la dissimulation, de la paranoïa et de la cruauté; « à l'interrogation ce fut un grand éclat de rire chez nos adversaires: les uns par amusement, les autres par un calcul de flatterie affectaient de trouver que le mot avait été dit avec grâce et gentillesse et, tel des valets de sa suite s'indignait de ce qu'ils se comportaient d'une façon outrageante pour un empereur sous le règne de qui le sourire le plus discret, pour qui ne faisait pas partie de ses intimes familiers, n'était pas sans danger⁴⁷⁵. » Philon et sa délégation incarnent eux le bon politique, prudents, surtout face à un tyran sanguinaire. Leur tenue joséphique, qui ne se laisse pas démonter par la mise en scène tragi-comique impériale, leur permet d'adoucir l'empereur qui finit par voir en eux des « sots » plus que des « pervers »⁴⁷⁶.

Il faut reconnaître cependant que, dans l'exégèse philonienne, la prudence (*eulabéia*), même si elle est toute politique, n'est pas attribuée à Joseph mais est évoquée à l'occasion de l'explication du rêve des gerbes où l'attrait de Joseph pour la gloriole (*kéné doxa*) est fustigé;

472 Ce relais supposait évidemment une profonde modification de la perspective philonienne et de sa théologie politique, puisque le Christ est censé avoir accompli les lois de Moïse. La théologie politique chrétienne est cependant toujours marquée par un caractère augustéen (mais adapté à l'humilité chrétienne par la nomination diminutive chez son représentant le plus important, *Augustinus*). Pour la postérité chrétienne de Philon, on peut lire le chapitre « Philon, Père de l'Eglise *honoris causa* » dans le *Philon d'Alexandrie* de M. Hadas-Lebel, *op. cit.*, qui emprunte cette expression à D. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Assen-Minneapolis, 1993.

473 C'est P. Vidal-Naquet qui souligne cela dans son introduction à une édition de Flavius Josèphe, « Du bon usage de la trahison », in Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, Paris, Editions de Minuit, 1977, p. 64.

474 Philon, *Legatio ad Caium*, *op. cit.*, §361, pp. 312-313.

475 *Ibid.*, §361, pp. 314-315. Si les commentateurs de Philon ne trouvent pas de confirmation de ce trait chez les historiens antiques de Caligula, Suétone ou Dion Cassius, il correspond tout à fait à la conception que Philon se fait du mauvais politique imbu de sa personne au point de se vouloir divin, de remplacer le seul Roi divin.

476 *Ibid.*, §367, pp. 316-317.

la gerbe de Joseph se dresse au-dessus des autres: « passant de la démagogie à la tyrannie, abaissant la situation de leurs voisins, élevant la leur et l'établissant fermement, [les adeptes de la gloriole] s'arrangent pour soumettre même les esprits indépendants et libres par nature. »⁴⁷⁷ Même si Philon est platonicien et reprend un vieux thème, son interprétation profite peut-être ici de son expérience face au tyran: « Aussi est-il nécessaire de se servir de la prudence comme d'un bouclier: c'est un phylactère qui fait partie de nous-même pour nous préserver contre tout malheur survenant à l'improviste. »⁴⁷⁸

Cette prudence fut bien appliquée lors de l'ambassade à Rome et suivit les conseils consignés (avant ou après l'entrevue avec Caligula?) dans le traité *Sur les songes* où sont interprétés les rêves joséphiques: « N'ont-ils pas perdu le sens, ne sont-ils pas fous, ceux qui s'ingénient à manifester une franchise hors de saison, osant braver en paroles et en actes des rois, parfois des tyrans? Ne se rendent-ils pas compte que non seulement ils ont la nuque sous le joug [...], mais que la même chaîne tient prisonniers le corps entier, l'âme, femme, enfants, père et mère, leur nombreuse parenté et le vaste cercle de leurs amis; que celui qui tient les rênes peut avec la plus grande facilité [...] appliquer avec l'ampleur qui lui plaît n'importe quel traitement? »⁴⁷⁹

La nature du tyran est paradoxalement immuable: il est nécessairement un personnage imprévisible dans ses actions et réactions, poursuivant « plusieurs buts incompatibles »⁴⁸⁰, esclave de ses passions; la vie du tyran, « dont les habiles démiurges sont la convoitise et la fourberie, n'est-elle pas une bête retournée à l'état sauvage et qui s'engraisse de tous ceux qui passent à proximité? »⁴⁸¹ La « prudence » est donc « nécessaire ». Le conseil de prudence ne ressortit pas tant à une expérience pratique qu'à une connaissance eidétique constamment confirmée par l'expérience et fournissant des maximes pratiques.

La posture politique joséphique, le rapport des Juifs à l'empire, s'expriment encore au travers d'un autre trait qui marque l'originalité de la politique juive et distingue la problématique politique de la diaspora juive de la colonisation grecque, tout en la rapprochant, si on considère les communautés diasporiques comme autant de colonies

477 Philon, *De somniis*, II, §79, op. cit., pp. 162-163.

478 *Ibid.*, §82, pp. 164-165.

479 *Ibid.*, §83, pp. 164-165.

480 *Ibid.*, §66, pp. 158-159.

481 *Ibid.* Ainsi est définie une vie dévorée par la vaine gloire. Tel est le sens allégorique de *Genèse* 37 33: « Une bête féroce a ravi Joseph et l'a dévoré ».

juives⁴⁸². La dispersion n'implique pas de « rupture »⁴⁸³ avec Jérusalem, au contraire; ce lien est matérialisé par le demi-shekel collecté dans toutes les communautés et envoyé au Temple, tout cela étant rendu possible et garanti par les décrets des premiers empereurs romains⁴⁸⁴.

Ce lien n'est pas, répétons-le, l'attachement autochtone à une terre; la patrie spirituelle, Israël ou Jérusalem, est l'attachement au lieu où se tient la lignée patriarcale spirituelle et morale. Sur ce plan religieux et moral, les dispersions, les exils peuvent être interprétés comme ce qui résulterait de manquements à l'observance des Lois⁴⁸⁵. Quant à lui, Philon fournit à l'émigration⁴⁸⁶ une raison plus prosaïque et, peut-on dire, économique; la pauvre Judée ne saurait faire vivre tous les Juifs: « Car les Juifs, à cause de leur grand nombre, un seul continent ne saurait les contenir. »⁴⁸⁷

Tout Juif de la Diaspora a ainsi deux amours: Jérusalem et son pays, le territoire où ses ancêtres se sont implantés. Cela doit être vrai de Philon, puisqu'il rend compte du rapport entre Jérusalem et la diaspora à plusieurs reprises. Le cas du tétrarque Agrippa, futur roi de Judée, est intéressant, même s'il ne correspond pas parfaitement à la catégorie du Juif diasporique. Certes Jérusalem est plus qu'une métropole pour Agrippa qui sera roi de Judée, c'est sa « patrie »⁴⁸⁸; mais il est citoyen romain, d'abord élevé à Rome, suivant dans un premier temps le cursus d'un chevalier romain. Si le futur roi n'est pas un Juif de la Diaspora à proprement parler, Philon, qui en est un, lui attribue la connaissance des sentiments qui animent tout Juif, de la Diaspora ou non, à l'égard de sa métropole, Jérusalem, et de son Temple. Philon retranscrit la lettre d'Agrippa à son bienfaiteur Caligula pour le dissuader de profaner le Saint des Saints.

Philon fait commencer la lettre de façon caractéristique par la même prudence que celle manifestée par la délégation juive alexandrine et recommandée dans le *De somniis*:

482 Il faut noter que la diaspora n'est pas nécessairement composée de Judéens; sans compter les conversions de groupes humains entiers, il faut ajouter les conséquences des déportations dans l'empire assyrien, les mélanges de populations qui interdisent de considérer les Juifs comme une ethnie homogène; rien n'existe moins qu'une homogénéité génétique juive. Il faut préciser que le terme de colonie, à l'époque de Philon, n'a pas la connotation idéologique que ce terme revêt aujourd'hui.

483 P. Vidal-Naquet, « Du bon usage de la trahison », in Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, Paris, Editions de Minuit, 1977, p. 56. Cet auteur déclare « exceptionnel » ce phénomène.

484 Philon, *Legatio ad Caium*, *op. cit.*, §§156-157, pp. 178-181.

485 L'histoire de Joseph correspond complètement à ce schéma, de sa vente jusqu'au rapatriement de ses os avec l'Arche par Moïse, et fournit un symbole de ce double attachement. Même après la destruction du Temple et la grande dispersion, cet attachement a perduré jusqu'à nos jours où très paradoxalement c'est la terre d'Israël qui fait figure, pour beaucoup, de colonie.

486 Dans ses écrits, Philon « évite » le terme de « diaspora » qui évoquait trop sans doute le « châtement » de « l'exil de Babylone »: M. Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie*, *op. cit.*, p. 56.

487 Philon, *In Flaccum*, *op. cit.*, §45, pp. 76-77.

488 Philon, *Legatio ad Caium*, §278, *op. cit.*, p. 261.

« Tous les hommes, empereur (*autocrator*), ont au fond de leur être l'amour de la patrie et l'attachement à leurs usages particuliers. [...] Or, chacun, fût-ce à tort, tient pour évidente l'excellence de ses usages propres, car on en juge non pas tant par raison que par un préjugé favorable. »⁴⁸⁹ Ici encore est rappelé le caractère relatif des usages propres à chaque peuple qui conduisent à la pluralité qui définit le politique selon Philon. Le mensonge ou l'hypocrisie ne s'adresse pas ici au peuple, mais à un personnage plus asservi à ses passions que le peuple, au tyran.

Ne pouvant l'aborder de front, Agrippa lui écrit, le flatte et trouve à s'excuser, lui et son peuple, en effaçant et l'aspect de défi à l'autorité impériale du refus des Juifs de sacrifier à Caius et la téméraire profanation du Temple prévue par Caius: il remplace l'insoumission des Juifs par un aveuglement subjectif qui trouve sa racine dans le sentiment patriotique commun à tous les hommes. Caius chérit sa patrie comme les Juifs la leur; Caius a raison de penser les usages romains excellents, les Juifs ont tort de croire les leurs excellents, mais comment en serait-il autrement?

Evidemment, la divinisation de l'empereur n'est pas un usage ancestral romain, mais c'est le tyran qui décide de l'usage ancestral. Agrippa est un fin politique et sait comment s'adresser à son « ami » Caligula, dont il favorisera plus tard la perte. Agrippa s'était évanoui (prudemment?) à l'annonce impériale de l'érection de la statue, mais il retrouve ses esprits et plus sûrement encore son esprit politique (plus tard, le tétrarque obtiendra son titre royal en conseillant Claude, en devenant son intermédiaire auprès du Sénat et en évitant toute effusion de sang dans son accession à l'empire).

Agrippa est censé avoir continué ainsi, et c'est le point qui nous intéresse: « Cette ville [Jérusalem] est ma patrie, mais aussi la métropole, non pas du seul territoire de Judée, mais encore de la plupart des autres territoires, à cause des colonies qu'elle a envoyées, suivant les époques, dans les pays limitrophes [et] dans des régions plus lointaines. »⁴⁹⁰; suit une énumération de plusieurs régions sur plusieurs continents sous tutelles romaine ou parthe, et de plusieurs îles. A. Pelletier note que « la liste de Philon semble établie d'après des lignes maritimes: d'abord celles qui partent d'Alexandrie à destination des ports principaux d'Asie Mineure et de la Mer Noire; puis celles qui aboutissent à l'Europe; enfin les îles. »⁴⁹¹

P. Vidal-Naquet remarque quant à lui qu'elle répond à « un modèle historique, celui

489 *Ibid.*, §277, pp. 258-259.

490 Philon, *Legatio ad Caium*, §§281-283, *op. cit.*, pp. 263-265. La traduction suivie est celle d'A. Pelletier légèrement modifiée par P. Vidal-Naquet dans « Du bon usage de la trahison », *op. cit.*, p. 58.

491 Philon, *Legatio ad Caium*, *op. cit.*, note 5, p. 263.

de la vieille colonisation grecque ». En tout cas, Philon fait déduire à Agrippa un lien qui unit toute la Diaspora à Jérusalem: « De sorte que, si ma patrie a quelque part à ta bienveillance, ce n'est pas une seule ville qui en ressentira le bienfait, mais des myriades d'autres qui sont situées dans toutes les régions de l'univers »⁴⁹². En somme, si Caligula ne profane pas le Temple de Jérusalem, tous les Juifs pourront continuer à célébrer la gloire de Caius.

Philon précise dans un autre texte ce rapport entre les Juifs et Jérusalem: « Ils considèrent comme leur métropole la ville sainte où se trouve le temple sacré du Dieu Très-Haut, mais ils tiennent pour leurs patries respectives les régions que le sort a données pour séjour à leurs pères, à leurs grands-pères, à leurs arrière-grands-pères et à leurs ancêtres plus lointains encore, où ils sont nés et ont été élevés. »⁴⁹³ Les Juifs appartiennent à leur métropole Jérusalem et à leur patrie, leur « colonie » juive: ce modèle correspond apparemment au modèle grec, hellénistique comme le souligne P. Vidal-Naquet. Mais là encore une différence se fait entendre: le rapport à la métropole judéenne est un rapport à une citoyenneté universelle et non à une autochtonie; être lié à Jérusalem, c'est être lié à une législation qui tend vers l'harmonie universelle du tout cosmique voulu par un Dieu unique. Menacer de profaner le Temple, c'est menacer « un droit de citoyen d'une valeur plus universelle (*tês katholikotéras politéias*), celui de citoyen juif. »⁴⁹⁴

Cette affirmation d'une citoyenneté universelle juive ne peut manquer d'étonner, dans la mesure où les Juifs de la diaspora ne sont pas citoyens de Jérusalem; mais à partir du moment où les lois de Moïse, fondées en nature, fondent définitivement une citoyenneté universelle, on doit pouvoir obéir aux lois n'importe où et en toutes circonstances; la citoyenneté juive est « plus universelle » que toute autre citoyenneté. Joseph devient alors le modèle de celui qui sous l'apparence de l'homme livré au corps et aux faux-semblants, demeure l'hébreu dont la patrie est la droite raison naturelle voulue par Dieu. On pourrait le comparer à une sorte de chevalier de la foi tel qu'il sera pensé par Kierkegaard, si son statut princier ne le cachait encore plus sous l'apparat. Rien ne le distingue des autres princes, si ce ne sont quelques signes et une morale exigeante, une politique du bien. C'est cette citoyenneté universelle juive, dont Joseph est le modèle, qui fonde Philon à demeurer à Alexandrie, lorsque l'obéissance aux prescriptions mosaïques aurait dû interdire tout retour en Egypte.

492 *Ibid.*, §283.

493 Philon, *In Flaccum*, §46, *op. cit.*, pp. 76-77.

494 Philon, *Legatio ad Caium*, §194, *op. cit.*, pp. 204-205.

La citoyenneté universelle juive: le modèle joséphique et sa postérité

Le rapport à Jérusalem est bien une citoyenneté spirituelle, l'appartenance à la cité de Dieu se distinguant de la citoyenneté mondaine mais renvoyant tout de même à la *politéia* et à la *diaspora*. La vie diasporique est l'allégorie de la vie terrestre pour les sages, pour le philosophe juif. En retour, la vie politique diasporique se trouve justifiée par son sens spirituel: si la politique de Moïse s'incarne à Jérusalem qui en est aussi la cité-symbole, l'universalité des lois de Moïse doit aussi être réalisée de manière diasporique. La vie politique joséphique est la vie diasporique du sage dont la cité-mère est la cité juive et logique, universelle et mosaïque. Tout Juif de la diaspora devrait être un Joseph.

« C'est pourquoi tous ceux que Moïse appelle sages sont décrits comme des étrangers résidant. Car leurs âmes ne partent jamais fonder une colonie hors du ciel, mais elles ont coutume de voyager dans la nature terrestre en étrangères qui désirent voir et s'instruire. Aussi, une fois qu'elles ont passé un certain temps dans le corps et qu'elles ont observé par son intermédiaire l'ensemble du monde sensible et périssable, retournent-elles vers l'endroit d'où elles s'étaient élancées au début, estimant que leur patrie, c'est la région céleste, où elles jouissent de leur citoyenneté, et que leur est étrangère la région terrestre où elles ont résidé. En effet, pour ceux qui fondent une colonie, la terre qui les reçoit devient naturellement une patrie à la place de la cité mère, pour les voyageurs, au contraire, le pays qui les envoie demeure la métropole vers laquelle ils désirent revenir. »⁴⁹⁶

Le parallèle avec la figure de Joseph, avec la diaspora politique, est clair et la diaspora juive se distingue nettement de la colonisation grecque à cause de ce parallèle; si Philon peut se servir du modèle diasporique pour penser le devenir des âmes des sages, c'est parce que le lien entre la diaspora et Jérusalem est déjà un lien spirituel dû au statut spirituel particulier du peuple juif. Le sens allégorique philonien du rapport entre Jérusalem et diaspora est lié à ce statut spirituel particulier qui donne forme au sentiment politique juif. En différenciant les « étrangers résidant » des colons, ce texte du *De confusione linguarum* éclaire le rapport juif à Jérusalem et à la terre d'Israël, car si l'interprétation spiritualisante est celle de Philon, la conception politique de la diaspora qui en découle et trouve son attestation dans la *Legatio* structure la politique juive et donne la formule du rapport entre

495 Par lévitisme, on entend le système politico-religieux contenu dans les lois de Moïse (qui était un lévite).

496 Philon, *De confusione linguarum*, §§77-78, Paris, Cerf, 1963, pp. 82-83 (la traduction est modifiée).

politique josphique et politique mosaïque (lévitique)⁴⁹⁷.

Il faut alors noter que la dimension de témoignage qui est attachée à cette conception du peuple juif n'est nullement l'apanage exclusif de Philon. La double dimension du peuple (*am*), nation (*goy*) comme les autres nations (*goyim*), et communauté de témoignage (*eda*) est étroitement liée au couple de concepts politiques et messianiques exil/rédemption (*galout/gueoula*). Sans doute cette double dimension est-elle encore valable aujourd'hui, indépendamment même du rapport des Juifs à l'Etat, à la terre d'Israël; à vrai dire, sous diverses formes, l'idée philonienne d'une citoyenneté juive universelle vaut depuis deux mille ans. Le paradoxe est qu'on trouve une postérité non-juive de cette idée. Si on retrouve des idées apparentées dans le courant pharisien, qui, seul, survécut à la catastrophe antique, les idées de Philon sur Jérusalem furent développées par les Pères chrétiens moyennant quelques adaptations, la cité sainte devenant le symbole de la nouvelle alliance⁴⁹⁸.

Philon est sans doute une des sources d'Augustin par l'intermédiaire de son maître Ambroise, surnommé *Philo latinus*; mais les spécialistes d'Augustin discutent ce qu'il faut entendre par "source" en soulignant les différences entre la conception philonienne et l'augustinienne⁴⁹⁹. Chez Philon, l'opposition entre cité terrestre et cité de Dieu ne paraît pas aussi tranchée que chez Augustin; Philon reprend la triple division péripatéticienne des biens: les biens du corps et les biens extérieurs sont des biens⁵⁰⁰, et non seulement les biens de l'âme. Le politique relève de ces biens corporels et extérieurs, et le vrai sage mosaïque doit avoir su s'exercer aux biens inférieurs; il a dû d'abord revêtir la sagesse josphique⁵⁰¹. Ce que nous connaissons de la vie de Philon correspond à cet itinéraire⁵⁰².

Ainsi, il ne convient pas de dire que la conception augustinienne reprend simplement celle de Philon, là où Augustin oppose diamétralement la cité de Dieu et la cité terrestre, cité du Diable. Même si la vie politique est inférieure à la vie contemplative pour Philon, le politique a une légitimité y compris pour les sages. Nous dirons que ce qui change de l'un à

497 Voir aussi, sur le thème du retour des exilés, Philon, *De specialibus legibus*, IV, §159, *op. cit.*, p. 303.

498 L'interprétation allégorique des jumeaux nés de Juda et Thamar (Gn 38 6-27) fait différencier les « deux Alliances », les « deux peuples », celui du « Sinaï », engendré « pour la servitude » et « l'autre » qui « vient de Jérusalem, cité libre, qui a engendré [...] dans la liberté de la grâce et non dans l'esclavage de la lettre »: Ambroise de Milan, *Apologie de David*, I, §11, Paris, Cerf, 1977, pp. 86-87. La note 18 de la page 87 indique qu'Ambroise (*Philo latinus*) s'inspire sans doute d'Eusèbe de Césarée, autre habitué de l'interprétation allégorique philonienne; on voit que le travail de l'allégorie, repensée à travers les catégories pauliniennes, est orienté dans une direction bien différente de la foi du philosophe alexandrin.

499 On trouvera une discussion approfondie de ces questions dans Johannes van Oort, *Jerusalem and Babylon, A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Leiden, E.J. Brill, 1991.

500 Philon, *Quaestiones et solutiones in Genesim*, II, 76, Paris, Cerf, 1979, pp. 322-325. Cette question est traitée par E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, *op. cit.*, pp. 259-261.

501 Philon, *Quaestiones et solutiones in Genesim*, III, 16, *op. cit.*, pp. 50-53.

502 Philon, *De fuga et inventione*, §§25-38, Paris, Cerf, 1970, pp. 116-127.

l'autre, c'est le passage du juif au chrétien, passage du Juif hellénisé, fidèle aux lois de Moïse, qui entretient un rapport compliqué au romain, au Romain pour qui la *religio romana* est devenue *religio christiana* (le royaume de Jésus n'est pas de ce monde, et les lois juives sont particulières et caduques). L'interprétation allégorique philonienne qui jouera un si grand rôle dans la théologie patristique ne pouvait que perdre sa dimension politique avec la caducité affirmée des lois de Moïse.

En revanche, on peut se demander dans quelle mesure Philon joue un rôle dans la formation d'une compréhension du politique comme moyen en vue d'une fin plus haute non politique. Le fait est que, pour Philon, le monde est « comme une cité étrangère »⁵⁰³ pour l'âme, « cité de Dieu », qui rejoindra le monde immatériel, intelligible qui est aussi métaphoriquement dénommé « *noêtê polis* »⁵⁰⁴, « *métropolis* »⁵⁰⁵, « *idéon politéia* »⁵⁰⁶. Ne faut-il voir là qu'une métaphore ou une allégorie? Il convient alors de souligner que les lois de Moïse correspondent aux lois de la cité noétique universelle. La politique joséphique peut bien être un moyen en vue d'une finalité lévitique plus élevée, cette dernière est malgré tout présentée comme « *politéia* »⁵⁰⁷.

Une lecture isolée du *De Iosepho* pourrait faire croire que la finalité la plus élevée n'est pas politique, mais ce serait sans tenir compte de la « *politéia* » mosaïque. Si la politique joséphique comme allégorie de la politique peut apparaître en plusieurs endroits du texte philonien un mal et parfois un mal nécessaire, un mal dont on peut tirer quelque bien, elle semble plutôt, en tant que politique juive, le seul moyen d'échapper au mal, la seule garantie pour préserver la politique mosaïque. La finalité la plus élevée est toujours politique: la politique joséphique est bien un moyen en vue d'une fin plus haute, mais celle-ci est théorétique et politique, car prophétique et lévitique. On pourrait alors désigner cette politique comme un "lévitisme joséphique".

Si le vocabulaire politique ne semble pas se réduire à un simple usage métaphorique

503 Philon, *De cherubim*, §120, Paris, Cerf, 1963, p. 77.

504 Philon, *De somniis*, I, §46, *op. cit.*, p. 42.

505 Philon, *De confusione linguarum*, §78, *op. cit.*; *De virtutibus*, §219, Paris, Cerf, 1962, p. 154.

506 Philon, *De gigantibus*, §61, *op. cit.*, pp. 50-51. La « *politéia* de ce monde » y est opposée à la « *politéia* des Idées impérissables et incorporelles ». Lecteur assidu de Philon, Ambroise, le maître d'Augustin, insistera lourdement sur le statut d'étranger pour le croyant qui ne fait que séjourner dans ce monde; il oppose la « *terrena civitas* » à la « *civitas Hierusalem* »: Ambroise, *De Abrahamo*, II, 4, 14; 7, 41; 9, 62; *Epistola* 63, 104. Le croyant est « citoyen et habitant de cette cité d'en haut qui descend des cieux »: Ambroise de Milan, *Apologie de David*, I, XVII, §83, Paris, Cerf, 1977, p. 185. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin reprendra abondamment cette idée d'une cité de Dieu qui séjourne en étrangère dans ce monde; pour les très nombreuses occurrences de cette « *civitas peregrinans* », on se reportera à Johannes van Oort, *Jerusalem and Babylon*, *op. cit.*, pp. 131-138.

507 Cette finalité lévitique équivaut à l'« *ariston télos* » incarné par les trois patriarches Abraham, Isaac et Jacob, au §1 du *De Iosepho*, opposé à la vie politique incarnée par Joseph; il y a donc en fait deux conceptions de la « *politéia* ».

lorsqu'il s'agit de parler du monde des « hommes de Dieu »⁵⁰⁸, c'est peut-être parce que le *Logos* divin (concept forgé par Philon et auquel il doit sa renommée), dans sa fonction médiatrice entre le créé et le créateur, met en œuvre une politique de la « Parole divine » qui « s'adresse aux uns comme un roi qui enjoint d'autorité ce qui est à faire; pour d'autres, c'est un professeur qui explique à ses élèves ce qui leur est utile; pour d'autres, un conseiller qui donne les avis les plus profitables à des gens qui ne savent pas discerner d'eux-mêmes leur intérêt et à qui il rend ainsi les plus grands services⁵⁰⁹; pour d'autres, c'est un ami qui, avec une douceur persuasive, révèle de nombreux secrets qu'aucun profane ne peut entendre. »⁵¹⁰

On peut alors avancer que le modèle politique joséphique est aux « citoyens du monde » et aux « citoyens de la république des Idées » ce que le *Logos* est au monde créé et à Dieu, non seulement une instance médiatrice entre l'abîme d'En-Bas et l'abîme d'En-Haut, ce qui est bien la double bénédiction de Joseph (Gn 49 25), mais aussi une médiation céleste entre intellects politiques et intellects prophétiques. La lecture allégorique de Philon relève de cette activité médiatrice, de cette politique du *Logos* qui doit dégager les lecteurs, non seulement du sensible, des images, du mythologique, du littéral⁵¹¹, mais aussi d'un intellect qui se prendrait pour la source de ses propres connaissances⁵¹², pour les élever à la vraie révélation, au contenu eidétique des paroles de Moïse qui nous a laissé des indices à travers les absurdités de la littéralité⁵¹³. L'intellect doit s'instruire par le corps de la lettre quitte à butter sur lui pour rejoindre l'idée ou plutôt l'Idée désignée par les mots⁵¹⁴, « réfléchi dans les mots comme dans un miroir »⁵¹⁵ — ce qui est assez éloigné de la théologie paulinienne

508 Philon, *De gigantibus*, §§60-61, *op. cit.*, pp. 48-51: l'auteur distingue trois types d'hommes, ceux qui « appartiennent les uns à la terre, les autres au ciel, les autres à Dieu »; Philon est ici un précurseur de Pascal et de sa théorie des trois ordres: « A la terre appartiennent ceux qui se mettent en chasse des plaisirs du corps [...]. Au ciel appartiennent artistes, savants et ceux qui aiment s'instruire » dont « l'intellect [...] s'affine et s'aiguisé, s'exerce et se forme au milieu des intelligibles. Quant aux hommes de Dieu, ce sont les prêtres et les prophètes qui, ne voulant pas se mêler à la République de l'univers et devenir citoyens du monde, transcendent tout le sensible pour atteindre le monde intelligible, où ils émigrent après avoir été naturalisés citoyens de la République des Idées impérissables et incorporelles. » Ici c'est le cosmopolitisme stoïcien qui est abandonné, semble-t-il, en faveur d'une république néo-platonicienne.

509 Cette définition du « conseiller », lorsqu'elle est appliquée à l'homme et non à la parole divine, correspond exactement à la définition du politique donnée par Philon dans le *De Iosepho*, §§143-144.

510 Philon, *De somniis*, I, §191, *op. cit.*, pp. 104-105.

511 Philon, *De migratione Abrahami*, §12, *op. cit.*, pp. 100-101: « Quitte aussi la parole exprimée, ce que nous avons appelé l'habitation du père, pour ne pas être séduit par les beautés des mots et des termes et te trouver finalement séparé de la beauté authentique qui réside dans les choses que désignaient les mots. »

512 Philon, *Legum allegoriae*, III, §35, Paris, Cerf, 1962, pp. 188-189: une pensée « qui se croit elle-même, et non Dieu, cause de ce qui est dans le devenir. »

513 Pépin J., « Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon », *Philon d'Alexandrie, Actes du Colloque National* (Lyon, 11-15 septembre 1966), *op. cit.*, p. 166.

514 Philon, *De vita Mosis*, II, §39, pp. 208-209: « De même à mon sens qu'en géométrie et en dialectique, les choses à signifier ne supportent pas la bigarrure dans l'expression, qui reste inchangée une fois établie, de même aussi, semble-t-il, ces traducteurs [de la Septante] découvrirent les expressions adaptées aux réalités à exprimer, les seules ou les plus capables de rendre avec une parfaite clarté les choses signifiées. »

515 Philon, *De vita contemplativa*, Paris, Cerf, 1963, §78, pp. 138-139.

de la lettre qui « tue » et de l'esprit qui « vivifie » (Paul, 2^e Corinthiens 3 6).

L'allégorie de la politique

A partir de ce qui vient d'être dit, faut-il considérer l'interprétation allégorique comme une politique de la lecture biblique? Cette politique se décline en commandements, enseignements, conseils, discours amicaux, suivant les trois types d'hommes à qui elle est destinée; à vrai dire, l'interprétation allégorique ne s'adresse sans doute pas au premier type, ceux qui « appartiennent à la terre ». L'allégorie semble intéresser et ceux qui servent d'intermédiaires entre le premier et le deuxième type, et ceux qui servent d'intermédiaires entre le deuxième et le troisième type. Dans un premier sens, la politique de l'allégorie s'adresse au politique. Dans le *De Iosepho*, Philon donne une interprétation allégorique du fait même de l'interprétation des rêves: « l'homme politique est, bel et bien, un interprète de rêves. [...] C'est le rêve général et public, le grand rêve de ceux qui veillent comme de ceux qui dorment, qu'il a coutume d'analyser »⁵¹⁶.

Mais l'« onirocritique » est ambiguë: certes, elle éclaircit ce qui est obscur, elle fait le tri entre les aspirations légitimes des hommes et les autres, mais elle n'opère pas sur des contenus eidétiques; elle s'occupe, au mieux de choses vraisemblables; elle n'est pas elle-même exempte de doute; ce serait plutôt l'inverse. L'homme politique joséphique accompli fait partie de ceux qui veillent sans rêver, mais il semble pourtant exercer la clarté de son esprit sur les objets nocturnes, terrestres: les rêves. Philon ne dit pas explicitement que les politiques de la trempe de Joseph « jouissent d'un état de veille indéfectible »⁵¹⁷; le peuvent-ils si les objets qu'ils observent ne sont pas de purs intelligibles?

L'homme politique semble faire partie du deuxième type d'hommes; conseillés par le *Logos* grâce à leur intellect, ils peuvent eux-mêmes conseiller. Mais font-ils partie du troisième type des hommes de Dieu à qui le *Logos* tient des discours amicaux. Il ne semble pas car, dans la deuxième interprétation allégorique du *De Iosepho*, l'homme politique entend « être inscrit (*eggraphês*) dans le plus grand et le plus noble *politeuma*⁵¹⁸, celui de ce monde »⁵¹⁹ qui sera, ailleurs, nettement opposé à la « *politéia* des Idées » où les « hommes de Dieu » sont « inscrits (*eggraphentês*) »⁵²⁰.

516 Philon, *De Iosepho*, §125, *op. cit.*, p. 93.

517 *Ibid.*, §147, p. 101.

518 Philon n'emploie pas le terme de *politéia* qu'il utilise dans le *De gigantibus*, §61, pour la même idée. Il est difficile de dire s'il faut accorder une importance à cette nuance de termes voisins.

519 Philon, *De Iosepho*, *op. cit.*, §69, p. 70.

520 Philon, *De gigantibus*, §61, *op. cit.*, p. 50. La communauté politique de ce monde n'est donc pas « la plus

En outre, à l'appui de ce qui vient d'être dit, le personnage de Jethro, qui conseille Moïse, en matière d'institutions, d'organisation juridique (Ex 18 14-23), dont le nom signifie l'ajout, comme Joseph, qui reconnaît le dieu d'Israël (Ex 18 11), mais sans entrer dans la communauté d'Israël (Ex 18 27 et Nb 10 30), reçoit des commentaires négatifs de Philon⁵²¹, contrairement à la tradition rabbinique, alors qu'il est beau-père de Moïse et prêtre. Dans le *De specialibus legibus*, IV, §§173-175, Philon reconnaît qu'il donne à son gendre, « le Sage parfait, l'ami de Dieu », « un très bon conseil »⁵²², mais c'est pour insister sur « l'édification des générations successives de princes », c'est-à-dire le conseil politique de Moïse, qui, bien que supérieur à tous les hommes, « n'a pas écarté » « les conseillers »⁵²³; il est cependant évident que ces derniers, s'attachant « à juger les causes mineures »⁵²⁴, sont nécessairement des hommes de moindre envergure.

Par rapport à la vie contemplative (théorétique), la politique semble être chose seconde car elle a toujours affaire au peuple et à sa versatilité, « incapable d'engendrer la sagesse »⁵²⁵ et de « s'arrêter aux conclusions de la raison »⁵²⁶, et à son attrait pour les « plaisirs innombrables et superflus du ventre »⁵²⁷; sur la question du peuple, on reconnaîtra les accents platoniciens de Philon⁵²⁸. L'homme politique est un allégoriste qui tente de redonner aux choses les « expressions adaptées », de remettre de l'ordre dans le désordre des rêves éveillés, mais ses interprétations viennent de plus haut que lui-même, c'est le *Logos* divin qui parle par lui⁵²⁹. On pourrait alors croire que la politique veut dire autre chose, que le sens allégorique de la politique n'est pas politique.

Dans le *De Iosepho*, lorsque Philon restitue l'interprétation des rêves qui ont un contenu politique et économique, il en fait une interprétation littérale, censément politique et économique, et lorsqu'il passe aux interprétations allégoriques du nom de Joseph, de Putiphar et de sa femme, et enfin de l'interprétation des rêves, le sens en est toujours

noble ». A l'encontre de cette opposition, Philon identifie les « citoyens de ce monde, [...] dont l'intelligence va au fond des choses », « aux contemplatifs qui voient loin »: *De somniis*, I, §39, *op. cit.*, pp.38-39.

521 Philon, *De ebrietate*, §§36-45, Paris, Cerf, 1962, pp. 38-43. Dans le *De vita Mosis*, I, §§52-59, *op. cit.*, pp. 51-53, la noblesse d'âme (relative selon Philon) de Jethro est évoquée, sans plus.

522 Philon, *De specialibus legibus*, Paris, Cerf, 1970, pp. 310-313.

523 *Ibid.*

524 *Ibid.*

525 Philon, *De Iosepho*, *op. cit.*, §59, p. 67.

526 *Ibid.*, §60, p. 69.

527 *Ibid.*, §61, p. 69.

528 Soit, « ou Platon philonise ou Philon platonise. » selon l'adage de saint Jérôme, *De viris illustribus*, 11; mais pour Platon, le politique n'est pas chose seconde, allégorique qui fait signe vers un cosmos différent de ce monde; il faut redescendre dans la caverne car s'il y a des degrés de réalité, il n'y a pas de dualisme cosmologique. En lisant Philon, qui, lui, sépare le *kosmos noëtos*, on a le sentiment que ce n'est pas Platon, ni même Moïse qui l'obligent à redescendre dans la caverne, mais plutôt le destin joséphique du peuple juif.

529 Philon, *De Iosepho*, *op. cit.*, §90, p. 79; §§106-110, pp. 85-87 et §§116-117, p. 91.

politique. Il faut donc en déduire que, si l'interprétation allégorique ou onirocritique est interprétée comme le fait de l'homme politique, Philon est bien un homme politique et que l'interprète du *Logos* divin a un rôle théorétique mais aussi politique.

Le *Logos* œuvre tant au niveau littéral qu'au niveau allégorique. Les passages qui caractérisent la politique comme « économie d'une communauté »⁵³⁰ figurent dans l'interprétation littérale du texte; dans le même passage, Joseph est déclaré prudent « en tout ce qu'il disait et faisait », mais cette « prudence » est « divine »⁵³¹ et c'est « la nature elle-même » qui lui confiera « plus tard l'hégémonie sur des cités, un peuple et une vaste région »⁵³²; il a donc à « s'exercer et se former » dans la maison de Putiphar, car la « maison est une cité en miniature » et la « cité est une grande maison »⁵³³. Le *Logos*, à travers Joseph, l'apprenti politique, œuvre déjà dans la maison de Putiphar, dans le *politeuma* de ce monde.

Cependant, dans la maison de Putiphar, le divin n'est manifestement pas dans la cuisine; on n'y trouve que « sang », « fumée », « cendres »⁵³⁴ qui abrutissent, obscurcissent le jugement et font jeter en prison Joseph qui a (encore) perdu sa tunique poursuivi par le désir de sa maîtresse. La cuisine marque l'intempérance du maître, eunuque, qui ne voit pas l'intempérance de sa femme, dont l'appétit est aiguisé par l'impuissance; or le mauvais politique (l'eunuque), c'est celui qui est guidé par ses passions (sa femme): « les guerres les plus nombreuses et les plus importantes eurent pour origine les amours, les adultères et les tromperies des femmes, ces guerres qui ont anéanti la plus large et la meilleure part des Hellènes et des Barbares, et emporté la jeunesse de leurs cités. »⁵³⁵

En dispensant sa « lumière »⁵³⁶, le *Logos* préserve les "justes" vivant au milieu des "impies" gouvernés par la seule recherche des plaisirs. Ceci est développé par l'interprétation allégorique de l'eunuque Putiphar, symbolisant le gouvernement de la foule, à laquelle s'oppose, dans un long discours, l'homme politique idéal, qui se distingue par « une réalité plus haute », « l'intelligence qui réside en [son] être »⁵³⁷. Mais c'est dans l'exégèse littérale que le *Logos* est directement mis en jeu, dans un rôle juridique, qui

530 *Ibid.*, §38, pp. 58-59.

531 *Ibid.*, §37, pp. 58-59.

532 *Ibid.*, §38.

533 *Ibid.*

534 *Ibid.*, §53, pp. 64-67.

535 *Ibid.*, §56, pp. 66-67.

536 *Ibid.*, §68, pp. 70-71.

537 *Ibid.*, §§67-78, pp.70-75. Dans cette prosopopée, ce qui distingue l'homme politique idéal, c'est sa conscience morale; cette notion semble considérablement développée par Philon qui, dans l'histoire de la pensée, en est sans doute un des premiers promoteurs; une conscience morale est posée lorsqu'une intériorité s'examine à l'aune de lois divines sous le regard d'un Dieu personnel. La notion est employée dans le *De Iosepho* au §265, *op. cit.*, p. 151. Des éléments d'analyse sont donnés dans E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, *op. cit.*, pp. 300-303.

rappelle le rôle de défenseur de l'Esprit saint. Lorsque Joseph met ses frères à l'épreuve en les accusant faussement lors de leur venue en Egypte, ils y voient la rétribution de leur crime, le doigt de la Justice divine. Ruben, que Philon désigne par une périphrase, rappelle le « complot » des frères et affirme que « l'enquête est ouverte »⁵³⁸; celui qui cherche, celui qui dénonce le complot, « c'est Dieu lui-même, ou son *Logos*, ou sa divine Loi. »⁵³⁹

Que tous les éléments exégétiques du *De Iosepho*, allégoriques ou non, aient un sens politique ne surprendra pas puisque le politique est explicitement le thème de cet ouvrage. En revanche, dans le *De somniis*, l'interprétation allégorique des rêves de Pharaon paraît quitter le terrain politique pour s'élever vers « l'Un », sa « Parole », son « Testament » et la progression morale des âmes⁵⁴⁰ dont Moïse, le « sage », nourri de la parole divine, est le modèle. Cependant, c'est encore un vocabulaire politique qu'on rencontre à chaque pas. Le sage qui pratique les vertus « est un roi »⁵⁴¹; « pour ceux qui s'occupent de philosophie cet enseignement [est donné] que seul le sage est archonte et roi et que la vertu est une magistrature qui n'a pas de comptes à rendre et une royauté. »⁵⁴²

Le fleuve du rêve est « le symbole de la parole »⁵⁴³ qui peut-être « bonne » ou « mauvaise »⁵⁴⁴; la bonne parole est « la parole divine pleine de l'eau vive de la Sagesse »⁵⁴⁵; or, de cantique (Ps 64 10) en cantique (Ps 45 5), la parole divine se trouve rapprochée de « la cité de Dieu », qui est, « dans un premier sens », « l'univers », et dans un second, « l'âme du sage »; certes, Dieu ne fait que s'y « promener »⁵⁴⁶. Mais cette « cité sainte »⁵⁴⁷ « est appelée par les Hébreux Jérusalem, qui veut dire: « vision de paix » »⁵⁴⁸. « La cité de l'Etre » est bâtie « dans une âme d'où la guerre est bannie », visant « une vie théorétique et irénique. »⁵⁴⁹ L'allégorie de la politique, de la guerre et de la paix, nous transporte dans la cité céleste gouvernée par le *Logos* irénique. « Celui qui tend de toutes ses forces à se libérer de la guerre, de la nécessité, de la génération et de la mort et à passer dans le camp de l'inengendré, de l'impérissable, du consentement, de la paix, celui-là pourrait bien être appelé à juste titre la résidence et la cité de Dieu. »⁵⁵⁰

538 *Ibid.*, §174, pp. 112-113.

539 *Ibid.*

540 Philon, *De somniis*, II, §237, *op. cit.*, pp. 218-219.

541 *Ibid.*, §243, p. 221.

542 *Ibid.*, §244, pp. 221-223.

543 *Ibid.*, §238, p. 221.

544 *Ibid.*, §240, p. 221.

545 *Ibid.*, §245, p. 223.

546 *Ibid.*, §248, p. 223.

547 *Ibid.*, §246, p. 223.

548 *Ibid.*, §250, p. 225.

549 *Ibid.*

550 *Ibid.*, §253, p. 225.

Le livre II du *De somniis*, consacré aux rêves du récit joséphique, concerne la « catégorie (*eidōs*) » des rêves qui, « à cause de la profondeur et de la densité de l'énigme qu'[ils] renferment, ont exigé en plus la science onirocritique (*tēs onirokritikēs épistēmēs*). Ce qu'il y a de sûr, c'est que tous les rêves de cette catégorie consignés par le Législateur sont interprétés par des spécialistes de cette science. »⁵⁵¹ Ici, on peut établir l'équation Joseph=Moïse=Philon; tous informés par le *Logos* divin. Le travail de l'allégoriste est donc double, théorétique et politique; la science eidétique, le *Logos* philonien permettent aussi bien la montée vers la Jérusalem céleste que la descente vers Alexandrie et la préfecture d'Egypte. En ce sens, Philon est bien le Platon juif.

Le meilleur régime politique: la démocratie

Il convient alors d'examiner une dernière fois le contenu positif de la politique selon Philon. L'interprétation fournie par l'homme politique des « rêves que font en plein jour ceux qui sont censés veiller » démontre « par des conjectures vraisemblables, que ceci est noble, cela honteux, ceci bien, cela mal, cela juste, ou, au contraire, ceci injuste, et ainsi de suite »⁵⁵². Le politique a donc un rôle moral, un rôle de conseiller: il discerne, il éduque, il rectifie; l'action, la décision paraissent impliquées, mais cela n'est pas analysé. On pense plutôt à un rôle de législateur et à la figure de Moïse, qui est dit légiférer en conseillant.

Le paragraphe 144 du *De Iosepho* enchaîne les maximes de vie, de sagesse que dispense le politique qui semble ici dans la proximité avec les gouvernés et la sollicitude⁵⁵³; le politique donne des conseils avisés « à des gens qui ne savent pas discerner d'eux-mêmes leur intérêt et à qui il rend ainsi les plus grands services »⁵⁵⁴. Les seules actions et décisions politiques concrètes évoquées dans le *De Iosepho* sont la récolte et le stockage du blé, la gestion des stocks⁵⁵⁵ et de la vente, c'est-à-dire l'administration mise en place par Joseph qui veillera aussi au retour à la normale après les années de disette, enfin la gestion du trésor royal⁵⁵⁶. Joseph, le politique, est caractérisé par sa « prévoyance (*pronoia*) »⁵⁵⁷; il s'efforce « de prévoir l'avenir au fur et à mesure » et d'être « plus attentif au lendemain qu'au jour

551 *Ibid.*, §4, pp. 136-137.

552 Philon, *De Iosepho*, *op. cit.*, §143, pp. 99-101.

553 On pense ici à l'action politique et juridique de Philon dans le *politeuma* juif alexandrin.

554 Philon, *De somniis*, I, §191, *op. cit.*, pp. 104-105.

555 Philon, *De Iosepho*, *op. cit.*, §§110-115, pp. 86-89 et §§158-161, pp. 106-109.

556 *Ibid.*, §162, pp. 108-109.

557 *Ibid.*, §161, pp. 108-109.

présent. »⁵⁵⁸ Or, les « bons princes » doivent « devenir semblables à Dieu »⁵⁵⁹ et la *pronoia* est bien un attribut divin⁵⁶⁰.

Ceci est, rappelons-le, le visage positif de la politique, car lorsque c'est la signification de la tunique bariolée de la politique, « la tunique brodée », « l'étoffe recouverte de broderie de la politique » qui est évoquée dans le *De somniis*⁵⁶¹, c'est pour parler des « artifices », de la part « infime » « de vérité » et des « larges bandes de mensonges » dont est tissée la politique. La tunique tachée de sang rappelle le caractère sanguinaire, guerrier de la politique. Le paragraphe 222 semble écrit pour Flaccus, « serré par de nombreuses angoisses », subissant « les contre-attaques d'un personnage plus puissant » ou Caligula « guetté par de nombreuses maladies »⁵⁶². Là où Joseph s'équivalait à la figure médiatrice et lumineuse du *Logos*, Caligula est présenté dans la *Legatio* comme un anti-Hermès et un anti-Apollon⁵⁶³. La tunique bariolée est le symbole (péjoratif) choisi par Platon pour caractériser dans la *République* (557c) la démocratie; qu'en est-il pour Philon?

Quel est alors le meilleur régime politique, si la question de la forme politique paraît réglée avec le modèle de la cité (*polis*) et de la République (*politéia*)⁵⁶⁴? La situation impériale de cette époque et la caractérisation philonienne de Moïse comme roi, prêtre, prophète et législateur semblent indiquer la monarchie; le philosophe-roi est un prophète-roi. C'est ce qu'indique E. R. Goodenough qui consacre le dernier chapitre de son étude à la royauté⁵⁶⁵. En effet, Philon semble peu favorable au peuple⁵⁶⁶, mais ce n'est pas le *demos* qu'il fustige, c'est la « foule », la populace, l'« *ochlos** »⁵⁶⁷, dont l'allégorie est l'impuissant Putiphar.

Platon n'était pas démocrate parce qu'il ne connaissait que ce peuple « incapable d'engendrer la sagesse », qui « se réunit en assemblée », qui « dit ce qui convient, mais pense et fait l'inverse [...] se laisse dominer par l'opinion et néglige le bien réel. »⁵⁶⁸ Ainsi, la métonymie, l'allégorie valent pour la démocratie qu'il faut interpréter comme « Etat de

558 *Ibid.*, §162.

559 Philon, *De specialibus legibus*, IV, §188, *op. cit.*, pp. 320-321.

560 Philon, *Legatio ad Caium*, §3, *op. cit.*, pp. 62-63: contrairement à ce que dit Euripide, Dieu se soucie des hommes.

561 *Ibid.*, I, §§219-225, pp. 116-117.

562 *Ibid.*, I, §222.

563 Philon, *Legatio ad Caium*, *op. cit.*, §§101-102, pp. 132-135 et §§103-110, pp. 134-139.

564 Le modèle de la cité est si évident que Philon ne semble pas voir de contradiction avec l'empire. Il est vrai qu'il reprend la pensée et le vocabulaire stoïcien sur ce point: le *kosmos* est une *polis* (ou un *politeuma*); il suffit de passer du petit au grand.

565 E. R. Goodenough, *The politics of Philo Judaeus*, *op. cit.*

566 Philon, *De Iosepho*, *op. cit.*, §§58-66, pp. 66-71.

567 Il s'agit là de la foule égyptienne, et selon Goodenough, d'un avertissement au préfet romain qui devrait plus s'appuyer sur les Juifs alexandrins (E. R. Goodenough, *The politics of Philo Judaeus*, *op. cit.*, p. 52).

568 Philon, *De Iosepho*, *op. cit.*, §59, pp. 67-69.

droit »⁵⁶⁹, gouvernement des meilleurs, « fondé sur la justice et l'égalité »⁵⁷⁰. La démocratie selon Platon, c'est ce que Philon caractérise comme démagogie, c'est ce qu'il appelle l'*ochlocratie**, le pouvoir de la foule: pour un Juif alexandrin, ce sont les massacres, les pillages et les vexations.

La démocratie idéale, c'est l'égalité entre les hommes rationnels, les « hommes de Dieu », épris de justice, dont les Thérapeutes ou les Esséniens fournissaient à Philon un exemple⁵⁷¹. Toujours selon lui, la démocratie est le système politique de ceux qui observent la législation de Moïse; Dieu seul est le vrai roi, Moïse est le roi en second; mais Moïse est le roi idéal car, au lieu du tirage au sort, il a mis en place un système électif⁵⁷². Le choix du prince est certes « ratifié et scellé par Dieu » mais il signifie d'abord « libre choix et contrôle rigoureux par tout le peuple unanime. »⁵⁷³

On peut donc renverser les indications d'E. R. Goodenough sur la monarchie et aller dans le sens des analyses de Mireille Hadas-Label: Philon « affirme sans ambages et résolument sa préférence qui va à la démocratie »⁵⁷⁴. Le pouvoir est certes confié à un homme qui soumet ses « décisions à l'expertise scrupuleuse de la vérité » qui « consiste en preuves fondées sur la raison. »⁵⁷⁵ En effet, « s'occuper des affaires privées, publiques et cultuelles », « diriger de vastes et populeuses cités et républiques toutes pleines d'habitants », c'est « l'art des arts et la science des sciences »⁵⁷⁶. Mais, comme le note M. Hadas-Label⁵⁷⁷, cet homme qui dirige est dénommé « archonte »⁵⁷⁸ et non roi. Et dès qu'une affaire le dépasse, il doit s'en remettre aux prêtres⁵⁷⁹ car ils sont les plus proches de l'« *archê** », de son « *eidos* »⁵⁸⁰, que Dieu exerce dans « la création et l'organisation de

569 M. Hadas-Label, *Philon d'Alexandrie, op. cit.*, p. 312. La démocratie et l'*ochlocratie* sont deux aspects de la cité: Philon, *De confusione linguarum*, §108, *op. cit.*, p.100-101.

570 M. Hadas-Label, *Philon d'Alexandrie, op. cit.*, p. 311. C'est ce qui est conclu au §238 et développé (§§136-238) dans Philon, *De specialibus legibus*, IV, *op. cit.*, pp. 285-349.

571 Philon, *De vita contemplativa*, Paris, Cerf, 1963, §§70-71, pp. 130-133. Voir l'exposé de M. Hadas-Label, *Philon d'Alexandrie, op. cit.*, pp. 278-281 et p. 307: « Philon est aussi convaincu de l'égalité naturelle des hommes entre eux. Il admire les Thérapeutes pour avoir constitué, au sein d'une société globalement esclavagiste, une petite société d'où l'esclavage est banni. Il apprécie, dans l'extension du repos sabbatique aux esclaves, un retour à l'égalité originelle des hommes [Philon, *De specialibus legibus*, II, §68, Paris, Cerf, 1975, pp. 276-277], donc une forme de démocratie. »

572 Philon, *De specialibus legibus*, IV, §157, *op. cit.*, p. 301.

573 *Ibid.*

574 M. Hadas-Label, *Philon d'Alexandrie, op. cit.*, p. 306.

575 *Ibid.*, IV, §156, pp. 298-299.

576 *Ibid.* Cet art de gouverner démocratique qui recherche l'intérêt général est celui que Macron, pour son malheur, est censé avoir conseillé à Caligula; le conseil est aussi joséphique car l'homme politique doit « répandre généreusement les bienfaits », « à la seule réserve de ce qu'il convient de mettre de côté en prévision des incertitudes de l'avenir. »: Philon, *Legatio ad Caium*, §51, *op. cit.*, pp. 100-101).

577 M. Hadas-Label, *Philon d'Alexandrie, op. cit.*, p. 309.

578 Philon, *De specialibus legibus*, IV, §§157-188, *op. cit.*, pp. 300-321.

579 *Ibid.*, §§189-192, pp. 320-323.

580 *Ibid.*, §186, p. 318.

l'univers »⁵⁸¹, modèle de l'*archê* pour l'archonte.

La démocratie est le régime qui correspond à l'« ordre (*taxis*) »⁵⁸² cosmique, à l'action du *Logos* lorsqu'elle est orientée vers les réalités terrestres, confirmant ce qui avait été conclu du livre II du *De somniis*: « à partir des régions célestes et aériennes, l'égalité s'est étendue aussi en direction de la zone terrestre: tandis qu'elle élevait haut dans les airs la pureté de sa nature [...], elle envoyait sur la terre, à la façon du soleil, son quasi-rayonnement, splendeur de second ordre. Car tout ce qui laisse à désirer ici-bas est l'œuvre de l'inégalité, et tout ce qui répond à un ordre adéquat est l'œuvre de l'égalité: celle-ci se définit au niveau de la réalité universelle comme stricte harmonie cosmique, au niveau des cités comme démocratie, le plus policé et le plus excellent des régimes politiques »⁵⁸³.

« Respectueuse de l'égalité », ses « magistrats sont la Loi et la Justice »⁵⁸⁴ dont elle est garante⁵⁸⁵: la démocratie dispose des meilleures lois⁵⁸⁶. La démocratie philonienne intègre donc des composantes aristocratique, théocratique et technocratique, mais qui sont toutes nivelées par l'importance de l'égalité et de la justice qui défend « les faibles et les petits », à savoir « la veuve, l'orphelin et l'étranger »⁵⁸⁷. On l'aura compris, toutes les considérations politiques du *De Iosepho* trouvent leur source et leur modèle dans la politique et la théologie de Moïse qui sont déployées dans le *De specialibus legibus*. Quoi de plus naturel, pour Philon, c'est Moïse qui a écrit la *Genèse*, et il n'y a pas de sens allégoriques opposés, mais au contraire un code allégorique, une grille de lecture applicable à tous les textes bibliques qui sont en fait univoques⁵⁸⁸.

Cependant, le modèle mosaïque, lévitique (la politique du Sinaï) maintient en creux sa dimension joséphique: alors que Philon vient de parler des « faibles et des petits », voilà qu'il compare le « peuple juif » à « l'orphelin », un orphelin adopté par Dieu; « la cause du peuple juif, personne ne la fait sienne le moins du monde, car il vit sous des lois exceptionnelles »⁵⁸⁹. Le modèle mosaïque implique le modèle joséphique, le "lévitisme" implique le "joséphisme"; la responsabilité morale et politique, c'est-à-dire la responsabilité spirituelle, implique la persécution. Le caractère universel des lois de Moïse, qui rejettent

581 *Ibid.*, §187, p. 319.

582 *Ibid.*, p. 320.

583 Philon, *De specialibus legibus*, IV, §§236-237, *op. cit.*, pp. 346-349.

584 Philon, *De confusione linguarum*, §108, *op. cit.*, p. 101: la démocratie y est opposée à « l'ochlocratie ».

585 Philon, *De Abrahamo*, §242, *op. cit.*, pp. 120-121: la démocratie est la « meilleure des constitutions » et se caractérise par « la légalité et la justice ».

586 Philon, *De virtutibus*, §180, Paris, Cerf, 1962, pp. 128-129.

587 Philon, *De specialibus legibus*, IV, §176, *op. cit.*, pp. 312-313. Le terme grec pour étranger rend l'hébreu *guer*, qui désigne celui qui vit parmi les Juifs en se conformant plus ou moins aux lois juives.

588 Ce qui explique aussi le miracle de la Septante; voir Philon, *De vita Mosis*, II, §37-40, *op. cit.*, pp. 208-211.

589 Philon, *De specialibus legibus*, IV, §179-181, *op. cit.*, pp. 314-317.

par un dispositif d'institutions l'accusation mensongère et l'expulsion victimaire, provoque une persécution non moins universelle.

La *politéia* juive ne tient pas seulement à la persécution; c'est bien parce qu'il y a un message universel des lois de Moïse que Philon recommande la prudence et cache ses pensées, choisit les traités où il peut les exposer à qui sait les entendre; il conseille le préfet et même l'empereur romain; il ose fustiger le mauvais empereur et le mauvais préfet, une fois les bêtes sauvages mortes. Philon rêve, a un idéal qu'il pense réalisable, quand Dieu l'aura voulu; il faut conserver une place au politique tel qu'il est, en attendant la citoyenneté mosaïque, la démocratie du peuple « des suppliants »⁵⁹⁰, la révélation universelle.

On comprendra que les Pères chrétiens aient pu se reconnaître dans une telle conception et qu'on soit tenté de donner Philon pour source (lointaine) à la pensée d'Augustin. Mais la politique pour Philon ne se résume pas à un mal, ni même à un mal nécessaire⁵⁹¹; il convient de distinguer politique mosaïque et politique joséphique, et à l'intérieur de cette dernière, plusieurs aspects différents ou opposés. Certes, la vie théorétique est supérieure à la vie politique, mais il existe une politique de la vie théorétique, organisée en *politéia* et rendue possible par une prudence politique dont la ressource est herméneutique.

Joséphique, la politique est le bon conseil qui permet d'échapper au mal; mosaïque, elle interdit le mal. Peut-on interdire le mal sans devenir fauteur du mal? Quel juste jettera la première pierre? On ne peut vraiment interdire le mal qu'en faisant le récit et l'interprétation de celui qui échappe au mal et à sa racine, l'accusation mensongère, dénoncée par le *Logos* divin: le *De Iosepho*. Philon institue ainsi la philosophie juive en en fondant « la possibilité, la méthode, la structure et la substance même »⁵⁹² toujours liée à une politique, à un lévitisme joséphique. Avec Philon, l'Hébreu persécuté qui échappe au mal accède à une intelligibilité du monde, se rétablit politiquement et représente une singularité porteuse de l'universel. L'histoire des Juifs de la diaspora est bien l'histoire de Joseph, mais qui serait alors déplacée après celle de Moïse.

2, Flavius Josèphe: la Chute du Temple et l'Exil

590 Philon, *Legatio ad Caium*, §3, *op. cit.*, pp. 62-63.

591 Il n'est pas non plus question d'un salut individuel de l'âme qui préoccupe au contraire le christianisme.

592 S. Trigano, *La demeure oubliée, Genèse religieuse du politique*, Paris, Tel, Gallimard, 1994, p. 67. Dans « Lévinas et le projet de la philosophie-juive », *op. cit.*, p. 143, S. Trigano souligne en outre que l'adjectif « juive » dans « philosophie juive » ne renvoie pas « à l'identité juive mais à un univers de pensée et de culture », à « une école de pensée ».

L'œuvre de Flavius Josèphe nous est parvenue elle aussi par le biais de chrétiens, soucieux de conserver le texte historique qui attestait, selon eux, de la fin de l'ancienne Alliance. Joseph ben Mathias HaCohen, si on reconstitue son nom juif, est un pharisien de haute noblesse, d'une famille sacerdotale de premier rang qui, suite à la guerre qui déboucha sur la destruction du Temple de Jérusalem en 70, devint citoyen romain, historien pensionné de l'entourage de Vespasien et Titus, tout en demeurant juif et en défendant par ses écrits le nom juif et le judaïsme, finissant sa vie sous Domitien⁵⁹³. Son statut religieux ne le poussa pas à combattre jusqu'au sacrifice suprême, même s'il fut général et défendit une place forte galiléenne jusqu'au bout; comme en attestent de nombreux passages de son œuvre, il considérait comme une folie l'opposition à l'empire romain⁵⁹⁴, si puissant que son pouvoir ne pouvait lui venir que de Dieu⁵⁹⁵; Flavius Josèphe savait aussi que ce pouvoir venait d'une organisation, d'une logistique et d'un savoir-faire militaires imparables.

Pour les Judéens, ses contemporains, il fit figure de traître; mais un des maîtres pharisiens, Yoḥanan ben Zaccāi, qui eut une attitude peu différente, laissa à la postérité une image de sauveur parce qu'il permit, par la fondation de l'école de Yavné, la survie du courant pharisien, là où les courants sadducéen et essénien disparurent avec la catastrophe. Josèphe est à peu près le seul témoignage que nous ayons sur des événements qui bouleversèrent la face du monde, qui, à tout le moins, déterminèrent une lignée impériale romaine, lorsque l'avenir de l'empire se jouait en Judée plus qu'en Gaule ou en Germanie. Ses écrits rapportent aussi les accusations dont les Juifs furent victimes dès l'Antiquité⁵⁹⁶.

Pour revenir sur le nom même de Josèphe, il faut remarquer d'une part, les *tria nomina* du citoyen romain, dont le *praenomen* (*Titus*) et le *nomen* (*Flavius*) sont ceux du futur empereur qui le libéra et le protégea après l'avoir vaincu. D'autre part, l'orthographe française est due au jésuite du XVIII^e siècle Jean Hardouin qui voulait distinguer ce Joseph des autres, qui eux étaient saints, alors que celui-là, selon Hardouin, était couvert d'opprobre. Simplement « Josephus » pour les anglo-saxons, « Josèphe », en français,

593 Pour la biographie de Josèphe et son interprétation, outre son *Autobiographie*, on lira avec profit le *Flavius Josèphe* de M. Hadas-Lebel, Paris, Fayard, 1989, ainsi que l'introduction de P. Vidal-Naquet à *La guerre des Juifs*, Paris, Editions de Minuit, 1977, ouvrages qui fournissent aussi des bibliographies.

594 Il effectua une ambassade à Rome auprès de Néron pour libérer des prêtres, où il obtint l'appui de l'impératrice Poppée, qui, semble-t-il, judaïsait; il eut l'occasion d'éprouver la puissance de l'empire en se rendant dans sa capitale.

595 « Il lui vint le souvenir de rêves nocturnes par l'intermédiaire desquels Dieu lui avait annoncé d'avance les malheurs à venir des Juifs et les destinées futures des empereurs romains. », in Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, III, 8, 3, §351, *op. cit.*, p. 335, et « après avoir fait resurgir les visions terrifiantes de ses rêves récents, il offrit à Dieu cette prière mentale: « Puisqu'il te plaît de châtier cette nation juive que tu as créée, et que la Fortune passe toute du côté des Romains, puisque tu as choisi mon esprit pour annoncer l'avenir, je me rends de mon plein gré aux Romains et j'accepte de vivre; mais je te prends à témoin que je quitte ce lieu non pas comme un traître mais comme ton serviteur. » », *ibid.*, §§353-354, p. 335.

596 Dans le *Contre Apion* (*op. cit.*, p. 86), il forgea le mot « théocratie » pour désigner le régime mosaïque.

résulte d'une persécution tardive mais réussie d'un érudit ecclésiastique connu pour son hétérodoxie. Plus importante est la façon dont Flavius Josèphe survécut à la prise de Jotapata par Titus, car elle nous replonge dans une destinée joséphique à nouveau peu commune.

Joseph ben Mathias échappe une première fois à la mort, ou plus exactement au suicide collectif grâce aux mathématiques et à son don rhétorique⁵⁹⁷; la deuxième fois en prédisant l'empire deux ans à l'avance à Vespasien⁵⁹⁸. Flavius Josèphe dit explicitement que cette prophétie lui vient d'un songe⁵⁹⁹ et, même s'il ne nomme pas expressément Joseph, il se présente lui-même dans la lignée de Joseph: « Il [Flavius Josèphe⁶⁰⁰] était interprète des songes et habile à déchiffrer les révélations ambiguës de la divinité. Il était parfaitement au courant des prophéties des Livres saints, en tant que prêtre lui-même et de race sacerdotale »⁶⁰¹.

La référence joséphique de ces lignes n'est pas douteuse, car elle est confirmée en écho par le commentaire du récit de la *Genèse* par Josèphe dans ses *Antiquités juives*; lors de l'interprétation des vaches maigres, Josèphe fait énoncer à Joseph un jugement qui annonce et justifie l'œuvre de salut de tous les Joseph ultérieurs: « Ce n'est pas pour les affliger que Dieu annonce aux hommes le futur, mais pour qu'avertis, ils s'appliquent à atténuer les épreuves annoncées »⁶⁰²; la catastrophe politique n'obère en rien l'avenir théocratique juif. Plusieurs fois, Josèphe évoque ses tentatives pour « atténuer les épreuves », par exemple, en obtenant la clémence de Titus qui, entre autres, maintint les droits des Juifs d'Antioche.

Une nouvelle fois un Joseph, docteur de la loi, interprète un rêve dont le bénéficiaire est le pharaon romain Vespasien qui accédera au pouvoir suprême grâce à l'appui d'un autre noble juif, alexandrin, chevalier romain, neveu de Philon, Tiberius Julius Alexander. Comme dans la *Genèse*, au bord ou au sein de la catastrophe, ce qui bénéficie aux Nations est censé bénéficier aux Juifs⁶⁰³ privés de souveraineté politique. De fait, l'œuvre historique de Josèphe, parfois négligée, est redevenue l'objet d'un vif intérêt et donne effectivement à méditer, à l'heure où un établissement juif souverain est restauré, dans un environnement et un contexte impérial certes différents, mais dans une situation toujours critique.

597 Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, III, 8, 1-8, §§345-392, pp. 334-338.

598 *Ibid.*, III, 8, 9, §§399-402, p. 339.

599 *Ibid.*, III, 8, 3, §351, p. 335.

600 Il parle de lui-même à la troisième personne, dans un compte rendu historique qui se veut impartial et écrit sur le modèle de Thucydide.

601 *Ibid.*, III, 8, 3, §352, p. 335.

602 Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, Livres I à III, Paris, Cerf, 1990, p. 86.

603 Il est notable que Titus n'ait pas reçu le surnom de *Judaicus*, alors qu'on connaît le vainqueur des Germains, *Germanicus*. Ceci souligne que l'on considèrerait sans doute que les Judéens furent vaincus et non les Juifs dans leur ensemble, où l'on mesure l'importance d'une diaspora liée par la « théocratie » mosaïque.

Si la postérité de Flavius Josèphe fut chrétienne, son œuvre retrouva des lecteurs juifs en Hollande ou en Italie, grâce aux marranes espagnols ou portugais revenus au judaïsme, établis dans ces pays où ils pouvaient vivre en tant que Juifs, survivants d'une autre catastrophe; certains marranes, dans leur jeunesse, avaient étudié dans les universités, puisque, publiquement, ils étaient censés être chrétiens. On peut citer Isaac Cardoso, qui accomplit un travail apologétique comparable aux *Antiquités juives* avec *Las excelencias de los Hebreos* (Amsterdam, 1679), dont la deuxième partie reprend des éléments du *Contre Apion*, réédité quant à lui par Joseph Semah Arias (*Respuesta de Josepho contra Apion Alexandrino*, Amsterdam, 1687) et dédié à « l'illustre Josèphe de [son] temps », le polémiste Orobio de Castro⁶⁰⁴. La *Haskala*, les Lumières juives, et la *Wissenschaft des Judentums* au XIX^e siècle achevèrent cette redécouverte.

Même si la valeur historique de l'auteur n'est pas contestée par des lecteurs qui ne cherchent pas chez Josèphe un témoignage sur Jésus, « le personnage suscite certaines réticences »⁶⁰⁵; Pierre Vidal-Naquet parlait en effet du « bon usage de la trahison »⁶⁰⁶ au sujet du « Juif de Rome ». Les Joseph qui échappent au mal, qui tentent d'éviter les malheurs aux autres, aux prochains, n'échappent cependant pas à l'ambiguïté. Comment échapper au mal sans faire des compromis, sans laisser le malheur s'abattre sur d'autres, sur des tiers plus lointains? Peut-il en être autrement en période de catastrophe, où le meilleur choix peut s'avérer être le pire, et inversement?

3, Isaac Abravanel: l'expulsion des Juifs d'Espagne

Il est remarquable que ceux qui incarnèrent pour leur temps une figure joséphique et qui méditèrent le récit de Joseph appartenissent à une classe privilégiée. Pour fuir les maux qui s'abattaient sur eux, ils bénéficiaient certes de leur position de pouvoir, de leur argent, mais ces choses censées les aider grandement auraient pu les conduire à des choix opposés. Ils ont utilisé leur pouvoir et leur argent, mais il faut noter que, ce faisant, ils les risquaient ou les perdaient. Ils ont compris le caractère transitoire du pouvoir et de la richesse, leur pouvoir de substitution, et ne les ont pas restreints à des moyens de posséder ce qu'on désire.

604 Yosef Hayim Yerushalmi, *De la Cour d'Espagne au ghetto italien*, Paris, Fayard, 1987, p. 342, p. 364 et p. 406. Parmi les lecteurs plus anciens, Leo Strauss cite Isaac Abravanel: « On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching », in Trend J. B., Loewe H. (éd.), *Isaac Abravanel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1937, p. 127. Azaria dei Rossi, érudit dont l'œuvre fut interdite pendant un siècle, cite Philon et Josèphe dans son *Meor Einayim* (*Lumière des yeux*, Mantoue, 1573-1575); en relation avec des marranes, il n'était sans doute pas le seul lecteur juif de Josèphe de son temps.

605 M. Hadas-Lebel, *Flavius Josèphe*, op. cit., p. 274.

606 Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, op. cit.

Comme dans le récit de Joseph, ils ont su rester libres vis-à-vis de ces "biens" en demeurant attachés à l'enseignement torahique, en cherchant à transmettre cet enseignement: ils ne se sont pas contentés de fuir le mal, ils ont fait ce qui était en leur pouvoir pour que d'autres puissent survivre.

Si on se limitait aux critères du pouvoir et de l'aide apportée à autrui, ou à quelques points de ressemblance, aucune liste exhaustive des Joseph de l'Histoire ne pourrait être établie, et cette liste s'allongerait sans cesse. Malgré tout, les grandes catastrophes font apparaître les grandes figures, car elles mettent en jeu les civilisations elles-mêmes, des multitudes et non seulement quelques individus. Les Joseph sauvent des Juifs en ne réservant pas le salut aux seuls Juifs, et le salut matériel est inséparable d'un salut spirituel, transmettant toujours une connaissance qui ajoute un sens à celui de la survie.

Il peut paraître surprenant de rapporter l'année 1492 à une catastrophe, tant cette date est attachée dans la conscience commune à ce qu'on appelle la « découverte de l'Amérique »; l'ambiguïté peut être soulignée lorsqu'on rapporte cet événement à ses conséquences catastrophiques pour les millions d'Américains, certains massacrés, pour la plupart morts de maladies virales transmises par les Européens, et les millions d'Africains déportés et condamnés à mort dans l'esclavage de la traite transatlantique. 1492 date aussi la prise de Grenade et l'expulsion des Juifs d'Espagne. Par la volonté des souverains catholiques Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille, le décret d'expulsion exigeait la conversion ou le départ dans les trois mois qui suivaient sa promulgation. Si on refusait la conversion, on pouvait liquider ses biens, mais on ne pouvait emporter d'or ou d'argent; en revanche, on pouvait emporter des lettres de change qu'on pouvait faire valoir auprès de banquiers d'autres pays. Autant dire que cette possibilité s'adressait à fort peu de futurs exilés. Parmi eux figurait en première place l'un des conseillers et financiers principaux des souverains espagnols, Isaac Abravanel (1437-1508)⁶⁰⁷.

La fuite de la famille Abravanel, débutant avec le grand-père d'Isaac Abravanel, depuis l'Espagne vers le Portugal qui permettait aux *conversos** de revenir au judaïsme, se poursuivant avec la fuite d'Abravanel vers l'Espagne lors de la disgrâce du duc de Bragance à la maison duquel sa famille était attachée, se finissant en Italie à Venise ou à Ferrare pour ses fils, se rapporterait plus au modèle biblique de Loth qu'à celui de Joseph, puisque cette famille de trésoriers ou financiers des rois s'enfuyait dans un autre pays en abandonnant à chaque fois une position enviable, la retrouvant certes dans chaque nouveau refuge.

⁶⁰⁷ Pour sa biographie, voir Roland Goetschel, *Isaac Abravanel, conseiller des princes et philosophe*, Paris, Albin Michel, 1996 et l'ouvrage de référence de Benzion Netanyahu, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1998.

Le nom d'Isaac Abravanel est indissolublement lié à l'expulsion des Juifs d'Espagne dont il est la figure éminente. Il attire en outre l'attention des historiens dans la mesure où on lui accorde une influence dans plusieurs domaines; rassemblant en lui les connaissances du judaïsme médiéval, il aurait assuré son passage vers les temps nouveaux de la Renaissance, comme en attestent ses fils Juda (connu sous le nom de Léon l'Hébreu), Joseph et Samuel. Son prestige fut tel que son travail d'exégète biblique ne nourrit pas seulement des commentateurs et penseurs juifs, mais aussi des penseurs et théologiens chrétiens qui le citent ou s'opposent à son interprétation; parmi eux, se trouvent des figures aussi imposantes que Calvin ou Grotius. Son renom comme philosophe et exégète parmi les lettrés chrétiens ne marqua pourtant pas une influence de ses théories socio-politiques, pour l'essentiel « ignorées »⁶⁰⁸.

Ces théories socio-politiques sont marquées par une méfiance constitutive à l'égard du régime monarchique; cette défiance trouve appui dans le texte biblique (1S 8), mais diffère notablement de l'appréciation des commentateurs juifs médiévaux⁶⁰⁹, et peut surprendre chez quelqu'un qui conseilla et aida les rois une grande partie de sa vie. Dans son commentaire inhabituel de l'épisode de Jethro (Ex 18 13-27), le modèle d'un régime des Conseils, c'est-à-dire d'un régime mixte, apparaît et est référé aux quatre Conseils de « la grande cité de Venise »⁶¹⁰.

Mais c'est dans son long commentaire de la *Genèse*, de l'histoire de Joseph, que se marque toute sa connaissance du conseil; rédigé à la fin de sa vie, dans la République de Venise, le commentaire des derniers chapitres de la *Genèse* met en valeur les connaissances politiques et économiques de ce conseiller des princes, qui le contraignent à les fuir tous. Les réflexions sur le conseil d'Abravanel sont paradoxalement peu étudiées car l'attention se focalise sur son anti-monarchisme et sa foi dans un pouvoir clérical, une théocratie où des juges gouvernent; ces options donnent au contraire une grande importance au conseil pour un homme qui exerça cette activité toute sa vie, à la manière d'un Joseph.

608 Phyllis S. Lachs, « Hugo Grotius' Use of Jewish Sources in *On the Law of War and Peace* », *Renaissance Quarterly*, Vol. 30, n° 2, The University of Chicago Press, Summer 1977, p. 188. Leo Strauss signale la similarité entre l'« idéal politique » de Calvin et celui d'Abravanel (Leo Strauss, « On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching », *op. cit.*, p. 116); il n'est pas besoin de supposer une influence de l'un sur l'autre là où cette similarité repose sur l'attention que les deux auteurs portaient au modèle mosaïque, à leur lévitisme marqué (les conceptions de Calvin sont abordées au chapitre suivant).

609 Beaucoup comme Maïmonide tirent de Dt 17 14-15 le commandement d'instaurer une monarchie.

610 Loin de voir dans le conseil de Jethro un système hiérarchique au sommet duquel Moïse commande à des chefs qui occupent une place d'autant plus élevée dans cette hiérarchie qu'ils dirigent plus d'hommes (mille, cent, cinquante ou dix), Abravanel l'interprète comme l'institution de Conseils parallèles responsables de différentes sphères décisionnelles, le Conseil des Dix étant l'instance supérieure (Aviezer Ravitzky, *Religion and State in Jewish Philosophy: Models of Unity, Division, Collision and Subordination*, Jerusalem, The Israel Democracy Institute, 2002, p. 95).

Plusieurs commentateurs s'étonnent — peut-être dans un souci rhétorique d'exposition de ses idées — qu'Isaac Abravanel rejette sans ambiguïté le régime monarchique et récuse tout droit au tyrannicide; B. Netanyahu considère que sa pratique de différents souverains ne joua pas de rôle dans sa condamnation du monarchisme dans la mesure où Abravanel parle en termes élogieux de certains rois et ne marque aucune « animosité personnelle à l'égard de Ferdinand » d'Aragon⁶¹¹. Il serait oiseux de se lancer dans une psychologie d'Abravanel, mais ses nombreux commentaires sur les textes bibliques et son indépendance d'esprit partout sensible dans ses écrits vis-à-vis de toute autorité, indiquent qu'il avait une claire conscience de ce qui était en jeu pour le peuple juif et de ce qui était nécessaire à sa survie. Comme Philon d'Alexandrie, il savait que les souverains pouvaient être bons ou mauvais pour leurs sujets, mais qu'il fallait composer avec eux et éviter de faire ou dire des choses qui pouvaient tourner leur pouvoir contre les Juifs qui dépendaient souvent de leur bon vouloir, c'est-à-dire de leur protection à l'égard du clergé ou d'une population animée par une haine tenace des Juifs.

Comme Philon, il considérait que le politique est un ajout néfaste à la nature, une continuation du péché originel, qui se manifeste dans la division de l'humanité: toutes ces considérations sont rassemblées dans le commentaire du chapitre 11 de la *Genèse*, qui raconte l'épisode de la tour de Babel. Cette condamnation de principe du politique n'entraîna pas de rejet de la politique, qui fut au contraire une de ses activités, mais le conduisit à évaluer les différents régimes et à peser leurs avantages et inconvénients respectifs; la politique étant un mal au regard du prophétique, la recherche du moindre mal indiquait la préférence pour un régime mixte où les différents pouvoirs s'empêchent les uns les autres et où le mal est limité par ces empêchements mutuels.

On comprend ainsi son animosité à l'égard du monarchisme qui permet à un seul homme de faire beaucoup de mal, et son opposition au tyrannicide censé mettre fin aux souffrances de la multitude, mais potentiellement source d'un chaos plus grand. Isaac Abravanel apparaît alors comme un précurseur de la séparation des pouvoirs; le commentaire du premier livre de Samuel **8** 4-6 et l'explication originale de l'épisode où Jethro conseille Moïse (Ex **18** 19-22) prônent la « diffusion de l'autorité »⁶¹² dans une organisation politico-juridique divisée en Conseils relativement autonomes, à bases

611 B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1998, pp. 185-186.

612 A. Ravitzky, *Religion and State in Jewish Philosophy*, *op. cit.*, pp. 93-95. Sur ces questions, A. Ravitzky reproduit les commentaires d'Abravanel sur Gn **11**, Ex **18**, Dt **16**, 1S **8** dans ce même ouvrage pp. 98-117. Les Conseils restreints doivent intégrer selon Abravanel une forte composante lévitique, la connaissance et la méditation de la *Torah* étant censées garantir contre l'abus de pouvoir et guider vers la justice.

démocratique et aristocratique. Outre son « cléricalisme »⁶¹³, la préférence d'Abravanel pour une « aristocratie s'approchant de la démocratie »⁶¹⁴ ne fait donc que continuer la tradition de ceux pour qui chercher le meilleur régime politique revient à éviter le pire.

On pourrait intégrer cette conception dans la catégorie du lévitisme joséphique en rappelant que, pour Abravanel, les lois de Moïse recouvrent un système politique sans en être un; certes, Moïse gouverne, mais en prophète: ses buts ne sont pas politiques. La politique pour Abravanel est joséphique car elle amoindrit le mal, mais c'est parce qu'elle est elle-même un mal. Le messianisme d'Abravanel, et il fut le premier à systématiser le messianisme juif, n'est pas, dans son essence, politique; il reprend d'ailleurs la figure politique du Messie de Joseph qui fait revenir les tribus perdues, qui donne un sens à l'expulsion des Juifs d'Espagne dans la geste messianique juive, mais le Messie davidique est un messie prophétique qui, par sa venue rendra inutile le politique. Contrairement à Maïmonide, « pour qui l'âge messianique s'ouvre sur la restauration de l'âge d'or de la monarchie pour le peuple juif »⁶¹⁵, pour Abravanel, le Messie « apportera la justice et la vertu sur la terre, à la manière d'un juge »⁶¹⁶.

Toute la science politique d'Abravanel sombre-t-elle alors dans l'espérance illusoire d'une délivrance messianique, dont l'expulsion de 1492 serait un des signes annonciateurs, et d'une théocratie qui est le pire régime pour la pensée politique moderne? Le commentaire du récit de Joseph confirme l'anti-monarchisme d'Abravanel où non seulement Pharaon spolie son peuple, mais où le vice-roi d'Egypte est présenté comme un spéculateur qui enrichit son maître par la manipulation des cours du blé en n'empêchant pas l'exportation de la céréale par les Egyptiens et en obtenant ainsi le monopole de sa vente et la hausse du prix, lorsque tous les stocks sont épuisés, excepté ceux de Pharaon (Gn 41 54-55)⁶¹⁷. La différence entre le conseil et le commandement n'est pas soulignée par Abravanel dans la mesure où il indique qu'il faut autant de sagesse pour donner le bon conseil que pour l'appliquer.

Cette subreption, cette conception du conseil suffirait à vérifier le choix théocratique de l'auteur qui n'entendait pas confiner le pouvoir prophétique à un rôle de conseil, mais il ne faut pas minimiser un aspect cardinal de l'action humaine qui s'applique aussi au conseil et qui est mis en valeur dans le commentaire d'Abravanel. Pour résumer en une formule un

613 L. Strauss, « On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching », *op.cit.*, p. 127.

614 *Ibid.*, p. 116 et p. 127 où Strauss rapproche la conception théocratique d'Abravanel de celle de Joseph.

615 A. Ravitzky, *Religion and State in Jewish Philosophy*, *op. cit.*, p. 96.

616 Cité par A. Ravitzky, *ibid.* (I. Abravanel, *Delivrance of the Messiah*, Königsberg, Gruber & Langrien, 1861, p. 27a).

617 Isaac Abravanel, *Perush al haTorah (Commentaire du Pentateuque)*, *Bereshit, Miqets*, נב, *op. cit.*, p. 398 du format PDF, fin de la 1^{ère} colonne et début de la 2^e colonne: Abravanel précise que la motivation de Joseph est de faire venir ses frères en Egypte.

thème qui est repris plusieurs fois, Abravanel prône l'humilité: « pour protéger la vie », pour que la vie lui profite, « il faut que l'homme sache s'abaisser »⁶¹⁸. Jacob conseille à ses fils de partir acheter le blé en Egypte eux-mêmes, car ils ne doivent pas se prendre pour plus qu'ils ne sont et se croire suffisamment riches. Joseph, pour reconnaître ses frères, accepte de « s'abaisser » en se chargeant lui-même de la tâche subalterne de la vente du blé alors qu'il est, après Pharaon, le plus haut personnage de l'Etat⁶¹⁹. Dans ce commentaire répété, on entend l'expérience du conseiller des princes qui dut plusieurs fois s'humilier pour conserver sa position, éviter l'expulsion des Juifs d'Espagne, sauver sa vie, celle de sa famille et celle de nombreux Juifs.

Ce souci de l'humilité marque non pas l'hypocrisie, la fuite peureuse dans l'adversité, mais le refus des emballements mimétiques où le persécuteur attend du comportement de sa victime une justification de sa persécution. L'activité de conseil doit être humble et non un masque pour une soif de puissance démesurée; l'activité de conseil comme tâche subalterne semble être la garante d'un pouvoir qui se limite lui-même dans la recherche du conseil, et évite en même temps le pouvoir monarchique du conseiller-éminence grise. Mais pour amoindrir encore le mal, il faut que le conseil se divise en Conseils dont les rôles sont définis en fonction de l'amplitude du consensus nécessaire à la prise d'une décision, à la résolution d'un problème — certaines questions requièrent beaucoup d'avis, d'autres peu, mais émanant d'experts, ou exigeant le secret.

La tradition juive véhicule donc de façon caractéristique une méfiance vis-à-vis de toute souveraineté humaine qui ne serait limitée par aucun autre pouvoir; pour les figures joséphiques de cette tradition, la division politique ne semble pas être le problème politique qui mérite une solution, mais plutôt une ressource pour éviter le mal en divisant les pouvoirs, en cherchant ou en donnant conseil. La dispersion politique est aussi ce qui permet à ceux qui fuient d'être accueillis dans un autre lieu⁶²⁰. Les lieux de refuge deviennent ainsi les lieux d'une renaissance, d'une nouvelle institution qui tente de tirer les leçons de la fuite, qui tente d'éviter les maux qui l'ont occasionné.

618 Isaac Abravanel, *Perush al haTorah, Bereshit, Miqets*, נב, *op. cit.*, p. 398 du format PDF, 4^e et 3^e lignes avant la fin de la 2^e colonne.

619 Isaac Abravanel, *Perush al haTorah, Bereshit, Miqets*, נב, *op. cit.*, p. 399 du format PDF, 6^e à 3^e lignes avant la fin de la 1^{ère} colonne.

620 Il est à noter que la diaspora juive recouvre le même caractère de moindre mal que la dispersion de Babel; toute politique ressortit à une dispersion, à une division des peuples. La politique, selon Abravanel, ayant été concédée à l'homme par Dieu, a aussi été accordée aux Juifs, avec toutes les conséquences, comme l'autorisation d'avoir un roi. Selon cette tradition, le politique, avec tous ses défauts, serait donc le seul moyen laissé aux hommes pour éviter le pire en attendant les temps messianiques, mais il faut ajouter que le mal ne peut être évité que par une connaissance des processus victimaires engendrés par les accusations mensongères, par la croyance dans la possession du Bien.

II

Instituer/Commander/Augmenter l'autorité

1, Joseph et les protestants: l'élection plus forte que l'exclusion

Avant d'aborder les analyses de Calvin, il peut être utile de dessiner l'orientation de l'étude de ces analyses dans la perspective de la philosophie politique; en effet, après les études de Max Weber et leur postérité, l'analyse philosophique de la doctrine calviniste échappera difficilement à une prise de position sur la « question de la sécularisation, ou du devenir-monde du christianisme »⁶²¹. Il serait possible de s'en sortir en se bornant, comme Weber, à faire « ressortir des correspondances entre certains effets psychologiques possibles de la doctrine de la prédestination et certaines dispositions favorables à l'accumulation capitaliste. »⁶²²

Dans ces correspondances, on pourrait chercher les éléments joséphiques de la doctrine de Calvin; ces éléments correspondraient bien à une éthique protestante en relation avec un esprit du capitalisme marquant une rationalisation du monde et des affaires humaines; il n'y aurait évidemment pas de relation causale entre les éléments joséphiques de la foi calviniste et des faits économiques ou politiques; il y aurait relation causale entre éthique joséphique calviniste et esprit du capitalisme. En adoptant cette perspective, on s'inscrirait dans le programme wébérien: pourquoi la modernité est-elle le fruit du seul Occident? Selon Weber, la description du calvinisme et surtout de ses conséquences psychologiques pratiques (pouvant être à l'opposé des intentions de Calvin) permet d'expliquer une des dernières étapes du processus de rationalisation produit par le monothéisme et débouchant sur un « désenchantement du monde », des sociétés

621 Pierre Manent, « Le problème théologico-politique » in Philippe Capelle (éd.), *Dieu et la cité*, Paris, Cerf, 2008, p. 18.

622 *Ibid.* On trouvera un exemple dans la note finale de Weber, « Ascétisme et esprit du capitalisme » in *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, Collection Agora, 1964, pp. 226-227.

sécularisées.

L'intérêt spéculatif de ces hypothèses de la sécularisation n'est pas douteux, mais remplacer les idées chrétiennes qui auraient été transposées dans le monde profane par des idées juives ne nous ferait pas quitter cette perspective et nous engagerait peut-être dans des hypothèses plus hasardeuses encore. Or la perspective du présent travail n'est pas celle-ci; il ne s'agit pas de spéculer sur les conséquences psychologiques, pratiques ou non, de la doctrine de Calvin et du calvinisme; il s'agit d'étudier ce que Calvin a pensé de Joseph, ce que la figure joséphique l'a obligé à penser, et discerner l'importance du principe joséphique dans sa pensée et son action.

La figure de Joseph intervient dans l'exégèse biblique et la doctrine théologique calvinistes qui répondent à « une vision globale et unitive de l'Écriture »⁶²³; ce travail exégétique n'a d'autre but que de « profiter aux gens »⁶²⁴ (c'est-à-dire aux élus), de permettre, par l'étude, d'appliquer au temps présent, à leur propre vie la « Parole de Dieu »; de fait, l'exégèse est l'occasion de rapporter le sort des réformés persécutés à leurs prédécesseurs bibliques⁶²⁵. Le commentaire de la *Genèse* laisse entendre assez clairement que Joseph est un élu persécuté par ses frères comme les réformés; il doit être en tout cas un de leur modèle, pour l'obéissance et la confiance en Dieu, ainsi que pour la conduite morale et politique. La figure joséphique apparaît enfin dans la portion proprement politique de l'édifice théologique calviniste, à la fin de *L'Institution de la religion chrétienne* (ou *Institution chrétienne*, selon les éditions).

a, L'exégèse calviniste: le profit de la lecture

Comme l'affirme le *Traité des scandales*⁶²⁶, seuls ceux qui sont prédestinés à

623 Vincent Schmid, « Comme en un beau miroir bien clair... », 2009, p. 2, <http://www.saintpierre-geneve.ch/textes/Comme%20en%20un%20beau%20miroir.pdf>. Cette unité est affirmée dans Calvin, *L'Institution chrétienne*, II, X, Aix-en-Provence, Editions Kerygma, 1978 (cité *Institution* par la suite).

624 Il n'est pratiquement pas un commentaire de Calvin où le verbe « profiter » n'apparaisse pour marquer le gain spirituel, moral de l'étude et de la réflexion, ou leur perte si Calvin relève l'inadéquation d'une interprétation.

625 A ce titre, il est vrai que, dans sa préface au *Commentaire des Psaumes*, qui est l'occasion d'une autobiographie spirituelle, Calvin affirme se reconnaître dans le roi David: toutes choses égales par ailleurs, c'est-à-dire la supériorité royale mise de côté, il se « voit en lui comme en un miroir » et n'hésite pas à se « comparer » au psalmiste royal pour tout ce qu'il ressent, depuis le « commencement de sa vocation » jusqu'aux lourdes charges pastorales qu'il assume à contrecœur. Il ne dit rien d'aussi personnel à propos de Joseph, mais c'est aussi parce qu'il nomme les Psaumes « une anatomie des diverses parties de l'âme », où tous les sentiments trouvent à être représentés « comme en un miroir »; le commentaire de la *Genèse* doit sans doute « profiter » à chacun dans la connaissance de soi-même, mais il traite plutôt de la création, de la révélation, du péché, de la naissance de la lignée des élus.

626 Cité par Jean Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin*, Paris, PUF, 1959, note 1p. 180.

l'élection « profitent » de « la grâce de Jésus-Christ »; c'est la foi qui sauve mais c'est l'Écriture qui donne à savoir tout ce qu'il y a à savoir⁶²⁷, y compris au sujet de l'élection, de la foi salvatrice⁶²⁸. Ceci est clairement exposé par Calvin dans la préface de l'édition en français de la Bible de 1545; il s'agit de « montrer quel trésor c'est de l'Écriture sainte, combien la dignité en est excellente, et le profit inestimable. Comme à la vérité c'est le principal bien et le plus précieux que nous ayons en ce monde. Vu que c'est la clef qui nous ouvre le Royaume de Dieu pour nous y introduire, afin que nous sachions quel Dieu nous devons adorer, et à quoi il nous appelle. »⁶²⁹

Le lien entre profit de la grâce et profit de l'Écriture n'est pourtant pas évident; il mérite un chapitre dans *l'Institution de la religion chrétienne* (I, IX); si le chapitre est court, son importance est grande, car il concerne la lutte contre les anabaptistes et c'est toute *l'Institution* qui a pour but de différencier la Réforme des "hérésies", but théologique et politique, puisque les anabaptistes renversaient l'ordre établi, situation qui servait de justification à la persécution de tous les réformés. On y cerne aussi le peu de goût de Calvin pour l'illumination, les révélations de l'Esprit données dans des « soupirs », où les mystiques « délaissant et repoussant loin la Parole de Dieu, [...] prennent témérairement tout ce qu'en ronflant il leur vient à la fantaisie »; c'est « la Parole [de Dieu qui] dispense aux fidèles l'illumination de son Esprit »⁶³⁰ en le comparant à lui-même. Examiner les Écritures, c'est reconnaître l'« image » du « Saint-Esprit » « qu'il a imprimée aux Écritures » dont il est « l'auteur »⁶³¹.

Si l'élection est une question doctrinale, elle ne ressortit pas à ce que Calvin a coutume d'appeler dans ses commentaires une « froide spéculation »⁶³²; si elle est lue, elle

627 *Ibid.*: « Dieu, par sa bonté infinie nous en a autant révélé en l'Écriture sainte, comme il nous est expédient d'en savoir [...]. Car la vraie règle d'être sages et bien entendus en cet endroit, est d'avoir une telle sobriété que nous n'appétions point de savoir plus que ce qui nous est révélé ès écritures. Certes, Dieu ne nous a rien voulu cacher, si non ce qui était inutile et superflu [...]. Car de fait, il mène par la main à salut ceux qu'il y a prédestinés, leur donnant la doctrine comme si leur tendait la main. »

628 Et « c'est par le témoignage de l'Esprit [que l'Écriture] obtient la certitude qu'elle mérite »: Calvin, *Institution*, I, VII, 5, *op. cit.*, p. 41. Le lien entre Esprit de Christ et Parole de Dieu est essentiel, car si « Satan se transfigure en Ange de lumière », « quelle autorité aura l'Esprit envers nous, s'il n'est discerné par une marque très certaine? »: « si quelque esprit, délaissant la sagesse contenue en la Parole de Dieu, nous apporte une doctrine différente, il nous doit être à bon droit suspect de vanité et mensonge »; *ibid.*, I, IX, 2, p. 55.

629 Calvin, « Jean Calvin au lecteur », *Œuvres choisies*, Paris, Folio, Gallimard, 1995, p. 51.

630 Calvin, *Institution*, I, IX, 3, *op. cit.*, pp. 56-57.

631 *Ibid.*, I, IX, 2, p. 56. Comme le souligne le pasteur Vincent Schmid dans « Comme en un beau miroir... », il est à noter que Calvin, se déclarant trop ignorant, ne produira pas de commentaire de l'Apocalypse, texte pouvant « donner lieu » à « des débordements mystiques ou millénaristes ».

632 Calvin, *Institution*, I, XII, 1, *op. cit.*, p. 75: la « connaissance de Dieu » implique le « service de Dieu ». L'élection, la prédestination sont au fondement de l'ecclésiologie; « on ne dira jamais assez combien les préoccupations d'ordre pratique ont été prédominantes chez Calvin, comme chez saint Augustin et chez Bucer, chaque fois qu'il s'est penché sur le problème de la prédestination. », F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, PUF, 1950, p. 204. A vrai dire, les préoccupations pratiques

est vécue, elle est Parole vivante: il s'agit de « profiter » de l'Esprit et de la Parole de Dieu. Si le rôle de l'Esprit, la foi dans Christ, ne semble pas faire question dans l'élection, le lien entre la grâce divine et la lecture de la Bible et surtout de l'Ancien Testament, le rôle de l'Ecriture et de l'exégèse méritent quelques éclaircissements. Dans les traditions chrétiennes, la spécificité de Calvin est son insistance sur l'unité de la révélation dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, c'est-à-dire « un salut commun par la grâce d'un même Médiateur »⁶³³, à savoir Jésus-Christ. La théologie de Calvin suit et accentue sur ce point la théologie paulinienne (1Co 10 1-6).

L'unité de l'Ecriture et son autorité

Mais un problème saute aux yeux: une telle affirmation d'unité doit poser que les « Pères anciens », les patriarches bibliques, les prophètes avaient « connaissance » « de la divinité éternelle de Christ » et de « sa vertu »⁶³⁴. Si cette affirmation suit celle de la première épître de Paul aux Corinthiens et peut se soutenir par la citation de Jean 8 56 et de l'épître aux Hébreux 13 8, elle ne se justifiera pas directement dans l'Ancien Testament même⁶³⁵. S'il n'y a guère à s'étonner de la conformité entre la Parole évangélique et l'Esprit de Christ, on pourra s'étonner de sa conformité avec la Parole mosaïque, prophétique. D'un autre côté, les Evangiles donnent assez peu l'idée de la double prédestination des élus et des damnés⁶³⁶, alors que les récits de l'élection du peuple juif, du petit nombre des familles porteuses de la promesse, de leur persécution, aidaient bien mieux à soutenir la doctrine de l'élection. Il faut donc examiner de plus près cette question et reposer le problème.

On sait que, pour les exégètes chrétiens, qui suivent l'indication paulinienne et récusent le marcionisme, ce qui est consigné dans les Evangiles est annoncé, voire préfiguré dans l'Ancien Testament; Calvin pose lui aussi cela; c'est sa lecture de Paul⁶³⁷ qui le conduit encore à poser la primauté de la Loi dans la dispensation de la révélation; mais une fois posé l'avènement du Christ, Calvin maintient la validité de la Loi bien au-delà de ce qu'ont admis toutes les autres traditions chrétiennes; il semble alors se distinguer de la conception

dominant toute la pensée de Calvin.

633 Calvin, *Institution*, II, X, 1, *op. cit.*, p. 187.

634 Calvin, *Institution*, II, X, 4, *op. cit.*, p. 189.

635 En outre, dans le chapitre IX du livre I de *Institution* (*op. cit.*, p. 54), une seule référence à Esaïe 59 21, pour l'Ancien Testament, permet à Calvin de soutenir le « lien inviolable » entre Parole et Esprit du Messie.

636 Puisque le Nouveau Testament étend le salut aux non-juifs, le donnant à tous les hommes, à tous ceux que la foi sauve. Cette interprétation est censément la plus commune parmi les chrétiens, et beaucoup de calvinistes ne soutiennent plus la double prédestination, se fondant eux aussi sur les Ecritures.

637 Les premiers commentaires de Calvin portent sur les grandes épîtres pauliniennes (voir Vincent Schmid, « Comme en un beau miroir... », *op. cit.*).

paulinienne. L'Alliance des Juifs n'est pas ancienne: « le contrat passé par Dieu revêt un caractère irrévocable de sa part puisqu'il en a pris l'initiative sans aucun doute »⁶³⁸ et les chrétiens sont simplement ajoutés à l'Alliance⁶³⁹, une sorte d'avenant au contrat fondamental. Là où les autres lisent rupture, différence, Calvin lit continuité, identité et plus que tout « unité »⁶⁴⁰; une fois reconnue cette unité, Calvin veut bien admettre les différences.

C'est donc bien cette affirmation d'unité de l'Écriture qui doit guider notre examen du concept d'élection; la façon dont l'élu éprouve son élection doit rejoindre la nécessité d'une lecture: tout l'enjeu est évidemment la définition de l'autorité⁶⁴¹, qui doit échapper au clergé « papiste ». Les hiérarchies romaines abusives (pape, cardinaux, etc.) doivent être destituées, car, selon Calvin, elles sont des ajouts mortifères; elles dérogent à la pureté du service divin, de l'Alliance une, en ajoutant des œuvres, des médiations, des rétributions pour le salut, en s'arrogeant le magistère de la lecture de l'Écriture. Aucune vraie autorité ne saurait découler de cet « accroissement de la papauté », de ces ajouts qui ne peuvent s'appuyer sur aucune écriture sainte; en tout cas, c'est ce qu'entend montrer Calvin dans trois chapitres de l'*Institution*⁶⁴².

A l'inverse, l'Église réformée reçoit son autorité de l'Esprit et de l'Écriture qui s'attestent l'un l'autre, donc, paroles de Dieu qui seul sait. Le « profit » spirituel de cette lecture unitive augmente l'autorité non seulement des pasteurs, mais de tous les élus, c'est-à-dire de l'Église, de la Réforme. L'Écriture, une, parle des élus aux lecteurs élus: elle est « école »⁶⁴³ de la Parole. L'autorité de l'élection a besoin d'une attestation qui ne se résume pas à une intime conviction, car, pour l'homme, la distinction des élus et des damnés n'est pas aussi claire que pour Dieu; en cette matière, l'Écriture éclaire par des « indices certains (*certas notas*) »⁶⁴⁴, même si, venant de l'homme, aucune discrimination absolue ne peut être

638 Vincent Schmid, « Calvin et les Juifs », p. 6, <http://www.saintpierre-geneve.ch/textes/Calvin%20et%20les%20Juifs.doc>.

639 On aura du mal à trouver une théorie du Verus Israël chez Calvin. Comme le rapporte V. Schmid dans « Calvin et les Juifs » (*op. cit.*, p. 7), le réformateur affirme qu'avec le Christ et les chrétiens, « Abraham a commencé d'avoir une race qu'il n'a pas procréé de son propre corps mais qui lui a été adjointe de toutes les régions du monde »; « Calvin annule la fameuse malédiction de Mt 27, « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants ». Le réformateur commente: « Afin de donner à connaître que ce n'est pas en vain qu'il a contracté alliance avec Abraham, ceux qu'il a élu gratuitement, il les exempte de cette damnation universelle ». ».

640 Calvin, *Institution*, II, XI, 1, *op. cit.*, p. 208. Pour Calvin, la Loi n'est caduque que séparée du Christ, sinon elle vaut toujours en tant que Loi morale.

641 Ou plus pratiquement, il s'agit de l'augmentation de l'autorité, puisqu'il n'y a pas d'"*auctoritas*" sans "*augere*".

642 Calvin, *Institution*, IV, V-VII, *op. cit.*, pp. 83-139.

643 Calvin, *Institution*, I, VI, 2-4, *op. cit.*, pp. 34-37.

644 Calvin, *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, 1, 75, in *Corpus Reformatorum*, Brunswick, C. A. Schwetschke and Son, 1870, cité par F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, *op. cit.*, p. 201.

obtenue (certains peuvent être "appelés" sans être "justifiés" par exemple⁶⁴⁵).

La certitude de l'élection et le Premier Testament

L'élection étant une (sinon la) grâce divine⁶⁴⁶, aucun homme ne peut attester par lui seul qu'il est élu, d'autant que, du point de vue de la nature, rien ne distingue les hommes les uns des autres: le cœur de l'élu est touché par « l'Esprit de Christ » qui ainsi le distingue des damnés. Mais le doute sur sa propre élection est permis⁶⁴⁷, voire salutaire (comme en atteste la correspondance de Calvin); en revanche, un doute persistant deviendrait un signe de damnation. La certitude de la foi de l'élu est indéracinable, selon Calvin, mais elle est soumise à rude épreuve⁶⁴⁸.

L'élu ne cessant pas durant sa vie d'être pécheur⁶⁴⁹ pratiquera, pour ainsi dire, un doute méthodique. En effet, l'élection se reconnaît à ses fruits et à la bonté des actions de l'élu. Or, la qualification morale d'une action, surtout si elle est adjointe à la justification spirituelle, à la foi, est l'objet sinon d'un doute, du moins d'une interrogation pour ceux qui soutiennent la corruption totale de l'homme par le péché originel et l'impossibilité d'une justification par les œuvres. La perplexité des élus est guidée par l'Écriture qui leur évite l'égaré, qui guide les examens de leur conscience⁶⁵⁰. Or les Évangiles parlent plutôt de pécheurs que leur foi a sauvés, et guère d'élus qui continuent à pécher⁶⁵¹. L'âme tourmentée des élus est mieux soutenue par les récits des « Pères anciens » et surtout par les Psaumes (Calvin cite David et Job). L'Écriture confirme que l'élection ne suffit pas à garantir la bonté des actions, et paradoxalement, en cela, console le pécheur que ne cesse pas d'être l'élu — en revanche, les mauvaises actions répétées suffisent quant à elles à garantir la damnation.

Il n'y aurait nul doute si la vie des élus n'était qu'enchaînement de réussites, qui manifesteraient providence et bénédiction divines. Loin de là, la vie de l'élu est semée d'embûches, pour ne pas dire de croix. Certains réformés se demandaient malgré tout quel

645 Judas fut apôtre du Christ sans être élu; tous les damnés n'ont pas des comportements notablement reprochables et quant à la foi, les cœurs ne peuvent être sondés.

646 Avec Calvin, s'il est permis de jouer sur les mots, le don devient particulièrement absolu: aucune réponse humaine, aucune œuvre ne peuvent s'égaliser à ce don unilatéral; aucun contre-don, excepté la foi des élus.

647 Calvin, *Institution*, III, II, 17, *op. cit.*, pp. 36-37.

648 La question de la certitude de la foi et du doute n'occupe pas moins de 21 paragraphes: Calvin, *Institution*, III, II, 17-37, *op. cit.*, pp. 36-60. Le dernier mot de la certitude de la foi repose dans la « patience ».

649 Calvin, *Institution*, II, VII, 5, p. 111: « il n'y en aura jamais qui vienne jusqu'à un tel but de perfection, jusqu'à ce qu'il soit délivré de son corps. » On trouve la même idée chez Luther.

650 Calvin, *Institution*, III, II, 21, *op. cit.*, pp. 40-42.

651 On trouvera en revanche cette question dans les épîtres pauliniennes.

profit apportent le commentaire biblique et surtout l'Ancien Testament à ceux qui vivent leur foi et sont bénis dans le Christ: tout leur profit ne réside-t-il pas dans cette foi, dans cette bénédiction, dans la miséricorde de Dieu? Pour Calvin, la lecture de la Bible ne peut profiter qu'aux élus qui éclairent leur foi et la certitude de leur élection par la lecture⁶⁵². D'un point de vue strictement théologique, la foi est renforcée par la lecture, qui donne la véritable doctrine, une et la même dans toute la Bible selon Calvin⁶⁵³, et du point de vue de la vie intérieure du croyant, l'élection n'étant pas de tout repos, cette lecture, bonne conseillère, donne persévérance à ceux qui se laissent guider et « consoler »⁶⁵⁴ par les modèles bibliques. Joseph est évidemment un de ces modèles⁶⁵⁵, alliant bénédictions et épreuves répétées, à la fois « étranger sur la terre »⁶⁵⁶ et « vive effigie du Christ »⁶⁵⁷.

Toujours du point de vue de la vie du croyant, les épreuves des élus sont telles que l'élus pourrait légitimement désespérer et en déduire la preuve de sa damnation. L'espoir qui aide à surmonter les persécutions ne peut venir de la courte expérience des protestants; il pouvait certes s'appuyer sur l'histoire des martyrs de l'Eglise, mais il s'alimentait plus sûrement encore à la lecture des Ecritures où les récits des malheurs des élus abondent, où les accusations mensongères, les persécutions et les moyens de les surmonter en constituent la trame, trame qui seule peut donner son sens à la Passion du Christ et à sa résurrection. Pour que l'avènement du Christ se présente comme la réalisation d'une promesse, il faut nécessairement conserver la promesse: en attendant la seconde venue du Messie, les élus doivent se mettre à l'« école » du peuple élu qui attendait le Messie, ayant pour les soutenir une première réalisation messianique.

La lecture de la Bible est d'autant plus nécessaire que la toute-puissance de Dieu et sa providence « spéciale », et non « universelle », excluent « un gouvernement général et confus » du monde: Dieu « dispose toutes choses » même si « sa sagesse » est « incompréhensible »⁶⁵⁸; de telle sorte que « toute prospérité est bénédiction de Dieu,

652 Calvin, *Institution*, I, IX, *op. cit.*, pp. 54-57; contre les anabaptistes et tous ceux qui invoquent la seule inspiration de « l'Esprit de Christ » et « osent contemner toute doctrine de l'Ecriture », « méprisant quant à eux toute lecture », Calvin rappelle le « lien inviolable » entre « la Parole de Dieu » et « son Esprit »; l'Esprit touchant « le cœur », la Loi « est vivement imprimée en la volonté » et l'Ecriture « conduit les enfants de Dieu jusqu'au dernier but de leur perfection », même s'ils ne peuvent accomplir cette perfection (*ibid.*, II, VII, 5).

653 « A savoir espérance d'immortalité par adoption filiale, salut gratuit, Christ Médiateur »: Calvin, *Institution*, II, X, *op. cit.*, pp. 186-190.

654 Calvin, « Jean Calvin au lecteur », *Œuvres choisies*, *op. cit.*, p. 54.

655 Calvin, « Préface au Nouveau Testament », *Œuvres choisies*, *op. cit.*, p. 45 et Calvin, *Institution*, II, X, 13, *op. cit.*, pp. 198-199.

656 *Ibid.*, p. 198.

657 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Tome premier, Le livre de la Genèse, Aix-en-Provence, Editions Kerygma, 1978, p. 513.

658 Calvin, *Institution*, I, XVI, 4, *op. cit.*, pp. 150-151.

adversité sa malédiction »⁶⁵⁹. Comment s'assurer autrement que par les Ecritures que les épreuves envoyées à l'élus ne sont pas sa malédiction? Il faut alors exposer brièvement la place du mal moral, du mal en général, dans la providence divine telle qu'elle est conçue par Calvin.

Dieu se sert du mal, quel qu'il soit, comme d'un instrument de sa providence mais ne veut pas le mal; c'est l'homme qui est responsable du mal moral, parce qu'au lieu de servir Dieu, il viole ses préceptes. La volonté de Dieu nous est connue par sa Parole, par les Loix qui interdisent de choisir le mal. Il n'en reste pas moins que Dieu se sert du mal, que les élus subissent le mal et, voire même, agissent mal. C'est en lisant la Bible qu'on peut comprendre comment Dieu est exempt du mal, comment le mal est subverti en bien et comment les épreuves tournent en bénédictions⁶⁶⁰.

Le mal subi, ou même accompli dans une certaine mesure, par les élus trouve son exposition dans les Ecritures et comme une forme d'explication dans la providence de Dieu qui « se fait droitement aider de mauvais instruments à bien faire. »⁶⁶¹ Les Ecritures, qui sont toujours une révélation de la volonté de Dieu, permettent aux élus de discerner le mal qui est malédiction et damnation, et celui qui est épreuve providentielle. Si l'élus « profite » de la miséricorde de Dieu, il n'en subit pas moins les effets de sa Justice, qui ébranle l'élus sans le damner. Il doit même « faire [son] profit »⁶⁶² de cet aspect déroutant et pénible de la providence divine: « la souveraine consolation, c'est quand nous endurons la persécution pour la justice. »⁶⁶³

Calvin tient un raisonnement⁶⁶⁴ qui, par lui-même et quoi qu'en dise le réformateur en rejetant toutes les objections⁶⁶⁵, n'est guère convaincant, mais il a l'écriture, la Parole révélée pour le soutenir: le raisonnement ne tient que parce que la Parole de Dieu a révélé le

659 *Ibid.*, I, XVI, 8, p. 156. Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, op. cit., p. 534 (Gn 39 1): « Mais l'écriture, nous retirant de cette imagination perverse [d'une fortune qui fait tourner les choses humaines], atteste que les adversités sont signes de l'absence de Dieu et les prospérités de sa présence. »

660 Calvin, *Institution*, II, IV, pp. 72-79.

661 *Ibid.*, I, XVII, 5, p. 166.

662 *Ibid.*, I, XVII, p. 159.

663 *Ibid.*, III, VIII, 7, p. 172. Les élus constituent alors une sorte de corps d'élite, garde personnelle de Dieu: « sa gendarmerie ».

664 *Ibid.*, I, XVII, 5, pp. 165-166: « Bref si toutes ces sortes de gens servent à la volonté de Dieu, pourquoi les punira-t-on? Mais je nie qu'ils y servent. » « De taxer [accuser] Dieu, [les pécheurs] ne peuvent, vu qu'ils trouvent en eux tout le mal: en lui, rien sinon un usage bon et légitime de leur malice. Néanmoins il besogne par eux, dira quelqu'un. Et d'où vient la puanteur en une charogne, après qu'elle est ouverte et pourrie? Chacun voit bien que cela vient des rais du soleil; et toutefois personne ne dira qu'ils puent pour cela. Ainsi puisque la matière et faute du mal consiste en un mauvais homme, pourquoi Dieu en tirera-t-il quelque macule et ordure, s'il en use selon sa volonté? »

665 *Ibid.*, p. 166: « Par conséquent chassons cette pétulance de chien, laquelle peut bien aboyer de loin la justice de Dieu, mais ne la peut toucher. »

sens de tout cela qui, sinon, serait absurde. Pourquoi Dieu laisse-t-il le mal s'exprimer pour s'en servir, tout en étant exempt et en le condamnant, alors qu'il est tout-puissant? Tout se passe en outre comme si l'homme était libre et les événements fortuits, mais tout ce qui arrive est voulu par Dieu, qui tient « le gouvernail du monde »⁶⁶⁶. A vrai dire, tout cela choque la raison, mais ce n'est pas un problème pour qui la sagesse de Dieu est « incompréhensible ». D'un point de vue calviniste, tout ce qui vient d'être dit est une « cavillation* » inopportune. Peut malgré tout être retenu le rôle de l'Écriture qui définit le mal, et distingue dans le mal, l'aspect qui sert la providence en accablant le juste et l'aspect qui condamne le fauteur du mal en en faisant le négateur de la Loi.

Pour Calvin comme pour Philon, l'Écriture est un « miroir de l'âme humaine »⁶⁶⁷ et le peuple juif est aussi un « miroir » « pour nous montrer tel que nous sommes »⁶⁶⁸; l'Élu peut y lire comment la malédiction est tournée en bénédiction⁶⁶⁹; l'exégèse de Calvin est la « clef »⁶⁷⁰ qui ouvre les Écritures, confirme leur unité, l'Écriture étant elle-même la clef qui ouvre le Royaume de Dieu, créateur et rédempteur. Cette exégèse est pleinement à l'œuvre dans le commentaire de la Genèse consacré à Joseph. A la radicalité du salut, de l'élection et de la prédestination, correspond la corruption radicale de l'homme. Or c'est la Loi et les récits des Patriarches qui indiquent selon Calvin la majesté divine et la radicale impuissance des hommes: l'impossibilité pour l'homme de se sauver, d'avoir connaissance du bien et du mal; la Loi, mais aussi déjà les épreuves terribles subies par les Patriarches bibliques, dont Joseph, font comprendre à l'homme sa culpabilité, son inanité: tous les hommes, sans Dieu, sont damnés; seuls ceux que Dieu a élus sont sauvés de cette damnation générale. Les Écritures sont alors les conseils qui permettent aux justes de supporter les épreuves en comprenant que leur élection ne les empêchera pas de subir des maux accablants.

Principe joséphique, grâce et contrat

En quelque sorte, c'est de la damnation commune que peut émerger l'élection, comme foi, comme confiance dans le salut, comme malgré la malédiction des pécheurs, car

666 *Ibid.*, I, XVI, 7, p. 154 (I, XVI, 5-9, pp. 152-157).

667 Philon, *De vita contemplativa*, §78, *op. cit.*, pp. 138-139. Vincent Schmid, « Comme en un beau miroir... », *op. cit.*, p. 9.

668 Cité par V. Schmid, « Calvin et les Juifs », *op. cit.*, p. 10.

669 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 457 (Gn 31 22): « Par là nous sommes enseignés que les troubles qui nous sont fâcheux pour un temps nous tournent néanmoins à salut, pourvu que nous nous assujettissions par obéissance à la volonté de Dieu, qui nous exerce ainsi tout expressément afin de mieux montrer par effet quel soin il a de nous. »

670 Calvin, *Institution*, « Argument du présent livre (Edition de 1541) », *op. cit.*, p. XVIII.

encore une fois, les élus comme les damnés sont pécheurs: l'élection est un don absolu unilatéral, la Miséricorde divine s'ajoutant à sa Justice. Mais à cause de cette corruption radicale, l'élection doit être séparation⁶⁷¹; la séparation du peuple élu est la seule garantie de la préservation de la doctrine divine, de la vraie autorité; la Loi garantit que la droite connaissance de Dieu et de l'homme ne sera pas corrompue par les fantaisies que tous les hommes ne peuvent s'empêcher de forger.

Certes, Calvin considère que l'observance de la Loi juive, le service divin dans la particularité des règles relève du salut par les œuvres, mais il pose aussi le caractère inaliénable de la Loi comme contrat. Il ne s'agit pas seulement de la différence entre lois rituelles juives caduques et lois morales universelles imprescriptibles, depuis la modification chrétienne du contrat initial, qui est censée rendre plus claire la connaissance de Dieu et de l'homme. S'il y a contrat éternel, Ecriture inviolable et unique (juive et chrétienne), c'est à cause du don divin absolu: aucun contre-don humain ne peut rendre le don divin; la foi des élus, étant donnée par Dieu, ne peut suffire à constituer une prestation réciproque de la grâce divine. Une fois admise cette incommensurabilité, hors des prestations réciproques du don et du contre-don⁶⁷², il ne reste de place que pour un contrat, une Ecriture qui, très paradoxalement, ne se situe pas dans le monde profane de l'échange marchand, mais dans le monde de la grâce divine à laquelle aucune charité humaine ne peut atteindre⁶⁷³.

Le peuple élu est un surcroît séparé, à qui il a été donné d'être lié par contrat: on aura

671 Sainteté (*qedousha*) en hébreu signifie aussi « séparation » et Calvin connaissait l'hébreu et les commentateurs « hébreux ».

672 Dieu donne, les hommes reçoivent mais ne peuvent rendre. C'est M. Hénaff qui, en différenciant nettement don réciproque et contrat, a éclairé toutes ces questions; on peut souscrire à ses analyses: « la pensée de la grâce telle qu'elle s'est radicalisée dans la prédication de Luther et de Calvin revient à rendre le geste du donateur unique si absolu que toute réponse humaine est jugée vaine ou arrogante. [...] Cette transcendance du don unique dessine un partage radical, elle creuse un fossé infranchissable entre le don divin et la réponse possible des hommes [...]. Seule est concevable la confiance absolue — la foi — dans le donateur. »: M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, *op. cit.*, p. 379.

673 Une telle conception ne peut manquer d'avoir des effets sur les contrats qu'on appellera profanes, sociaux ou marchands, car, à vrai dire, pour les conceptions juive ou calviniste, il n'existe pas de domaine profane où le regard de Dieu, ses règles, ses enseignements n'interviennent pas. On peut avancer en outre que la formation juridique de Calvin lui a permis de renouveler la conception juive de la grâce et du contrat. Comme le souligne V. Schmid (« Calvin et les Juifs », *op. cit.*), « c'est en juriste qu'il aborde le Premier Testament. Qu'y découvre-t-il? L'importance primordiale de la notion de contrat. A bien des égards, sa théologie est une théologie du contrat. Nous avons affaire à un Dieu qui passe des contrats avec l'homme — avec Abraham, avec Moïse, avec David et ainsi de suite. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que le système d'Eglise inventé par Calvin soit un système contractuel (fondé sur les confessions de foi fleuve du XVIe siècle) et que la conception politique de la société qui en découle soit également basée sur la notion de contrat. » On peut ainsi accorder à M. Hénaff cette conclusion que « l'activité d'échange profitable peut prospérer sans que la relation de don ait à s'en mêler »; en revanche, il est plus difficile d'accorder cette autre conclusion: « C'est ce dualisme net et intransigeant qui établit d'un côté le binôme grâce/foi et de l'autre le couple contrat/profit, et qui légitime leur non-communication. La séparation extrême des deux sphères conduit à une foi purement spirituelle qui surplombe sans l'ordonner une vie profane soumise à ses règles propres »: M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, *op. cit.*, p. 379.

reconnu le principe joséphique; le peuple du Premier Testament ne représente pas en fait une ancienne alliance, une ancienne autorité, car le peuple des élus chrétiens répond aussi à ce modèle puisqu'il est lui-même ajouté, adjoint à l'Alliance mosaïque. Chez Calvin, derrière le terme partout récurrent de « profit » se trouve le principe joséphique hébraïque, très censément lié au principe lévitique⁶⁷⁴: le peuple élu est un « profit » pour Dieu qui le sépare des damnés dans sa miséricorde, l'Écriture et l'exégèse sont un « profit », « une autorité » pour les élus qui, par cette connaissance, cette révélation, ce contrat de lecture, se séparent des damnés. L'autorité ecclésiale réformée, échappant au mal romain, est ainsi instituée, autorisée par Alliance et Grâce divines.

L'Alliance, le contrat, qui en lui-même ne ressortit ni à la logique du don unilatéral ni à celle du don réciproque, est pourtant ce qui est donné, ajouté par la miséricorde divine. Le don humain ne pouvant constituer la réciproque du don divin, Dieu "sur-donne" un contrat qui n'est pas un don réciproque, mais qui donne à l'homme un rôle dans ce qu'on ne peut appeler l'économie de la création divine, mais qu'on doit nommer le surplus de la création et de la rédemption. On comprend aussi pourquoi Calvin défend le dogme trinitaire qui marque ce don qui est redonné dans l'Esprit et le Fils: le don de l'Écriture et de l'Alliance annonce et déploie la Rédemption apportée par le Messie, assurant une mesure humaine à ce qui est sans mesure, donnant un sens à la vie humaine qui n'est que néant face à l'absolu divin⁶⁷⁵.

La Réforme, c'est l'Écriture et son commentaire (le renouvellement de l'Alliance éternelle, toujours nouvelle, dont les élus doivent profiter), qui sont non seulement censés éclairer les élus, mais aussi maintenir la pureté de la doctrine, contre le mauvais surcroît que constitue le magistère de l'Église romaine⁶⁷⁶. C'est l'autorité de l'Écriture qui fonde l'autorité des élus, d'une Église⁶⁷⁷ et non l'inverse: seul Dieu autorise. Il y a ainsi chez Calvin, dans son exégèse, une exigence de systématisme⁶⁷⁸ qui fait tenir tout ensemble et produit des vues assez originales lorsqu'il tire les conséquences de ce qu'il dit jusqu'au bout; mais l'Écriture

674 Dans le commentaire du Psaume 119, Calvin affirme, comme en plusieurs autres occasions, la constante validité de la Loi mosaïque: « D'où est-ce que notre Seigneur Jésus-Christ et ses apôtres ont puisé leur doctrine, sinon de Moïse? Et quand on aura bien épluché tout, on trouvera que l'Évangile n'est qu'une simple exposition de ce que Moïse avait annoncé auparavant ».

675 Calvin, *Commentaires sur le prophète Isaïe*, « Préface »: la Loi se compose essentiellement de trois parties: en premier lieu, la doctrine de la vie, en deuxième lieu, menaces et promesses, en troisième lieu, l'alliance de grâce (« *foedus gratiae* »), qui, étant fondée sur le Christ, contient en soi toutes les promesses spéciales.

676 Calvin, *Institution*, I, VII, 1, *op. cit.*, pp. 37-38.

677 C'est le renversement de ce principe qui signe la condamnation de l'Église romaine (des « papistes ») et rend nécessaire la séparation des réformés (voir V. Schmid, « Calvin et les Juifs », *op. cit.*, pp. 13-14).

678 Il y a une exigence de rationalité, même si la raison ne doit pas pousser trop avant et chercher à entrer dans le conseil de Dieu.

n'est pas uniforme comme l'exigerait la pensée de Calvin, la pensée d'un Dieu seul Auteur: il y introduit donc des choses qui n'y sont pas mais qui « doivent »⁶⁷⁹ y être pour soutenir sa doctrine et surtout son unité.

Rien ne saurait entamer cette unité: Dieu, dans son Esprit et dans sa Parole, ne saurait être que conforme à lui-même. Le lien entre Esprit et Parole est garanti par le Messie qui signifie « l'avènement de [l']Esprit » qui rend l'Ecriture intelligible, au lieu de l'abolir⁶⁸⁰. Si Jésus est le Christ, il est Dieu, il est le modèle à imiter, mais lui-même affirme qu'il n'est pas venu « abolir la Loi ». Calvin prend au sérieux l'affirmation que la Loi est accomplie et non abolie; l'accomplissement ne prend sens que s'il est rapporté à un discours qui l'annonce, à une promesse, à des histoires d'élus qui préfigurent le Christ. La rédemption par le Messie est en quelque sorte stipulée dans le contrat de l'Alliance, dans l'Ecriture.

L'unité des histoires bibliques et de la Loi assure l'unité d'interprétation, voulue par l'Auteur divin, et forme l'unité d'une Ecriture où la connaissance de Dieu et de l'homme fonde toute obéissance. Selon Calvin, la Bible est une et « les alliances » ne diffèrent pas en « substance et vérité »⁶⁸¹. A tel point que lorsqu'il parle du royaume du Christ ou de la connaissance de Dieu, il rapporte plus de citations des Psaumes ou des prophètes que les paroles de Jésus⁶⁸². L'exégèse calviniste procède donc d'une lecture « unitive »⁶⁸³; dans l'Epître dédicatoire à Simon Grynée du *Commentaire de l'Epître aux Romains*, Calvin y insiste: « Vrai est que la parole de Dieu nous doit être en telle révérence que le moins qu'il se pourra faire, nous la disjoignons par diversité d'interprétations ».

A vrai dire, toute l'*Institution*, tous les commentaires, les ordonnances ecclésiastiques, toutes les disputes, tous les combats, toutes les condamnations, en somme toute la vie de pasteur de Calvin est résumée dans cette sentence. Pour réformer, il faut une autorité une et une vérité une. D'un point de vue calviniste, Dieu ne peut être tenu responsable de la division spirituelle, mais dans sa providence, il veut cette épreuve pour qu'elle soit surmontée par des interprètes élus comme Calvin. Première conclusion de la lecture théologique: l'élection est inséparable d'une lecture unitive qui commence par le

679 Gilbert G. H., « The Bible of John Calvin », *The biblical world*, Vol. 27, n°5, The University of Chicago Press, May 1906, p. 346. Voir aussi Vincent Schmid, « Comme en un beau miroir... », *op. cit.*, p. 3. Par exemple, Calvin parvient à trouver le Dieu trinitaire dans le Premier Testament.

680 Calvin, *Institution*, I, IX, 3, *op. cit.*, pp. 56-57.

681 Calvin, *Institution*, II, X en entier et en II, X, 2, *op. cit.*, p. 187, Calvin précise qu'il faut développer la question de la « similitude » de l'Ancien et du Nouveau Testament, « ou plutôt leur unité », « si nous voulons profiter quelque chose ».

682 Gilbert G. H., « The Bible of John Calvin », *The biblical world*, Vol. 27, n°5, The University of Chicago Press, May 1906, p. 347.

683 Vincent Schmid, « Comme en un beau miroir... », *op. cit.*, p. 2.

commencement (la *Genèse*, en hébreu *Bereshit*), et fait ainsi autorité⁶⁸⁴. L'activité principale de Calvin fut de commenter les Ecritures pour leur conférer l'autorité d'une Ecriture marquée de l'Esprit.

Or, beaucoup d'auteurs ont insisté sur le peu de nouveauté des éléments de la théologie calviniste⁶⁸⁵, même si tous s'accordent pour louer l'exégète à l'intelligence aigüe et synthétique. Il semble tout de même que les accents déplacés par Calvin produisirent des effets, des événements, sans doute imprévisibles à partir des seuls éléments de sa doctrine. Ces accents posés ou déplacés par Calvin n'étaient pas de simples points de dogmatique chrétienne; ils engageaient une autorité qui définissait la conduite de la vie pour de nombreuses communautés. Si on veut, pour le moment, s'en tenir au profit de la lecture, un des profits qui peuvent être tirés de cette entreprise héroïque, c'est la façon dont Calvin établit une sorte d'unité spirituelle entre juifs et chrétiens, à un moment où il fut presque⁶⁸⁶ seul à le faire. Il se distingue en cela de façon remarquable de Luther⁶⁸⁷.

b, Le commentaire de Genèse 37-50

Si le principe joséphique est à l'œuvre dans l'exégèse calviniste, s'il en définit l'autorité, l'analyse du commentaire de Genèse **37-50** devrait retrouver les traits dégagés précédemment. Le réformateur lit la figure de Joseph à partir des Evangiles et de Moïse qui est censé avoir écrit l'histoire joséphique: le conseil joséphique est lu à partir de la Loi et de son accomplissement christique; Joseph n'est pas encore la Loi, ni le Messie, mais il les anticipe tous deux. Il est le séparé, l'élu: cela correspond au cadre exégétique du réformateur, mais Calvin se laisse aussi guider par l'Ecriture et prend conseil auprès de Joseph, car Joseph semble figurer en plus du Messie le protestant, l'élu réformé.

Certes, les textes que Calvin consacre à Joseph pourront paraître secondaires par rapport aux textes cardinaux de sa pensée théologique et exégétique, comme ses

684 Il faut rappeler que l'autorité qui définit le commencement dans la Loi est saint Paul; Calvin a commencé par l'exégèse des épîtres de saint Paul.

685 Elle s'appuie sur une connaissance approfondie de la patristique et trouve souvent sa source chez saint Augustin, puis chez Luther et Bucer (voir sur ces questions l'ouvrage de F. Wendel déjà cité).

686 L'épisode et la doctrine de Michel Servet, sa mort obtenue par Calvin, seront examinés plus loin. Si Calvin n'a pas renoncé à tout bouc émissaire (papistes, anabaptistes, libertins, sorcières...), l'abandon de boucs émissaires séculaires n'a pas qu'un sens spirituel; il oblige à raisonner autrement sur les malheurs qui peuvent survenir et modifie profondément une société.

687 Il est intéressant d'étudier les effets historiques de cette orientation singulière de la doctrine de Calvin, dans la mesure où elle fit (et fait) autorité dans des communautés calvinistes, mais aussi là où ces communautés furent suffisamment influentes. On pensera notamment à l'attitude vis-à-vis du nazisme. Pour en rester au point de vue religieux, des théologiens estiment qu'elle constitue par exemple un bon point de départ pour un dialogue religieux entre juifs et chrétiens (mais même parmi les réformés, beaucoup lisent-ils Calvin? Ne parlons pas des catholiques.).

commentaires de l'épître aux Romains de saint Paul; on doit être conscient de ce que D. Zaret nomme la « sélectivité contextuelle »⁶⁸⁸, qui, si elle vaut pour l'analyse sociologique, vaut aussi pour l'analyse philosophique: soutenir une thèse conduit à accentuer l'importance de certains textes et à diminuer celle de certains autres. On notera cependant que *l'Institution de la religion chrétienne*, qui retient principalement l'attention des chercheurs⁶⁸⁹, est présentée par Calvin comme une introduction à l'exégèse biblique; Calvin considérait que ce sont les Ecritures, leur lecture et leur commentaire qui importaient, et non la construction d'un système théologique. Calvin connaissait bien la tradition exégétique chrétienne et le principe réformé « *sola scriptura* » ne signifie qu'une rupture avec le magistère romain, certainement pas avec « les générations d'interprètes qui ont travaillé sur le texte avant lui »⁶⁹⁰.

L'exégèse réformée: un libre rapport à la tradition

La conscience calviniste semble introduire à l'historicité de la conscience définie par R. Aron⁶⁹¹: la conscience historique ne se contente pas de recevoir passivement les traditions, elle entre dans un libre rapport où un tri est fait de ce qui est conservé et de ce qui est rejeté de ces traditions. Calvin rejette certaines interprétations, trop allégoriques, trop mystiques, d'autres trop métaphysiques, ou encore, inspirées de Satan⁶⁹². De ce point de vue, l'institution calviniste diffère considérablement de l'entreprise d'Ignace de Loyola qui est sa contemporaine et qui se met entièrement au service du pape et de la tradition catholique romaine, devenant rapidement, après la fondation de l'ordre de la Compagnie de Jésus, le fer de lance de la Contre-Réforme.

Le tri de ce qui est rejeté ou conservé des commentaires des autorités traditionnelles se fait sur la base d'un travail de la raison⁶⁹³ et d'une connaissance linguistique plus

688 D. Zaret, « Calvin, Covenant Theology, and the Weber Thesis », *The British Journal of Sociology*, Vol. 43, No. 3, Oxford, Blackwell Publishing on behalf of The London School of Economics and Political Science, Sep. 1992, pp. 369-391.

689 Voir les remarques de D. C. Steinmetz, « Calvin and Abraham: the interpretation of Romans 4 in the sixteenth century », *Church history*, Vol. 57, n° 4, Cambridge University Press, dec. 1988, pp. 443-455.

690 *Ibid.*, p. 454. On trouvera un témoignage de cela dans l'Épître dédicatoire de Calvin à Simon Grynée du *Commentaire de l'Épître aux Romains* où le réformateur rapporte l'« autorité » des « anciens » interprètes à « leur piété, érudition et sainteté ».

691 R. Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1964, p. 95.

692 Calvin ne se contente pas de rejeter l'autorité d'Augustin ou de Jérôme, il va jusqu'à affirmer que la diffamation du mariage par Jérôme (*Adversus Jovinianum*, ch. 3, Migne P. L., tome 23, col. 213) est une « suggestion de Satan », *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, tome premier, *op. cit.*, p. 56.

693 Calvin, quant à lui, pour commenter, use de sa raison qu'il pense être à l'unisson de l'Esprit de Christ qui ne saurait être équivoque. En revanche, il sait que ses lecteurs se fieront plus facilement à l'autorité des

approfondie (Calvin donnant le plus souvent raison sur ce terrain aux « docteurs hébrieux » qui sont ici les gardiens de leur patrimoine⁶⁹⁴), qui rejoignent les exigences d'unité et de cohérence des Ecritures, rapportées par Calvin à l'Esprit Saint. Le renouvellement de la tradition, faut-il le préciser, ne prend absolument pas le chemin d'une sécularisation du christianisme: ni autorité, ni tradition ne sont rejetées; sont rejetés l'autorité de Rome et ses arguments d'autorité, une tradition considérée comme corrompue; les philosophies, dont celle d'Aristote, sont en partie rejetées pour avoir nié la création du monde, ou pour avoir, comme Socrate, mis « tout en doute et en question »⁶⁹⁵.

Si Calvin pense que l'autorité de ses raisons devrait suffire à « émouvoir » ses lecteurs, à emporter leur adhésion, c'est parce que, pour conduire sa raison érudite, il a un cœur touché par la grâce du Christ, illuminé par le savoir unitif de l'Esprit; la pureté de la connaissance de Dieu contenue dans ce cœur produit aussi des fruits qui témoignent de cette pureté: selon les critères bibliques, la vie du réformateur est irréprochable. On peut se demander ici si le protestantisme, qui ne desserrait en rien l'emprise de la religion sur la vie des particuliers⁶⁹⁶, favorise l'émergence d'un individu moderne, car le cœur, interprète des Ecritures, s'il est illuminé par l'Esprit, se manifeste malgré tout comme une subjectivité.

L' élu qui sait lire n'est-il pas l'Individu, le « profit » de Dieu tiré hors de la corruption humaine? Calvin est-il le seul élu auteur? Tout élu ne profite-t-il pas de la même autorité? Confiant dans les interprétations de son élection à la lumière de ses lectures, il n'a plus à se préoccuper de mériter son salut et est lié par contrat à Dieu et aux autres élus. Alors il faut seulement rappeler que l'individu calviniste est enserré dans la communauté ecclésiale et surveillé de près⁶⁹⁷. Si Calvin et Farel furent d'abord chassés de Genève, c'est parce que les citoyens refusèrent dans un premier temps les intrusions des théologiens intransigeants dans leur vie. En effet, pourquoi quelques élus auraient-ils plus d'autorité que les autres?

auteurs de la tradition plutôt qu'à un nouveau commentateur, fût-il brillant et persuasif, et s'appuie sur ces autorités lorsqu'il le juge expédient: « Mais parce que certains ne s'émeuvent pas beaucoup, quelque raison qu'on leur amène, mais cherchent toujours une autorité, j'alléguerai les paroles de S. Augustin, auxquelles il donne une même interprétation que j'ai faite. », *Institution*, IV, X, 26, *op. cit.*, p. 191. On notera que Calvin n'éprouve aucune gêne à égaler son commentaire à celui d'Augustin: par le renouvellement de l'ancienne tradition, Calvin est bien l'auteur d'une nouvelle tradition; il participe pleinement, de ce point de vue, de l'esprit renaissant.

694 V. Schmid, « Calvin et les Juifs », *op. cit.*, p. 2. Il faut rappeler qu'Augustin ne possédait pas les connaissances de Calvin en grec et en hébreu. Ce défaut augustiniien était déjà l'objet de l'ironie de son contemporain Jérôme, comme en atteste leur correspondance. Mais Calvin ne se gêne pas non plus pour contredire Jérôme, puisqu'à plusieurs siècles de distance, il a les mêmes textes et les mêmes connaissances.

695 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, tome premier, *op. cit.*, pp. 11-13.

696 Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, Presses Pocket, 1964, p. 31, Max Weber indique que « l'autorité du calvinisme », telle qu'elle s'exprimait il y a quelques siècles, « représenterait pour nous la forme la plus absolument insupportable de contrôle ecclésiastique sur l'individu ».

697 Quoi de plus moderne, dira-t-on!

Cependant, dès que les Genevois peinèrent à maintenir l'unité spirituelle, les partisans de Calvin et de Farel devinrent majoritaires. Ils semblaient bien penser que seule l'autorité de Calvin pouvait assurer l'unité spirituelle et instaurer les conditions ecclésiales d'un ordre politique stable. Genève, par son unité spirituelle et politique⁶⁹⁸, apparaissait comme le phare de la Réforme: on y imprimait constamment, on diffusait aussi loin que possible, on formait les pasteurs que des communautés attendaient ardemment, même si, paradoxalement, Genève fut très peu missionnaire. Calvin fonda le collège et l'Académie, qui est l'ancêtre de l'Université genevoise, institutions d'une tradition nouvelle ou renouvelée.

L'élu lecteur attendait les prêches, les commentaires de Calvin, la clef de l'Écriture qui ouvrait le Royaume des Cieux. L'autorité de l'élu s'établit de l'intérieur de l'Écriture dans l'anéantissement de toute valeur naturelle ou humaine rien qu'humaine; pour que la grâce de l'auteur soit totale, elle doit s'élever sur la chair réduite « à néant »⁶⁹⁹. Calvin n'a d'autorité, spirituelle, ou politique, que parce qu'il n'est rien et que l'Esprit et l'Écriture parlent à travers lui; l'Écriture est « miroir », elle dit elle-même qu'il n'est rien, comme tous les autres hommes, comme tous les élus, et c'est cela même qui constitue l'autorité de celui qui s'élève au-dessus de son propre néant par la grâce de la Révélation. Cette autorité est d'une part fondée sur l'Écriture et renforcée par la tradition, mais d'autre part, elle est aussi inspirée par l'Esprit, vivifiant la lettre⁷⁰⁰ et autorisant une certaine liberté vis-à-vis de cette même tradition.

Joseph et ses frères: l'abaissement des Juifs ou l'abaissement des élus

Le Christ est certes l'alpha et l'oméga de cet anéantissement et de cette élévation, mais son sacrifice ne saurait être le modèle d'une imitation; « l'affreuse messe papistique » est selon Calvin la coupable tentative de rejouer le geste rédempteur qui ne peut intervenir qu'une fois⁷⁰¹ et dont l'unicité « suffit pour effacer nos ignominies »⁷⁰². Le Christ étant un

698 Ceux qui analysent la théologie politique de Calvin rapportent aussi l'autorité de Calvin à la petite taille de Genève et à son « homogénéité » sociale: « One must single out especially the compactness of Geneva as a political and social unit »; « the « political space » in which Calvin moved was unusually supervisable; it was possible to keep an eye on things in a city-state of around 13,000 inhabitants enclosed within high walls. », H. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge University Press, 1982, p. 57.

699 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 524 (Gn 38 1).

700 Il faut noter que c'est la Loi qui signifie à l'homme son néant; la lettre, chez Calvin, n'est donc pas anéantie pour pouvoir porter la promesse; son devenir est plus semblable à celui de Joseph, qui gît en citerne ou en prison, qu'à celui du Christ; pas de mort ni de résurrection, il suffit de lire et de se souvenir pour que la lettre transmette l'esprit.

701 Calvin, *Institution*, IV, XVIII, *op. cit.*, pp. 403-417.

702 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 524 (Gn 38 1).

exemplaire unique, le sauveur et non le sauvé, les élus ont besoin de modèles suffisamment purs. Paradoxalement, la relative pureté des patriarches bibliques tourne à leur avantage, car les impuretés peuvent être rapportées à leur situation temporelle; comment ne pas révéler et imiter de saints personnages qui n'avaient encore profité ni des lois de Moïse, ni de l'avènement du Christ? Ils accomplissent déjà la Loi qui n'est pas encore donnée; ils ne sont pas Christ mais ils le préfigurent; ils participent de l'universel néant de la chair et pourtant ils ont foi dans la promesse divine.

Le commentaire de la Genèse reprend donc cette préfiguration du Christ et l'idée que l'homme est radicalement corrompu; la « corruption » des Juifs dont parle Calvin n'est pas le prolongement de la haine médiévale des Juifs, car il ne parle pas d'une corruption juive, et, comme le prouve son commentaire de Matthieu 27 25, il rejette l'accusation qui damne le prétendu peuple déicide. La corruption tient à l'humanité et le peuple élu ne diffère des autres peuples que par la miséricorde divine et non par une exemption du péché originel; les péchés des élus juifs sont un miroir de l'humaine condition qui nous est tendu. L'élus est un rien qui est sauvé par la miséricorde et qui remet constamment sa confiance en Dieu.

Dans le commentaire du chapitre XXX de la Genèse, Calvin résume toute la Genèse à partir du verset 14, « Et Ruben se leva », qui « contient une doctrine bien utile » concernant « les Juifs »: le « Saint-Esprit » « décrit leur race si basse et de si peu d'estime dès son premier commencement, car il ne dresse point ici quelque excellent théâtre sur lequel ils fassent leurs montres, mais en les humiliant il exalte la grâce de Dieu de ce qu'il a tiré son Eglise d'un rien »⁷⁰³. Il importe à Calvin de récuser l'idée que les Juifs auraient été choisis pour leurs mérites⁷⁰⁴, sauvés pour leur obéissance à la Loi.

Il leur attribue, en se fondant sur les écrits néo-testamentaires et le discours chrétien sur les Juifs, et certainement pas sur une fréquentation suivie des Juifs réels⁷⁰⁵, une « interprétation littérale de la promesse à Abraham »⁷⁰⁶, une compréhension charnelle de l'élection⁷⁰⁷ qui les rendrait supérieurs aux autres: « nous savons comment les Juifs s'enorgueillissent follement à exalter l'origine de leur race, car à grand-peine daignent-ils reconnaître qu'ils sont issus d'Adam et de Noé comme les autres. »⁷⁰⁸ Pour Calvin, en

703 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 440 (Gn 30 14).

704 J. H. Robinson, *John Calvin and the Jews*, New York, Peter Lang, 1992, p. 88.

705 Calvin a croisé des Juifs, certainement assisté à un débat en 1539 à Frankfort, ce qui sera l'occasion de la rédaction d'un traité où Calvin répond aux objections du débatteur juif: « Ad quaestiones et obiecta iudaici cuiusdam responsio », in *Ioannis Calvini Opera Supersunt Omnia*, IX, in *Corpus Reformatorum*, vol. 37, Brunswick, C. A. Schwetschke and Son, 1870, pp. 658-674 (cote Strasbourg-B.N.U.S.: E.14.563,9).

706 J. H. Robinson, *John Calvin and the Jews*, New York, Peter Lang, 1992, p. 90.

707 *Ibid.*, pp. 85-87.

708 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 440 (Gn

rejetant le Christ et en se reposant sur la seule Loi⁷⁰⁹, les Juifs ne sauraient plus être les « descendants spirituels d'Abraham »⁷¹⁰; l'Alliance est toujours une et la même, pourvu qu'elle soit rapportée au Christ.

Il ne faut pourtant pas se méprendre⁷¹¹; sorties de leurs contextes, ou lues isolément, beaucoup de remarques de Calvin pourraient faire croire que le réformateur ne dépareille pas dans la longue cohorte chrétienne des accusateurs du judaïsme et des Juifs. Certes, Calvin pense comme tout chrétien que le Christ est le sens de la Loi, que les rabbins se trompent pour son interprétation générale et qu'il peut leur expliquer le vrai sens des Ecritures. Mais sa théologie va aussi loin qu'un chrétien peut aller dans une reconnaissance chrétienne du judaïsme, ne marque aucune haine des Juifs et ne se subsume que très mal dans la catégorie de l'antijudaïsme, sans compter le fait qu'il s'agit d'un homme du seizième siècle qui n'était pas exempt de toutes les superstitions de son temps.

La doctrine de la prédestination rend les Juifs responsables de leur rejet du Christ, mais n'entraîne pas d'accusations haineuses, car d'une part, Calvin a un profond respect pour la Loi (elle protège la société du désordre, elle nous fait connaître que nous sommes pécheurs, et elle définit le vrai, le « droit service » divin en empêchant que les hommes ajoutent d'autres « bonnes œuvres » « pour acquérir la grâce de Dieu »⁷¹²), et d'autre part, le rejet du Christ par les Juifs est permis par Dieu, participe à la providence divine et a sa raison dans le conseil éternel et incompréhensible de Dieu.

Il faut en outre se souvenir avec quelle verdeur il insulte les « papistes »⁷¹³, avec quelle rigueur il condamne ce qu'il considère comme des manquements. Calvin ne mâche pas ses mots; cependant, on ne trouvera aucun équivalent calviniste des propos luthériens qui tombent eux dans ce que nous appelons l'antisémitisme. Les Juifs et les non-juifs ne diffèrent en rien pour Calvin, tous sont pécheurs et l'extension de l'Alliance ne doit pas non

30 14).

709 J. H. Robinson, *John Calvin and the Jews*, New York, Peter Lang, 1992, pp. 87-90 et 109.

710 *Ibid.*, p. 107.

711 S. W. Baron, « John Calvin and the Jews », in *H. A. Wolfson Jubilee Volume*, vol. 1, Jerusalem, American Academy for Jewish Research, 1965, pp. 141-163 (ou J. Cohen (éd.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, New York, New York University Press, 1991, pp. 380-400): cet auteur expose les critiques de Calvin à l'encontre des Juifs sans relever la singularité de Calvin sur ces questions.

712 Calvin, *Institution*, II, VIII, 5, *op. cit.*, pp. 129-130. Sur la question de la Loi, Calvin semble se distinguer de Luther qui pensait qu'entre vrais chrétiens, entre « justes », la Loi est inutile, leur morale allant même au-delà de la Loi qui est faite pour les « injustes », comme le glaive séculier: H. Höpfl (Ed.), *Luther and Calvin on secular authority*, « On Secular Authority (*Von Weltlicher Oberkeit*) », Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 9-12. Avec Luther, il faut alors savoir distinguer les vrais chrétiens; ici encore, les Anabaptistes sont écartés.

713 Avec aussi une truculence qui n'a rien à envier à Rabelais; ils s'accablaient d'ailleurs mutuellement (Calvin dans le *Traité des scandales* qui dénonce les « achristes » et Rabelais au chapitre XXXII du *Quart-Livre* où Antiphysie engendre « les Demoniacles Calvins imposteurs de Genève »).

plus faire croire aux chrétiens qu'ils sont supérieurs aux Juifs. Calvin ne fait que reprendre la virulence des textes juifs à l'égard des Juifs, et spécialement ceux de Moïse, qui est, pour le réformateur, une autorité « insupérable* », « sans contredit comme un Ange de Dieu venant du ciel »⁷¹⁴: « Derechef Moïse, n'épargnant point par flatterie le renom de sa race, met une note d'infamie sur ses princes par ce qu'il raconte, et les expose à la haine et à l'exécration de toutes les nations. »⁷¹⁵

Calvin n'imagine pas que les Juifs pourraient se raconter à eux-mêmes les méfaits de leurs ancêtres; il insiste même sur le fait qu'on ne trouve pas de récits équivalents chez les païens⁷¹⁶: les récits de tels forfaits, le massacre de Sichem à l'instigation de Simon et Lévi, la tentative de meurtre sur Joseph de ses frères, l'inceste de Juda avec sa bru qui initie la lignée messianique, ne peuvent être que d'inspiration divine. Il ne pense pas que les textes païens pourraient cacher ou méconnaître ce que les textes juifs révèlent. Seule l'élection malgré la corruption intéresse Calvin: l'innocence des persécutés apparaît au second plan et ne constitue pas l'axe directeur de l'exégèse⁷¹⁷.

Seul le Saint-Esprit peut guider Moïse, le Lévite, dans l'accablement de ses ancêtres; s'il « dégrade avec infâmie perpétuelle »⁷¹⁸ Lévi, « le père de son lignage »⁷¹⁹, c'est qu'il « n'a point parlé selon le sentiment de la chair mais a été l'organe du Saint-Esprit et le héraut du juge céleste »⁷²⁰. Si la théologie de Calvin ne substitue pas purement et simplement l'Alliance chrétienne à l'Alliance juive, le réformateur suit la théologie paulinienne de la lettre, mortifère, et de l'esprit, vivifiant⁷²¹. Il ne fait ainsi que renouveler le thème central de la mort et de la corruption radicale de l'homme qui nécessitent un « Médiateur » rédempteur, une mort en forme de sacrifice et une résurrection.

Selon Calvin, les Juifs, détachés du Christ, perdant le sens global de l'Écriture et de l'Alliance, ne savent pas à ce titre ce qu'ils lisent: là où Moïse n'a d'autre but que d'annoncer le Christ en anéantissant la réputation de son peuple, de la « chair » juive, les Juifs lisent leur exaltation, leur élection; les Juifs ne sont « race » messianique que par annihilation de

714 Calvin, *Institution*, I, VIII, 4, *op. cit.*, p. 46. Il se distingue nettement en cela de Luther.

715 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 516 (Gn 37 18).

716 *Ibid.*: « S'il est advenu chez les gens profanes qu'un frère ait tué l'autre, cette impiété a été blâmée par des tragédies, afin que nul ne suivît cet exemple. Mais il ne se trouvera point dans les histoires profanes que neuf frères, tous d'un accord, aient ensemble conspiré la mort d'un jeune homme innocent ».

717 Il ne faut cependant pas déduire de cela que l'amour et le pardon des ennemis constitueraient des conseils plutôt que des commandements; au contraire, la primauté de l'élection qui oriente l'action vers la sainteté pour la gloire de Dieu ne souffre pas que les commandements divins soient atténués en simples conseils.

718 Calvin, *Institution*, I, VIII, 4, *op. cit.*, p. 46.

719 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 491 (Gn 34 25).

720 *Ibid.*

721 Calvin, *Institution*, II, XI, 7-8, *op. cit.*, pp. 215-217. Mais la lettre mortifère n'est pas lettre morte.

la valeur de leur chair⁷²²; le Juif n'est rien pour que le Christ puisse être rédempteur⁷²³. Plus Joseph subit de petites morts, plus il est exilé, plus il offre l'universelle « effigie du Christ » en lequel est annulée l'ascendance charnelle juive; la bénédiction de son ministère se fait censément parmi les non-juifs. Les os de Joseph préfigurent en quelque sorte le bois de la Croix: le Juif mort, roi des Juifs (descendu en Egypte) et porteur de la promesse, annonce le corps glorieux vivant, universel, réalisation spirituelle de la promesse.

Moïse, rédacteur de "l'Ancien Testament", « organe du Saint-Esprit », les prophètes, Jésus et ses apôtres, sont les Juifs qui font exception, comme les « Pères ». Ce ne sont pas des Juifs qui écrivent la Bible, c'est Dieu à travers eux, qui leur confère seulement « la dignité de leurs Pères »⁷²⁴. Dieu est l'accusateur des Juifs pour sa gloire; leurs mérites sont issus de sa grâce, leur « fol orgueil », leur « bassesse »... sont l'instrument de l'élévation future des chrétiens, *i.e.* les non-Juifs. On pourrait aisément voir ici à l'œuvre l'accusation mensongère, qui s'attaquerait aux Juifs comme « race »: les conséquences historiques de cet abaissement des Juifs, de cet « enseignement du mépris » sont connues. Pour Calvin, semble-t-il, la seule explication qui puisse valoir pour l'élévation de leur « bassesse », c'est le décalage entre leur « race » et son rejeton christique: plus le peuple est bas, plus haut est le messie.

Mais Calvin, dans le même paragraphe, affirme que les Juifs « surpassent les autres »⁷²⁵, certes seulement « à cause de la dignité de leurs Pères ». Il ne faut jamais perdre de vue la double prédestination qui commence avec les Hébreux. Les patriarches, les prophètes sont vis-à-vis de leurs frères, de leurs coreligionnaires comme les chrétiens vis-à-vis des Juifs, ou encore comme les réformés vis-à-vis des « papistes » et des « anabaptistes »; les uns sont "bons", les autres sont "mauvais"; les uns élus, les autres damnés. Par rapport aux « textes profanes », la différence tient à la répartition du nombre: les bons, les élus sont le petit nombre.

Bénédiction et épreuves des élus: le « conseil »⁷²⁶ de Dieu

Joseph est un de ces élus, un des promoteurs de « l'Eglise » de Dieu; mais chez

722 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 525 (Gn 38 1): « Afin que les taches dont cette race-là a été marquée ne nous offensent, sachons qu'elles sont toutes nettoyées par sa pureté infinie » (celle de Christ).

723 *Ibid.*: « il n'a nulle gloire qui consiste en la chair ».

724 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 440 (Gn 30 14).

725 *Ibid.*

726 Ce terme de "conseil" signifie "résolution", "décision" ferme et immuable.

Joseph, la mort ne se présente guère en tant que telle puisque le fratricide avorte autant que la famine est épargnée aux Egyptiens. L'exégèse de Calvin se fera fort de retrouver le motif de la mort et de la corruption radicale, ainsi que tous ses grands thèmes théologiques. Joseph apprend à l'élus à discerner damnation et épreuve divine, tentation humaine et bénédiction divine; il lui apprend persévérance et confiance. L'incompréhensibilité de la providence divine et la fermeté de la foi trouvent une de leurs plus belles expositions et justifications; la fin de l'histoire peut difficilement être devinée à partir de son commencement, sauf pour qui sait lire ou interpréter comme Joseph, c'est-à-dire comme celui qui a foi et se laisse guider par Dieu.

« Joseph a été élu par un conseil admirable de Dieu à faire de grandes choses et [...] il en a rendu témoignage par des songes », « afin qu'on sût après que rien n'était advenu par hasard, mais que ce qui avait été arrêté par un décret céleste a été finalement accompli en son temps par des circuits bien entortillés. »⁷²⁷ Après cette présentation, Calvin résume l'histoire par le procédé de l'*hystéron proteron*, en commençant par la fin, c'est-à-dire l'exil salvateur en Egypte, là où la providence fait aboutir l'histoire: « Maintenant nul ne pourrait conjecturer par ces commencements une telle chose »⁷²⁸.

Tout (tous) conspire(nt) à faire mourir Joseph, pourtant annoncé comme « ministre de salut », « sans lequel ils ne peuvent demeurer en vie »⁷²⁹; la prison est comme « *un demi-sépulcre* »⁷³⁰ et ferait supposer qu'« il n'y avait plus aucun espoir de délivrance ». Calvin insiste sur les « détours » et la façon dont « Dieu a obliquement fait par lui ce qu'il avait ordonné »⁷³¹: « cette histoire » fournit donc, en premier lieu, « un très bel exemple de la providence divine », en second lieu, les « moyens merveilleux et inusités » par lesquels « Dieu parfait son oeuvre » et « fait sortir le salut de son Eglise » « *de la mort et du sépulcre* »⁷³². En cela, « la personne Joseph » est présentée comme une figure, « une vive effigie du Christ ».

En décrivant « la procédure admirable du conseil de Dieu »⁷³³, Calvin assure ses lecteurs que les épreuves alternent avec les bénédictions, visant à montrer que l'élus est un pèlerin, un « étranger »⁷³⁴ sur la terre, durement éprouvé⁷³⁵. Calvin insiste donc sur

727 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, pp. 512-513 (Gn 37 2-5).

728 *Ibid.*, p. 513.

729 *Ibid.*

730 *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

731 *Ibid.*

732 *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

733 *Ibid.*, p. 519 (Gn 37 25).

734 *Ibid.*, p. 512 (Gn 37 1).

735 « Joseph était déjà passé par une double espèce de mort. Maintenant il est retiré du sépulcre, contre toute

l'interprétation christique de la figure de Joseph mais celle-ci n'est pas séparée de l'analyse des processus victimaires d'accusation mensongère — l'épisode de Juda et Thamar — et des conseils adressés aux élus, c'est-à-dire aux réformés — les figures de Jacob, Ruben et Juda permettant de comprendre les faiblesses auxquelles n'échappent pas les élus. Il faut préciser que ce qui est conseillé, c'est la méditation des exemples joséphiques; la repentance et le pardon, s'ils ne sont que racontés, sont quant à eux des commandements, et non de simples conseils bibliques ou évangéliques.

Le grand mot de la théologie calviniste est la miséricorde divine: des hommes pécheurs sont pardonnés et sauvés, élevés au-dessus de leurs péchés. L'élu n'est donc pas d'une pureté sans tache. L'accablement des Juifs chez Calvin ne ressortit donc qu'à l'analyse biblique des processus victimaires qui innocente les persécutés sans les présenter comme purs et qui sauve les auteurs de mal capables de s'amender; le motif théologique de l'abaissement des Juifs ne dégénère pas chez Calvin en tirades antisémites; les Juifs sont comme les autres hommes et vice versa; le récit biblique et son exégèse visent à l'enseignement, à l'édification du genre humain. En commentant, l'interprète conseille les passages à méditer; en exposant la formation du peuple élu, le récit joséphique commande le pardon, l'amour fraternel et la confiance en Dieu.

« De ceci est plus évidemment apparue l'élection gratuite de Dieu parce qu'il n'a pas préféré les enfants de Jacob à tout le monde pour leur dignité. Et puis, bien qu'il soit si vilainement tombés, l'élection est néanmoins demeurée ferme avec son efficacité. Avertis par de tels exemples, apprenons à nous munir contre les scandales horribles par lesquels Satan s'étudie de nous troubler. »⁷³⁶ Ruben, l'aîné parmi les élus, a commis la plus grave « vilénie », « l'inceste », condamné « même chez les païens »⁷³⁷, « quand il souilla le lit de son père »⁷³⁸ avec Bilhah, « sa marâtre ».

« Que chacun aussi accommode ceci à sa consolation particulière, car il advient que les bons mêmes faillent quelquefois si lourdement qu'ils semblent être déchus de la grâce de Dieu. Après une telle ruine, il est nécessaire que le désespoir s'ensuive à moins que le Seigneur ne montre à l'opposite quelque espérance de pardon. Nous avons ici un beau miroir qui nous est présenté en Ruben, lequel après avoir commis un forfait extrême retient

espérance, comme par une troisième mort. Car qu'était-ce qu'être vendu à des gens étrangers, comme esclave, sinon être défait et mis hors du monde? [...] Mais c'était un circuit couvert par lequel Dieu avait ordonné de l'élever haut »: *Ibid.*, p. 519 (Gn 37 25).

736 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 504 (Gn 35 22).

737 *Ibid.*, p. 503.

738 *Ibid.*, p. 517 (Gn 37 21).

néanmoins le degré de patriarche en l'Eglise. »⁷³⁹ On voit à quel point il faut être exercé dans la Parole de Dieu et non seulement avoir la foi pour pouvoir discerner entre les péchés qui damnent et ceux qui ne sont que des chutes sur le chemin du salut.

Pour Joseph, les premiers songes sont une promesse de bénédiction, mais cette « promesse qui l'avait élevé jusqu'au ciel l'a presque plongé dans le sépulcre »⁷⁴⁰. Ruben, qui, déchu de l'aïnesse spirituelle, cherche sans doute à « rentrer en grâce avec son père »⁷⁴¹, sauve Joseph en le plongeant dans la citerne-sépulcre, et ainsi se sauve lui-même de la damnation: « Peut-être Dieu a-t-il voulu quelque peu alléger sa première infamie par ce témoignage de repentance. Par là nous sommes enseignés qu'il ne faut pas estimer les hommes par un seul méfait, quelque grave qu'il soit, de sorte qu'on désespère de leur salut. »⁷⁴² On voit que la question de la damnation et de l'élection ne se résume pas à l'accusation des impurs par l'auto-justification des purs. Tous sont pécheurs, mais c'est le repentir et le pardon qui marquent la foi et sont les fruits de l'élection⁷⁴³. Le repentir, le pardon, ce sont tout simplement les principes de la Réformation. Le réformé est un pécheur qui se repent, comme Ruben, qui pardonne, comme Joseph.

Mais les épreuves de l'élu ne s'arrêtent pas là et Jacob fournit encore un enseignement aux âmes tourmentées. Même un élu de la trempe de Jacob défaille: il refuse de se consoler; est-ce à dire qu'il désespère, qu'il perd « entièrement la vertu de patience »⁷⁴⁴, si nécessaire à l'élu pour maintenir sa foi au milieu des épreuves? « Touchant Jacob, c'est merveille qu'après avoir été tenté en tant de sortes et être toujours sorti victorieux, il succombe maintenant à la douleur! »⁷⁴⁵ Par des épreuves répétées, « victorieux même contre l'ange », Dieu ne l'avait-il pas « exercé afin qu'il ne défailût jamais »⁷⁴⁶?

« Ce deuil nous avertit ici que jamais il n'y a homme si héroïque qu'il ne réside en lui quelque infirmité de la chair, qui se montre parfois en des choses bien petites. D'où aussi il advient que ceux qui sont accoutumés par long espace de temps à porter la croix et qui doivent soutenir constamment toutes sortes d'assauts, comme des soldats bien aguerris, sont

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 504.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 516 (Gn 37 18).

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 517 (Gn 37 21): « il a pensé que la vie de son frère serait une suffisante compensation pour se réconcilier le cœur de son père. »

⁷⁴² *Ibid.*

⁷⁴³ Calvin condamne le rigorisme de ceux qu'il appelle les « novatiens » qui refusent le pardon à ceux qui se repentent et les excommunient définitivement: *Ibid.*, p. 504. On notera ici la proximité de Calvin avec la notion rabbinique de *Techouva* qui signifie retour, repentir (V. Schmid, « Calvin et les Juifs », *op. cit.*, p. 6).

⁷⁴⁴ Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 521 (Gn 37 35).

⁷⁴⁵ Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 521 (Gn 37 31).

⁷⁴⁶ *Ibid.*

néanmoins abattus en un léger combat, comme de nouveaux apprentis. Quel est donc celui de nous qui n'aura crainte en voyant ce saint homme Jacob s'écrouler, après avoir montré sa *patience* par des enseignements infinis? »⁷⁴⁷ Le commentaire de la Genèse semble alors moins catégorique que les passages de l'*Institution* consacrés à l'assurance de la foi⁷⁴⁸. La foi est un surcroît fragile qui, comme le blé d'Égypte, nécessite des conseils, des écritures pour le gérer, l'administrer et profiter aux élus.

Ce passage de Gn 37 34-35 peut paraître anodin, mais il est au contraire d'une extrême gravité pour Calvin, car c'est l'élection qui est en jeu: la foi de l'élu est censée s'affermir toujours plus⁷⁴⁹. Jacob n'est-il pas en train de désespérer de Dieu et de sa providence, de s'attacher outre mesure à la descendance charnelle? Il veut descendre dans la tombe en pleurant son fils préféré; « car c'est comme irriter de propos délibéré la douleur, qui est plus qu'assez rebelle à Dieu »⁷⁵⁰ L'interprétation des Écritures est elle aussi une épreuve pour la lecture calviniste unitive⁷⁵¹, épreuve que l'exégèse doit parvenir à surmonter, comme la foi surmonte les doutes.

Selon les critères calvinistes, la foi de Jacob ne saurait vraiment défaillir. « C'est pourquoi [Calvin] ne doute point que [Jacob] ne se soit aussi maintenant soumis au Seigneur, encore qu'il rejette les consolations des hommes. »⁷⁵² Jacob a perdu confiance en ses fils, mais pas en Dieu: la foi est sauve; Jacob demeure Israël, l'Alliance pourra être conclue. La défaillance du patriarche se résume alors à un enseignement pour les élus qui, pauvres et faibles pécheurs, doivent toujours se méfier d'eux-mêmes; c'est bien la Parole de Dieu⁷⁵³ qui console les élus lorsqu'ils lisent et méditent l'inconsolable Jacob. C'est l'unité de la lecture de l'Écriture qui soutient l'unité de la foi par sa certitude.

Joseph, ses frères et les réformés

S'il y a unité d'interprétation, entre les protagonistes, les accents diffèrent. Les frères de Joseph sont les fauteurs du mal, là où Jacob et Joseph sont surtout ceux qui subissent le

747 *Ibid.* Comme ceci a été déjà souligné, la « vertu de patience » est la plus nécessaire à la foi.

748 Calvin, *Institution*, III, II, 17-37, *op. cit.*, pp. 36-60.

749 *Ibid.*, III, II, 19-20, pp. 39-40.

750 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 521 (Gn 37 35).

751 Unitive ne signifie pas univoque; souvent, Calvin admet une diversité d'interprétations possibles pour un verset; il indique alors sa préférence qui se fonde sur des critères de rationalité, de vraisemblance, de cohérence théologique.

752 *Ibid.* Etymologiquement, la consolation est bien cette refonte de l'unité chez l'élu qui est divisé par les tourments.

753 Calvin, *Institution*, III, II, 21, *op. cit.*, pp. 40-42. Mais ce n'est certes pas cet épisode de la Genèse qui est cité pour soutenir que « la foi est garnie [protégée par] de la Parole de Dieu ».

mal; mais repentance et pardon s'impliquent. Les enseignements et les consolations apportés sont différents, mais complémentaires puisqu'il s'agit d'élus. Jacob et Joseph ont cependant un rôle éminent, et semblable, dans la consolation des élus: leurs tourments, aussi terribles soient-ils, obtiennent une fin heureuse; ils sont la preuve scripturaire⁷⁵⁴ que les Justes, si longues et répétées soient leurs épreuves, sont toujours bénis.

L'Écriture permet aux croyants de se mirer en Joseph et Jacob; les élus du passé testamentaire sont les modèles des chrétiens présents: ils s'en remettent toujours à Dieu. Le conseil de Dieu est certes impénétrable, sa providence incompréhensible; pourquoi permet-il l'accablement des élus? Nul ne le sait. Mais le conseil de Dieu est le même pour les élus du Premier Testament et pour les contemporains de Calvin: c'est la même providence. C'est ce que l'Écriture révèle de la volonté de Dieu, qui, sinon, nous est cachée. Joseph, son père et ses frères, fautent, se repentent, pardonnent⁷⁵⁵, en un mot, se réforment.

Les réformés peuvent d'autant mieux profiter de l'enseignement (*torah*) joséphique qu'ils vivent une expérience joséphique. Joseph « n'est guère loin de la mort. Ainsi la promesse qui l'avait élevé jusqu'au ciel l'a presque plongé dans le sépulcre? ». ⁷⁵⁶ L'élection, même si elle est une « promesse » à l'aube de la vie, ne se mesure qu'à la traversée des périls; l'élection, même prédestinée, ne se présente jamais comme acquise, elle est une expérience, au sens étymologique. Calvin dit lui aussi à ses coreligionnaires réformés « de te fabula narratur ».

« Nous en expérimentons bien autant, nous pour qui l'adoption gratuite de Dieu est une entrée dans beaucoup de misères. Car depuis que Christ nous a recueillis en son troupeau, Dieu permet⁷⁵⁷ que nous soyons abattus en diverses façons, en sorte que nous sommes plus proches des enfers que du ciel. C'est pourquoi, que l'exemple de Joseph réside en nos cœurs, afin que nous ne soyons point troublés quand il y a tant de croix qui pullulent contre nous à cause de la grâce que Dieu nous a faite. »⁷⁵⁸ « Il faut que l'homme fidèle

754 La bénédiction écrite dans les Testaments pourrait être dite contractuelle; la fin des tourments est garantie aux élus; mais ce n'est pas en vertu de mérites qu'on obtient la bénédiction. Dieu n'est pas obligé par un contrat à rétribuer les mérites d'élus; les élus lisent plutôt dans le contrat la miséricorde divine, c'est-à-dire une consolation qui permet aux pécheurs de supporter leur élection.

755 Calvin, *Institution*, I, XVII, 8, *op. cit.*, p. 169: « Si Joseph se fût arrêté à méditer la déloyauté de ses frères, et le lâche tour qu'ils lui avaient fait, jamais il n'eût eu courage fraternel envers eux. Mais parce qu'il convertit sa pensée à Dieu, oubliant leur injure, il fut fléchi à mansuétude et douceur, jusqu'à les consoler lui-même »; suit la citation de Gn 45 8 et Gn 50 20. Ce thème est développé dans Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, pp. 588-590 et pp. 654-656.

756 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 516 (Gn 37 18).

757 Il faut rappeler que si Dieu permet, veut, l'accablement des élus, il ne peut pour cela être accusé d'injustice et de cruauté; la responsabilité est celle des hommes fauteurs du mal, qui violent les commandements explicites de Dieu inscrits dans la Loi.

758 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, pp. 516-517

contemple, même en ces choses, la clémence de Dieu et sa bénignité paternelle »⁷⁵⁹, car « nous ne sommes point nôtres », « nous sommes au Seigneur »⁷⁶⁰: « il nous afflige non pas pour nous perdre ou ruiner, mais pour nous délivrer de la condamnation de ce monde », pour « avancer notre salut »⁷⁶¹. L'élue ne peut être qu'en butte à la méchanceté des hommes; si son salut avance, son cas se dégrade aux yeux du monde qui le persécute. « Car j'ai déjà averti ci-dessus, ce qu'aussi témoigne la chose même, qu'en Joseph a été figuré ce qui a été plus pleinement déclaré et manifesté en Christ, le Chef de l'Eglise, afin que chaque membre se forme à son imitation. »⁷⁶²

Le Christ est le modèle de la réforme, du renoncement total à soi-même: tout doit être selon la volonté, le conseil de Dieu, et non selon les nôtres. Joseph annonce cette soumission à la volonté divine, mieux même, Moïse lui fait énoncer clairement la prédestination et la providence divine. Où le réformé trouvera-t-il la force de se réformer, la patience de supporter les épreuves, c'est-à-dire de pardonner, d'aimer même ses ennemis⁷⁶³? Si nous ne rapportons pas tout à Dieu, alors notre conscience sera envahie par le ressentiment, le désir de vengeance. Nous pardonnons parce que nous comprenons que Dieu a permis le mal dont nous souffrons. Les paroles de Joseph permettent de soutenir la permission du mal par Dieu et la responsabilité humaine pour le mal accompli: « Non, ce n'est pas vous qui m'avez fait venir ici, c'est Dieu » (Gn 45 8) et « Soyez sans crainte, car suis-je à la place de Dieu? Vous, vous aviez médité contre moi le mal: Dieu l'a combiné pour le bien » (Gn 50 19-20).

Pour *Genèse 45 8*, Joseph nous aide à comprendre « la providence de Dieu », « comment et à quel usage il nous faut [la] considérer »⁷⁶⁴. Cette question est des plus délicates à traiter, car le conseil de Dieu est caché, et certains peuvent tirer de la doctrine selon laquelle « Dieu a le gouvernement du monde entier » des conséquences « dommageables »⁷⁶⁵. Selon Calvin, le conseil de Dieu étant caché, il faut traiter cette matière, pour une part incompréhensible, avec « mesure »⁷⁶⁶; mais comme l'Écriture en révèle suffisamment, il ne faut pas hésiter à professer la doctrine de la providence et de la

(Gn 37 18).

759 Calvin, *Institution*, III, VII, 10, *op. cit.*, p. 165. Il faut se souvenir que l'homme qui écrivit ces lignes vit son père excommunié, dut s'exiler deux fois, vit plusieurs de ses amis les plus chers mourir de la peste, perdit tous ses enfants en bas âge, sa femme et fut accablé de pénibles maladies.

760 *Ibid.*, III, VII, 1, p. 154.

761 *Ibid.*, III, VIII, 6, p. 171.

762 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 517 (Gn 37 18).

763 Ce qui n'empêchait pas Calvin d'insulter vertement et longuement les « papistes ».

764 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 588 (Gn 45 8).

765 *Ibid.*

766 *Ibid.*

prédestination; c'est d'ailleurs cette difficulté qui fait qu'il y a si peu d'élus: il faut être capable de se laisser enseigner par l'Écriture et reconnaître que des choses dépassent notre raison, c'est-à-dire accepter « la persécution pour la Justice » même si nous n'avons accompli aucun mal.

Cependant, le fait est que plusieurs théologiens, y compris un réformé comme Mélanchton, préféreraient passer cette doctrine sous silence. Calvin, plutôt que de le rapporter à des hésitations théologiques, parle de « quelques gens modestes et craignant Dieu »⁷⁶⁷. Quels sont donc les dangers de la doctrine de la providence? Si tout est voulu par Dieu, alors ne risque-t-on pas d'affirmer que Dieu est « auteur de péché »⁷⁶⁸ ou « qu'il ne faut point imputer aux hommes qu'ils exécutent le conseil de Dieu »⁷⁶⁹? La réponse du réformateur est comme souvent une invective: « encore qu'on ne pût réfuter cette fureur pleine de sacrilège, qu'il nous suffise de la détester! » Calvin tient fermement que « Dieu fait par [les] mains [des hommes] ce qu'il a ordonné en son conseil »⁷⁷⁰.

Selon lui, il n'est pas besoin de distinguer subtilement entre la *volonté* de Dieu, qui serait celle du Bien, et sa *permission*, qui serait celle du Mal; à propos de cette distinction, de cette « glose frivole »⁷⁷¹, le commentaire de la Genèse confirme (mais il ne peut en être autrement) ce qui est affirmé dans l'*Institution*⁷⁷². Dieu ne veut pas le mal en tant que mal, le « Saint-Esprit » ne guide pas les actions mauvaises des hommes, mais, tout en les condamnant, Dieu autorise les mauvaises actions résolues par les hommes⁷⁷³, c'est-à-dire qu'il les veut pour autant que, dans son conseil secret, il en tire un « bien »⁷⁷⁴.

Dieu veut bien que les frères vendent Joseph, car, par lui, le salut de l'Église sera préparé en Égypte. Lorsque les hommes « n'ont d'autre but que de mal faire », « Dieu besogne par eux, de sorte qu'il tire une pure justice de leurs ordures infectes »⁷⁷⁵. La seule chose que nous devons reconnaître, c'est que « la petitesse de notre entendement »⁷⁷⁶ nous empêche de comprendre la volonté de Dieu⁷⁷⁷ et que c'est l'Écriture qui définit la doctrine de

767 *Ibid.*

768 *Ibid.*, p. 589.

769 *Ibid.*

770 *Ibid.*

771 *Ibid.*

772 Calvin, *Institution*, I, XVIII, 1, *op. cit.*, pp. 178-180.

773 « Car ils ne sont pas poussés à faire le mal comme les fidèles à faire le bien, par l'impulsion du Saint-Esprit, mais sont eux-mêmes les auteurs du mal qu'ils commettent et suivent la conduite de Satan. »: Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 655 (Gn 50 20).

774 *Ibid.* Ce qui n'empêche pas Dieu de convertir « la vie en mort » pour les « réprouvés ».

775 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 589, qui correspond à Calvin, *Institution*, I, XVII, 5, pp. 165-166.

776 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 589.

777 Calvin, *Institution*, I, XVIII, 3, *op. cit.*, pp. 184-185.

la providence⁷⁷⁸; « de cela, nous avons un très beau miroir qui nous est mis devant les yeux en cette histoire. »⁷⁷⁹

Tout cela n'aurait aucun sens si le mal n'était converti en bien; le mal comme le bien sont voulus par Dieu, mais seul l'amour des prochains et des ennemis est commandé par Dieu (la distinction entre conseil et commandement est récusée à ce sujet⁷⁸⁰). Dans sa théodicée, Calvin réussit le tour de force de tenir ensemble volonté divine du mal (pour un bien plus grand) et entière responsabilité humaine pour le mal, Justice et Miséricorde, en ordonnant la Justice à la Miséricorde. « Ainsi nous pourrions dire proprement et à la vérité que Joseph a été vendu par la méchante conspiration de ses frères et par la providence secrète de Dieu. »⁷⁸¹ La Justice divine qui s'abat sur les élus comme sur les réprouvés damne les réprouvés et avance le salut des élus⁷⁸².

La « persécution pour la justice », « se soumettre à Dieu pour le laisser gouverner »⁷⁸³, permet à l' élu (Joseph) de faire preuve de « charité », « d'ensevelir les péchés des prochains », et de connaître « qu'il a été élu de Dieu pour aider ses frères »⁷⁸⁴. « Nous voyons, par là, que Joseph a été un droit interprète de la providence de Dieu en prenant de là argument de pardonner à ses frères »⁷⁸⁵, de se réformer. L'amour des ennemis n'est pas qu'un simple conseil évangélique; la foi dans la providence permet d'en faire un commandement. Cette foi permet d'enrayer les processus d'accusation mensongère: lorsqu'on rejette le mal loin de soi, on s'innocente et on accable ceux qui sont censés être les responsables du mal qu'on rejette.

Le lien entre rejet de l'accusation mensongère, pardon et amour des prochains ou des ennemis (des frères) est explicite en Genèse **45** 24, lorsque Joseph recommande à ses frères, qui repartent en Canaan après qu'il s'est révélé à eux, de ne pas se disputer en chemin. « Il les exhorte à avoir une paix mutuelle entre eux ». Il « était apaisé envers ses frères; il les exhorte aussi à n'avoir nul trouble ni débat entre eux, car il était bien à craindre que chacun, en voulant se justifier, ne s'étudiât à remettre la faute sur les autres et que, par ce moyen, ne

778 *Ibid.*, pp. 182-183.

779 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 589.

780 Calvin, *Institution*, II, VIII, 55-59, *op. cit.*, pp. 176-179.

781 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Le livre de la Genèse, *op. cit.*, p. 655 (Gn **50** 20).

782 On pourrait cependant voir une contradiction dans la punition des péchés des élus par Dieu; cette punition ne reviendrait-elle pas à une vengeance divine qui ne convertirait alors pas le mal en bien? Calvin explique que « Dieu, en punissant les fidèles, ne considère pas ce qu'ils ont mérité mais ce qui leur sera profitable à l'avenir, et en cela il fait plutôt office de médecin que de juge. [...] un tel châtement [...] ne doit pas être proprement estimé une vengeance du péché commis. »: *ibid.*, p. 87 (Gn **3** 19).

783 *Ibid.*, p. 654 (Gn **50** 19).

784 *Ibid.*, p. 590 (Gn **45** 8).

785 *Ibid.*

s'élevât quelque contention Il nous faut suivre cette humanité de Joseph »⁷⁸⁶.

« C'est pourquoi, c'est à nous d'ôter de bonne heure la matière et l'occasion de tous les débats. [...] Et parce que cela advient coutumièrement dans les offenses communes, que les uns grèvent et chargent malicieusement les autres en tergiversant, apprenons chacun de nous à reconnaître et confesser notre propre faute, de peur qu'en se querellant et en se disputant on ne s'échauffe tellement qu'on en vienne aux combats. »⁷⁸⁷ Ce passage constitue un bon exposé des ressorts de l'accusation mensongère et de ce que R. Girard appelle un « emballement mimétique » ainsi que des moyens évangéliques pour les éviter.

Un autre verset permet à Calvin de décrire la façon dont nous rejetons la faute sur les autres, alors que nous devrions chercher la faute en nous. Dans l'épisode de Juda et Tamar, Juda ni ne rend sa liberté à sa bru, ni ne lui donne son dernier fils, invoquant sa jeunesse, craignant en fait qu'il ne périsse comme ses deux aînés. « Cette iniquité est procédée d'un jugement pervers, parce qu'en ne considérant pas bien les causes de la mort de ses enfants, il met faussement et injustement la culpabilité sur une femme innocente. »⁷⁸⁸ Juda pense que Tamar porte malheur. Le texte biblique indique que c'est Dieu qui a fait périr les deux premiers maris. « Apprenons de cet exemple, quand il nous advient quelque adversité, à ne mettre point la culpabilité sur autrui et à ne chercher point çà et là des suspicions douteuses mais à épilucher nos péchés. »⁷⁸⁹

Le réformé doit examiner sa « conscience »⁷⁹⁰ pour se réformer, car, par le témoignage de l'Écriture, il se voit proposer des exemples⁷⁹¹, et par les lois de Dieu, il sait qu'il est pécheur, coupable. La conscience morale est liée à « la lumière de l'Esprit » qui est « étouffé[e] en entassant un péché sur l'autre »⁷⁹², les pécheurs tentant vainement d'effacer leurs taches par leurs péchés. [...] Toutefois Dieu n'a jamais souffert que le sens naturel ait été entièrement effacé par l'intempérance brutale de ceux qui veulent pécher [...], en sorte que la vilénie du péché contraint les plus méchants d'avoir honte. »⁷⁹³

Juda et Tamar pêchent tous deux; fauteur de mal et rejetant le mal, Juda accuse; Tamar, cherchant justice, est persécutée⁷⁹⁴. Juda donne des gages disproportionnés à une

786 *Ibid.*, p. 592.

787 *Ibid.*, p. 592.

788 *Ibid.*, p. 527 (Gn 38 11).

789 *Ibid.*, pp. 527-528. Cette leçon n'empêchera pas Calvin d'imputer des épidémies de peste à des sorcières; car c'est Dieu qui autorise le mal et le punit, qui laisse agir Satan.

790 *Ibid.*, p. 529 (Gn 38 14).

791 *Ibid.*, p. 538 (Gn 39 11): le fidèle ne doit pas se préoccuper de sa réputation, de son « renom », s'il risque de pécher; « la conscience vaut mille témoins » et « le tribunal de Dieu » est le seul qui compte.

792 *Ibid.* (Gn 38 16). Calvin reproduit la même analyse pour Gn 39 10 (*ibid.*, p. 538) lorsque la femme de Potiphar harcèle Joseph.

793 *Ibid.*, p. 529 (Gn 38 14).

794 Une problématique semblable se trouve en Gn 39 14 (*ibid.*, p. 539): Potiphar est amené à punir Joseph car

prostituée, Tamar se prostitue en se voilant, Juda offensé par la grossesse de sa bru veut la mettre à mort, puis reconnaît ses torts. La réformation, le retournement du mal en bien, vaut ici fondation de la lignée messianique. La réformation est imitation de la lignée messianique; telle est la réalisation concrète de la foi en la providence, qui n'entraîne aucune passivité, aucun fatalisme. Le réformé calviniste n'est pas seulement un élu qui doit se réjouir d'échapper à la damnation; son élection est une épreuve qu'il faut traverser, qui l'oblige à l'humanité et à la charité, à un examen de conscience permanent, à une réforme constante, nourrie de ses lectures bibliques.

Castellion: ne pas toujours faire ce que dit Calvin et ne surtout pas faire ce qu'il fait

Avec Calvin, personne n'est innocent et même les coupables, les responsables n'agissent mal que pour autant que Dieu les a laissés faire. Responsabilité et punition sont cependant inscrites dans la providence divine. Selon Calvin, ce que chacun est, Dieu l'a voulu et caché; ce qu'il a révélé, ce sont ses commandements, ce qu'il autorise et ce qu'il interdit. On ne peut alors condamner que ce qui est fait à l'encontre des lois de Dieu; on sera condamné pour ce qu'on a fait et non pour ce qu'on est, car cela a été voulu par Dieu, même si cela ne nous plaît pas. « Moïse condamne aussi l'arrogance impie dont ils usaient contre Dieu en disant: « Voici le maître des songes! » Car pour quelle raison insultent-ils ce pauvre homme sinon parce qu'il avait été appelé par un oracle céleste à l'espérance d'une dignité non espérée? [...] Ils confessent que la cause qu'ils ont de persécuter leur frère est qu'il a songé, comme si c'était une offense irrémissible! »⁷⁹⁵

Accuser quelqu'un pour ce qu'il est et non pour un mal effectivement commis, c'est se mettre « comme des brouillards devant les yeux », c'est faire « la guerre contre Dieu »⁷⁹⁶. Or, si des élus, comme les frères de Joseph, « ont été transportés d'un tel aveuglement, qu'advient-il aux réprouvés »? La même chose peut « nous » advenir « souvent tout comme à eux »⁷⁹⁷. Ces commentaires sur la « rage » meurtrière qui s'empare de ceux qui éprouvent une légitime « colère »⁷⁹⁸ sont publiés en juillet 1554⁷⁹⁹, soit environ un an après l'arrestation de Michel Servet et neuf mois après sa mort sur le bûcher au plateau de Champel. Calvin ne pense pas une seconde s'être laissé "transporter" de la même façon; nul

il est rendu responsable par sa femme; pour repousser la faute, il doit repousser Joseph en le punissant.

795 *Ibid.*, p. 516 (Gn 37 18).

796 *Ibid.*

797 *Ibid.*

798 *Ibid.*, p. 489 (Gn 34 13).

799 J.-F. Gilmont, *Jean Calvin et le livre imprimé*, Genève, Droz, 1997, p. 78.

"brouillard" devant ses yeux. Servet a été condamné pour des "crimes" effectifs: ses livres⁸⁰⁰. Comment comparer Servet avec Joseph?

Le récit des générations de Jacob contient d'autres passages qui permettent d'envisager la défense des coupables ou de ceux présumés tels. Avant l'accusation de Joseph, un aveuglement semblable s'est déjà emparé de Simon et Lévi⁸⁰¹ lorsqu'il s'agit de venger le viol de Dina: « eux-mêmes, par le dépit d'un péché, se sont jetés en plusieurs crimes qui sont beaucoup moins supportables. Il faut donc se donner garde qu'après avoir été des juges sévères pour condamner les méfaits des autres, nous ne nous précipitions inconsidérément. Surtout il nous faut nous abstenir des remèdes violents, qui dépassent le mal que nous voulons corriger. »⁸⁰²

Pour un mal réel, non seulement le prince de Sichem, mais tous les Sichémites se trouvent accusés et anéantis, malgré leur décision de se faire circoncire et la « gracieuseté d'Hamor », « chef de la ville »⁸⁰³. Il ne s'agit ni de nier la gravité du viol, ni la légèreté des Sichémites qui acceptent un « changement de religion » pour son « utilité »⁸⁰⁴: Simon et Lévi, « frères de Dina [...] d'une même mère » vengent leur honneur, leur place dans l'aînesse, leur « ignominie particulière »⁸⁰⁵; pour cela, ils « s'abandonn[ent] à leur cruauté ». Sichem, coupable de viol, se trouve accusé de maux qu'il ne peut réparer, et malgré les conciliations tentées, condamné sans le savoir avec les siens. Comment comparer Calvin à Lévi?

« Cela nous enseigne comment l'intempérance de la colère met les hommes hors de sens. Nous sommes aussi avertis qu'il ne suffit point de vouloir reprocher quelque crime à sa partie adverse mais qu'il faut toujours voir jusqu'où il nous est licite de nous avancer. »⁸⁰⁶ Selon Calvin, avec le procès de Servet, il était licite pour les Magistrats de Genève de s'avancer jusqu'à la peine de mort: la propagation d'hérésies produit la division spirituelle, donc la division politique, et menaçait la Réforme que Calvin aurait voulu unitaire. Le coupable a eu droit à un procès et donc à une défense devant le Petit Conseil de Genève, qui a lui-même demandé l'avis des Conseils d'autres cités réformées: comment comparer Servet

800 Le médecin des corps, humaniste, monothéiste strict, serait un "meurtrier des âmes".

801 Dans la tradition juive, le commentaire du génocide de Sichem condamne l'alliance du zèle religieux et de la violence. Calvin ne s'est manifestement pas reconnu dans le « miroir » de Lévi, car il n'y voit que « la violence des armes qui tire avec elle beaucoup d'impétuosités perverses et cruelles. »: Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, op. cit., p. 492 (Gn 34 27).

802 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, op. cit., p. 488 (Gn 34 7). Cette phrase correspond exactement à ce que les adversaires de Calvin préconisaient vis-à-vis des hérétiques.

803 *Ibid.* (Gn 34 8).

804 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, op. cit., p. 490 (Gn 34 21).

805 *Ibid.*, p. 491 (Gn 34 25).

806 *Ibid.*, p. 493 (Gn 34 30). Le juriste Calvin eut toujours une idée très claire de ce qui est « licite ».

avec Sichem?

L'enseignement et l'avertissement sont encore précisés par le repentir de Juda qui reconnaît que Tamar « est plus juste » que lui. « Cette histoire témoigne quel bien grand intérêt il y a que nul ne soit condamné sans être premièrement ouï, non seulement parce qu'il vaut mieux que les coupables soient absous que si les innocents périssaient, mais aussi parce que la défense produit et met en avant beaucoup de choses qui contraignent parfois à changer la forme du jugement. »⁸⁰⁷ Apparemment, rien dans la défense de Servet ne put constituer un élément conduisant à changer la sentence de mort. A l'instigation de proches de Calvin⁸⁰⁸, l'Inquisition avait arrêté Servet puis l'avait condamné par contumace; la persécution des réformés n'intervint pas en faveur de Servet, qui, malgré, les « relations épistolaires très tendues avec Calvin »⁸⁰⁹, espérait sans doute un autre accueil à Genève. Mais comment comparer Servet à Tamar?

Le médecin aragonais arrive dans un contexte où Calvin a dû défendre l'unité de la doctrine à plusieurs reprises (contre Bolsec, Trolliet...) devant le Magistrat genevois. Longtemps avant, il avait déjà écrit à Farel: «Servet m'a écrit dernièrement et a joint à ses lettres un énorme volume de ses rêveries, en m'avertissant avec une arrogance fabuleuse que j'y verrai des choses étonnantes et inouïes. Il m'offre de venir ici, si cela me plaît, mais je ne veux pas lui engager ma parole, car s'il venait, je ne souffrirais pas, pour peu que mon autorité eût un peu de valeur dans cette cité, qu'il en sortît vivant »⁸¹⁰. Son cas, à savoir la propagation d'hérésies (anti-trinitaire, refusant la divinité de Jésus, et le baptême des enfants), était réglé depuis longtemps, ses livres étant publiés, connus, envoyés à Calvin.

Après l'exécution, face aux critiques qui soutiennent que « l'usage du glaive contre les hérétiques [...] permet la tyrannie papale »⁸¹¹, le réformateur entend au contraire faire passer l'hérétique pour un « meurtrier » punissable comme tel, puisqu'il « perd » des « âmes »⁸¹² innocentes. Depuis Bâle, Sébastien Castellion, un ancien disciple de Calvin, qui se méfiait de lui⁸¹³ et l'empêcha d'entrer dans la communauté des pasteurs genevois pour des divergences doctrinales mineures, réagit contre cette exécution, défendant la liberté de

807 *Ibid.*, p. 531 (Gn 38 26).

808 Calvin s'est défendu d'avoir fait livrer Servet lui-même. D. Crouzet, *Jean Calvin*, Paris, Fayard, 2000, p. 319.

809 *Ibid.*, p. 317.

810 Cité par V. Schmid, « Michel Servet, hérétique et martyr », 2003, p. 1,

http://www.saintpierre-geneve.ch/textes/Michel_Servet.doc

811 D. Crouzet, *Jean Calvin, op. cit.*, p. 314. Calvin, *Déclaration pour maintenir la vraie foi que tiennent tous chrétiens de la Trinité des personnes en un seul Dieu*.

812 D. Crouzet, *Jean Calvin, op. cit.*, p. 314.

813 Il l'avait pourtant recruté comme régent du Collège de Rive en attendant un hypothétique retour de Mathurin Cordier.

conscience: il publie un traité rassemblant des textes qui refusent l'exécution des hérétiques; les auteurs cités vont d'Augustin et Jérôme à Calvin, en passant par Luther. Les réformés sont considérés comme des hérétiques par la papauté et Castellion peut citer *l'Institution* de Calvin de 1536 pour le refus de la persécution des « ennemis de la vraie religion »⁸¹⁴.

Pour Castellion, il suffit de bannir les hérétiques sans les tuer; l'exécution lui paraît être contradictoire avec l'esprit évangélique de la Réforme; car ce théologien, humaniste, est un tenant du libre examen comme Erasme, d'une exégèse qui s'appuie sur les sens et la raison, et qui récusé une corruption radicale des facultés humaines⁸¹⁵. Comment les réformés persécutés peuvent-ils à leur tour administrer la persécution⁸¹⁶? Les Evangéliques doivent se reconnaître à leurs œuvres⁸¹⁷. Théodore de Bèze contre-attaque à la place du maître et Castellion répond à nouveau: « Tuer un homme ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme. Quand les Genevois tuèrent Servet, ils ne défendirent pas une doctrine, ils tuèrent un homme. »⁸¹⁸ « Affirmer sa foi, ce n'est pas brûler, c'est bien plutôt se faire brûler. »⁸¹⁹

Voici ce qu'il écrit encore à Théodore de Bèze : « Quand vous vous sentirez en me lisant être tellement émus que vous grincerez des dents et que vous brûlerez du désir de vengeance, voire avec un vouloir de me manger à belles dents, ce sera un signe que mes arguments ont grande vertu. Alors gardez-vous d'ensuivre cette ire, laquelle est une mauvaise et enragée conseillère, autrement vous vous précipiterez vous-mêmes dans un mal incurable. Mais cela principalement vous adviendra quand vous serez touchés au vif car alors l'aveugle amour de soi-même vous bandera si bien les yeux de votre esprit que vous ne pourrez voir ce qui est véritable. Alors si vous aimez votre salut, bataillez contre vous-

814 Castellion le citera à nouveau dans son *Contre le libelle de Calvin. Après la mort de Michel Servet*, Genève, Zoé, 1998, p. 109: « Ce n'est pas seulement eux qu'il faut traiter ainsi, mais aussi les Turcs, les Sarrasins et autres ennemis déclarés de la vraie religion. On ne saurait approuver les raisons de beaucoup de gens qui prétendent les amener à notre foi, quand ils les privent de tout, qu'ils leur refusent tous les devoirs de l'humanité, et qu'ils les persécutent par le fer et par les armes. »

815 Sébastien Castellion, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, Genève, Jeheber, 1953, livre I, ch. 25, p. 99 (« *Ratio est ipsa, ut ita loquar, Dei filia.* ») et ch. 31, p. 116 (« *Supra sensus item multa credunt, sed contra sensus nihil.* »). Il soutenait en outre que les textes bibliques contiennent des « obscurités » qui empêchent une certitude doctrinale absolue, ce qui devrait incliner à une certaine tolérance. Voir Vincent Schmid, « Castellion et Calvin », 2006, pp. 1-2, http://www.saintpierregeneve.ch/textes/Castellion_et_Calvin.doc.

816 S. Castellion, *Contre le libelle de Calvin, op. cit.*, p. 122: Calvin « s'en prend aux papistes. C'est indigne: il fait la même chose qu'eux. »

817 S. Castellion, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir, op. cit.*, livre II, ch. 13, p. 165: « On reconnaît l'arbre à ses fruits et la doctrine aux mœurs qu'elle produit. »

818 S. Castellion, *Contre le libelle de Calvin, op. cit.*, p. 161 (« *Hominem occidere, non est doctrinam tueri, sed est hominem occidere.* »); « des arguments et des écrits » doivent être combattus « par des arguments et des écrits », non par « le glaive » du « magistrat ».

819 *Ibid.*, p. 129 (« *Fidem suam asserere non est hominem cremare, sed potius cremari.* »).

mêmes et faites que vous puissiez endurer ce que les méchants ne peuvent »⁸²⁰.

Calvin qui prônait l'amour des prochains et des ennemis ne semble pas même suivre ses propres conseils tirés de l'exégèse josphique: il fit persécuter Castellion par les calvinistes bâlois sans le succès qu'il eut avec d'autres, et le traitait de « chien » et de « Satan » dans plusieurs textes⁸²¹ et dans sa correspondance. Calvin ne s'acharnait pas uniquement sur le professeur de grec ancien de l'Université de Bâle; c'est toute une série d'"hérétiques" qui étaient dénoncés, mis en accusation à Genève; contestations et hérésies repoussaient au gré des afflux de nouveaux immigrants ou lorsque l'irritation provoquée par la discipline calviniste faisait regimber les moins dociles.

Comment se fait-il que Calvin qui analyse avec précision les mécanismes de l'accusation mensongère et de l'expulsion victimaire se fasse lui-même persécuteur? Faut-il seulement invoquer comme le théologien calviniste E. Doumergue, sur le monument de Michel Servet à Genève, « une erreur qui fut celle de son siècle »? Il faut plutôt remonter jusqu'à son analyse du péché originel. Le fruit de « l'arbre de la science du bien et du mal » a été défendu afin que l'homme « ne se constituât soi-même juge et arbitre du bien et du mal »; « en se fiant à son propre sens »⁸²², l'homme a abandonné « la fontaine unique de la parfaite sagesse »⁸²³, la Parole de Dieu, et « n'a pas réglé la mesure du savoir sur le bon plaisir de Dieu »⁸²⁴ croyant devenir son égal. Comment se fit-il alors que Calvin « se constituât [...] juge et arbitre du bien et du mal » et persécuta ou fit persécuter ses ennemis?

Le réformateur ajoute: « Et nous tous sommes journellement entachés de cette même maladie en désirant en savoir plus qu'il n'est expédient et que le Seigneur ne permet, attendu que le principal point de la sagesse est une sobriété bien ordonnée pour rendre obéissance à Dieu »⁸²⁵. L'« infidélité » à la Parole, au « commandement » de Dieu conduit à l'« ambition » et cette dernière à la « rébellion »⁸²⁶ contre Dieu. L'Écriture nous donne donc la connaissance de Dieu et de nous-mêmes: « ainsi l'Écriture recueillant en nos esprits la connaissance de Dieu, qui autrement serait confuse et éparse, abolit l'obscurité, pour nous montrer clairement quel est le vrai Dieu »⁸²⁷; par elle, il « enseigne ses élus ». En cela, la science du bien et du mal est donnée, et il n'est plus concevable de contester ceux qui, vrais

820 Cité par V. Schmid, « Castellion et Calvin », *op. cit.*, p. 3.

821 S. Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, *op. cit.*, p. 31, Avant-propos d'E. Barilier.

822 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 49 (Gn 2 9).

823 *Ibid.*, p. 50.

824 *Ibid.*, p. 70 (Gn 3 5).

825 *Ibid.*

826 *Ibid.*, p. 72 (Gn 3 6).

827 Calvin, *Institution*, I, VI, 1, *op. cit.*, p. 32.

élus, s'abreuvent à « la fontaine unique de la parfaite sagesse ». La connaissance du bien et du mal recoupe alors la certitude de l'élection et de la damnation.

Récuser la doctrine de Calvin, ses choix, c'était comme récuser la Parole de Dieu qui fonde toute autorité. Il faut « que le moins qu'il se pourra faire, nous la disjoignons par diversité d'interprétations »; l'unité spirituelle permet l'unité politique qui défend l'unité spirituelle contre les divisions internes. Genève était alors une cité en état de siège, qui n'était pas forcément soutenue par les autres cités réformées, dont les théologiens ne s'alignaient pas sur Calvin et défendaient parfois les expulsés de Genève. Reste alors à examiner plus précisément les rapports entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil, là où Calvin fait figure de législateur, voire de gouvernant, là où son « autorité » a de la « valeur ».

c, La politique joséphique de Calvin

Avec les Ordonnances ecclésiastiques et la Confession de la Foi, Calvin ne se contenta pas de prêcher, comme Farel avant son arrivée. Il ordonna la vie de la cité, certes indirectement, mais de façon bien réelle⁸²⁸. Les Magistrats doivent veiller à l'application de ce qui est édicté par le conseil des pasteurs dont Calvin est le maître (à partir de 1541, on le nomme Monsieur Calvin, c'est-à-dire plus que *magister, dominus*⁸²⁹). Le théologien ne tient pas le glaive séculier, mais il autorise l'action politique du Petit Conseil; la séparation du temporel et du spirituel ne signifie absolument pas que le spirituel n'interviendrait que dans une sphère privée et n'informerait pas toute la vie des réformés. C'est même la théologie appuyée sur le commentaire des Ecritures qui donne sa place à la politique: la « doctrine de la foi »⁸³⁰ implique une théologie politique qu'on pourrait appeler un « lévitisme »⁸³¹.

Le lévitisme de Calvin

828 Son activité de législateur est déjà soulignée par son adversaire Castellion pour la dénoncer: S. Castellion, *Contre le libelle de Calvin, op. cit.*, pp. 65-66. Par exemple, Calvin a imposé en plus du dimanche le mercredi où nul ne peut s'abstenir de venir au temple écouter un sermon sous peine de sanction. Pour des motifs qui vont du libertinage à la danse, à l'instigation des pasteurs, on va en prison pour quelques jours. Rousseau, lui, loue le « génie » législatif de Calvin: *Du contrat social*, II, VII, *op. cit.*, p. 66.

829 S. Castellion, *Contre le libelle de Calvin, op. cit.*, p. 67.

830 Calvin, *Institution*, IV, XX, 1, *op. cit.*, p. 448.

831 Bien qu'il y ait séparation du spirituel et du temporel, la politique permet de veiller à l'obéissance aux dix commandements, « aux deux tables de la Loi » de Moïse (Calvin, *Institution*, IV, XX, 9, *op. cit.*, p. 456).

C'est le chapitre XX du livre IV de l'*Institution* qui traite « du gouvernement civil ». Celui-ci ne s'oppose nullement « au règne spirituel et intérieur de Christ »⁸³²: « le but de ce régime temporel est de nourrir et entretenir le service extérieur de Dieu, la pure doctrine et religion, garder l'état de l'Eglise en son entier, nous former à toute équité requise à la compagnie des hommes pour le temps que nous avons à vivre parmi eux, d'instituer nos mœurs à une justice civile, de nous accorder les uns avec les autres, d'entretenir et conserver une paix et tranquillité communes. »⁸³³

La politique de Calvin vise d'un côté à garantir « la supériorité civile »⁸³⁴ contre « les fantastiques »⁸³⁵, c'est-à-dire les Anabaptistes, « gens forcenés et barbares, qui voudraient renverser toutes polices* »⁸³⁶ sous prétexte que « nous sommes morts par Christ aux éléments de ce monde, et translatés au royaume de Dieu parmi les célestes »⁸³⁷. D'un autre côté, elle vise à maintenir une séparation avec l'autorité spirituelle qui garantit la liberté chrétienne; si « le règne de Dieu » n'était pas seulement « en nous », mais effectivement présent⁸³⁸, les Anabaptistes auraient raison quant aux différentes polices: « toutes choses que je confesse être superflues, si le règne de Dieu, ainsi qu'il est maintenant en nous, éteint cette présente vie. »⁸³⁹

La voie calviniste est donc étroite et tente d'éviter différents écueils; le théologien, (ancien) juriste, admirateur du droit romain, essaie de préserver l'autorité et la liberté spirituelles, qui ne doivent pas sombrer dans les abus de la papauté qui est devenue une puissance temporelle, sans abolir l'autorité civile. Mais l'autorité est avant tout celle spirituelle qui autorise le gouvernement civil, tant que nous cheminons « sur terre »⁸⁴⁰. La séparation semble relever de la distinction entre auteur et acteur: « Il ne doit pas sembler étrange que je remette maintenant à la police la charge de bien ordonner la religion, laquelle charge il semble que j'aie ôtée ci-dessus hors de la puissance des hommes. Car je ne permets ici aux hommes de forger lois à leur plaisir touchant la religion et la manière d'honorer Dieu [...], bien que j'approuve une ordonnance civile qui prend garde que la vraie religion qui est contenue en la Loi de Dieu, ne soit publiquement violée et souillée par une licence

832 Calvin, *Institution*, IV, XX, 2, *op. cit.*, p. 449.

833 *Ibid.*

834 Calvin, *Institution*, IV, XX, 4, *op. cit.*, p. 452.

835 Calvin, *Institution*, IV, XX, 2, *op. cit.*, p. 449.

836 Calvin, *Institution*, IV, XX, 1, *op. cit.*, p. 448.

837 *Ibid.*

838 On connaît le peu d'attrait de Calvin pour le millénarisme et le mysticisme, mais beaucoup de réformés voyaient dans leur temps ce qui était annoncé dans l'Apocalypse et se considéraient proches des temps messianiques (c'était le cas de Castellion).

839 Calvin, *Institution*, IV, XX, 2, *op. cit.*, p. 449.

840 *Ibid.*

impunie. »⁸⁴¹ Les historiens ont abondamment montré à quel point Calvin approuvait et encourageait ces ordonnances civiles.

Comme l'ont noté plusieurs interprètes de Calvin, un parallèle peut être établi entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil quant à sa constitution; les deux sont séparés, mais s'impliquent mutuellement⁸⁴². « Il y a un double régime en l'homme », deux « juridictions »; l'une « spirituelle » concerne « la vie de l'âme », « la conscience », l'autre « temporelle »⁸⁴³ « forme et instruit seulement les mœurs extérieures », constitue « certaines lois, selon lesquelles les hommes puissent vivre honnêtement et justement les uns avec les autres »⁸⁴⁴. Si l'Écriture définit la structure et l'autorité ecclésiastiques, elle ne définit en rien un régime ou une forme politiques.

Calvin fait partie des théologiens qui affirment nettement une séparation; cependant, celle-ci ne recoupe pas la séparation de l'Église et de l'État que nous connaissons. À partir de cette nette différence entre pouvoirs ecclésiastique et civil, Calvin ne définit pas un régime politique à l'exclusion des autres, n'importe quelle « forme de gouvernement » est « légitime » et « compétente »⁸⁴⁵ si tout pouvoir vient de Dieu et que tout magistrat est « vicaire »⁸⁴⁶ de Dieu. Cependant, Calvin marque sa préférence pour certaines formes d'autorité politique, civile.

Pour Calvin, « le vrai usage de la juridiction de l'Église » consiste à « prévenir les scandales » ou à les « abolir »⁸⁴⁷. Il est donc à noter que l'autorité s'exécute de manière essentielle dans la punition, même s'il y a admonestation avant de punir: on exclut quelqu'un de la cène (de la communion); on exige qu'il se repente publiquement de ses péchés. D'une part, « cette puissance spirituelle » doit être « entièrement séparée du glaive et de la puissance terrestre »⁸⁴⁸ et d'autre part, elle ne doit pas se trouver « en la main d'un seul homme », mais, comme dans l'Église ancienne, dans « la compagnie des Anciens, laquelle était en l'Église comme le sénat ou conseil est en une ville. »⁸⁴⁹ Cette « autorité »⁸⁵⁰ spirituelle se marque dans « l'excommunication [qui] ne requiert point force de mains, mais se contente de la seule vertu de la Parole »⁸⁵¹ de Dieu. Les conséquences civiles de

841 Calvin, *Institution*, IV, XX, 3, *op. cit.*, p. 450.

842 Calvin, *Institution*, IV, XI, 3, *op. cit.*, p. 203: « que l'[un] soit pour soulager l'autre et non pas pour l'empêcher. »

843 Calvin, *Institution*, III, XIX, 15, *op. cit.*, p. 315.

844 *Ibid.*, p. 316.

845 H. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, *op. cit.*, p. 153.

846 Calvin, *Institution*, IV, XX, 4, *op. cit.*, p. 451.

847 Calvin, *Institution*, IV, XI, 5, *op. cit.*, p. 204.

848 Calvin, *Institution*, IV, XI, 3-5, *op. cit.*, pp. 203-204.

849 *Ibid.*, p. 205.

850 *Ibid.*, p. 204.

851 *Ibid.*, p. 205.

l'excommunication sont mises en œuvre par la puissance civile.

Pour la juridiction civile, malgré l'absence de détermination univoque des Ecritures, la préférence de Calvin va au régime politique qui se rapproche de la forme conciliaire de l'autorité spirituelle; sa préférence va à l'aristocratie⁸⁵², « que plusieurs gouvernent, s'aidant les uns les autres »⁸⁵³, même si ce régime n'est pas « de soi »⁸⁵⁴ le meilleur. Ceci concorde non seulement avec la juridiction spirituelle, le conseil ecclésial, pastoral qui est requis par l'Ecriture et qui sera effectivement l'instance dirigée par Calvin à Genève, mais aussi avec les Conseils qui définissent la magistrature genevoise (Conseil des Deux-Cents et Petit Conseil) dès avant l'arrivée de Calvin.

Et lorsqu'il parle des rois et de leurs cours dans ses sermons ou ses commentaires⁸⁵⁵, il ne recommande pas une souveraineté absolue, mais au contraire, plutôt un chef, *primus inter pares*, qui est guidé par un conseil, aidé par des ministres, des conseillers⁸⁵⁶, des administrateurs, et non flatté par des courtisans: « si quelqu'un s'élève trop haut, que les autres lui soient censeurs et maîtres. »⁸⁵⁷ Il légitime fermement « des magistrats constitués pour la défense du peuple, pour réfréner la trop grande cupidité et licence des rois »⁸⁵⁸. En effet, « est quasi miracle que les rois se modèrent » au point qu'ils ne s'écartent « jamais d'équité et droiture. D'autre part, c'est chose fort rare qu'ils soient munis de telle prudence et vivacité d'esprit, que chacun voie ce qui est bon et utile. »⁸⁵⁹ Or dans le vocabulaire de Calvin, la *moderatio* est un équivalent du terme gouvernement.

Faut-il en conclure une tendance républicaine chez Calvin? Le fait est que la république genevoise des Conseils lui causa bien des soucis et suscita de nombreuses oppositions; il ne cessa d'être contesté et n'obtint la citoyenneté qu'à la fin de sa vie. L'écho des contestations se fait entendre dans *l'Institution*; la tyrannie peut advenir en monarchie comme en aristocratie, « et c'est encore beaucoup plus facile, là où le populaire a l'autorité, qu'il émeuve sédition. »⁸⁶⁰ Calvin n'est pas à proprement parler un démocrate. Mais les commentaires de Calvin sur la monarchie revêtent souvent des accents qu'on retrouvera

852 Cette préférence est introduite dans l'édition de 1543 et ne sera plus retouchée.

853 Calvin, *Institution*, IV, XX, 8, *op. cit.*, p. 455.

854 *Ibid.*

855 Sermons sur le deuxième livre de Samuel, commentaires sur Isaïe 32 1 ou Exode 18 21 (célèbre passage où Jethro fait profiter Moïse de son art politique). Sur toutes ces questions, on peut lire la mise au point de l'évolution de la pensée de Calvin par H. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, *op. cit.*, pp. 152-171.

856 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 637 (Gn 49 10): dans le cadre du commentaire de la bénédiction de Jacob sur Juda, qui reçoit l'aïnesse et le sceptre, Calvin « confesse que pour mettre une différence entre le royaume légitime et la tyrannie, on mit aussi des conseillers pour administrer l'Etat public droitement et par bon ordre. »

857 Calvin, *Institution*, IV, XX, 8, *op. cit.*, p. 455.

858 Calvin, *Institution*, IV, XX, 31, *op. cit.*, p. 480.

859 *Ibid.*

860 *Ibid.*

après lui dans les courants de pensée républicains.

Il convient simplement de remarquer que son lévitisme, sa réévaluation du judaïsme dans une lecture serrée du premier Testament, ne pouvait guère le conduire ailleurs: la référence est explicite au peuple libre d'Exode **18** 13-26 (et Deutéronome **1** 9-17), « le peuple d'Israël, au temps [que Dieu] l'a voulu tenir en la meilleure condition qu'il était possible »⁸⁶¹. La monarchie ne put rivaliser avec le lévitisme mosaïque⁸⁶² que dans la figure messianique de David, particulièrement révérée par Calvin. « De fait, comme le meilleur état de gouvernement est celui-là où il y a une liberté bien tempérée et pour durer longuement: aussi je confesse que ceux qui peuvent être en telle condition sont bienheureux, et je dis qu'ils ne font que leur devoir, s'ils s'emploient constamment à s'y maintenir. »⁸⁶³

La république et les conseils genevois n'ont donc pas réussi à dégoûter Calvin qui invoque pour « le meilleur état de gouvernement » non seulement « l'expérience », mais aussi, comme on pouvait s'y attendre, la confirmation scripturaire, l'« autorité » de « Dieu »⁸⁶⁴. On ne peut qu'être frappé par la ressemblance de la position prise par Calvin avec celle adoptée par Philon en matière politique et celle d'Isaac Abravanel, temporellement plus proche de Calvin. Les trois exégètes, « par l'espace de quinze cents ans »⁸⁶⁵, ont eu le même intérêt pour la législation mosaïque et pour la figure de conseiller royal de Joseph; ils ont eu un rôle de législateurs⁸⁶⁶ ou de conseillers et ont vécu des temps de persécution pour des communautés qu'ils considéraient comme élues. Ils marquent tous trois leur préférence pour un peuple libre qui se fait entendre et qui modère les gouvernants; ils ont la même méfiance vis-à-vis de la foule et des monarques, souvent tyranniques.

Le passage suivant de Calvin pourrait être indifféremment attribué à Philon ou à Abravanel: « Mais si la volonté du Seigneur est telle que nous cheminions sur terre cependant que nous aspirons à notre vrai pays; davantage, si de telles aides sont nécessaires

861 *Ibid.*, p. 456.

862 Contrairement à ce qu'affirme une longue tradition qui veut voir dans l'épisode de Moïse un gouvernement théocratique, c'est-à-dire un religieux exerçant une fonction royale, on peut souligner que Moïse est un prophète-législateur qui n'est pas un roi, qui, suivant les conseils de Jethro, institue des juges pour le peuple, dans chaque tribu, un conseil des Anciens, en somme institue une autorité civile distincte de l'autorité spirituelle. C'est son frère Aaron qui est grand prêtre. Seuls les cas particulièrement difficiles sont renvoyés devant Moïse. Flavius Josèphe qui inventa le terme de théocratie entendait d'ailleurs que c'était Dieu qui exerçait directement la royauté, évitant ainsi une royauté humaine.

863 *Ibid.*

864 *Ibid.*

865 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 638 (Gn **49** 10).

866 Comme Joseph, Calvin ne s'est pas contenté de conseiller; il est intervenu sur le plan civil et, en tant que juriste, a favorisé l'usage du droit romain en remplacement du droit coutumier à Genève. Quant à Philon, selon E. R. Goodenough, son activité jurisprudentielle dans le *politeuma* juif alexandrin aurait accommodé le droit romain au droit juif, comme en témoignerait le *De specialibus legibus*, *op. cit.*

à notre voyage: ceux qui les veulent séparer de l'homme, lui ôtent sa nature humaine. »⁸⁶⁷ Les élus ont besoin de « lois », non tant pour eux-mêmes que pour les « méchants »⁸⁶⁸ au milieu desquels ils vivent. Ils ont besoin d'une organisation ecclésiale lévitique avec le gouvernement civil qui lui correspond et d'une politique joséphique qui défend les élus persécutés. Le résultat politique est un régime mixte intégrant des composantes lévitetiques et joséphiques (monarchiques, aristocratiques, démocratiques, conciliaires).

Le lévitetisme joséphique de Calvin

Il peut paraître surprenant d'appeler lévitetisme joséphique un régime mixte, alors même que le lévitetisme mosaïque, sur le plan religieux comme sur le plan politique, définit déjà le régime souhaité par Calvin. C'est que le conseil joséphique met l'accent sur les éléments proprement politiques⁸⁶⁹, qui peuvent paraître plus secondaires dans le lévitetisme mosaïque, qu'il anticipe malgré tout sur le plan religieux. Il permet de souligner en outre que tout régime politique est admissible en théologie politique calviniste et que les élus doivent supporter toutes les situations, y compris de persécution.

En effet, la « providence de Dieu » réglant toutes choses, il n'y a pas à s'étonner « que diverses régions fussent gouvernées par diverses manières de police. »⁸⁷⁰ Les préférences manifestées par Calvin ne sauraient contredire la manifeste « volonté de Dieu [qui] est suffisante pour toute raison. »: « car comme les éléments [atmosphériques] ne se peuvent entretenir sinon par une proportion et température inégale, aussi les polices ne se peuvent pas entretenir sinon par certaine inégalité. »⁸⁷¹ « C'est à nous de nous rendre sujets et obéissants aux supérieurs quels qu'ils soient qui domineront au lieu où nous vivons. »⁸⁷² Il y a cependant une raison positive dans cette relative indifférence à l'égard du type de régime, auquel, selon le réformateur, les "évangéliques" doivent de toute façon obéir. Cette raison est la « liberté chrétienne », source de la séparation du spirituel et du temporel.

La « liberté chrétienne » s'accommode ainsi de n'importe quel régime et même de la « servitude civile »⁸⁷³. Elle s'accommode si bien de tout cela que pour les élus, « la supériorité civile [est] une vocation non seulement sainte et légitime devant Dieu, mais aussi

867 Calvin, *Institution*, IV, XX, 2, *op. cit.*, p. 449.

868 *Ibid.*, p. 450.

869 Avec Joseph, l'élément monarchique est mis en avant, mais en mettant en évidence le conseil des meilleurs qui sont les interprètes judicieux de la providence divine manifestée gracieusement à eux seuls.

870 Calvin, *Institution*, IV, XX, 8, *op. cit.*, p. 456.

871 *Ibid.*

872 *Ibid.*

873 Calvin, *Institution*, IV, XX, 1, *op. cit.*, p. 448. Calvin cite saint Paul: 1Cor 7 21; Col 3 22.

très sacrée et honorable entre toutes les autres. »⁸⁷⁴ A l'appui de ce qu'il avance, le réformateur cite les « saints personnages » bibliques: pour les rois, « David, Josias, Ezéchias », pour ceux qui gouvernaient « sous les rois », « Joseph et Daniel », et pour les conducteurs « d'un peuple libre », « Moïse, Josué et les Juges »⁸⁷⁵. Ces élus bibliques sont des figures du Christ et à ce titre, leur vie préfigure la liberté spirituelle chrétienne, même si, outre leur élection, ils représentent une autorité civile.

Les personnages bibliques politiques permettent donc de comprendre la liberté et l'autorité chrétiennes et leur rapport à la liberté et à l'autorité politique. La liberté spirituelle se marque par une indifférence et c'est cette dernière qui, non seulement fait supporter n'importe quel régime politique, même le pire, mais aussi autorise les élus à gouverner. La liberté spirituelle est indifférente aux richesses de ce monde qui sont malgré tout « bonnes créations de Dieu, permises et même destinées à l'usage des hommes »⁸⁷⁶; l'élu, lorsqu'il est homme politique, peut gouverner les hommes avec justice et droiture, en administrant les richesses de ce monde, parce qu'il y est indifférent.

Joseph en est très nettement le modèle parmi les élus politiques énumérés par Calvin. Joseph peut être élu et vizir car il vit au milieu de l'opulence en usant « indifféremment »; de même sa bénédiction entraîne la bénédiction des affaires des réprouvés qui l'entourent, Putiphar⁸⁷⁷, le commandant de la prison et Pharaon. Il en va pour eux comme pour Laban avec Jacob⁸⁷⁸. Mais de toutes ces richesses, Joseph fait bon usage et ne cherche pas à conjoindre « possession avec possession »⁸⁷⁹. « En cet amas infini, il s'est abstenu de toute licence »⁸⁸⁰: malgré l'abondance des récoltes, il continue prudemment la mise en réserve sans faiblir d'année en année et sans s'enrichir; il ne s'enrichira pas plus lors de la vente du blé. Il faut d'ailleurs noter que, selon Calvin, dans le cadre du premier Testament, les biens terrestres figurent les biens spirituels⁸⁸¹.

874 Calvin, *Institution*, IV, XX, 4, *op. cit.*, p. 452.

875 *Ibid.*

876 Calvin, *Institution*, III, XIX, 9, *op. cit.*, p. 310.

877 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 535 (Gn 39 3): si Putiphar, « profane et aveugle », s'aperçoit de la bénédiction divine sur Joseph, c'est que « conseils » et « labeurs des hommes » ne « profitent » que si « Dieu les bénit ». La « grâce » des élus, des « enfants de Dieu » « répand son odeur jusqu'à ceux qui en sont voisins », même s'ils sont « méchants », car Dieu protège ainsi les « saints » dont le sort dépend de ces « méchants ».

878 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 443 (Gn 30 27): « Il apparaît donc que les richesses de Laban ont été tellement augmentées par la venue de Jacob que le gain lui décollait presque visiblement du ciel. » « Toutefois le profit découle de la seule grâce de Dieu. »

879 Calvin, *Institution*, III, XIX, 9, *op. cit.*, p. 309.

880 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 558 (Gn 41 46).

881 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 406 (Gn 27 27): « son règne [celui du « Christ »] était seulement représenté par de telles figures [les « grâces terrestres », « temporelles »], jusqu'à ce que la plénitude et la maturité des temps fut venue. »; ce verset est aussi l'un des rares où Calvin reprend une interprétation allégorique.

Cette juste mesure dans l'usage des biens de ce monde, qui s'apparente à la chasteté du saint personnage, correspond bien à la juste mesure définie par Aristote; l'élu politique est bien l'homme prudent qui définit la juste mesure en fonction des circonstances⁸⁸². La remise des insignes du pouvoir par Pharaon donne lieu à une exégèse où l'ostentation, la pompe du pouvoir politique sont tolérées en raison de la liberté d'indifférence de l'élu: même si le pouvoir politique passe la mesure, cet excès de « pompe et magnificence » est acceptable lorsque l'élu indifférent y est contraint par la coutume, lorsqu'il n'a pas « le choix »⁸⁸³. Tout office public entraîne une part de servitude qui n'atteint pas la liberté spirituelle de l'élu. L'élu a d'ailleurs le loisir de déplorer cette servitude en écrivant des psaumes comme David, ou en les commentant comme Calvin.

Si l'élu dispose d'une liberté spirituelle qui se traduit en liberté politique, c'est que Dieu envoie les épreuves comme les bénédictions. C'est Dieu qui établit la puissance de Joseph, prééminence annoncée dès le début de son histoire. La « prééminence parmi ses frères »⁸⁸⁴ pourrait s'expliquer « après » « par ses grands bienfaits », mais les rêves de Joseph nous indiquent qu'il s'agit d'un « don gratuit de Dieu »; c'est d'ailleurs par cette « pure grâce » qu'il « fut destiné prince et gouverneur »⁸⁸⁵ et donc sauveur. Dieu révèle par les songes: Calvin indique alors les « marques » qui permettent de discriminer les simples rêves du « conseil » divin, des « songes » qui ont « ferme foi et autorité »⁸⁸⁶. L'« exemple rural » ne convenant pas à une tribu de pasteurs montre que la domination de Joseph proviendra d'« autre part qu'en la maison de Jacob »⁸⁸⁷. L'élu peut obtenir la supériorité civile, mais cela ne peut venir que de Dieu.

La liberté de Joseph qui en fera un bon administrateur de l'Égypte et de la maison de Pharaon s'annonce dans sa chasteté qui est une obéissance à la Parole de Dieu; le chaste Joseph ne pourra décliner en tyran: celui qui commande les hommes obéit d'abord à Dieu. Le texte joséphique qui pourrait justifier une préférence monarchique des Écritures, souligne en fait la rareté du monarque pieux: « c'est une vertu bien rare que ceux qui ont la puissance de nuire s'adonnent à la prud'homie* [probité, sagesse dans la conduite] sans en attendre quelque récompense d'ailleurs. C'est pourquoi ce n'est pas sans raison que Moïse

882 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament, op. cit.*, p. 558 (Gn 41 46).

883 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament, op. cit.*, p. 557 (Gn 41 40): « on demande s'il a été licite à un saint homme de sortir en public avec une pompe si luisante. [...] Il est vrai qu'il faut toujours suivre la *modération*, mais parce qu'il n'était pas en la puissance de Joseph d'ordonner la *mesure* et que l'autorité royale ne lui eût pas été octroyée sans l'ornement accoutumé, il a été *libre* de prendre plus qu'il n'était à désirer. »

884 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament, op. cit.*, p. 513 (Gn 37 5).

885 *Ibid.*

886 *Ibid.*

887 *Ibid.*, p. 514.

loue Joseph de ce qu'il tient comme pour une bride l'autorité que son maître lui a donnée, afin de ne pas passer les limites de son devoir. »⁸⁸⁸

La liberté spirituelle indifférente aux biens matériels se manifeste encore dans la gestion des années de famine, la vente du blé et les impôts prélevés⁸⁸⁹ (Gn 47 13-26); mais Calvin doit alors faire une exégèse subtile, car « quelqu'un pourrait estimer que voici le comble d'une cruelle et insatiable avarice, que Joseph ôte les champs des pauvres laboureurs »: « il ne faut point blâmer le geste de Joseph, à moins qu'on veuille condamner toutes les sortes d'achats »⁸⁹⁰. « Je dis qu'il faut aussi peser qu'il a gardé l'équité, encore qu'il ne leur ait rien laissé »: « il leur laisse leur corps en liberté et fait seulement un arrangement quant aux terres »⁸⁹¹ — ce commentaire ne surprendra pas, car il est maintenant bien connu que Calvin a sensiblement modifié le sentiment chrétien vis-à-vis de l'argent en reprenant l'exégèse talmudique classique sur ces questions⁸⁹².

Même le « transport et changement » des Egyptiens de villes en villes, « bien dur et fâcheux »⁸⁹³, reçoit sa justification: « car encore qu'ils changent de place, toutefois ils sont tous créés fermiers du roi. »⁸⁹⁴ Calvin entrevoit que cette transformation lévitique des Egyptiens les arrache à l'autochtonie: « il leur était meilleur de s'en aller ailleurs pour y habiter en liberté que d'être mis en servage pour être attachés à leur terre »⁸⁹⁵. Calvin veut se convaincre que Joseph « a conduit l'affaire du roi de bonne foi et d'un zèle égal; il a gouverné sans user de façons violentes ni d'édits trop rigoureux. »⁸⁹⁶

Malgré tout, Calvin se rend compte de l'ambiguïté dangereuse de l'exemple qu'il offre aux hommes politiques et aux hommes d'affaire⁸⁹⁷; il ajoute alors: « Cependant, que ceux qui sont par trop attentifs à leurs besognes se donnent garde de prendre un faux prétexte de l'exemple de Joseph, car il est certain que devant Dieu tous les contrats sont vicieux quand ils ne sont formés par la règle de la charité, et qu'il faut, selon l'équité qui nous est dictée au-dedans par un sentiment secret de la nature, procéder avec les autres comme nous voulons qu'on procède avec nous. »⁸⁹⁸

888 *Ibid.*, p. 537 (Gn 39 7)..

889 Calvin, *Institution*, IV, XX, 13, *op. cit.*, p. 463.

890 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 608 (Gn 47 20).

891 *Ibid.*, p. 609.

892 Dans un sermon commentant Deutéronome 23, Calvin suit le traité talmudique *Baba Metsia* et adopte les conclusions des rabbins sur la question du prêt à intérêt, légitimé tant qu'il est soumis à une éthique, c'est-à-dire avec des taux raisonnables.

893 *Ibid.*, p. 609 (Gn 47 21).

894 *Ibid.*, p. 609 (Gn 47 20).

895 *Ibid.*, p. 609 (Gn 47 21).

896 *Ibid.*, pp. 608-609 (Gn 47 20).

897 Philon avait soigneusement éludé ce passage dans son commentaire du *De Iosepho*.

898 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 609 (Gn 47 20). On laissera les interprètes de la sécularisation apprécier si l'éthique calviniste concorde avec l'esprit du capitalisme sur ce

Il faut alors remarquer que le sens du gouvernement joséphique n'est pas essentiellement politique: si Dieu a donné la supériorité civile à Joseph, elle ne saurait constituer le but du conseil divin; la providence rendait nécessaire cette élévation; elle était la condition de la formation du peuple élu en terre étrangère, conforme à la promesse abrahamique et annonciatrice de la terre promise. C'est ce qu'indique le commentaire de Gn 47 3: Joseph ne donne pas à ses frères « quelque charge à la cour »; il les maintient « pasteurs », ce qui est méprisé par les Egyptiens, « pour prévenir ce mélange si dangereux et pour retenir le corps de l'Eglise pur et séparé des autres. »⁸⁹⁹ La conclusion tirée est même franchement anti-politique: « Si quelqu'un ne peut autrement servir Dieu avec pureté qu'en puant pour le monde, que toute ambition cesse donc là. »⁹⁰⁰

Pour Calvin, comme pour Philon d'Alexandrie ou Isaac Abravanel, la politique, même celle des élus, est un moindre mal qui retient le déchaînement du mal, en attendant ou les temps messianiques ou de rejoindre la patrie céleste. L'aspect joséphique du lévitisme calviniste ne se limite pourtant pas à cette liberté d'indifférence qui permet aux élus politiques de manifester la justice divine dans les affaires humaines. Comme Joseph, Calvin se fit conseiller des princes et de ses coreligionnaires en proie aux persécutions des princes. Certains princes adoptaient la Réforme, d'autres la combattaient, certains autres hésitaient; dans la patrie du réformateur, l'hésitation divisait la maison royale et les réformés français avaient bien besoin de conseils théologiques et politiques.

Calvin conseiller

L'activité de conseil de Calvin pourrait sembler commencer avec sa carrière avortée d'humaniste — le problème du conseil étant d'ailleurs un des *topoi* du discours humaniste⁹⁰¹. Mais, bien que le *De Clementia* de Sénèque soit une sorte de « miroir des princes » adressé à Néron, le commentaire du *De Clementia* ne donne guère d'indications sur ce qui fera l'importance théologico-politique de la pensée et de l'action de Calvin: il s'agit d'un travail d'humaniste qui répond à une direction de recherche indiquée par Erasme; les réformés n'auront pas besoin de « clémence » mais de justice⁹⁰² et la défense de la Réforme se trouve dans l'*Institution*. L'objet du commentaire est l'art rhétorique, et la philosophie est entendue

point important. On peut ajouter au dossier le passage de l'*Institution*, II, VIII, 54, *op. cit.*, p. 175: « nul ne vit plus désordonnément, que celui qui vit pour soi, et ne pense qu'à son profit. »

899 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 602 (Gn 47 3).

900 *Ibid.*

901 H. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin*, *op. cit.*, p. 162.

902 *Ibid.*, p. 7.

à l'époque comme la discipline qui, par l'art de la persuasion, guide les hommes sur le chemin de la vie bonne. Calvin prouve par là qu'il est maître en rhétorique puisqu'il en juge l'un des maîtres antiques⁹⁰³. La suite de sa carrière théologique et politique ne fera que confirmer cette maîtrise. Sur ce point, Calvin, maître rhéteur, rejoint Joseph et se distingue de Moïse.

Certes, en Calvin, dans son activité genevoise, il y a du Moïse; mais dans ses conseils aux princes, il y a du Joseph. Le réformateur n'hésite pas à prodiguer ses conseils à François 1^{er} avec l'Epître au Roi de 1535, auquel est dédié *l'Institution de la religion chrétienne*, à Marguerite de Navarre, dans sa lettre du 28 avril 1545⁹⁰⁴, ou encore au futur Henri IV, qui, en 1563, à dix ans, n'est encore que « roi héritier de Navarre »⁹⁰⁵. Comme Joseph, Calvin, l'élu, est à la croisée du politique et du théologique: le commandement théologique se fait conseil politique pressant.

Le réformateur mène une intense activité diplomatique jusqu'à la fin de sa vie, écrit publiquement aux successifs rois de France et à Charles Quint, dédicace plusieurs de ses travaux à différents souverains susceptibles de soutenir ou d'embrasser la cause réformée⁹⁰⁶, entretient des correspondances avec des hommes aussi importants que l'amiral de Coligny (avec qui il discute de la conduite à tenir vis-à-vis des Guise). Il est en relation avec les différents centres réformés, parfois se déplace. Il envoie aussi ses collaborateurs, comme Théodore de Bèze au colloque de Poissy en 1561, pour négocier avec Catherine de Médicis.

Les commentaires fournissent, avec leurs dédicaces aux princes, des conseils qui constituent en fait des rappels des commandements de Dieu: les politiques, « ministres de la justice divine », « vicaires de Dieu », doivent « mettre tout leur soin de représenter aux hommes en tous leurs faits, comme une image de la providence, sauvegarde, bonté, douceur et justice de Dieu. »⁹⁰⁷ Calvin ne donne que des conseils car, ni il n'est comme Joseph, en position de gouverner, ni il ne peut donner des ordres à des souverains. Dans cette retenue

903 *Ibid.*, pp. 11-12.

904 La lettre citée par J. Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin*, Paris, PUF, 1959, pp. 244-245, invite la reine de Navarre, sœur de François 1^{er}, à cesser de donner protection à ceux que Calvin appelle les « libertins spirituels ».

905 J. Calvin, *Commentaires bibliques, Le livre de la Genèse*, *op. cit.*, pp. 9-15: Calvin dédie l'édition en français de son commentaire de la *Genèse* au « très illustre Prince Henri duc de Vendôme » pour l'« exhorter derechef à la foi », pour son « éducation » et son « instruction », même si « plusieurs choses contenues en ce livre [...] surmontent la capacité de [son] âge ». Il fait aussi l'éloge de sa mère Jeanne d'Albret (ne pouvant faire celui de son père Antoine de Bourbon qui rejoignit le parti catholique). Si Calvin s'adresse au prince Henri, c'est qu'il appartient à la branche royale qui professe la Réforme; les espoirs protestants sont alors placés sur son oncle Louis de Bourbon, prince de Condé.

906 Par exemple le duc Christoph von Württemberg, le Lord Protecteur Somerset, Edward VI et Elizabeth I d'Angleterre, le roi Zygmunt II August de Pologne, le duc Radvila (ou Radziwiłł) de Vilnius, le roi Christian III du Danemark et son fils le prince Frederik, le roi de Suède, Gustav Vasa...

907 Calvin, *Institution*, IV, XX, 6, *op. cit.*, p. 453.

relative vis-à-vis du politique, Calvin est plus proche de Moïse, le législateur-prophète, que de Joseph, le prince. Mais il ne faut pas oublier qu'il se reconnaissait en David.

Le modèle du conseil joséphique atteint alors une limite qui est la séparation du spirituel et du temporel, puisque « c'est une folie judaïque de chercher et enclorre le règne du Christ sous les éléments de ce monde »⁹⁰⁸. Ce qui se justifiait avant l'avènement du Christ ne peut plus se justifier après, et la confusion des juridictions mettrait en péril la liberté chrétienne qui « peut très bien exister avec la servitude civile »: « le royaume spirituel du Christ et l'ordonnance civile sont choses fort loin distantes l'une de l'autre. »⁹⁰⁹ Calvin n'a d'autre autorité que celle du ministre de la Parole, mais cette autorité est décisive car les magistrats tiennent leur prééminence de cette même Parole de Dieu. Cependant, contrairement à l'autorité de Joseph, l'autorité de Calvin ne pouvait ni ne devait s'exécuter civilement.

En revanche, Calvin sait que le bon magistrat, bénédiction de Dieu, est une rareté; les magistrats sont trop souvent des châtements de Dieu, et en tant qu'ils participent au plan de la providence divine qu'ils réalisent malgré eux, il faut malgré tout leur obéir: « à quiconque viendra la supériorité, il n'y a point de doute qu'on ne lui doive la sujétion. »⁹¹⁰ A ces magistrats indignes, il n'est guère besoin de donner des conseils; c'est à leurs sujets qu'il faut les prodiguer. Le réformateur genevois offre plusieurs réponses aux réformés qui n'ont pas la chance de se trouver à Genève ou dans toute autre grande cité acquise à la Réforme.

En 1544, dans *l'Excuse de Jehan Calvin à Messieurs les Nicodémistes, sur la complainte qu'ilz font de sa trop grand'rigueur*⁹¹¹, pour parler de la situation des réformés, Calvin se réfère à David parmi les Philistins, à Daniel à Babylone⁹¹². Les réformés n'ont pas à accommoder les principes évangéliques et à faire semblant de vivre comme les « papistes ». Genève existe, Strasbourg, Neuchâtel, Bâle sont autant de lieux où le réformé peut s'exiler s'il ne veut pas subir le martyre. Le conseil est donc d'échapper au mal par l'exil. Cependant, cette position va évoluer avec l'accroissement du nombre des réformés: il va devenir important politiquement de maintenir les réformés là où ils sont, puisqu'il y a chance que la France et d'autres grands pays adoptent la réforme. Calvin recommandera donc moins l'exil, bien qu'il soit lui-même un exilé français. Pour les réformés, Genève et

908 Calvin, *Institution*, IV, XX, 1, *op. cit.*, p. 448.

909 *Ibid.* Pour autant, Calvin estime que c'est la liberté civile qui est préférable.

910 Calvin, *Institution*, IV, XX, 28, *op. cit.*, p. 477.

911 O. C. 6, p. 593. Nicodème était un docteur de la Loi qui venait voir Jésus de nuit pour ne pas être aperçu (Jn 3 1-2). Des réformés français entendent suivre cet exemple et cacher leur foi.

912 Joseph est dans la même situation: un « nazir », un élu, un séparé comme le souligne le sermon 95 (G. Billon, *Le roman de Joseph*, *op. cit.*, pp. 93-94): à l'image de Joseph, les réformés sont « comme rejetés, menacés par la mort et assiégés de tous côtés ».

les grands centres luthériens doivent être une étape sur le chemin qui mène de l'exil au retour dans sa patrie, tel son disciple John Knox, fondateur de l'église réformée écossaise.

Dans le *Petit traité*, dont les éditions, du vivant de Calvin, vont de 1537 à 1551, la catholicité, définie comme « Egypte ou [...] Babylone »⁹¹³, se rapproche d'un royaume de « l'Antéchrist »⁹¹⁴: assister à la « messe » "papistique", c'est se faire « suppôt »⁹¹⁵ du Diable. Calvin y parle aussi de la possibilité pour un chrétien de tomber sous domination musulmane⁹¹⁶; de la religion musulmane à la religion romaine, il n'y a pas tant de différence. Les élus sont forcément étrangers au « royaume du Pape »⁹¹⁷. A lire ces textes, on ne peut manquer de penser aux marranes espagnols, mais Calvin ne semble pas connaître la condition marrane, qui correspond pourtant parfaitement à ce dont il parle. Le réformateur ne prône absolument pas un équivalent du marranisme* pour les protestants; il l'interdit même⁹¹⁸; ou plutôt, l'Écriture l'interdit.

Mais il convient aussi de répondre à ceux qui lui reprochent de faire le « vaillant » tranquillement depuis Genève⁹¹⁹; Calvin proteste de sa bonne foi et rejette toute accusation: « je proteste devant Dieu que tant s'en faut que je me délecte à reprendre mes pauvres frères qui sont en telle captivité, que plutôt, par pitié et compassion que j'en ai, je trouverais volontiers moyen de les excuser, mais que j'en dis ce que ma conscience m'en presse d'en dire, voire même pour leur salut. »⁹²⁰ Il ne faut donc pas écouter « Madame la Prudence charnelle »⁹²¹ mais accepter les épreuves envoyées par Dieu, même le martyre, et ne pas fomenter de séditions. L'enseignement de l'*Institution* est maintenu.

La doctrine calviniste (paulinienne) de l'obéissance inconditionnelle aux puissances sera abandonnée par les calvinistes après la mort du maître. La résistance se développera et un disciple aussi proche de Calvin que Théodore de Bèze la justifiera. C'est donc que la théologie politique de Calvin n'était pas si déterminée et liée à la doctrine de la foi qu'on ne puisse y apporter des modifications substantielles. Si Dieu envoie des épreuves, il a aussi envoyé les moyens pour les surmonter: la Providence calviniste ne légitime certainement pas l'inaction ou la passivité.

913 Jean Calvin, *Petit traité montrant que c'est que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Évangile quand il est entre les papistes*, in *Œuvres choisies*, Gallimard, Paris, 1995, p. 179.

914 *Ibid.*, p. 170.

915 *Ibid.*

916 *Ibid.*, p. 146.

917 *Ibid.*, p. 170.

918 *Ibid.*, p. 142: « C'est donc une excuse frivole et qui ne fait qu'aggraver le péché, d'alléguer que Dieu se contente du cœur. »

919 *Ibid.*, p. 175.

920 *Ibid.*, p. 178.

921 *Ibid.*, p. 172.

L'institution calviniste

Calvin, en réformant le christianisme, s'est ressaisi de la question de l'autorité de Rome et refonda une cité chrétienne, une cité de Dieu qui autorisait les Conseils de la cité genevoise. Les commentaires de l'épisode joséphique traduisent nettement ce combat pour l'autorité qui s'attache à définir conseil et commandement. L'idée de prédestination radicalisée par Calvin intervient directement sur la question de l'autorité puisqu'on obtient la distinction architectonique des élus et des damnés; toute l'autorité est dans les Ecritures lues par l'élu, ou plutôt, dans l'Ecriture lue par les élus.

Calvin chercha à déplacer l'autorité de Rome à Genève. Il n'est pas douteux qu'une nouvelle autorité apparut à Genève et dans les communautés calvinistes. Des commandements et des institutions calvinistes vont surgir des options politiques qui vont alimenter plusieurs guerres civiles. Des guerres de religion est effectivement sortie la politique moderne, par l'organisation des séparations politiques modernes. La persécution des réformés et les choix religieux de Calvin ont conduit à la naissance de nouvelles nations, de nouveaux corps politiques, et ce indépendamment de toutes les hypothèses plus ou moins fondées sur le processus de sécularisation du christianisme.

Nous retrouvons ici toujours le même nœud de l'accusation mensongère et de la prétention à la connaissance du bien et du mal qui différencient des groupes humains, qui forment de nouvelles communautés, produisent des effets politiques. Le modèle joséphique est ici essentiel car si Joseph conseille et administre droitement et justement, c'est qu'il est l'interprète de la providence, de la volonté divines. Par révélation spéciale, il a connaissance de ce qui est vraiment bon et de ce qui est vraiment mauvais. Pour Calvin, c'est la Parole de Dieu qui lui confère cette connaissance certaine du bien et du mal fondant toute autorité, c'est-à-dire aussi tout droit de punir. Dans l'épisode joséphique, c'est cette même conscience morale⁹²², cette prise de conscience par Juda, reconnaissant le mal qu'il a fait à Tamar et se portant garant de Benjamin, qui lui conféreront le sceptre et l'autorité spirituelle. Les élus connaissent la Providence divine et par là savent distinguer le bien du mal.

Paradoxalement, en ce qui concerne l'ordre social, Calvin semble avoir senti lui-même les conséquences potentiellement désastreuses de la radicalité de sa conception de la prédestination, de la providence divine, qu'il pense non pas être la sienne, mais celle qui

922 C'est le thème de la connaissance par le cœur qui n'est pas propre à Calvin mais dont plusieurs aspects se retrouveront chez Pascal. Cette connaissance du cœur est guidée par la Parole de Dieu.

découle de l'Écriture. La grâce divine, « le geste du don devient l'acte de jugement d'un Dieu lointain qui tranche sans appel »⁹²³; au lieu de rapprocher du « Dieu unique et transcendant », la grâce « le rend à jamais inaccessible »⁹²⁴. Calvin veut maintenir l'ordre, l'humanité de l'homme, la charité, ce que fait assez mal sa doctrine de la prédestination: la figure messianique de Joseph, le conseil et l'histoire joséphiques opèrent cette médiation.

Le commentaire de l'épisode de Joseph, après la venue du Messie, profite au chrétien comme les biens terrestres profitaient aux patriarches avant le Messie⁹²⁵; le chrétien n'a plus besoin des biens terrestres pour avoir la foi, mais le terrestre voulu par Dieu perdure, il faut "faire avec". Les biens terrestres figuraient les biens célestes avant l'Incarnation; après l'Incarnation, les biens terrestres qui, dans l'absolu, n'ont plus de valeur, en ont une relative, et les patriarches qui "faisaient avec" les biens terrestres donnent des conseils précieux. Joseph "fait avec" les biens terrestres, alors qu'anticipant l'élu chrétien, il n'en avait déjà pas besoin.

Joseph est cette figure de l'élu, tourmenté, abattu mais qui résiste au désespoir. Il finit par tirer profit, bénédiction de sa persévérance; même sa mort est l'occasion de manifester sa foi et son attachement à la promesse. Joseph est un modèle presque parfait, moral et politique, pour l'élu réformé. Calvin, ne cessant de voir en Joseph la préfiguration du Christ⁹²⁶, retrouve l'analyse de la persécution qu'il rapporte à la situation morale et politique des protestants; comme avec Philon, c'est la législation mosaïque qui sert de modèle d'institution, mais le modèle joséphique permet de concevoir l'attitude politique requise pour celui qui, réformant la société en vue d'une finalité plus haute, subit des persécutions. Le modèle joséphique marque pourtant sa limite lorsque Calvin se fait lui-même persécuteur avec l'épisode de Michel Servet et tous ceux qu'il a poursuivis de sa haine.

L'attention soutenue portée par Calvin au récit joséphique a aussi beaucoup à voir avec sa conception de l'Ancien ou du Premier Testament, exempte de la théorie du *Verus Israël* et guidée par sa théorie de la prédestination qui ménage aux Juifs élus, à la première Alliance, une place dans l'économie du salut⁹²⁷. Quoi qu'on pense du rôle des idées dans la

923 M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, op. cit., p. 358.

924 *Ibid.*

925 La bénédiction diffère suivant qu'on se situe avant ou après l'avènement du Christ: Calvin soutient que les biens terrestres, en l'absence du Christ, c'est-à-dire pour ceux qui vécurent avant son avènement, figuraient les biens célestes et soutenaient l'espoir des élus. L'opulence de Joseph, prince d'Égypte, est ainsi pleinement justifiée, mais pour ce qui est de la promesse, le texte joséphique a cette vertu supplémentaire de ne guère contenir de promesses matérielles, et Joseph est de surcroît indifférent aux biens de ce monde.

926 La citerne et la prison sont comme des allégories de la mort du Messie; c'est en quelque sorte l'une des rares lectures allégoriques que Calvin s'est autorisée.

927 On notera encore une ambivalence du rapport aux Juifs de Calvin dont une phrase des *Commentaires bibliques*, *Le livre de la Genèse* (op. cit., p. 638, Gn 49 10) affirme: « Quant à moi, comme je n'insulte point volontiers à leur calamité, aussi je prononce franchement que s'ils n'ouvrent pas les yeux en se voyant

naissance de la politique moderne, on ne peut négliger l'influence du modèle politique juif, des Lois de Moïse, qui n'oriente pas les forces sociales vers une quête d'immortalité; l'Alliance n'est pas une idée abstraite; elle induit une organisation sociale, politique.

Le commentaire de Calvin de *Genèse 37-50* donne nettement à voir le changement de perspective sur la vie sociale, sur certaines pratiques (vente, achat, prêt à intérêt, contrats...) qu'induit le calvinisme: le récit biblique, les sermons, les ordonnances, les confessions de foi font autorité, produisent commandements et obéissances. La réactivation des modèles joséphique et mosaïque remet en jeu l'organisation de la cité terrestre. L'autorité joséphique est ainsi inséparable de l'autorité mosaïque, comme l'avaient déjà montré les textes philoniens. Joseph figure la possibilité d'échapper au mal et offre ainsi un salut qui permet de fonder une nouvelle institution, une nouvelle alliance, un nouveau contrat.

Calvin, par ses actions, par ses ordonnances, qui découlaient toutes de sa doctrine, est bien parvenu à déraciner (au moins) un arbre millénaire, celui de l'autorité papale, mais en ne rejetant pas tout de la romanité chrétienne (et même païenne) — humaniste protestant (évangélique), Calvin contestait aussi la tradition issue de l'Antiquité gréco-romaine⁹²⁸. Certes, il rejetait l'autorité papale à la suite de Luther avec d'autres réformés, mais il fut celui qui forgea une communauté qui pouvait remplacer l'Eglise catholique; renouvellement (renaissance) d'une communauté fondée sur l'unité spirituelle découlant d'une exégèse unitaire de l'Ecriture, et qui pouvait à ce titre réclamer elle aussi l'universalité.

Le lévitisme joséphique de Calvin offre pourtant le visage inquiétant de l'intransigeance doctrinaire qui débouche sur la persécution de ceux qui sont décrétés hérétiques. Il faut de surcroît souligner l'inquisition constante à laquelle étaient soumis les Genevois sommés de se conformer aux Ordonnances sous peine de prison ou d'expulsion. La séparation du spirituel et du temporel pouvait bien n'apparaître que nominale dans le contrat calviniste de la Confession de foi. Même si les Conseils calvinistes n'ont pas grand-chose à voir avec la volonté générale rousseauiste⁹²⁹, Rousseau et Calvin partageaient la même conception d'un contrat *more geometrico*, où l'on vous forcera à être libres.

La nouvelle institution protestante produisant de nouvelles communautés, la division

ainsi abattus, ils sont dignes de périr mille fois sans autre remède! » Dans ce passage, Calvin est sans doute irrité par l'interprétation juive de la bénédiction de Juda par Jacob qui récuse la messianité de Jésus; il consacre d'ailleurs cinq pages à ce seul verset.

928 Excepté la religion, Calvin a donc contribué à ébranler au moins deux des trois piliers de la société traditionnelle européenne décrits par Hannah Arendt dans *Between past and future*.

929 Les Conseils ne constituent pas une souveraineté du peuple; ils morcellent la volonté générale plus qu'il ne la représentent.

spirituelle entraîna de profondes divisions politiques, des guerres civiles. Ces divisions passaient non seulement entre protestants et catholiques, mais aussi entre protestants. Certains théologiens calvinistes utilisaient l'Alliance de grâce⁹³⁰ pour justifier leur autorité et délégitimer les autorités temporelles — en rejetant au passage l'Alliance juive dans l'Alliance des œuvres qui était opposée à l'Alliance de grâce scellée dans le Christ. C'est l'Écriture qui fonde l'autorité et c'est la grâce du Christ qui confère à certains l'autorité pour interpréter droitement l'Écriture. L'Alliance juive étant une Loi, l'Alliance de grâce présupposait l'inconsistance de toute autorité politique face à l'autorité théologique. Calvin, quant à lui, intégrait l'Alliance juive dans l'Alliance de grâce puisqu'il définissait celle-ci comme Loi⁹³¹. La théologie politique de Calvin se distinguait donc de celle de ses successeurs puritains, puisqu'elle accordait une certaine légitimité à l'autorité politique, qu'elle soit celle d'hommes politiques élus de Dieu, comme Joseph, ou celle de damnés.

On pouvait ainsi être calviniste ou influencé par les idées calvinistes et combattre la théologie puritaine dite calviniste. La notion de contrat social est tout à fait inscrite dans une mentalité protestante et nécessairement influencée par les idées de Calvin; il est cependant clair que des conceptions opposées du contrat social furent caractérisées comme calvinistes. Dans un espace théologico-politique principalement divisé entre catholiques, puritains et anglicans, un penseur comme Hobbes, chez qui on pourra reconnaître divers traits calvinistes, s'opposa farouchement aux théologiens dits de l'Alliance, parmi d'autres fauteurs de doctrines erronées, en refusant leur herméneutique et leur autorité, c'est-à-dire en refusant leurs conseils et leurs commandements prétendument tirés de l'Écriture. La question joséphique est sans doute moins importante chez Hobbes que chez Calvin; elle n'en joue pas moins un rôle qui mérite examen.

2, Hobbes, le conseil et les conseillers

a, Joseph dans le *Léviathan*

L'anatomie du *Léviathan*

Les différents passages du *Léviathan* où Joseph apparaît nommément ne semblent

930 Voir les analyses de Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000, pp. 339-352.

931 Calvin, *Commentaires sur le prophète Isaïe*, « Préface »: la Loi se compose essentiellement de trois parties: en premier lieu, la doctrine de la vie, en deuxième lieu, menaces et promesses, en troisième lieu, l'alliance de grâce (« *foedus gratiae* »), qui, étant fondée sur le Christ, contient en soi toutes les promesses spéciales. Voir *supra*, « Principe joséphique, grâce et contrat ».

pas concerner directement des points essentiels de la doctrine de Hobbes⁹³²; il est pourtant significatif que le chapitre XXV « Du conseil »⁹³³ fasse suite au chapitre XXIV « De l'alimentation et de la procréation de la république » où le nom de Joseph est évoqué à propos de la répartition des terres entre les tribus d'Israël, le partage de la « Terre promise »⁹³⁴ avant sa possession étant censé illustrer que c'est le souverain qui légitime la propriété — même si la possession n'est que putative.

Dans l'introduction du *Léviathan*, l'anatomie physique et morale de l'« homme artificiel »⁹³⁵ qu'est la « République (*Common-Wealth*) »⁹³⁶, « ce grand Léviathan »⁹³⁷, donne comme un plan de la deuxième partie de l'ouvrage qui sera plus ou moins suivi. L'ordre de la liste anatomique est respecté pour les chapitres XXIV, XXV et XXVI; le chapitre XXIV consacré à « la prospérité et la richesse de tous les membres particuliers »⁹³⁸ et à « la sauvegarde du peuple »⁹³⁹ est bien suivi du chapitre XXV sur le conseil et les « conseillers »⁹⁴⁰, et du chapitre XXVI sur les « lois »⁹⁴¹ civiles. En revanche, Hobbes a analysé « la récompense ou le châtiment »⁹⁴² au chapitre XXVIII, alors que cet item précède les autres dans la liste anatomique de l'« Introduction ».

Il ne faut sans doute pas donner une importance excessive à ces petites différences dans la mesure où la liste indique des matières sous la forme d'une métaphore (âme, corps, articulations, membres, nerfs, force, mémoire, raison, volonté, santé, maladie, mort) et non un plan ferme de traitement de ces questions. La succession des parties obéirait à une logique mécaniste et relativiste où le fonctionnement du corps artificiel dépendrait de la disposition des parties qui se mettent en mouvement les unes les autres, à ceci près que « la vie et le mouvement » du Léviathan ne résulte pas de la seule disposition des parties, mais de cette disposition par rapport à une partie qui commande toutes les autres, bien qu'elle ne soit pas d'une substance différente. Les divers pouvoirs ou facultés sont ordonnés au « pouvoir suprême »⁹⁴³, à l'« âme artificielle [qui] donne la vie et le mouvement à l'ensemble

932 Hobbes, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, p. 264, p. 421, p. 445, p. 557, p. 566.

933 *Ibid.*, p. 270.

934 *Ibid.*, p. 263.

935 *Ibid.*, p. 5.

936 *Ibid.*

937 *Ibid.*

938 *Ibid.*

939 *Ibid.*

940 *Ibid.*, p. 6.

941 *Ibid.*

942 *Ibid.*, p. 5.

943 *Ibid.*, note 3 (qui traduit la version latine du *Léviathan*).

du corps »⁹⁴⁴; « la souveraineté »⁹⁴⁵ y « *tient la place* de l'âme »⁹⁴⁶. L'examen des pensées et des passions qui animent le *Léviathan* peut se faire par une réflexion, une lecture⁹⁴⁷ qui, comme la connaissance de soi-même pour chaque âme individuelle, est corrélée à la connaissance scientifique mécaniste mais peut aussi s'en passer.

Cependant, on le voit, il n'existe pas de nécessité de traiter certaines parties avant d'autres, excepté cette "partie totale" qu'est la souveraineté. C'est que l'analyse anatomique du *Léviathan* se fait à partir du cadavre des Républiques. On peut être surpris par une telle affirmation puisque la première partie du *Léviathan* est consacrée à l'homme; que l'analyse hobbesienne parte de la « condition naturelle des hommes »⁹⁴⁸ ne peut constituer une objection puisque cette condition ressemble au « genre de vie qui prévaudrait s'il n'y avait pas de pouvoir commun à craindre, [...] genre de vie où tombent ordinairement, lors d'une guerre civile, les hommes »⁹⁴⁹.

Une fois démembré, on peut exposer les pièces de ce corps artificiel dans un ordre qui suivra la commodité de l'exposition. Pour le « décrire »⁹⁵⁰, on commencera par considérer « sa *matière* et son *artisan*, c'est-à-dire *l'homme* »⁹⁵¹. L'homme à l'état de nature correspond à l'état de mort du *Léviathan*. Il faut noter qu'avec un tel point de départ, la réflexion ne peut être le fait du *Léviathan* lui-même, du souverain, mais que Hobbes et ses lecteurs prennent sur eux la réflexion du *Léviathan*, en son absence. Le nom biblique de l'Etat hobbesien, *Léviathan*, si on suit la métaphore de l'auteur jusqu'au bout, doit alors nous faire supposer que le récit biblique, revu et corrigé par le philosophe, soutient cette réflexion en donnant âme et vie, une personnalité fictive à une souveraineté démembrée par les guerres civiles et religieuses.

Si l'analyse se fait et « la *sagesse* s'acquiert par la lecture, non des *livres*, mais des *hommes* »⁹⁵², malgré un « texte du cœur humain, barbouillé et rendu confus [...] par [...] les

944 *Ibid.*, p. 5.

945 *Ibid.*

946 *Ibid.*, note 3. C'est nous qui soulignons: si l'âme a une « place », c'est qu'elle n'est pas immatérielle. Hobbes masque cependant son matérialisme sous une formulation qui ne peut lui attirer aucun ennui. En outre, l'analogie entre le corps humain et le grand corps politique s'appuie sur une anatomie qui mêle explication mécaniste des facultés humaines, qui ne peut être complète du fait d'une science naturelle naissante, et connaissance de soi-même par réflexion, c'est-à-dire lecture, analyse du sens des mots, puisqu'en regardant en nous-mêmes, nous n'avons affaire qu'à un discours mental, des facultés sous forme de mots, de dénominations: *ibid.*, p. 6.

947 *Ibid.*, p. 6-7.

948 *Ibid.*, p. 121 (chapitre XIII).

949 *Ibid.*, pp. 125-126.

950 *Ibid.*, p. 6.

951 *Ibid.*

952 *Ibid.*

doctrines erronées »⁹⁵³, l'écriture est bien celle d'un livre qui doit exposer « avec ordre et clarté ce que [Hobbes a lui-même] lu »⁹⁵⁴. Bien que la "lecture" de « l'humanité [...] soit difficile, plus difficile à apprendre qu'aucune langue ou aucune science »⁹⁵⁵, les lecteurs du *Léviathan* « n'auront plus que la peine de considérer s'ils ne trouvent pas eux aussi les mêmes choses en eux-mêmes. »⁹⁵⁶ Les parties du *Léviathan* trouvent une analogie dans les parties, facultés et états de l'Homme que tout lecteur de Hobbes retrouvera en lui-même: « car cette sorte d'enseignement n'admet pas d'autre démonstration »⁹⁵⁷; l'ordre d'exposition de telle ou telle partie n'importe pas tant lorsque le lecteur peut aussi les « lire en lui-même »⁹⁵⁸. Au sujet des « doctrines erronées », la lecture des Ecritures saintes a rendu confuse la lecture de l'homme; la relecture hobbesienne de l'Ecriture remettra de l'ordre dans la lecture de l'homme et de la Bible que chacun peut faire, car ces « choses [...] sont si conformes à la raison qu'un esprit sans préjugé n'a besoin, pour les apprendre, que de les entendre. »⁹⁵⁹

En revanche, s'il ne s'agit pas seulement de décrire le *Léviathan* dans ses parties, mais de donner « des principes rationnels propres à faire que leur constitution [la constitution des Républiques] dure à jamais »⁹⁶⁰, on entend donner vie et mouvement au corps artificiel de l'Etat. La priorité est alors dévolue à la définition de la souveraineté. Le concept de souveraineté ne peut changer de place dans l'ordre d'exposition de la deuxième partie, puisqu'il vient en premier, lui seul donnant la vie et le mouvement. Les autres parties ont une réalité qui ne dépend pas de leur place dans l'ordre des principes; il n'en va pas de même pour le souverain qui ne tient sa réalité dans l'ordre humain que de sa primauté.

On peut alors supposer que la succession des chapitres XXIV et XXV n'obéit pas à une logique nécessaire; en effet, quel lien logique nécessaire établir entre l'alimentation et la procréation de la République et la notion de conseil? La place du chapitre sur le conseil semble plutôt déterminée par le chapitre suivant sur les lois civiles où le conseiller du souverain risquerait d'usurper le pouvoir du souverain en pensant à sa place, en formant les lois à sa place, en somme en le commandant: avant de définir les lois qui sont comme la volonté du souverain, il faut veiller à ce que les conseillers, qui « servent de mémoire et

953 *Ibid.*, p. 7: ces doctrines sont autant de maladies du *Léviathan* qui peuvent même causer sa mort; dans plusieurs passages du *Léviathan*, Hobbes s'efforce de dresser des listes de ces pathologies.

954 *Ibid.*

955 *Ibid.*

956 *Ibid.*

957 *Ibid.*

958 *Ibid.*

959 *Ibid.*, p. 360.

960 *Ibid.*, p. 359.

d'entendement au détenteur du pouvoir souverain »⁹⁶¹, qui « lui tiennent lieu [...] de discours mental »⁹⁶², ne se prennent pas pour l'âme de ce dernier en déterminant sa volonté.

Pour souligner encore le défaut de lien logique, le chapitre XXIII sur les « ministres publics du pouvoir souverain » s'achève sur les conseillers pour leur refuser le statut de « personne publique »⁹⁶³, étant « dépourvus de toute autorité pour juger et commander »⁹⁶⁴; la transition était donc toute trouvée pour passer au chapitre sur le conseil. Le chapitre XXIV, qui commence sans rapport avec le chapitre XXIII et ne fournira d'ailleurs aucune transition vers le chapitre XXV, semble inséré entre les deux à cause du but principal de la théorie du *Léviathan*: le pouvoir souverain a pour fonction d'assurer « la *sûreté du peuple* [qui n'est] pas ici la seule préservation, mais aussi toutes les autres satisfactions de cette vie que chacun pourra acquérir par son industrie légitime, sans danger ni mal pour la République »⁹⁶⁵; on peut regrouper toutes ces acquisitions sous le vocable de propriété. Il n'est donc pas étonnant que le chapitre XXV, qui définit la légitimation de la propriété par le pouvoir souverain, suive les chapitres consacrés à la définition du pouvoir souverain et des autorités qui en découlent, et soit suivi du chapitre consacré à ceux qui, par leur expérience, leurs connaissances et leur étude, sont les mieux à même de *réfléchir* aux moyens de préserver le bien du peuple; mais la nécessité de l'enchaînement fait défaut.

A supposer qu'il s'agisse d'un défaut, celui-ci n'atteint sans doute pas la cohérence générale de la pensée hobbesienne; elle marque aussi bien le caractère polémique de cette pensée qui, bien que rigoureuse et logique, se construit contre des adversaires dans des luttes conceptuelles et théologiques qui n'étaient pas sans conséquences politiques — et sans conséquences dans l'ordre d'exposition des concepts. Une autre hypothèse peut alors se présenter: une autre logique peut éclairer la succession des chapitres XXIV et XXV. Le lecteur de la Bible se souviendra que « la sauvegarde du peuple », la « prospérité et la richesse », la figure du conseiller sont liées dans l'histoire de Joseph qui est justement évoquée dans le chapitre XXIV.

Lecture de la Bible et « théologie séculière »⁹⁶⁶ dans le *Léviathan* et le *De cive*

961 *Ibid.*, note (42), p. 275.

962 *Ibid.*, p. 275.

963 *Ibid.*, p. 259.

964 *Ibid.*

965 *Ibid.*, p. 357.

966 Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000, p. 396: l'auteur emprunte ce concept à A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Age au XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1995, pp. 1-9.

On pourrait trouver là l'attestation de ce qu'affirme Hobbes: « même en admettant que les principes que j'expose ainsi ne soient pas effectivement des principes rationnels, je suis sûr, en tout cas, que ce sont des principes qui découlent de l'autorité de l'Écriture. »⁹⁶⁷ Mais il est nécessaire d'examiner le sens de cette affirmation chez un auteur prudent, conscient des risques que ses idées lui font prendre, aussi objectives soient-elles. L'hypothèse d'une présence d'éléments josphiques dans le chapitre XXV ne peut acquérir de vraisemblance qu'en déterminant la place de « l'autorité de l'Écriture » dans la pensée de Hobbes. Tout d'abord, il est évident que, pour lui, les principes qu'il énonce sont effectivement rationnels; cela signifie-t-il qu'il faille pour autant rejeter l'attestation de ces principes par l'Écriture sainte, qui ne signifierait ici qu'une rhétorique et une prudence hobbesiennes?

Le fait est que Hobbes développe dans plusieurs œuvres d'amples considérations théologiques⁹⁶⁸, cite abondamment la Bible: il est un penseur privé qui, dans la lignée du protestantisme, ose repenser la théologie sans être un clerc, un théologien de profession. Bien qu'il disqualifiât « la théologie scolastique »⁹⁶⁹, mélange d'Écriture et d'« aristotélité (*aristotelity*) »⁹⁷⁰, à cause « des ténèbres qui procèdent [de cette] vaine philosophie »⁹⁷¹ et qui envahissent « l'Église »⁹⁷², il ne semblait pas considérer que toute rationalité fût absente de l'Écriture ou de certaines traditions théologiques, dans lesquelles il retint par exemple le concept de toute-puissance divine. Le lecteur de Calvin reconnaîtra ainsi de nombreux échos dans la philosophie et la théologie (y compris politique) de Hobbes.

Comme le soutient Luc Foisneau, Hobbes participe d'un « mouvement de réappropriation des concepts théologiques, [...] mouvement de sécularisation au sens limité où le recours à la théologie qui le caractérise n'est plus le fait de clercs patentés mais de laïcs, dont les préoccupations philosophiques sont tournées vers le monde des hommes. »⁹⁷³ Cet usage d'une « théologie séculière »⁹⁷⁴ permet certainement de dépasser « le débat stérile entre partisans de l'athéisme et partisans du théisme de Hobbes »⁹⁷⁵; il permet en outre de marquer la possibilité toujours actuelle de penser philosophiquement les textes religieux pour en dégager des concepts et pour désarmer la violence qu'ils peuvent contenir.

967 *Ibid.*, p. 359.

968 Celles-ci occupent les troisième et quatrième parties du *Léviathan*, pour ne parler que de cet ouvrage.

969 Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 683.

970 *Ibid.*, p. 682.

971 *Ibid.*, p. 678.

972 *Ibid.*, p. 683.

973 L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, *op. cit.*, p. 395.

974 *Ibid.*, p. 396.

975 *Ibid.*

Même si Hobbes ne les cite pas toujours, le lecteur du *Léviathan*, ou d'autres textes comme le *De cive*⁹⁷⁶, entend les échos de tel ou tel passage biblique: comment en serait-il autrement lorsque c'est une créature biblique qui titre l'ouvrage majeur du philosophe? Ne peut-on alors interpréter que les « principes qui découlent de l'autorité de l'Écriture » sont des éléments rationnels qu'on peut dégager de la narration biblique? Lorsque Hobbes présente la genèse de sa philosophie morale et politique dans l'Épître dédicatoire au comte de Devonshire (William Cavendish) du *De cive*, l'écho biblique semble se faire entendre.

Le philosophe tire « deux principes pour ce qui regarde de la nature des hommes [...] L'un, de leur convoitise naturelle, qui porte un chacun d'eux à désirer d'avoir en propre l'usage de toutes les choses que la nature leur a données en commun. Et l'autre, de leur raison aussi naturelle qui fait qu'ils s'efforcent autant qu'il leur est possible d'éviter la mort violente, comme le plus grand de tous les maux de la nature. »⁹⁷⁷ Comme le traduit Leo Strauss, « l'opposition qui sert de point de départ à la philosophie politique de Hobbes est [cette] opposition entre, d'une part, la vanité⁹⁷⁸ comme source de l'appétit naturel et, d'autre part, la crainte de la mort violente comme passion qui conduit l'homme à la raison »⁹⁷⁹. Strauss voit dans « cette opposition [...] l'influence de la tradition chrétienne biblique » et refuse de la considérer comme « le résidu superflu d'une tradition récusée. »⁹⁸⁰

Il faut examiner de plus près cette question pour discerner l'influence biblique. La guerre de tous contre tous qui découle de la convoitise naturelle ne suppose pas « un état de rareté des biens »⁹⁸¹ qui entraînerait la rivalité; il faut au contraire lier « rivalité, [...] méfiance [et] fierté (glory) »⁹⁸². Ce n'est pas la rareté des choses à désirer qui fait qu'on désire les mêmes choses; c'est le désir des mêmes choses⁹⁸³, le désir mimétique, dirait René Girard, qui conduit à rivaliser; c'est le désir d'une chose qui fait inconsciemment de l'autre le

976 Hobbes, *Le citoyen*, I, 1-7, Paris, Garnier-Flammarion, 1982, pp. 89-96.

977 *Ibid.*, p. 85.

978 C'est-à-dire « la volonté de l'homme de se complaire dans la considération de sa propre supériorité »: Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991, p. 31. Voir Hobbes, *Léviathan*, XIII, *op. cit.*, p. 123 et *Le citoyen*, I, 2, *op. cit.*, p. 92.

979 Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 39.

980 *Ibid.*, p. 52.

981 L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, *op. cit.*, pp. 245-246: cette interprétation est commune à Filmer et Pufendorf (et Luc Foisneau).

982 Hobbes, *Léviathan*, XIII, *op. cit.*, p. 123.

983 *Ibid.*, p. 122; l'exemple choisi par Hobbes montre qu'il n'y a pas de rareté des choses désirées: il suffit que « quelqu'un plante, sème, [bâtisse], ou occupe un emplacement commode » pour que « d'autres » essaient « de le déposséder ». Seule l'idée de commodité pourrait suggérer la rareté; la rareté des biens serait alors le corrélat de la paresse humaine. Hobbes pense de toute façon que la nature donne en « abondance » aux hommes industriels et travailleurs: « Quant à l'abondance de matière, elle est limitée par la nature aux biens qui sortent des deux mamelles de notre mère commune, à savoir la terre et la mer, et que Dieu a coutume soit de dispenser libéralement au genre humain, soit de lui vendre en échange de son travail. », *Léviathan*, XXIV, *op. cit.*, p. 261.

modèle de mon désir. L'orgueil, la vanité, le désir d'une prééminence, toujours menacée, vient de cette situation où le modèle est en même temps le rival qu'il faut vaincre. Comment expliquer sinon que certains « poursuivent [leurs conquêtes] plus loin que leur sécurité ne le requiert »⁹⁸⁴?

Hobbes est-il un précurseur de René Girard, mais qui n'aurait pas formulé la théorie du désir mimétique aussi clairement? Ils sont plus simplement deux lecteurs de la Bible; rivalité, méfiance, orgueil, fierté ou vanité, crainte de la mort violente, toutes ces choses sont représentées de manière répétée dans les récits bibliques: comment ne pas penser à l'épisode d'Abel et Caïn qui, après avoir tué son frère et craint que le premier venu le tuât, est marqué d'un signe par Dieu (Gn 4 14-15)? Dans la version latine du *Léviathan*, Hobbes ne se contente pas d'y penser, il va jusqu'à invoquer l'exemple de Caïn et d'Abel pour lever le doute sur l'*existence* de « la guerre de tous contre tous »⁹⁸⁵. Comment ne pas penser aussi aux sombres méditations de *L'Ecclésiaste* sur la vanité de toute chose? La Bible ne fait pas que raconter des histoires, pieuses ou non, elle décrit les passions à l'œuvre à la naissance, à la genèse des sociétés et dans leurs développements, elle désigne les fondations. Hobbes paraît donc réélaborer philosophiquement, conceptuellement des éléments de la pensée biblique qui entreront dans la fondation de la nouvelle science politique, continuatrice de la nouvelle science galiléenne. L'autorité de l'Écriture ne disparaît pas entièrement, mais elle n'a droit de cité que sous l'autorisation de la raison (hobbesienne).

Savoir si le principe théologique de la toute-puissance divine joue un rôle dans la philosophie de Hobbes n'est pas si essentiel pour reconnaître dans le philosophe matérialiste « un théologien séculier »⁹⁸⁶. Discerner l'influence d'une tradition théologique est toujours hasardeux, surtout lorsque les uns imputent à Hobbes une « sensibilité religieuse [...] proche de celle des *High Calvinists* »⁹⁸⁷ et d'autres un pur et simple « athéisme »⁹⁸⁸. En revanche, il est moins hasardeux de lier tel ou tel concept à tel ou tel passage biblique; la lecture de la Bible et son usage à des fins philosophiques ne supposent en effet aucune sensibilité religieuse particulière. Paradoxalement, mettre en avant la toute-puissance divine pour insister sur une « anthropologie de la moindre puissance »⁹⁸⁹ peut conduire à écarter d'autres motifs bibliques, comme la ressemblance avec Dieu, qui n'orientent pas l'interprète vers une

984 *Ibid.*, p. 123.

985 *Ibid.*, note (42) p. 126.

986 L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, *op. cit.*, p. 396. L'auteur reconnaît que « Hobbes est moins explicite que d'autres théoriciens du droit naturel moderne, qui réfèrent explicitement leur théorie de la nature humaine à la volonté divine. » (*ibid.*, p. 171).

987 *Ibid.*, p. 17.

988 *Ibid.*, p. 16.

989 *Ibid.*, p. 171: l'homme est faible et mortel, alors que Dieu est immortel et tout-puissant.

« moindre puissance humaine », même s'ils ne sont peut-être pas sans rapport avec la toute-puissance de Dieu.

La locution la plus célèbre de Hobbes qui n'est pas hobbesienne mais stoïcienne, « *homo homini lupus* », ne traduit qu'un aspect fort limité de la pensée du philosophe. Il commence en fait par énoncer une vérité égale à cette fameuse maxime stoïcienne: « un homme est un dieu à un autre homme, [...] dans la comparaison des Citoyens les uns avec les autres; [...] par le moyen de la Justice et de la Charité, qui sont les vertus de la paix, on s'approche de la ressemblance de Dieu »⁹⁹⁰. Dans *Le citoyen*, si l'homme loup pour l'homme nous renvoie à la pensée gréco-romaine antique, l'homme dieu pour l'homme se réfère clairement à la pensée biblique: l'homme est à l'« image » et à la « ressemblance » de Dieu (Gn 1 26), et Adam et Eve, « connaissant le bien et le mal », seront « comme Dieu » (Gn 3 5).

La vanité humaine est bien le terme qui traduit à la fois l'orgueil de l'homme qui veut s'élever, réaliser cette ressemblance divine, juger comme Dieu du bien et du mal, et en vient à concevoir les autres comme autant d'obstacles sur la route du bien; et à la fois, l'inanité de cet orgueil, le caractère illusoire de toute supériorité. Pour rivaliser avec Dieu sans sombrer dans la guerre de tous contre tous, il faut un dieu mortel, un souverain, un Léviathan roi des orgueilleux⁹⁹¹. Hobbes cite la Bible qui « dit des *rois* [seuls] qu'ils sont des *dieux*. »⁹⁹² Toutes ces questions se retrouvent dans plusieurs épisodes bibliques, et notamment dans le récit joséphique.

Le conseil hobbesien: un conseil joséphique?

Ainsi, en parcourant les chapitres XXIV et XXV, on se souviendra que « la sauvegarde du peuple », la « prospérité et la richesse », la figure du conseiller, la lutte pour la prééminence sont liées dans l'histoire de Joseph qui, évoquée dans le chapitre XXIV, concerne la fondation du peuple juif à partir de plusieurs tribus. Est-ce une simple coïncidence chez un auteur qui connaît parfaitement la Bible? Faut-il en déduire que la figure qui se tient derrière les chapitres XXIV et XXV est celle de Joseph et que le conseil

990 Hobbes, *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 83.

991 Dans le *Léviathan*, XXX, *op. cit.*, pp. 361-363, Hobbes établit un parallèle entre « Dieu », « roi des Juifs » et le souverain mortel; il y dresse une liste de commandements qui définissent l'attitude et les devoirs des sujets vis-à-vis du pouvoir souverain: cette liste suit explicitement la première table du Décalogue qui éclaire « ceux à qui l'accord des hommes a conféré le pouvoir souverain, en leur montrant la doctrine qu'ils doivent enseigner à leurs sujets. »

992 *Ibid.*, p. 361.

joséphique constituerait un modèle du conseil pour Hobbes? Le modèle du conseil pour Hobbes peut-il être biblique alors que tout ce chapitre vise à récuser l'autorité qui pourrait découler d'un conseil, et spécialement d'un conseil théologique? La notion de conseil est de fait un enjeu essentiel du *Léviathan*: « Hobbes a bien mesuré le caractère nodal du conseil dans l'équilibre politique. Une conception philosophique du conseil politique est bien un enjeu stratégique de pouvoir: comment organiser une maîtrise pratique de l'avenir dont l'homme serait seul l'auteur ? »⁹⁹³

Hobbes ne se sert pourtant manifestement pas du conseil joséphique comme d'un modèle; le nom de Joseph n'apparaît pas dans le chapitre XXV; dans le chapitre XXIV, il n'est d'ailleurs pas évoqué pour son action en Egypte, mais pour la répartition lévitique et joséphique des terres promises aux tribus⁹⁹⁴. Conformément à sa définition du conseiller et des limites de l'exercice du conseil⁹⁹⁵, le philosophe convoque le conseiller Joseph quand il en a besoin et pour des questions précises⁹⁹⁶, ce qui évite d'écouter ses avis sur d'autres considérations. La figure de conseiller de Joseph ne peut apparaître sans entrer en contradiction avec le rôle du conseiller tel qu'il est défini par Hobbes.

En effet, Joseph est un élu de Dieu; le texte biblique fait dire au personnage en plusieurs occasions que son don d'interprétation et de conseil ne vient pas de lui mais de Dieu. Or, c'est précisément contre ce droit de conseil réclamé par les théologiens ou les philosophes, au nom de leur connaissance des choses divines, que Hobbes construit toute sa théorie de la souveraineté et son chapitre consacré au conseil. Hobbes a lu *L'institution de la religion chrétienne* de Calvin; il sait donc qu'on peut s'appuyer sur le récit joséphique pour attribuer à un élu un rôle de conseil au souverain qui dépasse de loin les limites qu'entend imposer Hobbes. Le philosophe sait très bien que *L'Institution* de Calvin recommande une obéissance totale au souverain, même s'il n'est pas évangélique, qu'il faut pouvoir aller jusqu'au martyre plutôt que de désobéir, mais il sait aussi que les successeurs de Calvin ne suivirent pas son avis: pour Hobbes, les théologiens presbytériens, avec d'autres, sont responsables des guerres civiles qui agitent sa patrie.

Joseph est défini par Calvin comme « un droit interprète de la providence de Dieu »⁹⁹⁷: Hobbes ne rejeterait peut-être pas cette exégèse calviniste, mais il aurait rejeté toute tentative d'en déduire un quelconque pouvoir politique; en philosophie hobbesienne,

993 Robert Damien, « La figure de l'expert: autorité et conseil dans le *Léviathan* de Hobbes », *op. cit.*, p. 6.

994 Voir *supra*, Première partie, « Le principe lévitique », p. 81.

995 Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 275-280.

996 *Ibid.*, p. 277 et p. 279: « L'homme qui fait ses affaires avec l'aide de conseillers nombreux et prévoyants, chacun donnant ses consultations seul, et sur sa propre spécialité, celui-là agit au mieux ».

997 Calvin, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 590.

Joseph ne peut être conseiller et souverain à la fois⁹⁹⁸. La figure de Joseph est trop ambiguë sur ces questions pour servir de modèle ou même d'exemple. Certes, Hobbes attribue lui aussi des qualités exceptionnelles au personnage de Joseph. Il est un bon conseiller puisque « sa parole arrive »⁹⁹⁹, c'est-à-dire que s'accomplit « ce qu'il avait prédit (*Genèse* XL, 13) »¹⁰⁰⁰; mais l'analyse en reste à cette indication qui n'a pour but que de définir « la parole de Dieu »¹⁰⁰¹.

En outre, « en *Genèse* XLI, 38, *Pharaon* appelle la *sagesse* de *Joseph* l'*esprit de Dieu*. »¹⁰⁰² Joseph est dit posséder « un entendement exceptionnel »¹⁰⁰³. Mais lorsque Joseph conseille « de chercher un homme sage et avisé et de l'établir sur le pays d'Égypte »¹⁰⁰⁴, Pharaon le choisit pour gouverner à sa place: un lecteur hobbesien ne pourrait discerner autre chose qu'un conseiller qui a en vue non « les fins et intérêts de celui qu'il conseille »¹⁰⁰⁵, mais les siens propres. Le commentaire sur le passage de la *Genèse* s'arrête donc là et a seulement été utilisé pour donner « la signification [du mot] esprit [...] dans les livres de l'écriture sainte »¹⁰⁰⁶.

Certes, Joseph, le Juste, n'a rien à voir avec tous ces conseillers qui « peuvent avoir, et ont souvent en effet, leurs fins et passions particulières qui rendent leurs conseils toujours suspects et souvent déloyaux »¹⁰⁰⁷, puisqu'il ne s'enrichit pas alors même qu'il enrichit considérablement Pharaon, mais ce modèle est un idéal qui ne trouvera pas d'incarnation dans la réalité. Un philosophe aussi critique que Hobbes ne pouvait qu'en douter et écarter cette figure de conseiller trop belle pour être vraie. Dans la réalité, les conseillers qui possèdent « un entendement exceptionnel » auront une capacité accrue à atteindre leurs fins propres. Même si, en un sens, Joseph correspond à la figure du conseiller qui sert fidèlement le souverain, augmente son pouvoir et sauvegarde le peuple par sa prévoyance, le philosophe ne pouvait songer à présenter un tel modèle qui aurait fourni des armes à ses adversaires. Les conseils fondés sur la droite interprétation de la providence divine et donnés par ses contemporains sont, pour Hobbes, les masques d'un féroce appétit de pouvoir. Il reste à noter que Joseph apparaît ici et là dans le *Léviathan*; Hobbes n'entend

998 Hobbes envisage toutefois qu'un souverain donne tout pouvoir à un « gouverneur », un « vice-roi », dans la mesure où « tous les actes que pose cet homme [se font] au nom du souverain, et [...] ne sont pas incompatibles avec les droits de ce dernier. »: Hobbes, *Léviathan*, XXIII, *op. cit.*, p. 255.

999 Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 445; Hobbes cite le « psaume 105 (v. 19) ».

1000 *Ibid.*

1001 *Ibid.*, p. 443.

1002 *Ibid.*, p. 421.

1003 *Ibid.*

1004 *Ibid.*

1005 *Ibid.*, p. 276.

1006 *Ibid.*, p. 418.

1007 *Ibid.*, p. 276.

donc pas évincer totalement cette figure qui ne pouvait manquer d'alimenter sa méditation théologico-politique sur le pouvoir, la prophétie et le conseil.

En effet, si on met de côté les risques que l'exemple de Joseph ferait courir à sa théorie du conseil, peu de choses dans le personnage biblique pourrait attirer la condamnation de Hobbes: l'entendement de Joseph lui permet de prévoir les mesures adéquates pour préparer l'Egypte à la disette et sauver le peuple; il pourrait sembler que ce conseiller idéal répondît à la distinction hobbesienne entre conseil et commandement: « en commandant, on a en vue son propre avantage et, en conseillant, l'avantage d'autrui. »¹⁰⁰⁸ En conseillant Pharaon, Joseph a en vue l'avantage de Pharaon et des Egyptiens, et en tant que vice-roi, Joseph ne fait qu'exécuter son conseil en obéissant à Pharaon, toujours à l'avantage de Pharaon et toujours prenant « soin de la *sûreté du peuple* »¹⁰⁰⁹.

Ce dernier point où Joseph passe de conseiller sans autorité à ministre public en charge du royaume pourrait le disqualifier en politique hobbesienne; tout dépend: soit on considère que Joseph passe du conseil au commandement, soit on considère que Pharaon délègue son pouvoir en conservant la souveraineté; Joseph ne commanderait qu'en apparence, en fait, il obéirait. Resterait à savoir si Joseph, en conseillant, ne vise pas ses propres fins. En sauvant les Egyptiens, il sauvait aussi les Hébreux: aucun commentateur du texte biblique n'a omis cela; le salut des Elus est même la finalité principale puisqu'elle ressortit à la providence divine. Or, si c'est l'avantage ou non du destinataire qui différencie le conseil du commandement, Hobbes n'en forge pas pour autant un conseiller idéal: « Aussi pouvons-nous poser comme première condition à laquelle doit satisfaire un bon conseiller: que ses fins et intérêts ne soient pas incompatibles avec les fins et intérêts de celui qu'il conseille. »¹⁰¹⁰ Joseph satisfait pleinement à une telle condition.

b, Le conseil d'obéir

Autorité du conseil et autorité du souverain

Hobbes comme Joseph conseillent le souverain; leurs conseils sont bien dans l'intérêt de leurs souverains respectifs. Etant donné la définition hobbesienne du souverain, c'est le souverain qui décide des doctrines qui doivent être enseignées au peuple¹⁰¹¹ et non un

1008 *Ibid.*, p. 271.

1009 *Ibid.*, XXX, p. 357.

1010 *Ibid.*, p. 276.

1011 *Ibid.*, p. 358.

philosophe-conseiller ou un théologien-conseiller¹⁰¹², aussi rationnels et objectifs que soient les principes qu'ils dégagent par leur réflexion. La philosophie politique de Hobbes qui prétend faire entrer la politique dans la voie sûre de la science¹⁰¹³, ne peut, en politique, faire autre chose que se présenter sous la forme du conseil¹⁰¹⁴. Seul le souverain commande et le conseiller ne saurait commander, même en secret, le souverain, sans devenir lui-même le souverain.

Joseph est, à ce titre, une figure doublement ambiguë du conseil, car il devient ministre public et, dans cette administration générale de l'Égypte, il devient aussi intendant de Pharaon en l'enrichissant personnellement. Il est en outre un élu de Dieu, un Hébreu qui se sépare de ses administrés comme de son souverain par sa religion: son conseil est guidé par un Dieu et un code moral qui sera celui de Moïse; il n'obéit donc pas aux prescriptions polythéistes de son souverain qui occupe pourtant une place centrale dans l'édifice religieux égyptien. Joseph a donc des traits qui intéresseraient la théorie hobbesienne du conseil, mais aussi des caractéristiques qui entrent en contradiction avec ce que le philosophe entend montrer.

Il n'en reste pas moins que le récit biblique se situe à la charnière même du théologique et du politique avec la figure du conseiller qui exécute son conseil. On aperçoit mieux le rôle et la place du religieux dans le politique, lorsque sont nouées ensemble les questions du conseil, du commandement et de l'obéissance. Les philosophes qui pratiquent une théologie séculière espèrent ou espéraient tirer du texte biblique un modèle d'obéissance, un modèle pour le respect de l'autorité: l'Alliance des Hébreux indique qu'une fois le contrat passé avec le Dieu-Roi, le Dieu-Un, les contractants ne peuvent revenir sur leur parole et sont tenus d'obéir à une autorité qui les oblige tous à la servir, qui n'est obligée à rien de précis envers eux sinon à les protéger, à assurer leur sécurité, et qui oblige les contractants à une paix mutuelle. Hobbes entendait transférer ce genre de schéma au peuple et à son souverain.

Le conseiller, qui ne reçoit aucune autorité de commandement ou de juridiction, est alors en plus, voire en trop; cependant, il est aussi le témoin de ce transfert d'autorité où l'absence de royauté divine¹⁰¹⁵ n'annihile pas toute autorité humaine mais, au contraire, rend nécessaire une incarnation de cette autorité divine dans une souveraineté humaine. Ce ne sont pas Dieu ou les représentants ecclésiastiques de Dieu qui autorisent le pouvoir

1012 *Ibid.*, pp. 365-366.

1013 *Ibid.*, p. 359.

1014 *Ibid.*

1015 Depuis Saül, les Juifs ont abandonné la royauté divine pour une royauté humaine, et, pour Hobbes, aucune autre nation ne bénéficia de cette royauté divine directe.

temporel; ce sont les futurs sujets qui autorisent le souverain à agir à leur place, comme les Hébreux autorisaient Dieu à les gouverner, c'est-à-dire acceptaient de lui obéir. On comprend que dans l'autorisation chrétienne du pouvoir temporel, le pouvoir spirituel, le pape par exemple, n'obéissait pas vraiment au souverain temporel qu'il autorisait à gouverner. On comprend que Hobbes récuse ce genre d'autorité en ravalant le pouvoir ecclésiastique à un simple conseil auquel le souverain temporel n'est pas tenu d'obéir¹⁰¹⁶.

Reste à examiner cette question: Dieu étant absent, au moins en tant que roi, les hommes étant mortels, finis, d'une puissance limitée mais, à cause de leur ressemblance à Dieu, vaniteux, comment faire qu'ils obéissent à une volonté qui n'est pas forcément opposée à leurs intérêts mais qui n'est pas la leur? Peut-on commander aux hommes d'obéir ou doit-on leur conseiller d'obéir? On pourrait répondre que le problème ne se pose pas ainsi puisque les hommes autorisent le souverain, passent contrat, se dessaisissent de leur pouvoir d'action par un calcul selon le ressort d'une crainte, qui est « la prévoyance d'un mal à venir »¹⁰¹⁷: on craint de ne pouvoir assurer sa sécurité longtemps; la « droite raison » consiste en effet pour Hobbes à raisonner sur ses propres actions et leurs conséquences sur autrui, en tant que « les devoirs et les services [rendus] aux autres »¹⁰¹⁸ intéressent ma « propre conservation »¹⁰¹⁹. En acceptant d'obéir, alors qu'obéir, c'est toujours avantager celui à qui on obéit, on fonde le commandement, on le rend effectif, même si l'obéissance est motivée par une crainte¹⁰²⁰, car, finalement et paradoxalement, c'est pour sa propre conservation qu'on accepte d'obéir.

Le problème semble résolu; certes, on ne peut commander d'obéir, mais le conseil d'obéir paraît superflu puisque l'obéissance est obtenue soit par la force¹⁰²¹, soit par la crainte. Hobbes a besoin du modèle mosaïque pour donner un modèle d'obéissance et de pacte, pour renforcer sa fondation du pouvoir souverain sur une convention, un contrat et lui donner sa pleine autorité. Il ne semble pas avoir besoin du modèle joséphique. Cependant, l'obéissance ne semble pas aller de soi pour une catégorie d'hommes qui sont censés obéir au souverain, mais peuvent avoir autorité sur lui, le commander sans en avoir l'air. Comment faire pour que les conseillers du prince lui obéissent et ne lui commandent pas, comme des éminences grises? Vont-ils obéir par crainte? C'est possible. Faut-il conseiller aux

1016 Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 274-275: si les Evangiles ne font que donner des conseils aux hommes, l'autorité du représentant du Christ se limitera à un conseil.

1017 Hobbes, *Le citoyen*, I, II, Remarque, *op. cit.*, p. 94.

1018 Hobbes, *Le citoyen*, II, I, Remarque, *op. cit.*, p. 103.

1019 *Ibid.*

1020 Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 138-140.

1021 Rousseau, *Du contrat social*, I, III, *op. cit.*, p. 32.

conseillers d'obéir?

Le conseil de Hobbes semblerait alors devoir se déplacer du souverain vers ceux dont le statut s'approche dangereusement de la souveraineté. Le problème est bien réel puisque le philosophe a intercalé un chapitre entièrement consacré au conseil, alors qu'il parle du conseil en de multiples endroits du *Léviathan*. Or si le problème est réel, ne concerne-t-il pas tous les lecteurs du *Léviathan* qui comprennent ce dont Hobbes parle et qui sont tous placés dans la position d'obéir ou non au souverain? Il concerne par exemple « ceux qui désobéissent en se proposant simplement de réformer la République »¹⁰²², aveuglés par leur volonté du meilleur: ils ne peuvent obéir au souverain par crainte puisqu'ils ne prévoient pas de mal futur comme la conséquence de leur désobéissance; ils sont au contraire convaincus qu'elle produira une amélioration. Le récit joséphique, même s'il n'apparaît pas dans le chapitre sur le conseil, nous aidera peut-être à démêler ces questions.

Le problème de l'obéissance

L'obéissance est l'objet d'une attention particulière du philosophe: « dans quelque cité que ce soit, la prospérité ne vient pas du système aristocratique, démocratique, ou monarchique, mais de l'obéissance ou de la concorde des citoyens. »¹⁰²³ La question de l'obéissance est plus importante que celle de savoir qui incarne le pouvoir souverain; la volonté une et, en cela, seule réelle du souverain ne commande effectivement que si des volontés d'obéir lui répondent. Le problème du conseil et des conseillers n'est donc pas seulement celui de la division de la souveraineté où les volontés des conseillers se confronteraient à la volonté du souverain et où ce jeu des volontés égales conduirait vite à la dissolution de la souveraineté¹⁰²⁴; il est le problème de l'obéissance et de son fondement.

Pour obéir à un souverain, il faut qu'il commande; s'il commande, c'est qu'il sait ce qu'il fait, puisque son rôle explicite est de prendre « soin de la *sûreté du peuple* »¹⁰²⁵. Ce faisant, le souverain obéit lui-même à une loi de nature: c'est la même loi de nature¹⁰²⁶ qui oblige chaque homme à se conserver et le souverain à conserver son peuple. L'obéissance

1022 Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 361.

1023 *Ibid.*

1024 Il faut rappeler que même si les conseillers ont les mêmes buts que leur souverain, s'ils avaient la même capacité de les atteindre, cela annihilerait le pouvoir souverain, puisque c'est ce genre d'égalité qui conduit à la guerre de tous contre tous dans l'état de nature.

1025 *Ibid.*, p. 357.

1026 *Ibid.*, p. 128.

n'est donc pas pour Hobbes un problème qui concerne le passage d'un état de nature où on n'obéirait à personne à un état civil où on obéirait au souverain qui, lui, n'obéirait à personne. L'homme à l'état de nature obéit à la loi divine qui interdit de se donner la mort, de se laisser mourir ou de négliger ce qui préserve sa vie¹⁰²⁷; le souverain obéit à cette même loi: il est d'ailleurs, vis-à-vis des autres souverains, dans un état de nature, un état de guerre où il existe certes des alliances entre les Etats, comme il en existe dans la guerre de tous contre tous où «l'agresseur à son tour court le même risque à l'égard d'un nouvel agresseur.»¹⁰²⁸

Le problème de l'obéissance relève plutôt de l'opposition entre le droit naturel, « la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre »¹⁰²⁹, et l'obligation non moins naturelle de « se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose »¹⁰³⁰, alors que les deux découlent de l'obligation naturelle de se conserver¹⁰³¹. Or, à l'état de nature, la rivalité des égaux, qui craignent pour leur sécurité, tourne à la guerre de tous contre tous¹⁰³²; la somme des volontés est alors nulle. Chacun est remis à son propre pouvoir, à son propre conseil: chacun croit savoir ce qui est bon pour lui, car « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »¹⁰³³. A l'état de nature, la vie de l'homme remis à son propre conseil est misérable; il ne doit donc pas si bien savoir ce qui est bon pour lui-même. La possession du bon sens n'est pas la garantie de sa bonne application.

Or, c'est cette connaissance de ce qui est bon et de ce qui est mauvais qui rend les hommes « comme Dieu » (Gn 3 5); à l'état de nature, l'homme obéit déjà à Dieu, mais Dieu n'exerce pas la royauté directement sur tous les hommes; il faut donc un dieu mortel, qui ressemble vraiment au Dieu immortel, qui sache, « comme Dieu », ce qui est bon et ce qui est mauvais pour nous, mortels impuissants. On se dessaisira de son pouvoir d'agir de son propre chef en faveur de celui qui peut, de celui qui sait. Les volontés particulières qui s'annulent les unes les autres n'ont pas le temps de savoir parce qu'elles sont soit vite détruites, soit obnubilées par leur sécurité quotidienne, constamment menacée. Le

1027 *Ibid.*; voir aussi Hobbes, *Le citoyen*, XV, 7, *op. cit.*, p. 264 et les analyses de L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, *op. cit.*, pp. 228-236.

1028 Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 122.

1029 *Ibid.*, p. 128.

1030 *Ibid.*, p. 129.

1031 La contradiction interne à cette obligation de se conserver tient au fait qu'on estime pouvoir obtenir la paix ou non; ceci est clairement exprimé dans la loi de nature fondamentale: « tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a un espoir de l'obtenir; et quand il ne peut pas l'obtenir, qu'il lui est loisible de rechercher et d'utiliser tous les secours et tous les avantages de la guerre. », *ibid.*, XIV, p. 129.

1032 Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 241.

1033 L'argument pour prouver l'égalité fondamentale des hommes est le même au chapitre XIII du *Léviathan* et au début du *Discours de la méthode* de Descartes: tous se croient supérieurs, donc tous sont égaux.

Léviathan, lui, ne dort pas et l'état de nature dans lequel vivent les Etats leur laisse malgré tout le temps de pourvoir à leur sécurité intérieure et extérieure: ni on n'attaque, ni on ne tue un Léviathan tous les jours.

Chacun peut alors accepter d'obéir au souverain, parce que sa sécurité est garantie; l'obéissance de chacun se fait alors à son avantage. On doit déduire de cela qu'il ne peut y avoir commandement d'obéir au souverain selon Hobbes, car « celui qui commande prétend par là à un avantage personnel »¹⁰³⁴, alors que « celui qui donne des conseils contribue seulement au bien de celui à qui il les donne. »¹⁰³⁵ C'est dans mon intérêt que j'accepte d'obéir au souverain, il ne peut donc y avoir que conseil d'obéir. Le souverain semble savoir ce qui est bon puisqu'il préserve la sécurité de ses sujets; mais il existe aussi quelqu'un d'autre qui sait ce qui est bon pour tous: le philosophe qui conseille le souverain, qui conseille d'obéir au souverain, en l'occurrence Hobbes.

Ce conseiller qui permet au souverain d'exercer son autorité en définissant l'obligation d'obéissance, ne risque-t-il pas d'être plus qu'un simple conseiller? N'est-ce pas lui qui, en un sens, autorise le souverain en définissant les conditions d'effectivité de son commandement, de son action? Certes, le souverain est autorisé par la multitude de ses sujets¹⁰³⁶ et ce n'est pas le philosophe qui est l'auteur de l'acte d'obéissance des sujets, mais son autorité dépasse de très loin la simple activité de « faire des recommandations »¹⁰³⁷. Le conseiller Hobbes n'est-il pas un conseiller josphique qui dépasse les limites de sa mission? Comme Joseph, il ne se contente pas de conseiller sur tel ou tel problème; Joseph réorganise toute l'Egypte, change le fondement de la propriété, sauve le peuple hébreu, tisse les liens fraternels qui institueront le peuple juif à partir de ses tribus. Les conseils de Hobbes portent eux aussi sur la fondation de l'Etat et la prospérité du peuple: les fondations du politique même peuvent-elles être réduites à un simple conseil?

Examinons alors encore l'autorité et le savoir du souverain. Il peut savoir ce qui est bon et ce qui est mauvais pour le salut du peuple parce qu'il est seul à vouloir, à décider, à commander; lorsque les volontés particulières se dessaisissent de leur pouvoir propre, la somme des volontés est égale à une volonté, la volonté souveraine. Le pouvoir du souverain vient de la non-contradiction des volontés particulières¹⁰³⁸. Son savoir est ainsi rendu possible, mais ce n'est pas parce qu'il sait qu'il commande. La vertu de commander semble

1034 Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 271.

1035 *Ibid.*

1036 *Ibid.*, p. 166.

1037 *Ibid.*, p. 259.

1038 Rousseau considérera que la somme des volontés particulières ne s'annule pas, mais qu'elles sont autant de différentielles qui s'intègrent pour former une volonté générale.

donner le savoir de ce qui est bon pour le peuple; de même que les hommes sont capables d'une rationalité minimale en acceptant d'obéir, il y a un savoir minimal immanent au commandement; une volonté unique et non-contradictoire donne la sécurité. Mais outre cela, Hobbes ne suppose pas que le souverain dispose d'une science infuse¹⁰³⁹, par sa souveraineté même; ce sont les conseillers, expérimentés, studieux, choisis et écoutés un à un, au moment opportun, qui constituent métaphoriquement la « mémoire et [l']entendement »¹⁰⁴⁰, la faculté de juger¹⁰⁴¹ du Léviathan¹⁰⁴².

Le problème de l'obéissance se pose alors sous une autre forme: si celui qui décide ne sait pas, mais qu'il doit consulter des conseillers, pourquoi obéit-on à quelqu'un qui commande, mais qui semble obéir à des conseillers? Evidemment, tout le chapitre sur le conseil de Hobbes vise à promouvoir un souverain qui écoute les conseillers les uns à part des autres¹⁰⁴³, chacun sur sa spécialité¹⁰⁴⁴, qui refuse les discours rhétoriques où un « propos métaphorique tendant à exciter les passions »¹⁰⁴⁵ émeut l'auditeur et permet de le persuader, de l'incliner vers un choix plutôt qu'un autre, c'est-à-dire « vers d'autres fins que les siennes »¹⁰⁴⁶.

Tout cela est censé garantir que c'est le souverain qui mène la réflexion finale dont découlera la décision; c'est lui qui donnera les ordres en conséquence. La raison des conseillers n'est pas pratique par elle-même, la mémoire et l'entendement ne sont pas l'âme du souverain; il y a peut-être de la volonté dans l'entendement puisque les conseillers sont la faculté de juger dans l'Etat, mais, selon Hobbes, cette volonté doit être une volonté obéissante et non une volonté de commander. Ce réquisit peut-il être autre chose qu'un vœu pieux? On peut certes veiller à ce que les buts personnels des conseillers « ne soient pas incompatibles »¹⁰⁴⁷ avec les buts de l'Etat, mais peut-on être sûr qu'un conseiller ne saura pas se rendre indispensable, que les limitations du conseil conseillées par Hobbes seront observées?

Le récit de Joseph indique que Pharaon, heureux d'avoir trouvé non seulement

1039 Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 374: « Etre de bon conseil, ce n'est pas une chose qui vous échoit par tirage au sort ou par héritage ».

1040 *Ibid.*, note (44) p. 275.

1041 *Ibid.*, p. 277.

1042 « Du reste, [dans le choix des bons conseillers,] celui qui sait les reconnaître a, dans une large mesure, d'autant moins besoin d'eux. En effet, dans presque tous les arts, le fait de savoir reconnaître celui qui en connaît les règles constitue déjà un niveau élevé dans la connaissance de cet art: car nul ne saurait être assuré de la vérité des règles dont se sert autrui si on ne lui a d'abord appris à les comprendre. »: *ibid.*, p. 374.

1043 *Ibid.*, p. 278.

1044 *Ibid.*, p. 277.

1045 *Ibid.*, p. 276.

1046 *Ibid.*

1047 *Ibid.*

l'interprète judicieux de son rêve et le bon conseil pour prévenir le mal annoncé par le rêve, n'entend pas chercher d'autre homme pour mener cette politique que le conseiller même qui l'a proposée. Si Hobbes s'évertue à séparer conseil et commandement, c'est qu'il sait bien que, pratiquement, il est bien difficile de les distinguer: « En effet, les mots *Fais ceci* n'appartiennent pas seulement au langage de l'homme qui commande, mais aussi à celui de l'homme qui donne un conseil et de l'homme qui exhorte »¹⁰⁴⁸. L'ambiguïté redouble dans la mesure où les conseillers, mémoire du Léviathan, hommes d'expérience, connaissent le sens des mots, leur « usage ordinaire et flottant »¹⁰⁴⁹, et peuvent donc en jouer, puisque l'expérience des conseillers, qui est « la mémoire des conséquences des actions semblables précédemment observées »¹⁰⁵⁰, porte aussi en général sur le « juste usage des dénominations dans le langage. »¹⁰⁵¹

Le souverain doit donc pouvoir, en étant le seul à commander, et savoir, pour ne pas se laisser abuser par ses conseillers; ou alors il faut souhaiter au souverain un conseiller comme Joseph, qui cherche l'intérêt de Pharaon lorsqu'il le conseille, et qui obéit à Pharaon lorsqu'il dirige l'Egypte comme vizir. Il faut espérer que le souverain saura choisir ses conseillers. Le fait que le récit joséphique présente un conseiller qui passe de la prévision d'une catastrophe, aux recommandations pour prévenir le mal, puis à leur mise en œuvre effective doit nous conduire à analyser précisément la relation commandement/obéissance. La facilité avec laquelle Joseph passe de l'obéissance au commandement et du commandement à l'obéissance par le biais du conseil peut nous guider.

Conseiller-commander-obéir

L'acte de commander et l'acte d'obéir concernent la même action qui se décompose en obéissance et commandement, deux instances faisant deux choses différentes, mais qui ne sont que deux aspects d'une même action; l'action est virtuelle dans le commandement et réalisée dans l'obéissance. Ceux qui obéissent font l'action, ceux qui commandent indiquent l'action à faire. Le commandement est le signe de l'action. L'action commandée est initiée et non faite, l'action obéie est non initiée et faite¹⁰⁵². Défini ainsi, on comprend mieux pourquoi Hobbes, à la différence de Rousseau, ne pense pas qu'on puisse s'obéir à soi-même: on ne

1048 *Ibid.*, p. 270.

1049 *Ibid.*

1050 *Ibid.*, p. 275.

1051 Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic*, I, VI, 1, London, F. Cass, 1969, p. 24, cité par L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, *op. cit.*, p. 193.

1052 Pierre Janet, *L'intelligence avant le langage*, *op. cit.*, pp. 105-108.

peut commander une action et la faire; si on l'ordonne, c'est pour ne pas avoir à la faire. Joseph peut exécuter son conseil, car il ne l'exécute pas comme souverain; il obéit au souverain en exécutant l'action ordonnée par le souverain: lui n'a fait que la conseiller, il ne l'a pas ordonnée; son conseil lui-même ne fut donné que sur ordre du souverain et Joseph affirme que son interprétation du rêve vient de Dieu et non de lui-même; là encore il obéit. Lorsqu'il exécute son conseil, il commande à d'autres au nom du souverain, mais c'est le souverain qui le commande.

D'où vient alors cette impression persistante que le conseil est comme un commandement. Ce dédoublement du commandement et de l'obéissance se retrouve pour le conseil et le commandement; il suffit d'appliquer au conseil et au commandement ce que Pierre Janet a mis en évidence pour le commandement et l'obéissance: l'action conseillée est un commandement initié non ordonné, l'action commandée est un commandement non initié ordonné. Le conseil est le signe du commandement. Le conseil est comme un commandement sans en être un: il est un commandement virtuel.

Mais un autre élément s'ajoute à cela: l'impression persistante selon laquelle le conseil est un commandement déguisé vient de l'origine de la relation commandement/obéissance, telle qu'elle est analysée par Janet dans le couple « meneur »/« mené »¹⁰⁵³. Le commandant ne fait rien sinon les mouvements qui signifient l'action à faire: il parle. Le meneur qui est une sorte de commandant commence l'action, il montre le début de l'action. Le meneur initie l'action et est imité par le mené qui la continue et l'achève. Le conseiller-meneur commencerait à commander et serait imité par celui qui continuerait à commander et achèverait le commandement. Le conseil qui commence l'action de commander est ce que Hobbes appelle l'« exhortation »¹⁰⁵⁴, et qu'évidemment, il rejette comme un commandement déguisé en conseil; plus exactement l'exhortation est un commandement prononcé sous la forme d'un conseil¹⁰⁵⁵.

Tant qu'on a affaire à la relation commandement/obéissance, la différence entre le commandant et le meneur est nette; ceux qui sont menés ne font qu'imiter le meneur qui agit, même s'il n'agit pas jusqu'au bout; ceux qui obéissent comprennent l'ordre qui est d'une autre nature que l'action: ils parlent. On saisit mieux, au passage, le problème de l'obéissance: celui qui commande parle et celui qui obéit comprend la parole et donc parle; or, celui qui parle peut commander... En revanche, dans la relation conseil/commandement, on n'a affaire qu'à des paroles, à des signes, le conseil étant le signe d'un signe.

1053 *Ibid.*, pp. 104-107.

1054 Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 272-273.

1055 *Ibid.*, p. 274.

La différence entre le conseiller qui propose un commandement virtuel et le conseiller qui commence un commandement sans l'achever est mince; comment être sûr que le conseiller n'est pas un meneur? Comment différencier la parole qui mène le commandement et la parole qui propose ce qu'elle estime être le meilleur commandement? Ce sont toujours des discours qui parlent d'ordres à donner. Le conseiller légitime peut-il totalement dépassionner ses paroles, ses conseils? Tout tient à la rhétorique, à l'art de persuader: le conseiller qui n'usurpe pas d'autorité est censé convaincre par des raisons, alors que le conseiller-meneur chercherait quant à lui à persuader. On le voit cette distinction entre des signes, entre des paroles qui se ressemblent, risque d'être elle-même virtuelle. De plus, cette différence est une différence de mots, de ton et de style, dont il faut se souvenir; or, la mémoire, l'usage des mots qui sont les « marques »¹⁰⁵⁶ de la mémoire, sont, selon les dires de Hobbes, des affaires de conseillers, et guère celles du souverain.

Cette méfiance à l'égard des conseillers, bien que légitime, peut troubler l'exercice de la souveraineté: en effet, la défiance des hommes les uns à l'égard des autres est une des raisons de la guerre de tous contre tous à l'état de nature. Supposons que le souverain, méfiant, ne veuille pas plus commander que faire l'action qu'il est censé commander, car commander reviendrait à obéir au conseiller ou à être mené: il préfère que celui qui sait, qui a parlé et commencé à commander fasse l'opération entière de commander. Ayant initié le commandement, le conseiller peut bien initier l'action. En exécutant son conseil, le conseiller n'est plus meneur, il est mené. Tout va bien, du point de vue du souverain, si le conseiller obéit, qu'il conseille ou accepte une charge gouvernementale, comme Joseph. Mais le souverain peut être paresseux ou orgueilleux; un tel souverain désorganiserait l'ordonnance qui existe entre le conseil qui est un commandement virtuel et le commandement qui est une action virtuelle. Le souverain, pour rester souverain, ne doit ni s'exécuter, ni se laisser mener par ses conseillers.

Une question continue pourtant à se poser: qui commence? N'est-ce pas le conseiller qui commence le processus qui conduira à l'action commandée? Le souverain n'est-il pas celui qui commence, l'*archè*, le *princeps*? C'est pourquoi Hobbes insiste pour que ce soit le souverain qui suscite le conseil et que le conseiller puisse, à la rigueur, « proposer »¹⁰⁵⁷ ses conseils. Le souverain commande le conseil: il est donc un conseiller qui initie le conseil sans le produire; le conseiller obéit: il donne son conseil sans l'avoir initié. C'est explicitement ce que Hobbes recommande¹⁰⁵⁸; reste à trouver le souverain qui demandera

1056 *Ibid.*, IV, p. 28.

1057 *Ibid.*, p. 259.

1058 *Ibid.*, p. 374: « Du reste, [dans le choix des bons conseillers,] celui qui sait les reconnaître a, dans une

des conseils à Hobbes et répondra à ses propositions. Mais où trouver un tel souverain qui soit à ce point versé dans l'art du conseil qu'il en déjoue les pièges?

Joseph semble bien correspondre au conseiller obéissant qui jamais ne commence la chaîne de commandement: il reçoit son conseil de Dieu. Cependant, l'exercice du pouvoir semble le conduire à faire autre chose que ce qu'il a conseillé à Pharaon; certes, Pharaon n'a pas à s'en plaindre, mais la transformation lévitique de l'Égypte ne faisait pas partie du conseil initial. Celui qui exécute son conseil a toujours le loisir de le modifier en cours de route. Joseph est beau et parle bien; il a toutes les qualités pour conseiller et toutes les qualités pour commander. Joseph obéit mais, en fait, ce n'est pas à Pharaon qu'il obéit, c'est au Dieu des patriarches. Le récit joséphique souligne donc l'ambiguïté du conseil et la précarité de l'équilibre entre conseil et commandement; on comprend pourquoi Hobbes en utilise des éléments sans en faire un modèle. Hobbes entend utiliser l'autorité biblique pour soutenir l'obéissance des sujets et non pour donner un droit de conseil à ceux qui se considèrent comme les ministres de la Parole divine.

c, L'autorité du récit et de l'écriture

Un dernier point mérite notre attention: le récit joséphique fait la jonction entre les récits patriarcaux et la fondation du peuple juif avec Moïse. Joseph, qui se souvient des enseignements d'Israël, est censé avoir obéi à toutes les lois de Moïse avant qu'elles aient été édictées; et Moïse se souvient de Joseph en emportant ses os hors d'Égypte, puis en les transportant avec les tables de la Loi. Les deux notions centrales du récit joséphique sont donc le souvenir et l'obéissance. Or, si on continue de suivre les précieuses indications de Pierre Janet, on comprendra mieux ce qui pouvait intéresser Hobbes dans la geste qui se déploie de Joseph à Moïse, et pourquoi il considérerait que les principes rationnels qu'il découvrirait trouvaient leur attestation dans la Bible.

Selon Janet, « l'acte de la mémoire est une conservation et un transport d'un objet intellectuel important, il conserve et transporte le commandement. Le phénomène essentiel de la mémoire humaine, c'est l'acte du récit. Le récit est un langage et au fond un commandement, mais qui a des propriétés particulières, celle de permettre à des individus qui ont été absents au moment de certains événements de se comporter cependant comme s'ils avaient été présents, le récit transforme les absents en présents. »¹⁰⁵⁹ Le récit biblique a

large mesure, d'autant moins besoin d'eux. »
1059 P. Janet, *L'intelligence avant le langage*, op. cit., pp. 163-164.

bien pour but de rendre les lecteurs contemporains de Joseph et de Moïse, pour qu'ils obéissent aux commandements comme s'ils avaient été présents au Sinai¹⁰⁶⁰.

Comme le récit joséphique est le plus ancien récit politique qui précède la plus ancienne fondation politique sous forme de contrat, et qui contient le plus ancien rapport entre conseil et commandement, il ne pouvait manquer de servir de référence à ceux qui tentent de penser et de comprendre les rapports entre conseil, commandement, obéissance et pacte. Le conseil étant pour Hobbes une mémoire politique, on pourrait dire que le récit joséphique, récit du conseil, est le récit de la mémoire politique. Le récit biblique repris dans le Léviathan a la vertu de transformer en « présents » les contractants, « absents » à cause du caractère tacite du contrat social; le récit biblique augmente l'autorisation des contractants et donc l'autorité du souverain — ainsi que l'autorité des conseils de Hobbes.

Le récit joséphique, qui est l'histoire d'une conservation et d'un transport¹⁰⁶¹, est ainsi la conservation et le transport, à travers les âges, d'un conseil, d'un commandement virtuel, celui de la fraternité. Cette fraternité est mémoire et discernement. Or, le récit qui « conserve » et « transporte » le conseil politique et le commandement éthique de la fraternité nous donne aussi les causes du « transport » et le but de la « conservation ». Le transport de Joseph, qui représente le principe de la souveraineté d'Israël, est déclenché par une expulsion victimaire sous l'impulsion d'une rivalité et d'une accusation mensongère; le salut, la conservation du peuple, qui sont au terme du récit, sont obtenus par le pardon et le refus de l'accusation mensongère. Celui qui raconte un tel récit à la fois commande et s'efface pour que le commandement se transmette: il conseille; il vaut la peine que le commandement se transmette, si ce commandement est celui de la fraternité qui refuse expulsion victimaire et accusation mensongère.

Dans sa tentative pour sortir des guerres de religion, Hobbes n'est pas éloigné de cette conception puisqu'il pense que l'écriture perpétue le « souvenir du temps passé »¹⁰⁶² et rapproche les « hommes dispersés »¹⁰⁶³; de surcroît, elle rend explicite les lois naturelles qui deviennent lois civiles en s'écrivant¹⁰⁶⁴. La lecture de l'homme et de ses mots par le

1060 L'exégèse midrachique, talmudique part toujours de l'idée qu'on peut rendre contemporain n'importe quel passage biblique de n'importe quel autre; de surcroît, les Juifs de toutes les époques sont englobés dans les 600000 présents au Sinai; le « *naassé vénichma** » vaut pour les descendants absents du Sinai.

1061 Joseph est transporté et conservé à l'arrière de la caravane de Jacob avant le commencement de son histoire, puis vendu, il est conservé avec les résines dans la caravane allant vers l'Egypte; il circule dans le désert en momie dans l'Exode, longtemps après avoir rapatrié en Israël son père momifié; dans l'intermédiaire, il est transporté de prison en prison, dorées ou non, où il est conservé comme un précieux élu. Lui-même fait subir aux Egyptiens un transport, mais il conserve leur vie.

1062 Hobbes, *Léviathan*, IV, *op. cit.*, p. 27.

1063 *Ibid.*

1064 *Ibid.*, XXVI, p. 285.

philosophe donne les principes; l'écriture du souverain ou l'écriture du philosophe autorisé par le souverain donne l'autorité et l'obéissance. On peut ajouter que les principes rationnels trouvent leur confirmation dans la lecture de l'Écriture biblique, qui peut être lue comme un texte archéologique; l'Écriture biblique n'a pourtant pas l'autorité de l'écriture du souverain, car Dieu n'est plus Roi. L'autorité de l'écriture biblique n'est là que pour augmenter l'autorité de la souveraineté.

Cette augmentation josphique de l'autorité s'inscrit plus précisément dans la théorie « des personnes [et] des auteurs »¹⁰⁶⁵ que Hobbes développe au chapitre XVI du *Léviathan*. Les noms, les *personae* du Pentateuque redonnent vie à la souveraineté perdue dans les luttes civiles et théologiques, et augmentent l'autorité du souverain, du « dieu mortel »¹⁰⁶⁶: de même que le Dieu immortel, Volonté une, personnifiait l'autorité du peuple juif, le dieu mortel personnifie l'autorité de son peuple¹⁰⁶⁷. Là où le récit josphique manifeste un scepticisme quant à la valeur salvatrice du pouvoir absolu de Pharaon, même lorsqu'il est délégué à Joseph, Hobbes ne voyait pas de salut hors de la monarchie, de la volonté unique du monarque, à cause de la personnification de l'autorité: « Moïse, qui gouvernait les Israélites »¹⁰⁶⁸ était la personnification, « *Persona* »¹⁰⁶⁹ de Dieu, qui était la « *Persona* » du peuple juif; personnifiées, les volontés particulières deviennent volonté une et seule réelle dans la personne du souverain¹⁰⁷⁰.

Or, le texte qui parle du conseil et du commandement, qui invite à ne pas les confondre, est un texte qui fonde le commandement, mais aussi, qui conseille de ne pas obéir aveuglément, puisque chaque contractant est un auteur qui autorise l'autorité souveraine à commander: on obéit pour que sa sécurité soit assurée. En effet, qui se souvient qu'il doit obéir ne peut obéir aveuglément, car l'obéissance aveugle se fait dans l'oubli de mon intérêt; mais en oubliant mon intérêt, je peux aussi oublier le commandement et désobéir ou mal obéir, puisque je ne suis plus du tout responsable de mon obéissance. La confusion du conseil et du commandement a la même conséquence puisque le conseil d'obéir devient ordre d'obéir; l'obéissance est bien fondée lorsque conseil, commandement et obéissance sont séparés et réalisent une obéissance acceptée, un commandement qui accepte de commander à la condition d'assurer la sécurité de ceux qui lui obéissent, et un conseil

1065 *Ibid.*, pp. 161-169.

1066 *Ibid.*, XVII, p. 178: « *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *Dieu immortel*, notre paix et notre protection. »

1067 *Ibid.*, XVI, pp. 161-169.

1068 *Ibid.*, pp. 165-166.

1069 *Ibid.*, note (40).

1070 *Ibid.*, p. 166: « Car c'est l'*unité* de celui qui représente, non l'*unité* du représenté, qui rend *une* la personne. »; et *ibid.*, XVII, p. 177: « il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne ».

limité. Le texte biblique confirme-t-il ces principes, ces séparations?

La souveraineté est fondée sur un contrat qui est fondé sur des lois naturelles; la seconde loi de nature est confirmée par l'autorité de l'Écriture, présentée par Hobbes comme une loi évangélique (Mt 7 12; Lc 6 31), universellement connue sous le nom de « règle d'or »: « *tout ce que tu réclames que les autres te fassent, fais-le leur* »¹⁰⁷¹. Cette loi sous sa forme négative, « loi commune à tous les hommes »¹⁰⁷², est la « formule »¹⁰⁷³ qui permet la « déduction »¹⁰⁷⁴ de toutes ces lois naturelles: « *ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même* »¹⁰⁷⁵. On peut alors déduire: « Ne donne pas à autrui de conseils que tu ne voudrais pas qu'on te donnât à toi-même »; l'interdit de confondre conseil et commandement est donc une loi de nature¹⁰⁷⁶ qui est censément nécessaire au contrat.

Prétendre savoir plus que le souverain et lui commander au lieu de le conseiller revient à enfreindre une loi de nature; on se ressaisit du pouvoir dont on s'était dessaisi, alors qu'on s'en était dessaisi pour pouvoir mettre en application les lois de nature; on introduit une contradiction, on détruit le contrat, le pacte civil qui seul pouvait garantir la paix et donc la mise en application des lois naturelles. En revanche, le souverain qui ordonnerait d'obéir, se réclamant d'une nature supérieure, enfreindrait lui aussi deux lois de nature qui se rapportent à l'égalité foncière des hommes¹⁰⁷⁷.

Il est significatif que la maxime qui résume les lois de nature résume, selon la tradition talmudique, toute la Torah, au sens où elle formule de façon négative et accessible à tous, sous forme de conseil, le commandement exigent de l'amour du prochain, qui est aussi une loi évangélique. Les lois de nature, non-écrites, qui fondent le contrat social se rapporteraient alors à la formulation sécularisée par la tradition juive du principal commandement divin¹⁰⁷⁸. La forme positive serait le commandement, la loi de nature, sa forme négative serait une exhortation, car les lois de nature « n'obligent pas toujours *in foro externo* »¹⁰⁷⁹ et « leur déduction peut paraître trop subtile pour retenir l'attention de tous les

1071 *Ibid.*, XIV, p. 130.

1072 *Ibid.*

1073 *Ibid.*, XV, p. 157.

1074 *Ibid.*

1075 *Ibid.*

1076 Hobbes, *Elements of Law*, *op. cit.*, I xvii 8: « c'est ainsi la loi de nature [...] qu'un homme n'impose ni ne propose son avis ou conseil à quelqu'un qui dit qu'il ne veut pas l'entendre », cité par R. Damien, « La figure de l'expert: autorité et conseil dans le *Léviathan* de Hobbes », *op. cit.*, p. 27.

1077 Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 153-154: huitième et neuvième lois de nature.

1078 Parmi les lois de nature énumérées dans le *Léviathan*, on trouve censément l'obligation de pardonner (sixième loi, *ibid.*, pp. 152-153). L'amour du prochain, la fraternité, le pardon sont les thèmes centraux du récit joséphique. Il est alors difficile de nier que les « principes rationnels » de Hobbes s'appuient aussi sur « l'autorité de l'Écriture » (*ibid.*, p. 359); cependant, il faut insister sur le fait que cette autorité ne vaut pas souveraineté ou commandement, mais seulement conseil, *signe* de l'autorité souveraine.

1079 *Ibid.*, XV, p. 158.

hommes »¹⁰⁸⁰. Le récit joséphique, comme préfiguration des Lois de Moïse, porte en lui les lois de nature, rationnelles, lois qui n'acquièrent leur force que par l'établissement d'une souveraineté. Ce récit biblique est de l'ordre du conseil, porteur d'une loi non-écrite; il augmente l'autorité du souverain: tout lecteur de ce récit est porteur d'une autorité virtuelle qui ne se réalise que dans l'autorisation du souverain.

Alors, il se peut que ceux qui n'obéissent pas aveuglément deviennent de plus en plus rationnels, sans prétendre dominer les autres, puisque l'obligation naturelle de se conserver ne dégénère plus en guerre: la souveraineté établie permet d'obéir aux lois de nature sans menace pour la sécurité de chacun¹⁰⁸¹. En un sens d'ailleurs la pensée politique de Hobbes participe d'une rationalisation de l'Etat et correspond à une de ses étapes historiques. L'idée d'égalité essentielle des hommes produit une théorie du contrat social qui favorise la consolidation d'un Etat comme opérateur rationnel.

Les sujets égaux, et donc perfectibles, sont de plus en plus éduqués. Le nombre des lecteurs potentiels du *Léviathan* croît; le nombre de ceux qui apprennent cette « science » « difficile »¹⁰⁸² augmente. Hobbes s'adressait au souverain seul capable de comprendre les conseils avec le petit nombre des conseillers qui acceptent d'obéir. Mais, paradoxalement, plus le *Léviathan* est compris et moins il y a besoin d'un monarque. Il y avait besoin d'un monarque souverain pour rationaliser l'Etat, pour l'autoriser sans recours aux autorités cléricales ou spirituelles, pour obtenir un gouvernement stable, pour désamorcer les rivalités religieuses.

Une fois l'Etat suffisamment rationalisé, stabilisé, et les sujets suffisamment éduqués, la démocratie devient possible. La question se déplace donc: s'agit-il d'une souveraineté démocratique, d'une souveraineté du peuple, ou s'agit-il d'une démocratie qui se passe de souveraineté dans des formes institutionnelles qui la contournent ou l'abandonnent? Les particuliers qui autorisaient l'autorité souveraine ne peuvent-ils se passer de l'acteur souverain? La dimension politique de souveraineté est-elle toujours nécessaire lorsque la guerre de tous contre tous est transformée en concurrence, en rivalité économique?

1080 *Ibid.*, XV, p. 157. Est-ce à dire que le Dieu omnipotent et craint ne commande pas mais préfère conseiller, encourager ses créatures; l'expression des lois de nature renverrait alors à un Dieu d'amour qui aurait conclu un pacte de grâce avec les hommes; mais cela signifierait que le contrat social s'appuierait sur des lois qui seraient en fait un contrat de nature; Hobbes n'entendait certes pas aller dans le sens d'une telle pétition de principe où un contrat découlerait d'un autre contrat; Hobbes aurait alors été un nouveau Moïse ou un nouveau Calvin. On saisit en tout cas toute l'importance de la notion de conseil.

1081 *Ibid.*, XVII, p. 173. Les lois de nature qui n'obligeaient que dans le for intérieur des individus et se réduisaient donc à des conseils, deviennent lois, commandements effectifs dès lors qu'elles sont écrites, édictées par l'autorité du souverain.

1082 *Ibid.*, p. 7.

La guerre pour les mêmes choses étant désamorcée par la production industrielle de masse, par la surabondance de l'identique, par la société de consommation, le nouveau dieu mortel se nommerait alors le Marché¹⁰⁸³. Le Marché personnifie-t-il alors les consommateurs dans un contrat marchand, ou n'est-il que le nom d'une organisation sans pouvoir central où les auteurs individuels auraient retrouvé leurs capacités d'acteurs, d'entrepreneurs libres? Le Marché est-il un autre dieu mortel, ou les marchés annoncent-ils le crépuscule des dieux mortels?

La guerre économique où les Etats et les marchés se recourent ou s'opposent requiert, semble-t-il, une nouvelle théorie des autorités politique et économique. Chez Hobbes, c'est le souverain qui répartit l'abondance, qui définit et légitime l'abondance qui résulte du travail, qui règle les échanges, puisque le travail est rendu possible par la sécurité que le souverain assure à son peuple; ces principes correspondaient à des structures économiques qui ne sont plus les nôtres. Dans le récit joséphique, cette abondance garantie par le souverain, la bonne gestion économique du consultant pharaonique, se retourneront en esclavage pour les Hébreux. Il est vrai que le récit biblique n'exprime jamais une grande confiance dans les dieux mortels.

Des leçons communes peuvent cependant être tirées de l'examen du conseil hobbesien et du récit joséphique. Ceci est possible car Hobbes souligne lui-même que les principes qu'il dégage trouvent leur confirmation dans l'Écriture: en effet, le récit joséphique contient sous forme narrative plusieurs lois de nature; les figures bibliques personnifient les lois de nature. L'examen du récit joséphique est donc le complément indispensable à la compréhension du rôle de l'autorité, du modèle mosaïque dans l'autorisation du souverain par contrat. Là où le récit mosaïque personnifie le contrat fondateur de la souveraineté, le récit joséphique semble personnifier les lois de nature fondatrices du contrat, la différence entre conseil et commandement et l'alimentation de la République. Selon Hobbes, dès lors que le Dieu immortel n'exerce plus de royauté directe, toutes ces personnifications n'ont d'autre autorité que celle que le dieu mortel, l'Etat, veut bien leur donner. C'est donc la notion de conseil qui doit retenir notre attention.

Si, comme l'indique Janet, la fonction originaire du langage et du récit est de véhiculer un commandement et une obéissance, ou un conseil et un commandement, pour augmenter l'efficacité pratique d'un individu ou d'un groupe, il faudra veiller à maintenir la différence entre conseil et commandement; l'analyse du langage et des dénominations par

1083 La guerre économique étant interprétée comme une phase transitoire vers une économie entièrement mondialisée où les souverainetés politiques et leurs limitations nationales "rétrogrades" auraient cessé d'entraver la bonne marche, le « doux commerce » d'un capitalisme auto-régulé.

Hobbes nous permet de le comprendre; la narration joséphique nous y dispose. Pour reprendre la métaphore hobbesienne de l'âme et du corps politique, la mémoire, l'entendement et la volonté du corps politique sont l'âme de ce corps. On ne peut imaginer un peuple sans mémoire et sans entendement, mais il ne durera pas longtemps s'il n'a une volonté commune qui est séparée de cette mémoire et de cet entendement.

La souveraineté de la volonté se rapporte donc à une mémoire¹⁰⁸⁴ et à un entendement¹⁰⁸⁵ qui sont son principe, mais ce principe de souveraineté ne doit pas s'exécuter comme volonté directement efficiente, comme commandement: elle est de l'ordre du conseil. On pourra même ajouter que cette séparation nécessaire vaut, que la souveraineté se réalise de façon monarchique ou démocratique (puisque les deux régimes supposent ou peuvent supposer l'égalité des hommes, à la différence du régime aristocratique). Certes, Hobbes marque sa défiance à l'égard d'une institution du Conseil qui rassemblerait plusieurs conseillers qui entraveraient la souveraineté en la paralysant par leurs motions divergentes¹⁰⁸⁶, ce qui est bien le défaut de plusieurs démocraties parlementaires; mais l'exercice démocratique moderne a aussi montré que la souveraineté n'est pas nécessairement paralysée si les conseillers appartiennent à un Conseil d'Etat qui s'en tient au conseil et si le fonctionnement de l'Assemblée des représentants du peuple est organisé pour éviter sa paralysie, dans une séparation des pouvoirs où de grands partis majoritaires s'affrontent et alternent au gouvernement du Léviathan.

Le récit biblique, quant à lui, par la différence entre le conseil de Joseph à Pharaon et son application par le conseiller lui-même, désigne nettement le danger d'une exécution du principe de la souveraineté. Le principe de la souveraineté d'Israël ne doit pas s'exécuter politiquement: les enfants de Rachel donnent des rois au peuple juif, mais ces rois, bien que bons politiques, ne rendent pas durable l'établissement politique, Saül étant remplacé par David et le royaume d'Israël se perdant. Ces rois ont oublié les principes torahiques, les principes de séparation, la mémoire du peuple qui le constitue comme peuple depuis le Sinaï.

Même l'exécution du principe de souveraineté d'Israël en Egypte, parmi les Nations, est problématique; Joseph, vizir, remplit les caisses de Pharaon en bon intendant, laisse leur pouvoir aux prêtres et déporte les Egyptiens de ville en ville; cette ressemblance avec des traits staliniens nous indique que les rédacteurs bibliques, familiers du despotisme qui prévalait dans les empires où ils vivaient, ont bien saisi certains aspects de ce que nous

1084 Qui se souvient des lois de nature, des contrats mais ne les écrit pas.

1085 Qui discerne les lois de nature mais ne les écrit pas.

1086 Hobbes, *Léviathan*, XXV, *op. cit.*, pp. 279-280.

appelons aujourd'hui totalitarisme. Les risques totalitaires apparaissent lorsqu'on confond autorité du conseil et autorité du commandement, lorsque les séparations sont abolies, lorsque l'omnipotence politique est réclamée ou obtenue sur la base d'une prétendue omniscience.

Reste à savoir si on veut conserver la souveraineté du peuple comme une dimension irréductible du politique; en effet, certains pensent qu'on doit s'en passer au nom d'une bienfaisante et automatique mondialisation économique¹⁰⁸⁷. Mais peut-être que la souveraineté décriée n'est-elle qu'une souveraineté oublieuse de la séparation entre conseil et commandement. Peut-être aussi devrions-nous prendre en considération les conséquences totalitaires de la politique de Joseph qui sont le résultat d'une transformation lévitique totale de l'économie de l'Égypte où les Égyptiens, qui ont tout vendu, ne sont pas esclaves mais vendent leur force de travail en allant de place en place — anticipation biblique de la "flexibilité" du travailleur salarié. Même si nous ne nous soucions guère de la conformité de nos principes à ce qu'on peut trouver dans la narration biblique, Hobbes nous fournit la preuve qu'on peut y lire des principes rationnels qui augmentent l'autorité politique comme le conseil alimente la réflexion de ceux qui ont à prendre des décisions: ces principes sont rationnels et politiques parce qu'ils concernent toujours des procédures qui désamorcent processus victimaires et accusations mensongères dans le but d'une fraternité universelle.

1087 Les récits bibliques insistent sur les dangers que comporteraient une économie qui ne porterait pas en elle de principe shabbatique. L'économie joséphique suppose une économie lévitique qui laisse sa part à l'humain en en préservant la mémoire au sein des échanges marchands. Nos sociétés portent bien la trace d'une limite shabbatique au travail humain, mais la dimension humaine et spirituelle du travail et de l'économie ne saurait se réduire à la pratique universelle du week-end.

Cinquième partie

FRATERNITÉ ET HUMANITÉ

La postérité philosophique et théologico-politique de Joseph fut riche; des penseurs, éduqués dans la parole biblique, nourris de lectures bibliques, tentaient d'exploiter l'autorité du conseil et du principe joséphiques: ces penseurs, emportés dans les événements parfois catastrophiques de leur génération, trouvaient manifestement dans le récit joséphique les ressources pour échapper au mal qui les frappait avec leurs contemporains, et pour instituer une nouvelle communauté spirituelle et politique. Chez Philon, il s'agissait de préserver le caractère universel des lois de Moïse, en attendant que vienne la démocratie du peuple « des suppliants »¹⁰⁸⁸; pour Calvin, la lecture du récit joséphique permettait de consoler les élus protestants dans leur résistance aux persécutions et leur fournissait un modèle de vie morale ainsi que de précieux conseils politiques et économiques. Dans la fondation de la science politique, Hobbes fit intervenir, à des moments choisis, le personnage de Joseph, avec d'autres figures bibliques, pour confirmer par l'Écriture sainte les principes rationnels qui sont censés rendre indéfiniment durables les édifices politiques.

Même si d'éminents penseurs ont pu insister sur la permanence du théologico-politique jusque dans un monde désenchanté, sécularisé, laïc, l'influence de la tradition chrétienne s'est effacée au point que ceux qui étudient l'histoire, les structures politiques et économiques modernes débattent la question de savoir si tel ou tel élément résulte ou non de la « sécularisation » de tel ou tel concept théologique. Un tel effacement aurait dû conduire à un abandon total de la référence joséphique qui était déjà une référence moins obligée que la référence mosaïque. De fait, les économistes, les spécialistes du conseil économique n'utilisent pas cette référence qui relève plus de la culture générale que de principes économiques "scientifiques" ou de modélisations mathématiques.

En revanche, la littérature, toujours nourrie par les grands textes du passé, n'a pas cessé de s'intéresser à cette narration biblique qui captive par son caractère elliptique et son unité de composition¹⁰⁸⁹; l'intérêt pour Joseph fut vivement stimulé par l'attrait général pour

1088 Philon, *Legatio ad Caium*, §3, *op. cit.*, pp. 62-63.

1089 Dans son *Dictionnaire philosophique*, à l'article « Joseph » (Paris, Garnier-Flammarion, 1964, pp. 245-247), Voltaire la présente comme un « modèle », « l'un des plus précieux monuments de l'antiquité », qui « constitue un poème épique intéressant: exposition, nœud, reconnaissance, péripétie, et merveilleux: rien n'est plus marqué au coin du génie oriental. » En outre, l'histoire de Joseph « qui pardonne » est plus « attendrissante » que celle d'Ulysse « qui se venge ».

l'Orient qui apparaît au XIX^e siècle dans le sillage de la campagne napoléonienne en Egypte et le déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion¹⁰⁹⁰. Les enseignements moraux ou politiques du récit, les possibilités esthétiques du thème joséphique devaient encourager plusieurs auteurs à reprendre, à réutiliser ou adapter cette histoire.

Le sujet intéressa Goethe qui abandonna la tâche, qui fut reprise par Thomas Mann, précédé par Hugo von Hofmannsthal. Dostoïevski utilise l'histoire de Joseph dans *Les Frères Karamazov*. Alexandre Dumas¹⁰⁹¹ semble s'en inspirer pour construire une histoire de vengeance, bien différente, dans *Le Comte de Monte-Cristo*. Charles Péguy publie dans les *Cahiers de la Quinzaine* en 1911 le *Mystère des saints Innocents* où il entremêle les histoires de Joseph, l'« avant », de Jésus, le « pendant » et de saint Louis, l'« après »: « O théâtre d'Egypte, on y a joué trois fois./ Une fois avant. Une fois pendant. Une fois après. »¹⁰⁹²; on y retrouve donc le motif de la préfiguration messianique avec l'accent bien reconnaissable de la poétique de Péguy: « Un homme avait deux fils. Un homme avait douze fils. / Et ainsi devant toute sœur chrétienne/ S'avance une sœur juive qui est sa sœur aînée et qui l'annonce et qui va devant. »¹⁰⁹³

On pourrait se contenter de relever les qualités littéraires de ces recompositions littéraires, de jouir de ces suites romanesques. Il est pourtant une œuvre qui sort du lot par sa stature monumentale, par son art narratif incomparable, et qui engage une réflexion étendue sur presque deux décennies; les implications philosophiques et politiques de ce roman-pyramide sont si nombreuses qu'elles en font un des textes les plus fondamentaux de la culture européenne ou occidentale du XX^e siècle: la fraternité, l'humanisme et le sort de l'humanité sont au cœur de *Joseph et ses frères* de Thomas Mann.

Dans cette perspective humaniste et dans le même contexte, il faut noter que des réflexions apparentées à celles de Mann, mais différemment accentuées, furent conduites par deux auteurs juifs qui choisirent la figure joséphique pour manifester la singularité porteuse d'universalité de la civilisation juive. L'ethnologue F. Baermann Steiner, qui eut une influence profonde sur l'anthropologie et l'ethnologie anglo-saxonnes de la deuxième moitié du XX^e siècle, écrivit, à propos de Joseph, un poème, des aphorismes et un « article sociologique [...] à l'intersection de l'ethnologie et des sciences bibliques [...] intitulé « Esclavage et le système de lignage hébreu antique » »¹⁰⁹⁴; pour lui, la fin de la *Genèse* est

1090 Outre la littérature, on signalera des opéras, deux *Légende de Joseph*, l'une d'Etienne-Nicolas Méhul (1807), l'autre de Richard Strauss (1914) avec les Ballets russes de Diaghilev.

1091 Le père de l'écrivain, le général Dumas, avait participé à la campagne d'Egypte de Napoléon.

1092 Charles Péguy, *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1957, p. 797.

1093 *Ibid.*

1094 Isabella Parkhurst-Atger, *Franz Baermann Steiner - précurseur du postcolonialisme*, thèse en études

« le plus ancien récit de la métamorphose d'un homme qui, à travers de cruels revers, par la volonté de son berger, subit des purifications »¹⁰⁹⁵. Emmanuel Lévinas utilisa quant à lui les commentaires rabbiniques sur le transport des os de Joseph pour expliquer que « les pratiques du ritualisme juif », aussi surannées fussent-elles, étaient les garantes de la « liberté » et de l'« indépendance d'esprit »¹⁰⁹⁶ des Juifs — et de la pensée juive. Ces deux conceptions se rapprochaient de celle de Mann par leur universalisme, mais elles n'entendaient pas faire de Joseph une figure mythologique transparente, ni du judaïsme une forme d'humanisme destinée à être dépassée.

Un troisième auteur juif se référa à la figure de Joseph, mais, à proprement parler, il n'y consacra pas d'ouvrage: il s'agit de Freud. Il connaissait le travail de Thomas Mann, le lisait et en discuta avec lui. Mann utilisa les psychanalyses freudienne et jungienne dans son travail, mais elles ne constituaient qu'un aspect d'une œuvre multiforme. La tétralogie mannienne racontant une histoire des plus anciennes, en revivant le mythe, parvint à transporter le récit joséphique au cœur des préoccupations européennes de l'entre-deux-guerres: son but était de conserver le message humaniste occidental, de rassembler le souvenir de l'homme contenu dans le texte biblique, conçu lui-même comme une bibliothèque mythologique. Mann s'y employa en appliquant tout son sérieux à l'étude des sciences des religions et de la psychanalyse. Seul l'exil et la guerre troublèrent son travail sans vraiment l'interrompre. Il faut donc examiner d'abord pourquoi c'est Mann et non Freud qui accomplit ce travail sur le récit joséphique, car Joseph ne fut pas du tout absent des préoccupations du fondateur de la psychanalyse.

germaniques sous la direction de G. Stieg à Paris III, Université Sorbonne Nouvelle, soutenue le 11 décembre 2010, p. 142.

1095 F. Baermann Steiner, *Feststellungen und Versuche. Aufzeichnungen 1943-1952*, op. cit., p. 172.

1096 Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, Le Livre de Poche, 1976, p. 84.

I

Freud et le rêve joséphique

Dans une note de *l'Interprétation des rêves (Die Traumdeutung)*, Freud souligne un fait qui pourrait être une simple indication biographique, qui est déjà une interprétation de rêves, un élément d'auto-analyse, mais qui pourrait aussi donner lieu non seulement à d'autres interprétations, mais encore à des spéculations pouvant engager tout l'édifice psychanalytique freudien: « On a dû remarquer que le nom de *Joseph* joue un grand rôle dans mes rêves (cf. le rêve de l'oncle). Derrière les personnes qui portent ce nom, je puis avec une facilité particulière dissimuler mon moi, car Joseph est l'oniromancien de la Bible. »¹⁰⁹⁷

Dans « le travail du rêve »¹⁰⁹⁸, Freud dégage des phénomènes d'« identification » ou de « formation composite »¹⁰⁹⁹, c'est-à-dire « la fusion en une unité qui pouvait se trouver déjà dans le matériel du rêve ou qui y est formée »¹¹⁰⁰, cela concernant des personnes ou des choses. Ces phénomènes font partie des « procédés de figuration »¹¹⁰¹ qui, dans la formation du rêve, traduisent « la ressemblance, l'accord, le contact »¹¹⁰², ce que le psychanalyste nomme « le travail de déplacement »¹¹⁰³ du rêve — qui rejoint ici sa « tendance à la condensation »¹¹⁰⁴. « Quand je vois surgir dans le rêve non pas mon moi, mais une personne étrangère, je dois supposer que mon moi est caché derrière cette personne grâce à l'identification. [...] Il y a aussi des rêves où mon moi apparaît en compagnie d'autres personnes qui, lorsqu'on résout l'identification, se révèlent être mon moi. Il faut alors, grâce

1097 Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1980, p. 413 note 1.

1098 *Ibid.*, chapitre VI.

1099 *Ibid.*, p. 276.

1100 *Ibid.*

1101 *Ibid.*, p. 267.

1102 *Ibid.*, p. 275.

1103 *Ibid.*, p. 263.

1104 *Ibid.*, p. 275. Il est remarquable qu'avec Joseph, il soit toujours question de transport et de conservation.

à cette identification, unir des représentations diverses que la censure avait interdites. »¹¹⁰⁵
La figure de Joseph correspond donc à ce processus de déplacement chez Freud. La récurrence du nom de Joseph résulte de la censure du Surmoi de Freud; il est la façon dont le rêve déjoue la censure, en donnant en outre un indice sur ce que représente Joseph.

Voilà qui semble empêcher toute surinterprétation de cette référence freudienne à Joseph: l'indication biographique entre dans le cadre de l'auto-analyse freudienne qui répond aux catégories de la psychanalyse conçue par son auteur comme une théorie scientifique. Freud distingue d'ailleurs nettement sa méthode d'interprétation du rêve des « méthodes » utilisées par une « humanité [qui] s'est efforcée de tout temps d'« interpréter » les rêves [...]. Le premier procédé considère le contenu du rêve comme un tout et cherche à lui substituer un contenu intelligible et en quelque sorte analogue. C'est l'interprétation *symbolique*. [...] L'explication que, dans la Bible, Joseph donne du songe de Pharaon est un bon exemple de ce procédé: les sept vaches maigres dévorant les sept vaches grasses sont une prédiction symbolique des sept années de famine en Egypte »¹¹⁰⁶.

La place de l'interprète Joseph est assignée: la méthode rapportée à la figure biblique « est d'une application limitée, on ne peut en faire un système général »¹¹⁰⁷, car son « succès dépend de l'ingéniosité, de l'intuition immédiate »¹¹⁰⁸ où « le meilleur commentateur de rêves est celui qui saisit le mieux les ressemblances »¹¹⁰⁹; elle fait donc partie des « procédés populaires d'analyse du rêve [...] tout à fait inutilisables pour la recherche scientifique. »¹¹¹⁰
Dans les rêves, Joseph est Freud, mais du point de vue de la méthode, Freud n'est pas Joseph. Il paraît donc que des spéculations sur l'identification de Freud à Joseph soient vaines; leur identité n'est que nominale et c'est Freud qui se cache derrière Joseph, non l'inverse.

Un autre "aveu" de Freud semble conforter cette analyse. Dans sa préface à la deuxième édition, Freud donne comme source de la *Traumdeutung* la mort de son père, « perte la plus déchirante d'une vie d'homme »¹¹¹¹; il n'en a saisi la « signification subjective [...] qu'une fois l'ouvrage terminé »¹¹¹². Cet "aveu" qui pourrait menacer sa prétention à l'objectivité scientifique ne paraît pas inquiéter Freud; cette part d'auto-analyse dans l'*Interprétation des rêves* ne fait que souligner l'importance du complexe d'Œdipe, où le père

1105 *Ibid.*, p. 278.

1106 *Ibid.*, p. 91.

1107 *Ibid.*, p. 93.

1108 *Ibid.*, p. 91.

1109 *Ibid.*

1110 *Ibid.*, p. 93.

1111 *Ibid.*, p. 4.

1112 *Ibid.*

est le rival et le modèle, c'est-à-dire « un pilier de l'identité personnelle »¹¹¹³, et la façon dont la pensée consciente, voire la construction rationnelle d'une théorie, s'enracine dans des processus inconscients, ici la réaction au décès de son père et les rêves qui y sont associés.

Ces rêves nécessitent une explication, non pas l'annonce d'un avenir, non pas l'interprétation d'un contenu par une clé des songes; ils engagent le désir vital de savoir comment les forces qui animent le psychisme humain se composent en chacun de nous de façon singulière pour engendrer rêves, névroses, *lapsi*, théories scientifiques... P.-H. Castel ose avancer: « l'idée fondamentale de *l'Interprétation du rêve*, selon laquelle la signification d'un rêve est un désir, s'étaye sur le désir que les rêves nous livrent une signification! C'est un peu comme si le désir de savoir allait à sa propre rencontre sous forme de savoir sur le désir. »¹¹¹⁴

Ce désir ou ces désirs nécessitent une interprétation qui se renouvelle avec les péripéties de la vie; le refoulement ne cesse jamais et les événements de nos vies viennent constamment menacer les fragiles équilibres qui se sont établis dans notre vie psychique, essentiellement dynamique, entre les exigences du Ça et celles du Surmoi. Ce travail psychanalytique ne passe pas du contenu manifeste au contenu latent du rêve comme on passe du sens caché au sens révélé, définitif. Il s'agit de survivre¹¹¹⁵, de passer d'une interprétation à une autre: l'interprétation vainc des résistances dues au processus de refoulement; ce n'est pas le refoulement qui cesse avec la psychanalyse (sinon la guérison impliquerait aussi qu'on cessât de rêver), ce sont les souffrances occasionnées par la "satisfaction" névrotique de désirs inconscients, y compris au travers de rêves. Freud écrit huit préfaces à huit éditions qui témoignent que sa pensée est toujours en mouvement, même si la réaction à la mort de son père est toujours conservée dans ce mouvement qui ne dépend plus d'elle, qu'elle a nourri sans l'arrêter¹¹¹⁶.

Freud se révèle ainsi beaucoup plus proche de Joseph et de la tradition juive d'interprétation qu'on aurait pu le penser¹¹¹⁷; Joseph interprète pour survivre, ou survit en interprétant, car ses premières interprétations de rêves ont manqué le tuer; Joseph fait survivre un des deux prisonniers, puis fait survivre l'Egypte et les Hébreux, jusqu'à ce qu'ils soient à nouveau en danger mortel, et encore une fois poussés à survivre, et ainsi de suite.

1113 P.-H. Castel, *Introduction à l'Interprétation du rêve de Freud*, Paris, PUF, 1998, p. 52.

1114 P.-H. Castel, *Introduction à l'Interprétation du rêve de Freud*, *op. cit.*, p. 53.

1115 Regina M. Schwartz, « Joseph's Bones and the Resurrection of the Text: Remembering in the Bible », *PMLA*, Vol. 103, n°2, New York, Modern Language Association, Mar. 1988, p. 114.

1116 Si la névrose est une sorte de répétition en arrière, la guérison est une sorte de répétition en avant.

1117 Regina M. Schwartz, « Joseph's Bones and the Resurrection of the Text: Remembering in the Bible », *op. cit.*, p. 118 et note 15 p. 123.

L'interprétation juive n'est pas une quête d'immortalité, elle a toujours un sens vital où les principes de l'interprétation, qui sont toujours en même temps éthiques, sont toujours tournés vers des explications singulières, des événements, des questions pratiques pour ici et maintenant¹¹¹⁸.

Freud désire savoir quel désir est signifié par le rêve; Pharaon veut connaître la signification de ses rêves; Joseph, lui, fait des rêves dont la signification est claire, mais il est trop tôt pour que le désir qui les habite se réalise. Joseph, ainsi que le souligne Freud¹¹¹⁹, anticipe déjà la théorie freudienne, il connaît la causalité des désirs figurés dans le rêve, puisqu'il explique, avant Freud¹¹²⁰, que « plusieurs rêves apparus au cours d'une même nuit » ont une même « signification »¹¹²¹. Freud est proche de Joseph car, comme il le dit lui-même en expliquant le titre de son ouvrage¹¹²², il est plus proche du sens commun que des savants: le rêve a une signification, on peut la trouver.

Freud se rêve en Joseph, c'est-à-dire celui qui sait interpréter les rêves. La surinterprétation du rêve découlant de sa « surdétermination »¹¹²³, on peut interpréter Joseph comme une condensation de l'Hébreu de la marge qui interprète les rêves pharaoniques et rejoint le centre du pouvoir; Freud n'est-il pas un Hébreu de la marge (la Moravie) qui interprète les rêves dans la capitale impériale des Habsbourg et réussit une brillante ascension sociale? Une telle identification joséphique ne pouvait que conduire à une réévaluation totale de la figure juive de Moïse qui paraît prendre le contrepied de la figure joséphique; surtout au moment où, victime du nazisme¹¹²⁴, Freud est contraint à l'exil au Royaume-Uni. Le Joseph viennois doit lui aussi transporter et conserver la psychanalyse avec lui.

On sait que Moïse est l'objet d'un mythe, d'une réécriture ou plutôt d'un déplacement (« *Entstellung* »)¹¹²⁵ où la judéité de Freud est impliquée, que Freud craignait que la

1118 Il semble que c'est ainsi que Freud caractérise lui aussi ce qu'il appelle « la religion de Moïse »: Sigmund Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1986, pp. 225-227.

1119 Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, *op. cit.*, p. 287.

1120 Dans le développement théorique, le personnage de Joseph semble perdre ici son caractère fictif; il est un interprète des rêves au même titre que l'historien juif Flavius Josèphe et que C. G. Jung cité dans l'alinéa suivant.

1121 Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, *op. cit.*, p. 287.

1122 *Ibid.*, p. 90.

1123 P.-H. Castel, *Introduction à l'Interprétation du rêve de Freud*, *op. cit.*, p. 31: la « surdétermination » est « la multiplicité des connexions possibles entre représentations ». Sur ce sujet, on se rapportera au chapitre « Le travail de condensation » de Freud, *L'interprétation des rêves*, *op. cit.*, p. 242.

1124 C'est Marie Bonaparte qui, grâce à ses relations, permettra la fuite de Freud en payant une rançon aux nazis.

1125 Sigmund Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, *op. cit.*, p. 115: « Dans bien des cas d'*Entstellung* de texte, nous pouvons donc nous attendre à trouver, caché ici ou là, l'élément réprimé et dénié, même s'il est modifié et arraché à son contexte. »

psychanalyse ne passât pour une "science juive". Il voulait déraciner l'idée que les Juifs avaient inventé le monothéisme et désamorcer ainsi la rivalité avec tous ceux qui se considéraient comme élus. Ce faisant, en Juif laïc et agnostique, Freud entendait réaffirmer, à l'instar de Max Weber et comme Thomas Mann, l'idée que le judaïsme constituait une des sources de la pensée rationnelle et éthique, de la civilisation européenne¹¹²⁶; Moïse l'Égyptien contrecarrait l'égyptophobie du récit de l'*Exode* pour renouer avec l'égyptophilie du récit joséphique où l'Hébreu est ouvert aux Nations, les nourrit, les protège. Le déplacement de Moïse vers Akhenaton permettait de conserver la portée éthique universelle de la psychanalyse tout en confirmant son apport à la pensée scientifique; ceci à l'heure même où les antisémites renvoyaient la psychanalyse à la judéité et les psychanalystes, pour beaucoup juifs, à leur "race".

Le refoulé juif de la pensée freudienne fait retour en Joseph, car Freud n'a pas rejeté sa judéité. Joseph permettrait ainsi d'appliquer à Freud l'« *Entstellung* » qu'il a appliquée à Moïse. Freud fut victime; il fut persécuté pour ses idées et parce qu'il était juif, les antisémites considérant que ses idées étaient juives. Le déplacement ne consiste pas alors à replacer Freud dans la judéité, à renommer les complexes freudiens avec des noms bibliques... Il souligne le fait que la figure joséphique est présente en creux dans l'œuvre de Freud sans qu'il ait véritablement pris en charge cette figure.

Aperçue, elle déclenche un désir spéculatif qui se tarit avec son examen; Freud semble avoir écarté de sa réflexion un récit qui aurait dû l'alimenter. Freud rédigeait son *Moïse* parallèlement au *Joseph* de Thomas Mann qui voyait dans la psychanalyse la base d'un « humanisme de l'avenir »¹¹²⁷, la théorie du salut psychique — ce qui sera encore plus vrai après le cataclysme mondial. Freud se disait très stimulé par les travaux et le roman de Thomas Mann, mais il n'en est resté pour nous qu'une lettre où le destin joséphique de Napoléon Bonaparte est esquissé par le psychanalyste¹¹²⁸. C'est en fait avec Thomas Mann que Joseph acquiert la stature freudienne qu'il mérite en tentant de résorber le malaise dans la civilisation.

1126 Jacques Le Rider, « Joseph et Moïse égyptiens: Sigmund Freud et Thomas Mann », *Savoirs et clinique*, 1/2005 (n°6), pp. 59-66.

1127 Mann T., « *Freud et l'avenir* », in Thomas Mann, *Noblesse de l'esprit*, Paris, A. Michel, 1960, p. 210.

1128 Freud S., *Correspondance 1873-1939*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 471-473.

II

Sauver l'humanité: *Joseph und seine Brüder* ou la Bible selon Thomas Mann

1, L'évolution politique de Thomas Mann

Certes Thomas Mann, depuis la fin des années 20 jusqu'à 1943, a composé une imposante tétralogie qui récrit les chapitres de la *Genèse* consacrés à Joseph, notre sujet d'étude, mais quel rapport le roman mannien peut-il entretenir avec des questions de philosophie politique, sachant en outre que Mann écrivit les *Considérations d'un apolitique*? Plus encore, quel rapport existe-t-il entre la réécriture d'une histoire, censée se dérouler il y a plus de trois millénaires, et les événements politiques de la première moitié du XX^e siècle? « Avant la première guerre mondiale, Thomas Mann s'est défini lui-même comme un romancier de la décadence bourgeoise »¹¹²⁹ et Odile Marcel considère son « aboutissement littéraire » comme « le fait de ces œuvres dont le climat de sombre perversité démultiplie le motif de l'artiste morbide, faisant courir tout au long de l'œuvre la figure de l'esthète hypersensible promis à l'autodestruction. »¹¹³⁰

Joseph et ses frères apparaît alors comme une œuvre étonnante pour ne pas dire détonante dans tout l'œuvre mannien; il s'agit d'un roman mythique où figure un héros, beau et sain, qui n'est pas « promis à l'autodestruction », dont la tonalité serait donc plutôt optimiste. Comment classer ce roman-fleuve qui était pourtant considéré par son auteur comme une œuvre de la maturité? On peut être tenté de nier son intérêt philosophique et politique par son éloignement mythique vis-à-vis des événements qui conduisirent à la seconde guerre mondiale. On peut aussi être tenté de négliger ce roman et d'insister sur les œuvres conformes à la veine principale de « l'intérêt pour le morbide », de « l'identification de l'art avec une perversité destructive »¹¹³¹, qui révèlent « la maladie européenne » et

1129 Odile Marcel, *La maladie européenne. Thomas Mann et le XX^e siècle*, Paris, PUF, 1993, p. 17.

1130 *Ibid.*, pp. 19-20.

1131 *Ibid.*, p. 20.

méditent « sur le sens de la première moitié du XX^e siècle. »¹¹³²

En effet, à Joseph succède le personnage du musicien Adrian Leverkühn dans le *Doctor Faustus* qui, semble-t-il, figure et stigmatise « l'impuissance démocratique allemande dont surgit directement la violence nazie »¹¹³³, et développe « un pessimisme qui s'inspirait de l'actualité de la guerre et des analyses culturelles d'Adorno »¹¹³⁴. Il faut alors remarquer que, si Mann figure dans ses romans une réalité ou des questions politiques qui leur sont contemporaines, il n'en fait pas la matière de ses romans, il n'aborde pas directement cette réalité ou ces questions. Mais, malgré l'échec politique — et culturel — des nations européennes, et spécialement de l'Allemagne, il faut peut-être voir encore un sens politique à cette figuration faustienne des « excès auxquels conduit immédiatement l'irresponsabilité subjective de l'immaturité politique »¹¹³⁵; un sens politique qui ferait suite à celui de la tétralogie qui fut rédigée de la montée du nazisme jusqu'au milieu de la guerre.

En fait, l'évolution de cet auteur fut considérable et fut à la hauteur des événements qui l'y contraignirent. En 1922, Mann écrivait encore: « L'Europe est plongée dans la faute jusque par-dessus les oreilles, jusque par-dessus la tête. Pourtant, lorsqu'elle se souvient, lorsqu'elle regarde en arrière, elle se sent aussi, à nouveau, libre de toute faute. Elle a fait de son mieux. Elle a suivi son chemin comme elle croyait le devoir, la pauvre Europe, et elle le prenait pour un chemin excellent, le seul bon, alors qu'il aboutissait à un borborygme sanglant et à un désarroi moral absolu. Qu'est-ce donc qui est bien, qu'est-ce donc qui est mal? Nous l'ignorons. Nous croyons parfois le savoir, nous traçons des lignes dans l'eau, mais toutes choses sont à la fois bonnes et mauvaises. »¹¹³⁶

L'ambiguïté morale des personnages bibliques, développée dans *Joseph et ses frères*, aurait pu correspondre à cet état d'esprit de l'auteur qui, semblerait-il, aurait transposé les problèmes européens — et à vrai dire mondiaux — dans l'Égypte pharaonique de Joseph. Mais dans les années 30, le regard de Mann a changé et la littérature se trouve requise par une nécessité éthique et politique. En novembre 1939, dans *Culture et politique*, les « choses » ne sauraient plus être « à la fois bonnes et mauvaises »: « Alors que la vie extérieure des peuples européens semble avoir entamé une époque où la civilisation régresse, les traités ne valent rien, les lois ne sont pas respectées et la fidélité et la foi s'écroulent, l'esprit est entré dans une ère morale; je veux dire une ère de simplification et de

1132 *Ibid.*

1133 *Ibid.*, p. 18.

1134 *Ibid.*, p. 244.

1135 *Ibid.*

1136 Mann T., « Le Problème des rapports franco-allemands », in *Les exigences du jour*, Paris, Grasset, 1976, pp. 74-75.

distinction en toute humilité entre le bien et le mal [...]. Oui, certes, nous savons à nouveau ce que sont le bien et le mal »¹¹³⁷.

Or, cette distinction ne relève pas seulement d'une éthique individuelle, d'un sens moral, mais aussi requiert une prise de position politique qui se traduira par la promotion de la démocratie. Dans *Le problème de la liberté*, qui date d'avril 1939, Mann, « à qui [ces] débats [...] ne semblaient pas s'imposer à l'origine »¹¹³⁸, s'est efforcé « de comprendre ce qu'est la démocratie », comme « équilibre humain entre une antithèse logique, la réconciliation de la liberté et de l'égalité, des valeurs individuelles et des exigences sociales. Cependant, cet équilibre [...] demeure une tâche humaine, toujours à résoudre de nouveau. »¹¹³⁹

Il souligne qu'il est « remarquable et symptomatique qu'aujourd'hui un artiste habitué à agir pour le bien, le bon et le vrai, dans sa sphère familière, se sente obligé de le faire aussi sur le terrain politique et social »¹¹⁴⁰, la politique étant la « sphère de la décision, de la conviction et de la volonté » opposée à l'art comme « sphère de la pensée libre, de la contemplation et de la création libres »¹¹⁴¹. On pourrait avancer que l'un des thèmes de *Joseph et ses frères*, sinon le thème principal, est précisément la réconciliation de plusieurs sphères opposées, la conquête d'un équilibre entre les antithèses évoquées ci-dessus, dans le personnage complexe de Joseph à travers un roman de formation — tout à fait dans la tradition du *Bildungsroman* allemand — qui « s'achève », comme la plupart des romans de ce genre particulier, « par l'intégration harmonieuse de l'individu au sein de la communauté des hommes »¹¹⁴².

L'« effort politique de l'esprit » est requis parce qu'il est « entré dans une ère morale », paradoxalement parce que ce temps est « une époque de réaction contre la civilisation, de dérèglement et d'anarchie » où « le mal » se manifeste avec « brutalité » et « grossièreté »¹¹⁴³. Thomas Mann est « en effet arrivé à comprendre ceci: le politique et le social forment un des domaines de l'humain, ils font partie de la totalité humaine »¹¹⁴⁴; il ajoute un peu plus loin: « où serais-je aujourd'hui, de quel côté me trouverais-je, si mon conservatisme était resté obstinément avec une germanité que toute sa musique et toute sa

1137 Mann T., *Les Maîtres*, Paris, Grasset, 1979, pp. 229-230; on retrouve, comme souvent chez Mann, la même phrase à quelques mots près, dans *Le problème de la liberté* in *L'Artiste et la société*, Paris, Grasset, 1973, p. 241.

1138 Mann T., *L'Artiste et la société*, op. cit., p. 241.

1139 *Ibid.*, p. 240.

1140 *Ibid.*, p. 241.

1141 *Ibid.*

1142 Vuillet H., *Thomas Mann, Les métamorphoses d'Hermès*, Paris, PUPS, 2007, p. 231.

1143 *Ibid.*

1144 Mann T., « Culture et politique », *Les Maîtres*, op. cit., p. 223.

spiritualité n'ont pu empêcher d'aboutir à la plus basse adoration de la violence et à une barbarie qui menace les fondements de la civilisation occidentale! »¹¹⁴⁵

La conséquence qu'on semble devoir tirer de toutes ces affirmations, c'est que *Joseph et ses frères* participe de cet « effort politique de l'esprit » « luttant contre le dragon du mensonge et de la violence »¹¹⁴⁶. L'effort politique de Thomas Mann fut d'ailleurs tel pendant la guerre qu'étant consulté par des officiels à Washington et personnellement invité par F. D. Roosevelt, un journal de Los Angeles affirmait en 1943: « *There is every reason to believe that when the Nazis collapse, Th[omas] M[ann] will be the cultural and political leader of the new Germany.* »¹¹⁴⁷ Même si notre auteur s'amuse de cette « belle confusion », cette opinion journalistique, si elle était peu perspicace, témoignait de la réalité et de la totalité de son engagement.

Or, si le sens des interventions publiques et politiques de l'écrivain avant, pendant et après la guerre, ne soulève guère de problèmes, reste à déterminer en quel sens précis s'effectuent ses efforts lorsqu'il s'agit du roman fleuve de *Joseph*. Le thème juif du roman semblerait l'orienter vers l'opposition au nazisme comme antisémitisme. Or, l'antisémitisme allemand ne semble être selon Mann que « la tentative, irréalisable, d'expulser du corps allemand de la culture [...] l'élément clarificateur, dispensateur de la forme, humain, à savoir l'élément méditerranéen dont les représentants par le sang, en Allemagne, sont les Juifs »¹¹⁴⁸; ainsi, dans son « roman juif », il n'a pas cherché « à faire l'apologie du judaïsme contre l'antisémitisme »¹¹⁴⁹, même si ce « rôle d'opposition », ce rôle politique lui échoit avec plaisir « par la force des circonstances extérieures »¹¹⁵⁰.

Mann ne s'est « pas proposé d'écrire l'épopée des Juifs, mais une épopée de l'humanité »¹¹⁵¹; « sans doute le choix d'un thème de l'Ancien Testament ne fut-il pas l'effet du hasard »¹¹⁵², mais ce choix, outre « l'apport juif à la constitution spirituelle de l'Europe » et le « caractère indispensable de l'esprit juif pour le présent et l'avenir du continent »¹¹⁵³, outre l'aspect de défi vis-à-vis du fascisme, donne accès aux « origines primordiales, pré-asiatiques » de « l'européanisme », à un des éléments civilisateurs de la barbarie, en fait à la

1145 Mann T., « Culture et politique », *op. cit.*, p. 224.

1146 Mann T., *L'Artiste et la société*, *op. cit.*, p. 242.

1147 « Il y a toutes les raisons de croire que, lorsque les Nazis s'effondreront, T. M. sera le chef culturel et politique de la nouvelle Allemagne »; Lettre à A. E. Meyer du 17 février 1943, in *Lettres de Thomas Mann*, Paris, Gallimard, 1970, p. 20.

1148 Mann T., *Conférence sur l'antisémitisme* in *L'Artiste et la société*, *op. cit.*, p. 218.

1149 *Ibid.*, p. 220.

1150 *Ibid.*

1151 *Ibid.*

1152 Mann T., *Etudes*, Paris, Gallimard, 2006, p. 146.

1153 Mann T., *Conférence sur l'antisémitisme*, *op. cit.*, pp. 218-219. Ce « caractère indispensable », l'auteur l'attribue dans un même mouvement aux Allemands.

civilisation elle-même dans son aspect mythique, "prototypique".

a, Thomas Mann et le judaïsme

Il est intéressant d'observer que ce rapport du judaïsme aux origines de la civilisation, au « type simple, originel, canonique »¹¹⁵⁴ inféré par T. Mann ainsi que sa reconnaissance de « l'apport juif à la constitution spirituelle de l'Europe » correspondent au projet intellectuel et politique de la Science du Judaïsme (*die Wissenschaft des Judentums*) développé en Allemagne pendant le XIX^e siècle et plus généralement à l'idée concomitante de la colonisation européenne de "l'Orient" que l'Orient mythique constitue « le berceau de la culture humaine »¹¹⁵⁵. La genèse de l'ouvrage ne renvoie donc pas seulement à l'intérêt précoce de l'auteur « pour la vie orientale antique » et à son intérêt tardif « pour l'histoire et la psychologie des religions »¹¹⁵⁶, mais fait écho à la façon dont les Allemands et les Juifs allemands envisageaient (ou n'envisageaient pas) l'assimilation des Juifs à la suite de la brève émancipation dont ils avaient bénéficié dans la période napoléonienne, et dans le contexte de développement des conceptions raciales et racistes.

La tétralogie constitue un prolongement romanesque de l'optique théorique de la Science du Judaïsme et en cela, aurait satisfait ses promoteurs qui espéraient obtenir de la revalorisation de certains éléments de la culture juive l'émancipation et l'insertion dans la société allemande; L. Zunz, l'un des fondateurs de la Science du Judaïsme, pensait que « le statut politique serait finalement une conséquence du niveau de respect intellectuel pour le Judaïsme »¹¹⁵⁷. On peut donc apprécier l'inscription caractéristique de Thomas Mann dans son temps et dans l'espace politique et intellectuel allemand, en comparant la volonté d'assimilation mesurée du judaïsme de l'auteur qui se pensait lui-même comme une « fin de race » germanique à la volonté d'assimilation des Juifs allemands, qui, si elle ne passait pas forcément par la conversion, requérait une rupture avec le Judaïsme traditionnel des ghettos; pour certains, « la régénération du Judaïsme allemand pass[ait] par la lutte contre l'obscurantisme des rabbins, le rabbinisme talmudique », « la rupture avec le Judaïsme

1154 Mann T., *Etudes*, *op. cit.*, p. 151.

1155 Comme le soulignait E. Renan dans le *Journal asiatique*, en 1860, « si [l'Europe] veut que les résultats justifient l'emploi de son pouvoir, il faut qu'elle se prépare à connaître l'Orient ». De fait, l'intérêt pour l'Orient s'était développé depuis le début du XIX^e. Dès 1822, I. Wolf, l'un des fondateurs de la Science du Judaïsme, souhaitait "orienter" cet intérêt vers le Judaïsme, « plus proche et plus accessible », « Sur le concept d'une Science du Judaïsme », in *Revue Pardès, Dixième anniversaire*, n°19-20, Paris, Cerf, 1994, pp.33-44.

1156 Lettre à Louise Servicen du 23 mai 1935, in *Lettres de Thomas Mann*, Paris, Gallimard, 1966, p. 465.

1157 Cité par Ruth Tolédano-Attias, *L'image des Juifs sépharades dans l'Historiographie juive des XIX^e et XX^e siècles*, 2006, Diffusion ANRT Lille III, p. 27.

ashkénaze médiéval »¹¹⁵⁸.

La figure de Thomas Mann, son évolution d'un relatif antisémitisme vers un relatif philosémitisme, l'ambiguïté de son rapport au judaïsme, si elles constituaient le meilleur de ce qui pouvait être attendu d'un Allemand non-juif dont la première tendance politique (ou apolitique) était le conservatisme, sont symptomatiques de l'échec des rapports entre les Allemands non-juifs et les Juifs allemands, car Thomas Mann est un cas somme toute exceptionnel. Il donne cependant à méditer sur ce que la « culture occidentale absorbée dans une civilisation mondiale »¹¹⁵⁹ est capable d'intégrer du judaïsme et des faits juifs.

Les questions qui se posaient à l'époque de Mann, se reposent aujourd'hui, certes différemment, mais non dans une absolue différence. En effet, si nous nous situons hors de la problématique de l'assimilation des Juifs dans les nations occidentales, pour ce qui est d'une « civilisation mondiale », la « question juive » se pose à nouveau, et la peu récente mais moderne idée de Zunz réapparaît: « le statut politique serait finalement une conséquence du niveau de respect intellectuel pour le Judaïsme ». Or, si le respect intellectuel pour le judaïsme et l'existence juive sont acquis pour notre auteur et constitue un des sens du roman de *Joseph*, il ne renvoie en aucun cas aux intentions qui ont présidé à sa formation; il vient par surcroît¹¹⁶⁰. Il n'en reste pas moins que cette volonté constante de minorer l'aspect biblique et judaïque de son livre pour assimiler l'élément juif à une mythologie strictement équivalente aux mythologies babylonienne, égyptienne et grecque correspond de façon marquante à l'esprit de la Science du judaïsme et au contexte intellectuel allemand.

b, Thomas Mann et Joseph: « une fin de race »

Cet aboutissement de l'évolution intellectuelle et politique de Thomas Mann n'avait pourtant rien d'évident, car la question raciale n'est pas absente de la tétralogie et l'auteur s'intéresse à Joseph, certes comme celui qui bénéficie des bénédictions souterraines et célestes, mais aussi comme à « une fin de race » dans « un pays de fin de race »¹¹⁶¹, là où l'Égypte figure l'Allemagne ou plus généralement l'Europe. Retraçons brièvement le

1158 *Ibid.*, p. 26.

1159 Mann T., « Franklin Roosevelt », *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, XII, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1984, p. 941.

1160 Il insistera sur ce point tant dans sa conférence faite à Vienne pour célébrer le 80^e anniversaire de Freud (« Freud et l'avenir », *Noblesse de l'esprit*, Paris, A. Michel, 1960) que dans sa *Conférence sur l'antisémitisme* (*op. cit.*, p. 220).

1161 Mann T., *Etudes*, Paris, Gallimard, 2006, p. 152.

parcours de Mann sur cette question, car c'est sur son fond que finit par se dégager un nouvel humanisme qui a peu à voir avec le polygénisme raciste.

Dans le roman *Attesse royale* de 1907, « le ministre d'Etat, von Knobelsdorf insiste sur »¹¹⁶² « tout l'effet bénéfique que peuvent escompter de vieilles familles du mélange des races »¹¹⁶³. La thématique de la fin de race n'est pas seulement un ingrédient des romans manniens lié à la décadence, à la dégénérescence et à la maladie, c'est une préoccupation de l'auteur qui se voit lui-même dans cette perspective, comme descendant d'une vieille famille de Lubeck, ville hanséatique sur le déclin, et considère les Juifs dans une même optique, surtout ceux qui ne sont pas encore assimilés, ou qui portent encore trop "visiblement" l'empreinte du ghetto.

Il semble que pour Mann, qui se maria avec Katia Pringsheim, d'une famille juive assimilée, de la haute bourgeoisie munichoise, il était important d'apporter une touche raciale juive pour compléter le métissage dont il résultait lui-même « pour un quart »¹¹⁶⁴ avec l'ascendance créole brésilienne de sa mère¹¹⁶⁵, pour lui qui croit « à la soif de complémentarité inhérente à l'âme allemande authentique » et « aux aptitudes raciales spécifiques »¹¹⁶⁶. Thomas Mann, dans son allocution sur le mariage, s'appuie sur Hegel pour avancer qu'on "cherche femme" avant de se marier; pour que le mariage corresponde bien aux « inépuisables forces sanctificatrices » de la « vie »¹¹⁶⁷, « la décision » doit précéder « l'inclination »¹¹⁶⁸. Dans cette perspective, la question raciale pourrait donc être un ingrédient important du mariage.

Le mariage signifie pour Mann le choix de la « vie », « la durée, le fondement, *la continuation de la race* »¹¹⁶⁹, la succession des générations, la responsabilité » qu'il oppose à « tout esthétisme », dont une des formes est l'homosexualité, relevant « d'une nature pessimiste orgiaque, c'est-à-dire de la mort »¹¹⁷⁰. On sait par ailleurs que son futur beau-père et sa future femme éprouvèrent la patience du prétendant¹¹⁷¹; la décision de se marier du patricien lubeckois, qui partageait bien des aspects de l'antisémitisme contemporain¹¹⁷²,

1162 Darmaun J., *Thomas Mann et les Juifs*, Bern, Berlin, Frankfurt/M., New York, Paris, Wien, Peter Lang, Editions scientifiques européennes, 1995, p. 73.

1163 Mann T., *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, II, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1984, p. 341.

1164 Mann T., *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, XI, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1984, p.420.

1165 *Ibid.*, p.98.

1166 Darmaun J., *Thomas Mann et les Juifs*, *op. cit.*, pp. 6-7.

1167 Mann T., *Sur le mariage*, Paris, Aubier-Flammarion, bilingue, 1970, p. 75.

1168 *Ibid.*, p. 63.

1169 C'est nous qui soulignons.

1170 *Ibid.*, p. 59.

1171 Darmaun J., *op. cit.*, pp. 48-49.

1172 « Rien qui rappelle le judaïsme chez ces gens-là; tout ici respire la culture »; T. Mann présente ainsi sa future belle-famille dans sa lettre du 27 février 1904 à son frère Heinrich.

devait donc être bien ancrée. On reconnaîtra dans le racisme de Thomas Mann un des aspects de la théorie raciale "fondatrice" de Gobineau qui voyait dans un léger mélange des races les effets les plus bénéfiques et dans leur mélange complet un déclin irrémédiable. On comprendra ainsi que Mann soit passé de l'antisémitisme ambiant¹¹⁷³ à un relatif "philosémitisme" qui ne ressortit pas moins à une idéologie raciste.

L'évolution de Mann vers un certain "philosémitisme" ne se départira jamais d'une ambiguïté due à son racisme, qui lui fait porter aux nues certains Juifs et condamne certains autres au rôle de mauvais Juifs, accumulant des tares stéréotypées par l'antisémitisme. Joseph est donc lui aussi « une fin de race », « un produit tardif »¹¹⁷⁴, le onzième des douze frères, celui qui est en plus et qui annonce le dernier surcroît — il a d'ailleurs les « lèvres épaisses », censées être un trait racial juif¹¹⁷⁵, en tout cas fréquemment utilisé par Mann dans les descriptions physiques avec le fameux « nez crochu ».

Cependant, ces traits raciaux, loin de particulariser les personnages pour les enfermer dans un type racial, sont des traits humains, renvoient peut-être, dans le cas du beau Joseph, aux bénédictions qui viennent de la terre, et permettent sûrement, dans l'esprit du romancier, d'« humaniser » le mythe. Mais plus que les traits raciaux particuliers, l'intéresse l'apport de l'esprit juif à la civilisation, et sur ce point, n'importe quelle race peut et doit selon Mann s'approprier « l'élément clarificateur, dispensateur de la forme, humain » qui caractériserait l'esprit juif mais que notre auteur appelle aussi bien l'élément « méditerranéen »¹¹⁷⁶ de la culture. La race sur sa fin produit un « déclin », mais aussi un « affinement », « une nature d'artiste »¹¹⁷⁷ qui introduit un jeu, un détachement qui rendent possible la saisie de cet élément « humain » et ouvrent les possibles: le symbole de cela est peut-être à trouver dans l'extraordinaire beauté de Joseph.

c, « Une histoire abrégée de l'humanité »¹¹⁷⁸: Joseph, « l'artiste »

Répetons-le, le texte biblique n'est qu'un monde propice à la recherche d'une vérité

1173 Avec les personnages juifs de ses romans, le jeune Thomas Mann recycle sans ironie les préjugés antisémites, concernant les prétendues caractéristiques physiques, l'attrait de l'argent, l'intellectualité... Pour qui voudrait approfondir la question, le livre de J. Darmaun précité offre de trop complètes références et analyses.

1174 Thomas Mann ajoute: « un homme du stade où les traits de l'affinement et de la dégénérescence se confondent de façon troublante. », *L'Artiste et la société*, op. cit., p. 223.

1175 Mann T., *Les Histoires de Jacob*, Paris, Gallimard, L'imaginaire, 1935, p. 54: « [...] les lèvres proéminentes; cette expression est parfois trompeuse, et en particulier, quand il s'agit de la contexture de la bouche, il nous faut tenir compte du point de vue ethnique et racial. »

1176 Mann T., *Conférence sur l'antisémitisme* in *L'Artiste et la société*, op. cit., p. 218.

1177 Lettre à Louise Servicen du 23 mai 1935, in *Lettres de Thomas Mann*, op. cit., p. 465.

1178 *Ibid.*

plus profonde. Paradoxalement, il y a de l'humanisme dans le texte biblique, puisque les Juifs sont censés être porteurs de l'élément « humain » de la culture, mais il semble qu'il faille "encore" humaniser le mythe biblique, par le biais de l'humour et de l'ironie, et l'introduction d'un « élément familial-bourgeois »¹¹⁷⁹ dans le traitement des figures mythiques, toujours aussi dans un souci d'équilibre qui est la marque de l'humanisme nouveau auquel Thomas Mann fraie un chemin dans son « récit-fleuve ».

Il faut donc observer une distinction entre l'humanisme que Mann prête au peuple juif, il faudrait dire pour lui à la « race » juive, « race morale »¹¹⁸⁰, en la gratifiant d'une « connaissance très antique qu'elle charrie dans son sang », d'une « spiritualité éprouvée » et d'une « raison ironique »¹¹⁸¹, et l'humanisme visé par l'auteur qui se veut, dans un sens très général, chrétien, bourgeois. L'intention de son ouvrage est de parler « de l'homme lui-même et de tout ce qui est typique de son destin »¹¹⁸² pour « établir par avance, [...] un contact secret, sympathique, avec [l']humanité future » où se développerait « un humanisme [...] riche de connaissance, ayant traversé des expériences multiples, que les humanismes antérieurs ne soupçonnaient pas »¹¹⁸³.

Le judaïsme fait partie de ces humanismes antérieurs et n'est donc qu'un mode d'accès à une réalité de l'esprit plus profonde; les Juifs constituent une « singularité fantastique » qui « contemple notre monde avec les yeux sombres et intelligents du monde primordial »¹¹⁸⁴, « un mélange de modernisme et de préhistoire »¹¹⁸⁵: ils permettent de revenir à « l'histoire de la formation de l'humanité, l'anthropogénie »¹¹⁸⁶, et Joseph, dans cette histoire, « est le *premier artiste* »¹¹⁸⁷. Joseph bénéficie en effet des « bénédictions des cieux et des bénédictions souterraines de l'abîme » (Gn 49 25), ce que Mann interprète comme « sa double appartenance aux royaumes de la nature *et* de l'esprit »: ici, « le rêveur, l'artiste, se hausse jusqu'à une stature sociale, préserve de la famine le peuple qui l'a accueilli, devient le Nourricier du pays, le dieu du Nil — et d'enfant joueur, se mue en *homme*. »¹¹⁸⁸ « Dans ces quatre volumes, un être doué de grands dons naturels, mais de nature artiste, un peu égocentrique, reçoit une formation qui fait de lui un membre de

1179 *Ibid.*

1180 « sittlichen Rasse »; Mann T., *Sur le mariage*, Paris, Aubier-Flammarion, bilingue, 1970, pp. 58-59.

1181 Mann T., *Conférence sur l'antisémitisme*, *op. cit.*, p. 219.

1182 *Ibid.*, p. 221.

1183 *Ibid.*, p. 220.

1184 *Ibid.*, p. 219.

1185 *Ibid.*, p. 221.

1186 *Ibid.*, p. 222.

1187 *Ibid.*

1188 *Ibid.*, p. 223.

l'humaine fraternité, le serviteur social d'une société, le « Nourricier » »¹¹⁸⁹.

Ainsi « la vie dresse Joseph »¹¹⁹⁰, mais il est malgré tout le « metteur en scène, le poète de ses histoires, [il] les arrange »¹¹⁹¹; il « n'a pas découvert Dieu, mais [il] sait comment on le "traite" »¹¹⁹². « Le « moi » d'Abraham qui veut que l'homme n'ait le droit de servir que ce qu'il y a de plus haut dans la création, d'où s'ensuit la découverte de Dieu »¹¹⁹³ devient « un « moi » artistique, charmeur, délicat, menacé [...] mais doué de possibilités de développement et de mûrissement innées comme on n'en trouvait pas avant lui »¹¹⁹⁴. La vie lui inflige « beaucoup de pertes, de bouleversements et de pénibles transplantations »¹¹⁹⁵ mais « le facteur personnel [tempère] la rigueur des événements ». Adaptant la *Spéculation transcendante sur l'intentionnalité apparente dans le destin de l'individu*¹¹⁹⁶ de Schopenhauer, Thomas Mann dépeint un Joseph qui « croyait à [la] plasticité [des circonstances] grâce à l'apport personnel », à un monde « susceptible d'être modelé de manière à se le rendre propice et accueillant », et qui « ne croyait pas à une souffrance que sa propre lumière, ou la lumière de Dieu en lui, ne pût pénétrer. »¹¹⁹⁷

Selon notre auteur, les deux derniers patriarches, Jacob et Joseph, ont conscience que « leur vie est l'incarnation du mythe », de modèles de vie plus anciens, voire archaïques, mais « leur « moi » se libère du collectif »¹¹⁹⁸ et « en la personne de Joseph, ce « moi » qui avait jailli d'un insolent absolutisme débouche enfin dans le collectif et le commun »¹¹⁹⁹. Dans la figure de Joseph, les problèmes contemporains de Mann semblent ainsi trouver leur transposition et leur solution. Nous pourrions réduire à un « conte » cette belle résolution de « l'antinomie de l'artiste et du bourgeois, de la solitude et de la communauté, de l'individu et de la collectivité », mais selon Mann, elle correspondait à un souhait et à une volonté de son temps: « nous souhaitons et nous voulons que [cette antinomie] s'abolisse, dans la démocratie future, dans l'action commune de nations libres et diverses réunies sous le sceptre du droit. »¹²⁰⁰ L'auteur entrevoyait un « monde unifié et dépolitisé qui doit se former

1189 Lettre de Thomas Mann à Erwin Schrotter du 11 janvier 1951, in *Lettres de Thomas Mann*, Paris, Gallimard, 1973, p. 198.

1190 *Ibid.*

1191 Mann T., *Etudes, op. cit.*, p. 151.

1192 *Ibid.*, p. 150.

1193 *Ibid.*

1194 *Ibid.*, p. 151.

1195 Dans la lettre à A. E. Meyer du 7 octobre 1941, Mann trace un parallèle entre son « expérience subjective », son « destin » et celui de Joseph, *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 245.

1196 *Le sens du destin*, Paris, Vrin, 1988.

1197 T. Mann, *Joseph le nourricier*, Paris, Gallimard, 1948, p. 32.

1198 Mann T., *Etudes, op. cit.*, p. 150.

1199 *Ibid.*, p. 151.

1200 *Ibid.*

après l'abolition des autonomies nationales »¹²⁰¹, un monde d'après-guerre où « l'Amérique sera [...] à la lettre, la nourricière de tous les peuples! »¹²⁰²

Pour Mann, son histoire joséphique est un « symbole de l'humanité »¹²⁰³; « ce livre mythique » contient « une histoire abrégée de l'humanité », expression d'« un nouvel intérêt humaniste [qu'il ne se sent] pas seul à éprouver »¹²⁰⁴; cependant, l'histoire biblique ne fournit pas elle-même sa vérité mais la trouve dans la démultiplication des artifices narratifs qui usent des avatars de l'histoire joséphique dans la littérature (rabbémique puis musulmane), des dernières théories exégétiques, des dernières recherches historiques, des études comparatistes en sciences des religions ainsi que de quelques idées philosophiques¹²⁰⁵.

2, Humanisation du mythe et humanisme

a, *Joseph et ses frères* ou la « re-fonctionnalisation » du mythe

Nous l'avons vu, la Torah n'est abordée que comme « symbole de l'humanité » et en tant que mythe, ne contient pas sa vérité en elle-même; elle ne peut délivrer sa vérité que remaniée, réinscrite dans le réseau des mythes babyloniens, égyptiens, grecs; l'élément juif n'est qu'un premier plan et la vérité de ce premier plan est plutôt à chercher dans une vérité universelle qu'on trouvera plus sûrement chez Freud, Schopenhauer ou Jung. Comme le montrent les arguments convaincants d'Hélène Vuillet¹²⁰⁶ qui reprend et approfondit systématiquement les remarques pénétrantes de Marguerite Yourcenar¹²⁰⁷, la clé du mythe est hermétique et ce sont les figures d'Hermès qui commandent les réinterprétations de la Bible.

On aura alors compris que l'humanisation du mythe par Mann ne relève pas de la

1201 Lettre au Comte Carlo Sforza du 13 août 1941, in *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 233.

1202 Lettre à A. E. Meyer du 20 août 1942, in *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 311.

1203 Mann T., *Etudes, op. cit.*, p. 151.

1204 Lettre à Louise Servicen du 23 mai 1935, in *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 465.

1205 « Placé sur la frontière entre la théogonie et l'histoire, la tétralogie du Joseph est l'une de ces grandes interprétations humanistes du passé qui ne sont possibles que grâce au lent travail préalable de générations d'érudits, nommément, ici, des ethnographes, des historiens des religions antiques et des archéologues du dernier demi-siècle. »: M. Yourcenar, « Humanisme et hermétisme chez Thomas Mann », *Sous bénéfice d'inventaire*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1991, p. 173.

1206 Vuillet H., *Thomas Mann, Les métamorphoses d'Hermès, op.cit.* Voir aussi De Villa M., « Uso e manipolazione delle fonti nella tetralogia *Joseph und seine Brüder* di Thomas Mann: metodo compositivo e strategia autoriale », Venezia, *Annali di Ca'Foscari*, XLIV, I-2, 2005, p. 210 et Joseph M. Kinney, « Apotheosis and Incarnation Myths in Mann's *Joseph und seine Brüder* », *The German Quarterly*, Vol. 56, N° 1, Blackwell Publishing, Jan. 1983, pp. 39-60.

1207 Marguerite Yourcenar, « Humanisme et hermétisme chez Thomas Mann », *op. cit.*, pp. 173-176, p. 181, pp. 183-187.

démythologisation et s'écarte notablement d'un rationalisme positiviste: pour notre auteur, les schèmes alchimiques, irrationnels et illusoire s'ils prétendent à l'explication de la nature, ont toute leur place dans la compréhension humaniste de la psychologie humaine et sa transcription romanesque¹²⁰⁸. Thomas Mann récrit ainsi les mythes pour accéder à l'humain dans ce qu'il a de typique, de mythique, d'universel. Cette réécriture est certes tournée vers l'avenir, mais elle naît et s'effectue sous la pression des « événements pénibles et bouleversants que l'homme occidental tout au moins a traversés au cours des dernières décennies »¹²⁰⁹.

Dans sa lettre à Karl Kerényi du 18 février 1941, notre auteur souligne que c'est « la psychologie », la psychanalyse qui permettra « d'arracher le mythe aux mains des hommes obscurs du fascisme et de le "re-fonctionnaliser" »¹²¹⁰, c'est-à-dire de « lui redonner une fonction humaniste »¹²¹¹: « re-fonctionnaliser le mythe » (*die « Umfunktionierung des Mythos »*¹²¹²), « c'est modifier sa fonction sociale qui a été dévoyée, rétrécie, afin de le restaurer dans son universalité intrinsèque »¹²¹³. Dans « un mélange de modernisme et de préhistoire »¹²¹⁴, il n'est pas aisé de savoir quelle part attribuer au mythe et à la psychologie dans les bénédictions « de l'esprit qui vient d'en haut et de la profondeur qui est d'en bas », mais il est clair que le rôle humaniste de l'artiste est un rôle politique où le romancier ne se contente pas d'être le « séismographe » de son temps, de « porter en soi son époque dans toute sa complexité »¹²¹⁵, mais conseille aussi ses contemporains en vertu de son « aptitude à discerner la vérité plus haute qui se présente dans la réalité, la révélation souriante de ce qui est hors du temps, éternel, valable »¹²¹⁶, pour « établir par avance, [...] un contact secret,

1208 Comme le signale M. Yourcenar, « cet humanisme » ne peut se limiter à sa définition habituelle et « presque scolaire » d'une « connaissance des littératures antiques, particulièrement consacrées à l'étude de l'homme », même en l'élargissant à « une philosophie basée sur l'importance et la dignité de l'être humain », car elle implique un « optimisme à l'égard de l'humain, et peut-être une surestimation de celui-ci, qu'on ne peut guère attribuer à un écrivain si obsédé par les côtés troubles de la personne humaine, si soucieux de montrer principalement dans l'homme une parcelle et une réfraction du tout. », *ibid.*, pp. 192-193.

1209 Lettre à Louise Servicen du 23 mai 1935, in *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 465.

1210 Mann T., *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, XI, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1984, p. 651.

1211 *Ibid.*, p. 653; lettre à K. Kerényi du 7 septembre 1941.

1212 La formule vient d'un compliment qu'Ernst Bloch a adressé à Mann à propos de son roman; Ernst Bloch, *Briefe 1903-1975*, Bd. 2, Frankfurt am Main, Surhkamp, 1985, p. 703.

1213 Vuillet H., *Thomas Mann, Les métamorphoses d'Hermès*, Paris, PUPS, 2007, p. 299. Comme l'a indiqué Luc Brisson dans son *Introduction à la philosophie du mythe (I- Sauver les mythes*, Paris, Vrin, 1996, p. 42), le mythe investit le domaine social plus aisément que la pensée rationnelle: « Le mythe est investi d'une efficacité d'autant plus grande qu'il véhicule un savoir de base partagé par tous les membres d'une collectivité, ce qui en fait un redoutable instrument de persuasion [...], le mythe joue [alors] le rôle de paradigme ».

1214 Mann T., *Conférence sur l'antisémitisme* in *L'Artiste et la société, op. cit.*, p. 221.

1215 Mann T., *Meerfahrt mit don Quijote* in *Gesammelte Werke*, IX, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1984, p. 465 (*Traversée avec Don Quichotte*, Bruxelles, Editions Complexe, 1986., p. 91).

1216 Mann T., « Freud et l'avenir » in *Noblesse de l'esprit*, Paris, A. Michel, 1960, p. 203.

sympathique, avec [l']humanité future »¹²¹⁷.

Thomas Mann, perçu comme représentant (de) la "bonne Allemagne", dénoncera le nazisme et préviendra contre ses funestes conséquences¹²¹⁸, participera à l'effort de guerre en produisant des textes, en intervenant publiquement, en effectuant de nombreuses allocutions radiophoniques à l'adresse de ses compatriotes; par les mots, la pensée a une action sur le réel. Le romancier croit en effet au pouvoir des mots, voire de la philosophie: « Mais serait-ce là une prétention excessive de la philosophie? Le monde a-t-il été transformé autrement que par la pensée? Et son support magique: le mot? »¹²¹⁹

Cependant, en quoi une longue tétralogie, qui de surcroît évoque une époque révolue, pouvait-elle intéresser et concerner une humanité agitée par des problèmes d'une gravité extrême? « La révélation souriante de ce qui est hors du temps, éternel, valable » ne risquait-elle pas de paraître dérisoire dès lors qu'il s'agit d'un roman? De fait, Mann s'interrompt après le deuxième tome pour se consacrer à des écrits politiques, pour intervenir publiquement sur les problèmes de l'heure, car « un homme, un écrivain, ne peut faire que ce qui s'impose d'urgence à lui; et il est dans l'ordre que la crise mondiale devienne aussi la crise de [sa] vie et de [son] travail »¹²²⁰. Mais il reprend la rédaction de son roman et le termine pendant la guerre. Il fallait donc que l'auteur perçût dans cette vieille histoire juive les éléments de reconstruction d'un monde, d'une culture débarrassés de l'hitlérisme et si possible du fascisme.

Ainsi, pour lier l'art, la libre création de l'auteur et son effort éthique et politique, nous pourrions nous contenter d'observer que Thomas Mann fait parcourir à son roman « l'arc entier allant de *Mimesis I*¹²²¹ (les histoires « vécues », agies et subies, dans lesquelles les sujets se trouvent intriqués), à *Mimesis II* (le récit biblique de Joseph et ses variantes dans d'autres traditions) pour aboutir à *Mimesis III* (le récit raconté et réapproprié par des lecteurs, avec les effets produits par cette lecture)¹²²², pour ajouter qu'il combat ainsi l'usage fait du mythe par le nazisme en promouvant une « raison narrative »¹²²³ pleine de ruse, d'humour et d'ironie: « est humoristique en particulier dans le livre toute la part d'essais, de commentaires, de critique et de science »; « car c'est pure ironie que d'appliquer

1217 Mann T., *Conférence sur l'antisémitisme*, op. cit., p. 220.

1218 Ce qui lui fera perdre sa nationalité, lui vaudra la saisie des deux tiers de ses biens, le contraindra à l'exil, en Suisse d'abord, aux États-Unis ensuite.

1219 Mann T., « Freud et l'avenir » in *Noblesse de l'esprit*, op.cit., p. 198 (*Gesammelte Werke in Einzelbänden*, IX, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1984, p. 489).

1220 Lettre à K. Kerényi du 4 août 1934, in *Lettres de Thomas Mann*, Paris, Gallimard, 1966, p. 442.

1221 Ricœur P., *Temps et récit*, Tome I, « L'intrigue et le récit historique », Paris, Le Seuil, 1983, pp. 94-162.

1222 Greisch J., « La fête du récit » in *Narrativité et théologie dans les récits de la Passion*, Recherches de science religieuse, tome 73/1-2, Paris, 1985, pp. 233-234.

1223 *Ibid.*, p. 232.

le langage de la science à ce qui n'est que féerie et non-science »¹²²⁴. « Le mythe, dans ce livre, était arraché aux mains du fascisme et *humanisé* jusque dans les derniers recoins du langage »¹²²⁵.

Mais encore une fois, pourquoi se plonger dans l'univers mythique, si c'est pour promouvoir une « raison narrative », si comme T. Mann l'affirme, il éprouve « une sympathie tout européenne pour la raison et pour l'ordre »¹²²⁶? Si « le puits du passé » est « profond », voire « insondable »¹²²⁷, la raison ne risque-t-elle pas d'y sombrer, à tout le moins de s'égarer. Dans « un roman mythique comme le *Joseph* », « la fonction du mythe y était l'objet d'un renversement dont on ne l'eût pas cru capable. Cela ressemblait fort à ce qu'on observe dans les batailles lorsque les canons conquis à l'ennemi sont retournés contre lui »¹²²⁸. En somme, pour dénazifier la catégorie mythique, pour empêcher sa confiscation par les fascistes, il fallait se confronter aux mythes.

Le prélude « La descente aux Enfers » se veut une parodie de celui de la tétralogie wagnérienne *L'Anneau du Nibelung*¹²²⁹ et Joseph incarnerait donc un anti-Siegfried. T. Mann s'explique: « Comme romancier, mon évolution m'a amené au mythe, toutefois, à l'immense indignation de ceux qui se croient pleins d'âme et se voudraient barbares, je l'humanise, m'appliquant à allier mythe et humanité, alliance que je tiens pour plus porteuse d'avenir que le combat contre l'esprit qui fait rage pour l'heure, cette tentative de se faire aimer de l'époque actuelle en piétinant avec ardeur la raison et la civilisation »¹²³⁰

Ce combat pour la raison et la civilisation rassemble de façon concertée¹²³¹ des éléments qui s'inscrivent dans une vaste perspective, celle « de *notre* temps, des aventures, des souffrances, des bouleversements historiques qui posaient et imposaient plus que jamais à notre conscience le problème de l'homme et de l'humanité elle-même, dans sa totalité »¹²³².

1224 Mann T., *Etudes*, op. cit., pp. 135-136.

1225 *Ibid.*, p. 139. Pour Mann, « humaniser le mythe » consistait sans doute à passer du récit sacré, des "Saintes Ecritures", au récit profane, « bourgeois », au roman, mais le sens de cette formule est manifestement plus complexe et n'a pas la clarté d'un concept bien défini; ce sens ne peut être que conjecturé car il faut rassembler de nombreux éléments épars, laissés entre les lignes du roman et ses commentaires.

1226 Mann T., *Meerfahrt mit don Quijote*, op. cit., p. 464 (*Traversée avec Don Quichotte*, op. cit., p. 90).

1227 Mann T., *Joseph et ses frères*, *Les histoires de Jacob*, « La descente aux Enfers », Paris, Gallimard, L'imaginaire, p.7.

1228 Mann T., *Etudes*, op. cit., p. 139.

1229 Vuillet H., *Thomas Mann, Les métamorphoses d'Hermès*, op. cit., p. 322.

1230 Mann T., *Meerfahrt mit don Quijote*, op. cit., pp. 464-465 (*Traversée avec Don Quichotte*, op. cit., pp. 90-91).

1231 Si l'« entreprise » a des dimensions colossales, « ein Mammuth-Unternehmen » dit Thomas Mann dans sa lettre du 27 juin 1942 à Agnes E. Meyer (publiée dans la collection « Dichter über Dichtungen », Bd. 14 (II, p. 257) par H. Wysling, *Thomas Mann*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1975, et *Lettres de Thomas Mann*, Paris, Gallimard, 1970, p. 298), l'auteur la nomme « Joseph-Polyphonie » dans sa lettre du 27 août 1944 à Fritz Kaufmann (*Thomas Mann*, op. cit., II, p. 300).

1232 Mann T., *Etudes*, op. cit., p. 137.

On peut d'ailleurs admirer la façon dont Mann fait entrer en résonance son propre état d'esprit, celui de la maturité, avec l'engagement auquel son époque le commet. *Joseph et ses frères* voit entrer en conjonction le « temps personnel » de Mann avec le « temps en général »; son « roman mythique » est « inspiré par un goût de l'humain qui dépasse l'individu, c'est une sorte de poème de l'humanité »¹²³³. La maturité est l'âge où « ce qui est typique, éternellement humain, cyclique, intemporel », « en un mot, le mythe » « passe [...] au premier plan de nos intérêts »¹²³⁴.

T. Mann concède « qu'il fallait écrire un roman sur l'esprit juif » « dans un secret rapport de défi polémique avec [le] racisme qui est un élément essentiel des mythes à bon marché du fascisme et qui était particulièrement inadmissible en Allemagne »¹²³⁵; il ajoute que son roman « se lit souvent comme [...] un midrasch de rabbin. Néanmoins, le judaïsme n'est jamais dans l'œuvre qu'un premier plan »¹²³⁶; T. Mann souligne alors le « caractère total d'une œuvre où [il a] cherché la réunion de beaucoup d'éléments divers et dont [il a] puisé les motifs [...] dans mille domaines différents, parce [qu'il] y [ressent] et imagine l'humanité comme une unité »¹²³⁷. Joseph est une « figure transparente » qui regroupe en lui « Adonis », « Tammouz » et « Hermès », de même que « son grand dialogue avec Pharaon mêle si bien toutes les mythologies du monde, hébraïque, babylonienne, égyptienne et grecque, qu'on aura peine à ne voir encore dans cette œuvre qu'un simple livre d'histoires bibliques et judaïques. »¹²³⁸

L'œuvre de Mann s'appuie non seulement sur les travaux récents de la critique biblique et des études mythologiques de Karl Kerényi, mais aussi sur les psychanalyses freudienne et jungienne, qu'il considérait sans doute comme les prolongements des pensées schopenhauerienne et nietzschéenne — en tant que « *Entlarvungspsychologie* »¹²³⁹. Mann voyait vraisemblablement dans la concordance entre les phénomènes psychiques inconscients et les schèmes mythologiques, mise en évidence par Freud puis par Jung la confirmation d'un élément « typique-mythique » de la vie individuelle, c'est-à-dire aussi

1233 *Ibid.*, pp. 138-139.

1234 *Ibid.*, p. 136.

1235 *Ibid.*, p. 146.

1236 *Ibid.*

1237 *Ibid.*, p. 147.

1238 *Ibid.*, pp. 147-148. On peut ajouter Jésus aux figures divines regroupées en Joseph. Cependant, si Mann reprend l'idée d'une préfiguration christique en Joseph, ce n'est certes pas pour lire la Bible comme les commentateurs chrétiens; cette figure est une parmi d'autres figures mythiques, de même que l'usage du midrach est une méthode d'interprétation parmi d'autres utilisées par Mann. L'importance de la question posée par Alan Levenson (« Christian author, jewish book? Methods and sources in Thomas Mann's Joseph », *The German Quarterly*, Vol. 71, No. 2, Blackwell Publishing, Spring 1998, pp. 166-178) est toute relative, car le christianisme de Mann n'est qu'une figure de son humanisme, comme son usage des traditions rabbiniques.

1239 *Entlarven**: démasquer.

bien de la vie de l'humanité; les vies vécues ne seraient que « l'objectivation » d'une Vie qui les transcenderait toutes, mais qui ne pourrait être qu'en s'incarnant, requérant « la bénédiction qui descend du ciel et celle qui monte des profondeurs souterraines »¹²⁴⁰.

b, *Joseph et ses frères*: l'humanisme comme pierre philosophale

L'orientation hermétique de Joseph est ainsi plus qu'une référence au dieu Hermès: il faut y lire une dimension structurant l'œuvre de T. Mann, la compréhension de l'alchimie, sous le patronage d'Hermès-Trismégiste, comme une aventure spirituelle de formation de l'homme qui met en jeu les rapports de l'âme, de la matière et de l'esprit selon les *quatre* phases de l'Œuvre alchimique. *Joseph et ses frères* est une *tétralogie*. La reprise allusive ou métaphorique du processus de transformation de l'alchimie ne concerne pas ici la transformation métallique pour obtenir or ou jouvence éternelle, mais la façon dont les métamorphoses de la matière ne sont finalement que les reflets du parcours spirituel de l'alchimiste, dans une compréhension que Mann emprunte manifestement à C. G. Jung, malgré son déni qui ne semble dû qu'à la compromission du psychanalyste avec le nazisme, contre lequel il entendait justement lutter dans son « roman juif ».

Derrière les unicités se cacherait l'unité du tout, l'« unité » de « l'humain »¹²⁴¹. Mais faut-il se contenter de voir derrière le roman de formation de Joseph la traduction de la gnose hermétique du *Poimandrès*, traduite dans le Prélude (*Vorspiel*) de « La descente aux Enfers » dans le premier tome de la tétralogie, annonce programmatique où le destin de Joseph rejoue¹²⁴² le Roman de l'Âme? On pourrait le faire dans la mesure où Thomas Mann effectue un rapprochement avec son « livre de chevet » « au cours de son travail »¹²⁴³, le *Faust* de Goethe qui n'est pas seulement « un symbole de l'humanité »¹²⁴⁴, mais aussi notoirement imprégné de considérations alchimiques.

Cependant, le chef d'œuvre gothéen n'est pas la seule « lecture où il puise de l'aide », « dont le contact le conserve dans l'humeur voulue »; l'autre « fortifiant » est le *Tristram Shandy* de Laurence Sterne; ce « rapprochement » n'est « déconcertant » que si on prend trop au sérieux la métaphysique sous-jacente à l'œuvre de Mann; ce qu'il ne semble pas faire lui-même. Il suffit de lire les textes où T. Mann s'explique sur les intentions qui ont

1240 L'allocution de Mann sur le mariage est significative de cette tendance de sa pensée; Mann T., *Sur le mariage*, Paris, Aubier-Flammarion, bilingue, 1970 .

1241 Mann T., *Etudes, op. cit.*, p. 147.

1242 Vuillet H., *Thomas Mann, Les métamorphoses d'Hermès*, Paris, PUPS, 2007, p. 213.

1243 Mann T., *Etudes, op. cit.*, p. 148.

1244 *Ibid.*, p. 149.

présidé aux quinze années de préparation et de rédaction: il s'agit de « démontrer qu'on peut être mythique de façon humoristique »¹²⁴⁵.

Le commentaire « fait partie du jeu », car le poète est synthèse par excellence. « Le discours explicatif, l'immixtion de l'auteur dans le récit, ne sortent pas nécessairement du domaine de l'art, mais peuvent en être un élément et un instrument. Mon livre ne l'ignore pas et le dit lorsqu'il commente les commentaires eux-mêmes. Il montre que cette histoire qui fut si souvent contée, qui passa par tant de médiums, ne passe plus ici que par un seul en qui tout à la fois elle prend conscience d'elle-même et s'explique en se jouant. Ici l'explication fait partie du jeu »¹²⁴⁶.

L'humanisme mannien se ferait donc jour dans le jeu, non seulement dans l'idée que la vie « s'efforce d'assumer une succession, de marcher sur des traces, de s'identifier avec quelqu'un »¹²⁴⁷, ce qui est la composante mythique, typique de la vie que Mann appelle la « vie vécue », c'est-à-dire « la vie déjà vécue »¹²⁴⁸, mais aussi et surtout dans la possibilité que cet « aspect mythique » et typique de la vie soit connu et devienne « subjectif », passe « dans le moi qui joue son rôle » et qui célébrerait alors « comme un office le rôle qu'il joue sur terre »¹²⁴⁹, ce que Mann dénomme le « mythe vécu ».

L'humanisme entrevu par Mann tiendrait à une relecture psychanalytique de « la vie conçue comme un acte sacré de répétition »; cet acte exprimé dans le mythe et joué dans la « Fête » n'a pas pour but de renvoyer à un passé lointain, son caractère immémorial renvoie plutôt à l'« omniprésence » de ce qui est éternel, à « la véritable vie », à « l'essence de la vie » comme « Présent »¹²⁵⁰, à « l'essence de l'homme »¹²⁵¹. Le moi tirerait ainsi « toute sa dignité de la conscience qu'il aurait de représenter à nouveau dans sa chair vivante ce qui est foncièrement valable, de l'incarner une fois encore. »¹²⁵² Cette forme d'existence « mythique » est une forme antique, qui concerne les grandes figures du passé mais aussi qui peut être retrouvée à l'époque moderne par les grands hommes, comme Napoléon (dont le « modèle mythologique » selon Freud est justement Joseph¹²⁵³).

1245 Mann T., « Über den Joseph-Roman », in Mann T., *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, XI, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1984, p. 625, cité et traduit par Vuillet H., *Thomas Mann, Les métamorphoses d'Hermès*, op. cit., p. 295.

1246 Mann T., *Etudes*, op. cit., p. 135.

1247 Mann T., « Freud et l'avenir », *Noblesse de l'esprit*, op. cit., p. 202. Pour exemplifier ce point, il convient de se reporter au personnage d'Eliezer dans le passage intitulé « Grammaire lunaire » du chapitre II des *Histoires de Jacob* (Paris, Gallimard, L'imaginaire, 1935, pp. 104-106).

1248 Mann T., « Freud et l'avenir », op. cit., p. 202.

1249 *Ibid.*, p. 204

1250 Mann T., *Les Histoires de Jacob*, op. cit., p. 46.

1251 *Ibid.*, p. 47.

1252 *Ibid.*

1253 Freud fait part de sa théorie sur Napoléon à Mann suite à un entretien privé où ce dernier a exposé à nouveau ses thèses; Freud parle de l'« attrait » que revêt pour lui cette théorie, mais affirme ne pas la

Cependant, Mann ne suggère pas que l'humanisme consiste simplement à vivre mythiquement; il serait gênant de donner comme modèle de l'humanisme du futur Napoléon, au moment même où l'écrivain entend combattre l'hitlérisme et défendre la démocratie. En fait, tous les personnages de la tétralogie ont conscience de jouer des rôles mythiques immémoriaux, qu'il s'agisse de Jacob et d'Esau¹²⁵⁴, de Putiphar, de Ruben, ou de Joseph lui-même, mais tout tient au rapport que chacun entretient avec le mythe pour en jouer ou pour en être prisonnier.

Le mythe vécu peut se réduire aux rôles prédéfinis du système social qui n'existerait que pour contenir les pulsions, les forces auto-destructrices de l'homme; paradoxalement, lorsque le mythe se trouve partagé par tous les membres d'une collectivité, ce souci de préservation de l'ordre peut conduire à l'auto-destruction en maintenant un monde rempli « d'éléments obsolètes, d'anachronismes évidents et déjà criminels que la volonté du monde avait évidemment dépassés, mais [qu'on laisse] subsister par indifférence et désobéissance. »¹²⁵⁵ Au contraire, le Joseph de Mann serait celui qui résout ce « malaise dans la civilisation » en jouant le mythe et ainsi en s'en libérant, alors que ses frères restent prisonniers du mythe collectif et donc de la « peur »¹²⁵⁶.

On peut appliquer à Joseph, figure hermésienne, les paroles qui servirent à Mann pour décrire le rôle thérapeutique de la doctrine de Freud et lui décerner le titre de « pionnier d'un humanisme de l'avenir »: cet humanisme « établira avec le monde souterrain, le monde de l'inconscient, du soi, des rapports plus audacieux et désinvoltes, plus libres et plus sereins, des rapports où se manifesteront plus de maturité artistique qu'il n'est permis de le faire à notre humanité se débattant dans l'angoisse des névroses et la haine qui les accompagne. »¹²⁵⁷ Ces rapports plus libres, plus sereins, plus désinvoltes, symbolisés par la beauté de Joseph, Mann les met en jeu dans ses artifices narratifs, ce qu'il appelle la « Fête de la Narration », « habit de parade du mystère vital »¹²⁵⁸ exprimé dans le mythe et rejoué dans le roman, dans l'humour et l'ironie des commentaires; un jeu où l'artiste Thomas Mann et l'artiste Joseph se confondent en se distinguant dans la *coniunctio oppositorum* de l'Œuvre.

prendre « très au sérieux »; pour Napoléon, le « fantôme de Joseph » serait, « derrière son portrait biographique complexe, le moteur démoniaque et secret »; Freud S., *Correspondance 1873-1939*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 471-473.

1254 Mann T., *Les Histoires de Jacob*, op. cit., p. 166, et p. 176 dans le chapitre de « La Grande Farce »: « Esau [...] connaissait l'identité de chacun en tant que mythe et type, en dehors du temps. »

1255 Mann T., *Etudes*, op. cit., p. 154.

1256 Mann T., *Joseph le nourricier*, Paris, Gallimard, L'imaginaire, 1948, pp. 477-479.

1257 Mann T., « Freud et l'avenir », op. cit., p. 210.

1258 Mann T., *Les Histoires de Jacob*, op. cit., p. 47.

c, Le roman de Joseph comme « œuvre linguistique »

On l'aura compris, Thomas Mann se défend d'avoir écrit un livre pour les Juifs, même s'il se déclare heureux que son ouvrage serve au combat contre le nazisme. Sa grande œuvre de la maturité est toute entière tournée vers la réconciliation de l'esprit et de la vie, « la sublimation du chthonien »¹²⁵⁹. Le mythique est le typique qui s'identifie à une essence de l'homme. La lecture-réécriture du mythe passe par une « descente aux enfers », « dans l'abîme insondable du puits »¹²⁶⁰, car « les événements du monde se déroulent en un glissement de décors de commencements (*ein Kulissengeschiebe von Anfängen*) qui nous attirent vers d'autres commencements encore, de plus en plus anciens, jusqu'à l'infini »¹²⁶¹, ce qui oblige à assigner une origine, ou plutôt à trouver « des commencements relatifs »¹²⁶².

Nous voudrions préciser une dernière fois ce qui est entendu ici par mythe et par humanisation du mythe, car on peut s'étonner du fait que personne ne fût surpris par l'idée que le mythe fût arraché des mains de l'ennemi pour être retourné contre lui: quelle commune mesure peut-il y avoir entre la mythologie "teutomaniaque" des nazis et la Bible, à moins de la ramener à une mythologie nationale juive? Ou alors, il ne faut pas du tout entendre cela mais différencier plusieurs sens ou usages du mythe. La définition mannienne du mythe dépend « pour une large part » de celle de « l'historien des religions, philologue classique et mythologue Karl Kerényi (1897-1973) »¹²⁶³ avec lequel il entretint une longue et importante correspondance; ce dernier était lui-même en contact avec C. G. Jung avec qui il écrivit plusieurs livres. Pour Kerényi, on peut caractériser « une essence de la

1259 Mann T., « Die Entstehung des Doktor Faustus », in Mann T., *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, XI, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1984, p. 175, cité et traduit par Vuillet H., *Thomas Mann, Les métamorphoses d'Hermès*, op. cit., p. 281.

1260 Mann T., *Les Histoires de Jacob*, op. cit., p. 47.

1261 Mann T., *Discours sur Lessing*, Paris, Aubier-Flammarion, 1970, pp.76-77, et pp. 76-79: « selon nos suppositions secrètes, le début primordial des choses ne se situe pas dans le temps, c'est-à-dire: il est transcendant. » Ces « glissements de décors de commencements » valent aussi pour la genèse de la tétralogie elle-même; voir O. Seidlin, « In the beginning was...? The origin of Thomas Mann's *Joseph und seine Brüder* », *MLN*, Vol. 77, No. 5, General Issue, The Johns Hopkins University Press, Dec. 1962, pp. 493-498.

1262 Mann T., *Les Histoires de Jacob*, op. cit., p. 7.

1263 De Villa M., « Uso e manipolazione delle fonti nella tetralogia *Joseph und seine brüder* di Thomas Mann: metodo compositivo e strategia autoriale », Venezia, *Annali di Ca'Foscari*, XLIV, 1-2, 2005, p. 211: « In fecondo contatto con l'ebreo ungherese Kerényi e con i suoi studi sul mito classico, Mann sviluppa la sua personale teoria, basata sull'appropriazione di un'entelechia mitica (anche questo concetto è desunto da Mann dalle teorie mitologiche ed epistemologiche di Kerényi) » (Dans un contact fécond avec le juif hongrois Kerényi et ses travaux sur le mythe classique, Mann développe sa propre théorie, fondée sur l'appropriation d'une entéléchie mythique (Mann tire aussi ce concept des théories mythologiques et épistémologiques de Kerényi)).

mythologie »¹²⁶⁴.

« La mythologie s'explique elle-même et explique aussi tout ce qui est au monde, non parce qu'elle aurait été inventée pour fournir des explications, mais parce qu'elle possède aussi la qualité d'être explicative »¹²⁶⁵; elle possède cette qualité car « le mythe sous sa forme vivante et spontanée, n'est pas une histoire racontée seulement, mais une réalité vécue »¹²⁶⁶. Le mythe « exprime, d'une façon primaire et directe, précisément ce qui est raconté: à savoir, un événement remontant aux époques les plus anciennes.[...] Cet événement, à son tour, exprime quelque chose de plus général, quelque chose ayant trait au contenu d'un univers humain qui vient s'exprimer sous une forme mythologique »¹²⁶⁷. « La mythologie motive » (fonde, indique la raison d'être)¹²⁶⁸. Ainsi, « celui qui cherche la raison d'être, [...] trouve la raison d'être de son univers. Il l'édifie pour soi-même, sur une base où tout émane des sources, en découle et s'en dégage, où tout est « primordial et spontané » dans le plein sens du terme. Et conséquemment aussi, divin. »¹²⁶⁹

Ainsi conçu, le mythe, quelles que soient les histoires racontées, les différents héros, recèle quelque chose de général qui donne lieu à une science comparatiste qui analyse des ressemblances et des différences pour trouver des homologues de structure. Les mythes, qu'il soient utilisés par les nazis, par Fritz Lang, par Freud ou par Thomas Mann, renvoient tous à une « essence de la mythologie »; seuls les usages de ces mythes diffèrent et peuvent les réduire à l'expression d'un univers humain excluant ou infériorisant d'autres univers humains. Cette réduction est aisée car, pour un peuple, la mythologie « porte à se retrouver dans le passé, dans sa propre origine »; « dans la mythologie », l'« origine », « en tant que contenu d'un récit », « est motivation; en tant que contenu d'un acte, elle en est le fondement. »¹²⁷⁰

« Celui qui cherche la raison d'être » opérera ainsi un repli où il peut bien s'épanouir; cependant, cet épanouissement pourra prendre deux visages opposés: une « attitude ouverte » ou fermée « à l'égard du monde »¹²⁷¹. Thomas Mann entend bien adopter dans sa réécriture l'attitude ouverte dans la mesure même où il tente de se réappropriier plusieurs univers mythiques, pour restaurer l'universalité du mythe, pour, selon ses termes, humaniser le mythe. L'usage mannien du mythe est donc humaniste, car l'humanisme philosophique

1264 Jung C. G., Kerényi K., *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 1968.

1265 Jung C. G., Kerényi K., *Introduction à l'essence de la mythologie*, *op. cit.*, p. 16.

1266 *Ibid.*, p. 17: Kerényi cite ici l'étude de Malinowski *Le mythe dans la psychologie primitive*.

1267 *Ibid.*

1268 *Ibid.*, p. 18.

1269 *Ibid.*, p. 22.

1270 *Ibid.*, p. 28.

1271 *Ibid.*, p. 21.

n'était plus une évidence pour ses contemporains et ses compatriotes, dès lors qu'il s'agissait de mythe. C'est ainsi qu'il évoque le sentiment religieux durant la période où il débute la rédaction de son roman: « la situation de l'homme dans le cosmos, ses commencements, son origine, ses fins, voilà le grand mystère; et le problème religieux est le problème humain, l'interrogation de l'homme sur lui-même. »¹²⁷²

Comment Mann s'y prend-il pour « re-fonctionnaliser », pour « humaniser » le mythe biblique, pour qu'en levant « les yeux vers Dieu », l'homme lève les yeux « vers lui-même »¹²⁷³? Le texte biblique semble clore le récit, puisqu'il est censé être le premier texte, la tradition sur laquelle les textes ultérieurs se fondent, « la tradition affirmant le « Quoi? » »¹²⁷⁴; on ne pourra récrire que ce qui figure dans l'histoire déjà définie de Joseph, ou alors on écrirait un nouveau texte; la Bible est censée rendre compte du passage de *Mimesis* I, le « Comment? » dans lequel « s'accomplit » « tout d'abord » « la vie »¹²⁷⁵, à *Mimesis* II, « l'esprit lapidaire du « Quoi? » »¹²⁷⁶, son caractère « laconique »¹²⁷⁷ en étant le garant: on ne saurait faire plus court que le texte canonique; cent dix ans racontés en une poignée de pages.

L'extrême brièveté de l'histoire joséphique paraît confirmer son rôle de transition entre les histoires patriarcales et le don de la Torah à Moïse, des règles constitutives du peuple juif et du service divin; le mythe joséphique pourrait donc être interprété comme le moment textuel où la Genèse de l'Homme finit par se réduire à la formation du peuple juif, Joseph fournissant encore l'image d'un Hébreu non séparé des autres Nations, juste avant la consommation de la séparation en Moïse, la particularisation des Juifs. L'extension pléthorique du texte joséphique peut alors effectuer un rééquilibrage où le mythe biblique perdrait sa particularité juive et reprendrait le caractère universel du début de la Genèse en prenant racine en Egypte. La déformation, le déplacement (*die Entstellung*) que Mann fit subir à la Torah sont alors très semblables à ceux opérés par Freud dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*: redonner au judaïsme ses couleurs égyptiennes¹²⁷⁸. Les deux hommes connaissaient les travaux de chacun sur ces matières. Cependant, pour Mann, ce travail n'en reste pas là et, par un jeu de transparence, il attribue à la figure de Joseph ainsi qu'à quelques autres des caractéristiques mythiques non-juives.

1272 Mann T., *Fragment sur le sentiment religieux*, in *L'Artiste et la société*, op. cit., p. 212.

1273 *Ibid.*, p. 213.

1274 Mann T., *Joseph en Egypte*, Paris, Gallimard, L'imaginaire, 1938, p.286.

1275 *Ibid.*

1276 *Ibid.*

1277 *Ibid.*, p. 452.

1278 On lira à ce propos les analyses de Peter Sloterdijk dans les chapitres 2 et 3 de *Derrida , un Egyptien*, Paris, Maren Sell, 2006, pp. 21-36.

Mann, se plaignant ironiquement de la « concision lapidaire » du texte biblique, comme s'il était la recension « laconique » de ce qui s'est réellement passé (*Mimesis I*), se permet d'ajouter l'entretien entre Joseph et Putiphar « dont nulle part il n'est fait mention »¹²⁷⁹, puis développera l'histoire de la séduction qui amènera la seconde chute de Joseph¹²⁸⁰. Les lacunes du texte, présumées ironiquement par Mann, appellent le travail du romancier qui remplira ces lacunes¹²⁸¹. Mann passe à la *Mimesis III*, au commentaire issu de la réception des textes bibliques et des multiples commentaires et réécritures postérieurs. Pourquoi ce jeu avec le texte semble-t-il le plus important pour notre auteur? La réponse évidente paraît être l'auto-justification d'un très long texte dont l'idée initiale n'est, après tout, pas "originale"; le jeu avec le texte peut seul sauver ce qui serait devenu à la longue un fastidieux exercice de style à partir d'un argument biblique.

Cependant, Mann a indiqué dans plusieurs textes le sens de ces commentaires et extensions qui font partie du « jeu »; le développement du texte biblique produit son humanisation, là où « les *Histoires de Joseph* sont une rétrospective vers l'origine de *l'humanisme* »¹²⁸², dans un passage du mythe à la culture où « l'homme doit remplacer le réseau des participations qui ancrèrent sa vie dans la relation avec le divin et le sacré, par un système de références à des significations purement humaines »¹²⁸³. Les artifices narratifs reproduisent pour le mythe biblique ce que Joseph est lui-même censé accomplir vis-à-vis du « mythe vécu », le passage du héros mythologique au « premier humain *humaniste* »¹²⁸⁴.

Paradoxalement, la vie de Joseph « est une espèce de fête perpétuelle »¹²⁸⁵ car son identification aux modèles mythiques n'est pas réservée aux fêtes, cérémonielle, rituelle, mais constante; le résultat n'en est pas moins paradoxal car Joseph est celui qui, « pour la première fois, commence à prendre une sorte de distance, un léger recul « ironique » à l'égard de l'histoire mythique que sa vie reproduit. »¹²⁸⁶ Si Joseph est le beau héros qui humanise en « artiste » la vie mythique, le « mythe vécu », la narration de Thomas Mann est une « fête » perpétuelle « de la narration », un jeu narratif extrêmement cultivé, mais surtout

1279 *Ibid.*, p. 205. Dans l'édition Gallimard précitée, « Joseph parle à Putiphar » s'étend des pages 188 à 205.

1280 Tout l'épisode occupe près de la moitié de *Joseph en Egypte* (à partir de la page 285 de l'édition précitée).

1281 On ne tranchera pas la question de savoir si Mann amplifie la narration, ajoutant la sienne à la tradition du récit josphéique, ou s'il quitte la narration pour le roman, tel qu'il est distingué de la narration par Walter Benjamin dans *Le Narrateur, op. cit.*, pp. 150-151; il vérifie en tout cas son analyse du roman d'éducation: « S'il est advenu une fois ou l'autre, au cours des siècles, [...]qu'un romancier voulût se présenter comme maître de sagesse, ces tentatives aboutissent toujours à modifier la forme même du roman. », *ibid.*, p. 151.

1282 Deguy M., *Le monde de Thomas Mann*, Paris, Plon, 1962, p. 61.

1283 *Ibid.*, p. 63.

1284 *Ibid.*, p. 65.

1285 *Ibid.*, p. 64. Et il faudrait ajouter, une fête universelle et non uniquement juive; on verra un exemple de ceci dans le passage du chapitre III, « Le bosquet d'Adonis » dans le deuxième tome de la tétralogie: Mann T., *Le jeune Joseph*, Paris, Gallimard, 1936, pp. 53-69.

1286 Deguy M., *Le monde de Thomas Mann, op. cit.*, p. 64.

un jeu¹²⁸⁷, une humanisation « humaniste » du récit mythologique où l'humanisme acquiert de nouvelles significations. Le jeu avec le texte, le jeu avec le mythe semblent alors bien être le sens profond de cette humanisation du mythe recherchée par ce grand auteur.

Sa lettre à K. Kerényi du 15 juillet 1936, en soulignant le jeu narratif, met en lumière ce travail de récapitulation de la totalité et de l'unité humaines: « Les anachronismes ne me gênent plus en rien — pas plus du reste que dans les premiers volumes. Dans le troisième, sous le rapport linguistique et mythologique, les éléments égyptien, juif, hellénique, voire médiéval, se confondent en un panachage bariolé. De plus en plus, je vois dans l'ensemble, tout d'abord, une œuvre *linguistique*, à laquelle tous les domaines possibles ressortissent et doivent livrer du matériau. »¹²⁸⁸ Mann reproduit ici un aspect du joséphisme qui en est l'aspect total: être joséphique, c'est être bariolé, comme le vêtement de fête, comme la tunique de Joseph. On comprend ainsi que « la Fête [...] constitue [...] un peu le motif fondamental (*das Grund-Motiv*) de [son] roman »¹²⁸⁹.

3, Joseph: contre le fascisme, pour la « civilisation mondiale »

a, Thomas Mann et l'Ambiguïté

Un point reste à éclaircir, le texte biblique est-il « re-fonctionnalisé », humanisé à son corps défendant? Aurait-on pu faire subir la même opération à n'importe quel mythe? Ne peut-on supposer avec quelque vraisemblance que les projets humanistes et narratifs de Mann étaient comme contenus en germes dans le texte biblique même, dans l'universalisme bariolé de la belle tunique joséphique? Tout d'abord, il s'agit d'une histoire qui condense en elle les différents âges de la vie en donnant à cette vie une durée possible dans le réel, ce qui n'était pas le cas des patriarches précédents; ceci permet de donner à son héros une humanité à laquelle on peut s'identifier.

Elle recèle ensuite des éléments historiques égyptiens qui lui donne un ancrage réaliste, c'est-à-dire humain, rehaussé par l'aspect énigmatique et monumental de la civilisation du Nil. L'histoire comporte en outre un intérêt pour les Occidentaux puisqu'elle nous transporte dans les origines africaines de notre civilisation; le judaïsme offre de surcroît une continuité telle qu'il permet de faire le lien entre le passé historique le plus

1287 Thomas Mann va même jusqu'à dire que les « détails » qu'on pourrait tenir pour « étudiés, sont en réalité librement inventés », in Mann T., *On myself, Gesammelte Werke in Einzelbänden*, XIII, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1984, p. 163.

1288 *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 496.

1289 Lettre à K. Kerényi du 16 février 1939 in *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 96.

ancien et les préoccupations les plus contemporaines. Bien que le texte joséphique se marque par une certaine unité, il est déjà une compilation de textes — comme tous les textes bibliques —, une jointure entre les histoires patriarcales et la geste mosaïque, un palimpseste plusieurs fois réécrit sous divers cieux. Cette alliance d'unité et de multiplicité ne pouvait que soutenir durablement le travail d'un auteur comme Mann et lui fournir les figures qui pouvaient laisser transparaître en elles plusieurs mythologies, plusieurs mythologèmes*.

On pourrait ajouter encore d'autres raisons qui réduiraient le hasard du choix de Mann, mais on voudrait surtout souligner la prédisposition du texte biblique au travail mannien dans un sens qui aurait peut-être reçu son assentiment. L'ambiguïté est un des thèmes récurrents de Mann et, pour ainsi dire, une des sources de son style; tous les personnages de Mann sont ambigus et Dieu n'échappe pas à la règle. Pourtant on peut dire que l'ambiguïté des personnages du récit joséphique ne résulte pas d'abord de l'art romanesque mannien, mais bien d'un caractère essentiel du texte biblique qui le distingue des autres textes.

Nous l'avons déjà vu, pour Mann, humaniser la bible, c'est rendre le mythe biblique équivalent aux autres textes mythiques, comme y invite la figure égyptienne de Joseph¹²⁹⁰. Mais nous insisterons justement sur la singularité de Joseph, non pas pour dénier toute ressemblance avec d'autres personnages mythiques, mais pour montrer l'universalité ouverte de ce qu'on découvre dans le récit joséphique: le rejet du meurtre et de l'accusation mensongère pour fonder une société, l'esquisse d'une idée cosmopolitique appuyée sur la fraternité et détachée de l'autochtonie.

Ce n'est pas un hasard si Mann fut saisi par cette histoire car son œuvre, nous l'avons dit, est marquée par l'ambiguïté, que Michel Deguy définit comme « la saisie d'une bilatéralité rigoureuse, quand chaque terme occupe une place propre dans une relation mise en balance clairement pour un point de vue devant lequel se déploie l'ambivalence »¹²⁹¹. Le destin de Joseph est comme une histoire de l'ambiguïté: la préférence aimante de Jacob pour Joseph se mue en haine de ses frères; la beauté innocente se mue en beauté séductrice mais chaste, donc dangereuse, puis en beauté morale et féconde; le pseudo-meurtre de Joseph et son accusation par sa maîtresse égyptienne se muent en élévation dans la maison de Potiphar puis dans celle de Pharaon; l'expulsion du premier fils de Rachel se mue en défense

1290 Ces traits rapprochent Mann de l'esprit de la Science du Judaïsme, y compris dans son effort désespéré pour l'intégration des Juifs à la nation allemande. Pour les nazis, Mann faisait figure de Juif, au grand dam de l'intéressé, et méritait la déchéance de sa nationalité.

1291 Deguy M., *Le monde de Thomas Mann, op. cit.*, pp. 79-80.

du second fils Benjamin.

On pourrait rétorquer qu'il n'y a pas vraiment ambiguïté si le récit ne fait que développer le « topos du "bonheur dans le malheur" »¹²⁹², mais ce serait méconnaître les retournements suivants, c'est-à-dire toute une série d'événements que les commentateurs ou le texte biblique lui-même font débiter avec Joseph: l'installation joséphique en Egypte est la cause de l'esclavage qui débouchera sur la libération par Moïse, la conquête de la terre promise qui se divisera en deux royaumes; suite à cela, la déportation assyrienne de -722 conduira à la perte des dix tribus du royaume d'Israël où prévaut la descendance de Joseph, perte qui est ensuite l'objet d'une attente mystique d'un retour des exilés, des tribus perdues; il est d'ailleurs à noter que cette attente messianique eut des effets historiques bien réels. C'est donc bien l'ambivalence caractéristique de tous les éléments du texte biblique qui permit au « récit de Thomas Mann » de fournir « le commentaire le plus complet sur le topos du "bonheur dans le malheur" »¹²⁹³ et d'accentuer l'ambivalence de chaque personnage en développant considérablement le récit initial.

Cette ambivalence des éléments du texte biblique est intimement liée à sa description, à sa déconstruction des mécanismes et des effets de l'accusation mensongère qui caractérise la conception juive de la moralité et qui la différencie nettement de la conception tragique, elle aussi marquée par l'ambivalence. En ce sens, le texte biblique est un mythe déjà largement humanisé, puisqu'il expose de façon narrative les mécanismes des expulsions victimaires qui peuvent engendrer dieux et esprits, pour les désamorcer. La reprise du récit joséphique, qui est une des plus claires expositions des processus victimaires et de leur antidote, est-elle fortuite si elle se déploie de la montée du nazisme jusqu'au début de sa chute?

En effet, ce refus de l'accusation et des expulsions victimaires, cette conception morale, constitutifs du texte biblique, on les retrouve clairement exprimés par Mann, avant-guerre dans sa *Conférence sur l'antisémitisme*, puis après la chute du régime nazi, dans sa conférence adressée d'abord à un public américain *L'Allemagne et les Allemands*: « il n'y a pas deux Allemagnes, une mauvaise et une bonne, mais une seule, dont par une ruse du diable, le meilleur a dégénéré en mal. La mauvaise Allemagne, c'est la bonne qui a mal tourné, la bonne dans le sens du malheur, dans la faute et dans le déclin. Voilà pourquoi il est tellement impossible, pour un esprit né allemand, de renier entièrement la mauvaise Allemagne chargée de fautes et de déclarer: « Je suis la bonne, la noble, l'irréprochable

1292 Sloterdijk P., *Derrida, un Egyptien, op. cit.*, p. 32.

1293 *Ibid.*

Allemagne en robe blanche, je vous abandonne la mauvaise pour que vous l'exterminiez. » »¹²⁹⁴

Comment Mann conciliait-il l'idée que son temps était entré dans une « ère morale » et l'idée que la pensée, la réflexion « découvre le miroitement des ambivalences »¹²⁹⁵? Pour lui, les contradictions insolubles dans la pensée trouvent leur dépassement dans l'Art et la Bonté; c'est en cela que l'humanisme de Mann se révèle plus complexe, plus dialectiquement optimiste, plus ambivalent, plus « subversif » que « l'humanisme traditionnel »¹²⁹⁶, en conciliant des sphères opposées. C'est d'abord l'art qui opère cette conciliation, car il « occupe une position intermédiaire créatrice entre l'esprit et la vie, l'idée et la réalité, le souhaitable et le nécessaire, la conscience et l'action, la morale et le pouvoir »¹²⁹⁷.

L'art conserve l'ambiguïté en la dépassant, car il demeure un jeu de l'esprit, une sorte de jeu sérieux et ambigu qui se rapporte au « problème de l'humanité » qui « englobe » « l'esthétique, la morale, le politico-social »¹²⁹⁸ mais peut à la fois adopter « n'importe quelle attitude par rapport à la question humaine, même celle de l'inhumanité ou de l'antihumanité »¹²⁹⁹ Mann apporte lui-même la preuve que l'ambiguïté persiste: si, selon Mann, c'est une ruse du diable qui tourna le meilleur de l'Allemagne en pire pour l'humanité, c'est aussi la fiction d'une ruse du diable « Semaël » qui donne naissance à l'"élection" d'Israël dans son « Prélude dans les sphères suprêmes »¹³⁰⁰.

Il semble qu'il faille interpréter ces propos ambigus selon l'idée que le diable donne des conseils dont peuvent résulter le bien et le mal¹³⁰¹, ou encore que le bien peut résulter du mal et inversement — le beau pouvant représenter le bien comme le mal. La question peut être alors de savoir si par « ruse du diable » il faut aller jusqu'à entendre le hasard. Cependant, pour Mann, le dépassement des contradictions et leur conservation n'empêchent pas de reconnaître et de combattre « le dragon du mensonge et de la violence »¹³⁰². En effet,

1294 Mann T., *L'Allemagne et les Allemands*, in *Les exigences du jour*, Paris, Grasset, 1976 ou *Deutschland und die Deutschen, Gesammelte Werke, op. cit.*, p. 1146.

1295 Deguy M., *Le monde de Thomas Mann, op. cit.*, p. 78.

1296 M. Yourcenar, « Humanisme et hermétisme chez Thomas Mann », *op. cit.*, p. 193.

1297 « [die Kunst nimmt] eine schöpferisch vermittelnde Stellung [ein] zwischen Geist und Leben, Idee und Wirklichkeit, dem Wünschenswerten und dem Notwendigen, Gewissen und Tat, Sittlichkeit und Macht. », Mann T., *Franklin Roosevelt, Gesammelte Werke*, Band XII, *op. cit.*, p. 942.

1298 Mann T., *L'Artiste et la société, op. cit.*, p. 306.

1299 *Ibid.*, p. 307.

1300 Mann T., *Joseph le nourricier*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 7-17. On peut développer le thème du rapport ambigu de Mann aux Juifs et au judaïsme, même après-guerre, en suivant les analyses de J. Darmaun sur le *Doktor Faustus, Thomas Mann et les Juifs, op. cit.*, pp. 257-322.

1301 Il faut souligner que la description des rapports entre Dieu et Semaël dans les deux Préludes, respectivement situés dans le premier et le dernier tome de la tétralogie, ne manque pas d'humour.

1302 Mann T., *L'Artiste et la société, op. cit.*, p. 242.

la Bonté trouve son expression certes dans la Beauté¹³⁰³, mais aussi et peut-être surtout dans la politique du « Bien » et du « Juste », « la politique » comme « art du possible », « sphère apparentée à l'art »¹³⁰⁴ et qui occupe, « comme l'art », la « position intermédiaire créatrice » déjà évoquée plus haut.

b, La politique joséphique selon Thomas Mann

Mann forge l'image de cette Bonté politique dans son *Joseph*, ayant été vivement impressionné par la bénédiction de Jacob à son endroit à la fin de la *Genèse* (49 25) — béni des bénédictions du ciel et de l'abîme —, et en trouvera l'attestation dans le réel dans la figure très admirée de Franklin Delano Roosevelt, « le grand politicien du Bien »¹³⁰⁵, qu'il connut personnellement dès son arrivée aux Etats-Unis. Ces deux personnages ne sont pas dénués d'ambiguïté et Joseph recevra d'ailleurs des traits de Roosevelt. De même, le sauvetage de l'Egypte et du monde autour recevra des traits du New Deal¹³⁰⁶ et ressemblera, comme par anticipation, au plan Marshall. Comme Joseph, Roosevelt était « un artiste et un héros » (« *ein Künstler und ein Held* »¹³⁰⁷) et « un politicien rusé » (« *ein "shrewd politician"* »¹³⁰⁸).

L'ambiguïté est donc loin d'être un défaut car elle peut relever d'une double bénédiction, céleste et souterraine. Non seulement les qualités spirituelles n'entravent pas la compréhension des besoins terrestres, mais au contraire renforcent celle-ci, et c'est le cas pour Joseph et pour Roosevelt¹³⁰⁹. Dans *Joseph le nourricier*, Joseph développe lors de son premier entretien avec le pharaon Amenhotep un long discours qui mêle des considérations théologiques sur le Dieu unique¹³¹⁰ et l'Alliance avec ses aïeux, dans lequel interviennent des

1303 La beauté, avec Joseph, est toujours aussi ambiguë que dans *La mort à Venise*, et on reconnaîtra sans peine l'attrait de Mann pour les beaux (jeunes) garçons, mais ici, la beauté est sublimée, tournée vers la vie, marque d'un accomplissement, détournée du narcissisme vers l'accueil des autres et l'accomplissement social.

1304 Mann T., *Franklin Roosevelt, Gesammelte Werke*, Band XII, *op. cit.*, p. 942.

1305 *Ibid.*, p. 943.

1306 Mann T., *Sechzehn Jahre, Zur amerikanischen Ausgabe von Joseph und seine Brüder in einem Bande, Gesammelte Werke*, Band XI, *op. cit.*, p. 680.

1307 Mann T., *Franklin Roosevelt, Gesammelte Werke*, Band XII, *op. cit.*, p. 943.

1308 *Ibid.*, p. 942.

1309 A propos de Roosevelt, Mann parle d'une « compréhension intuitive des besoins de l'époque » et d'une compréhension « de la volonté de l'esprit du monde » in Mann T., *Franklin Roosevelt, Gesammelte Werke*, Band XII, *op. cit.*, p. 941. Ceci fait aussi de Joseph une figure de « capitaliste protestant conforme à l'idéal-type weberien »: Le Rider J., « Joseph et Moïse égyptiens: Sigmund Freud et Thomas Mann », *op. cit.*, pp. 59-66.

1310 Mann a choisi comme Pharaon de son Joseph Amenhotep IV mieux connu sous le nom d'Akhenaton, promoteur d'un hénouthéisme qu'on considère souvent comme l'origine du monothéisme juif. C'est l'hypothèse de Freud qui le rapproche non de Joseph mais de Moïse.

remarques sur la nécessité de lier les mondes supérieurs et inférieurs, l'interprétation ou la psychanalyse des rêves où Joseph s'efface en "parlant sans parler", et en laissant accoucher Pharaon de ses pensées, et enfin, la suggestion des décisions à prendre pour sauver l'Égypte de la famine et étendre le pouvoir de Pharaon sur ses vassaux égyptiens et étrangers¹³¹¹.

Deux figures, qui n'en font qu'une, transparaissent ou apparaissent clairement dans cet entretien "détaillé" par l'auteur, même si leur présence court tout au long de la tétralogie. La première est la figure mythologique même dont Joseph reproduit tous les traits, figure fétiche de Mann: il s'agit d'Hermès dénommé « enfant-dieu né dans une caverne »¹³¹² (et de son double égyptien Thot) qui se décline aussi dans son aspect hermétique alchimique puisque l'entretien est suivi de « l'aurification » (« *die Vergoldung* »)¹³¹³ de Joseph. La seconde figure qui peut être rapportée à Hermès par Thot est celle de la Lune¹³¹⁴ qui occupe la position intermédiaire entre le monde solaire divin et le monde terrestre et assure donc un rôle d'intercession entre les deux mondes, de même qu'Hermès assume ce rôle en tant que messager¹³¹⁵. Ce jeu du « mythe vécu » ne serait qu'un jeu si Mann ne qualifiait pas aussi Roosevelt de la même façon: « une nature d'Hermès, un caractère habile et enjoué de la médiation pleine de talent, de la concession à la matière en vue de réaliser le spirituel »¹³¹⁶.

L'ambiguïté est ainsi, paradoxalement, ce qui permet d'allier l'esprit et la nature, de réaliser l'un dans l'autre, de régler dans le Moi les conflits du Ça et du Surmoi, de trouver solution aux antinomies, aux névroses, de donner leurs places aux individus dans une société ou une civilisation sans malaise, d'œuvrer pour le bien commun. « O féconde difficulté des positions intermédiaires, tu es liberté et réserve. »¹³¹⁷ Cette « difficulté des positions intermédiaires » est « féconde », car c'est elle qui permet de donner le conseil éclairé, de prendre la décision appropriée¹³¹⁸. Dans l'entretien avec Pharaon, Joseph ne prend pas directement les décisions dans un premier temps, il suggère les choix que fait Pharaon, il

1311 Mann T., *Joseph le nourricier*, op. cit., pp. 127-182.

1312 *Ibid.*, p. 133.

1313 *Ibid.*, p. 185 sq.

1314 Sur cette question, Hélène Vuillet cite les travaux de Pierre Gordon, *Le mythe d'Hermès*, Paris, Arma Artis, 1984, p. 86 et Eberhard Helck (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1972-1992, p. 504, in Vuillet H., *Thomas Mann, Les métamorphoses d'Hermès*, op. cit., p. 45.

1315 Hermès, Thot et la Lune sont rassemblés explicitement, mais sans qu'Hermès soit nommé, pour définir le « serviteur espiègle » qu'est Joseph, à la fin de *Joseph le nourricier*, op. cit., p. 424.

1316 « Eine Hermesnatur gewandter und heiter-kunstvoller Vermittlung, des Zugständnisses an die Materie, um das Geistige darin zu verwirklichen » in Mann T., *Franklin Roosevelt, Gesammelte Werke*, Band XII, op. cit., p. 942.

1317 Mann T., *Goethe et Tolstoï*, Genève, Petite bibliothèque Payot, 1960, cité par M. Deguy, *Le monde de Thomas Mann*, op. cit., p. 77.

1318 Il n'est pas étonnant de voir que Mann fonde son espoir humaniste dans l'ambiguïté des « positions intermédiaires » pour qui se souvient de sa confiance dans la capacité de la philosophie à changer le monde et de l'ambiguïté socratique fondatrice de la philosophie.

les réoriente lorsqu'ils prennent une mauvaise direction, par exemple lorsqu'Amenhotep évoque la possibilité de faire payer l'impôt aux prêtres d'Amon¹³¹⁹, « le lourd dieu de l'Etat », durant la période d'abondance et de mise en réserve des récoltes.

Ici encore ambiguïté, la friponnerie se limite, se change en « prévoyance », ou "friponnerie supérieure"¹³²⁰, car si les grands d'Egypte seront « tondu », le courroux divin doit être évité en épargnant les intermédiaires d'Amon; le « fripon », « l'intermédiaire et magicien de la lune »¹³²¹ joue un nouveau tour: les mobiles tout à fait terrestres des prêtres risqueraient d'entraver le sauvetage de l'Egypte, et l'enrichissement de Pharaon, s'ils se défendaient par des manœuvres théologico-politiques. Le savoir-faire politique doit donc prendre en compte les forces théologiques qui peuvent être mises en jeu, même si ces dernières ne recouvrent en fait que des mobiles qui ne peuvent qu'apparaître bas au regard de ce qui leur sert de paravent. Amenhotep, quant à lui, qui pourtant représente Aton et sa lumière bienfaisante, veut « tondre » les prêtres d'Amon; il s'agit donc d'une rivalité théologique, politique et économique qui cadre mal avec sa profession de foi spiritualiste et aimante¹³²² et le statut d'intercesseur lunaire que lui confère Joseph¹³²³.

Toutes les précautions utilisées par Joseph pour laisser parler Pharaon, pour qu'il interprète lui-même ses rêves, pour qu'il prenne lui-même les décisions seulement indiquées par Joseph, tous ces artifices qui ne dupent ni la mère de Pharaon, Tiy¹³²⁴, ni Pharaon lui-même, résultent de l'ironie de Mann qui veut rendre vraisemblable l'extrême élévation politique d'un prisonnier due à « l'enthousiasme de Pharaon » là où « le laconisme de la tradition » rendait l'épisode « vénérable » mais « invraisemblable »¹³²⁵, mais qui veut peut-être aussi souligner le désir du conseiller de commander tout en ayant l'apparence du "simple" conseil.

Il faut peut-être ici évoquer à nouveau le parallèle avec Roosevelt qui a pu infléchir le traitement de cette question par Mann: le président américain est « un serviteur sincère de la démocratie »¹³²⁶ mais présente tout de même des « traits dictatoriaux »¹³²⁷. Cette

1319 Mann T., *Joseph le nourricier*, op. cit., p. 177.

1320 *Ibid.*, p. 431: « la sagesse est une forme d'intelligence haussée jusqu'à l'astuce, qui s'entend à nuire à l'adversaire tout en lui marquant une déférence extérieure. »

1321 *Ibid.*

1322 *Ibid.*, p. 156.

1323 *Ibid.*, p. 158.

1324 *Ibid.*, p. 173. Elle se qualifie elle-même de « femme politique ».

1325 *Ibid.*, p. 183.

1326 Lettre à l'Association des écrivains soviétiques du 5 avril 1937, in *Lettres de Thomas Mann*, op. cit., p. 22.

1327 *Ibid.* et lettre à R. Schikele du 25 juillet 1935, in *Lettres de Thomas Mann*, op. cit., p. 472, où il parle aussi de « dictature éclairée ». Mann compare d'ailleurs Roosevelt à « César » qui, selon lui, « a élargi la pensée romaine au concept d'un royaume universel de la bourgeoisie servant de base à un christianisme comme religion mondiale » (Mann T., *Franklin Roosevelt*, *Gesammelte Werke*, Band XII, op. cit., p. 941);

ambiguïté se retrouvera dans le pouvoir total de Joseph qui n'est pourtant pas pharaon. De même que Roosevelt se considère comme « premier ministre et président »¹³²⁸, Joseph est conseiller de Pharaon, « Dispensateur de l'Ombre du roi » et gouverne à sa place¹³²⁹; c'est sans doute parce qu'il « comprend tout, sait tout et voit tout », comme le signifie son nouveau nom égyptien Tsaphnat-Paneah qui restituerait un morceau de phrase: « l'homme qui sait les choses »¹³³⁰.

Il est à noter que cette appellation est aussi conférée à Roosevelt¹³³¹. Celui-ci, comme Joseph, sait les choses, d'une part, parce qu'il est lui-même « un phénomène de parfaite magie esthétique »¹³³² supérieur aux "mages" nazis, d'autre part, parce qu'il est le "vizir" d'Amérique qui dispose de tout l'appareil d'Etat pour être au courant de tout ce qui se passe. Leur nature commune de médiateurs hermésiens, d'herméneutes, d'artistes thérapeutes, donne la capacité du bon conseil qui ressortit autant à une réflexion intelligente qu'à une bénédiction divine — dont le signe est la beauté ou le charme esthétique —, dans le sens où le bon conseil dans sa bonté intelligente et prévoyante mais non prévisible semble venir de plus haut que le simple conseiller. En même temps, une telle bénédiction semble appeler le conseiller à mettre en œuvre son conseil, car qui mieux que le bon conseiller « sait les choses » et comment faire advenir ou non ce qu'il a prévu?

Mann semble interpréter ainsi l'élévation soudaine de Joseph: on glisse du conseil au commandement car ce sont les mêmes qualités médiatrices et herméneutiques qui produisent le bon conseil et le sage gouvernement. A cela il convient d'ajouter une confiance en soi-même issue elle aussi d'une médiation intérieure, qui peut être mal perçue comme une marque d'orgueil, mais qui relève plutôt pour Roosevelt comme pour Joseph d'une foi dans sa capacité à obéir à la « volonté de l'esprit du monde » en y imprimant sa marque¹³³³. Cette

ceci renvoie à la dimension impériale, cosmopolitique de l'Amérique qui donne le ton dans la « civilisation mondiale ».

1328 Dans sa lettre à R. Schikele du 25 juillet 1935, Mann évoque les propos de Roosevelt qui l'a invité avec sa femme à dîner à la Maison-Blanche: « I am prime-minister and president at the same time, and before four years they can't get me out. » (« Je suis premier ministre et président en même temps, et avant quatre ans ils ne peuvent pas me mettre dehors »), in *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 472. On sait que Roosevelt obtint quatre mandats, ce qui eut pour conséquence la réduction à deux mandats consécutifs pour ses successeurs.

1329 Joseph est "Bouche supérieure", c'est-à-dire administrateur des biens de la couronne, et vizir; voir *supra* pp. 45-46.

1330 Voir *supra* p. 47.

1331 Mann T., *Franklin Roosevelt, Gesammelte Werke*, Band XII, *op. cit.*, p. 942.

1332 *Ibid.*: « eine Erscheinung von vollkommen ästhetischem Zauber ».

1333 Mann T., *Joseph le nourricier, op. cit.*, p. 32 et *Franklin Roosevelt, Gesammelte Werke*, Band XII, *op. cit.*, p. 941: « fin et fort, très développé et simple comme le génie, éclairé par une compréhension intuitive au sujet des besoins de l'époque, de la volonté de l'esprit du monde, ayant aussi la connaissance qu'il est le plus heureux, celui qui obéit à cette volonté avec le plus de courage, de ténacité et de souplesse, il est précisément l'homme de cette foi ».

connaissance tournée vers l'action, vers le Bien, cette politique visant à réaliser des exigences spirituelles revêtent un accent religieux, mais d'une religiosité sécularisée, d'un humanisme universaliste. « Roosevelt voyait l'idée de la culture occidentale absorbée dans une civilisation mondiale, avec l'atmosphère de l'humanisme religieux et social qui possédait son cœur. Le mot religion n'avait rien de confessionnel, dans sa bouche, il avait une signification universelle. »¹³³⁴ Roosevelt qui est déjà un « César » reçoit donc par l'entremise de Joseph/Hermès des attributs religieux qui, dans l'Antiquité, auraient été résumés par le titre d'Auguste.

Encore une fois, ces aspirations élevées ne sont pas contradictoires avec une certaine rouerie; au contraire, la friponnerie est nécessaire à qui veut réaliser les exigences spirituelles qui demeurerait sinon de stériles avis. Cette ruse orientée vers le bien trouve son expression dans la distribution gratuite des céréales aux pauvres, au petit peuple dans *Joseph le nourricier*¹³³⁵, alors que les riches et les seigneurs féodaux sont « tondu ». A proprement parler, cette distinction entre les pauvres et les riches n'apparaît pas dans le texte biblique.

Mann introduit ici un élément qui nous renvoie à la politique de Roosevelt lorsqu'il donna une inflexion plus sociale au New Deal à partir de 1935, en décidant des aides à plusieurs catégories de travailleurs, en mettant en place une forme de sécurité sociale, autant de mesures qui cherchaient à soulager les petites gens et qui faisaient apparaître une forme d'Etat-Providence. L'Egyptien prend le visage du fermier américain des années trente. Il en va de même avec les peuplades que Joseph autorise à venir chercher abri et subsistance; on pourra y voir l'évocation de l'accueil des émigrés dont Mann faisait partie et la prévision de ce qui sera le plan Marshall qui permit à l'Europe, vainqueurs et vaincus confondus, de se relever¹³³⁶.

Joseph que Mann présentait comme « une sorte de chevalier d'industrie mythique »¹³³⁷ devient un "Roosevelt mythique" ou bien Roosevelt est un "Joseph moderne": « Comme tel, il était un aristocrate, un enfant de la fortune et un ami du peuple, le refuge des petites gens. »¹³³⁸ Aussi lorsque la bible affirme que Joseph déplaça les Egyptiens à travers l'Egypte après les avoir dépossédés au profit de Pharaon, Mann ne développe que très peu l'aspect lévitique de cette politique josphique et l'écart manifeste

1334 *Ibid.*

1335 *Op. cit.*, p. 269.

1336 Nous avons déjà cité précédemment cette idée de Mann: « L'Amérique sera [...] à la lettre, la nourricière de tous les peuples! » in Lettre à A. E. Meyer du 20 août 1942, in *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 311.

1337 Lettre à Erika Mann du 23 décembre 1926, in *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 321.

1338 Mann T., *Franklin Roosevelt, Gesammelte Werke*, Band XII, *op. cit.*, p. 941.

avec ce qui avait été au départ conseillé, pour accentuer la redéfinition « éducative » de la propriété opérée par son Hermès hébreu.

Il s'agit de « remanier le concept de la propriété et y introduire tout à la fois une idée de conservation et d'abrogation »¹³³⁹ de telle sorte que les Egyptiens ne travaillaient plus « pour leur compte exclusif » mais « pour l'Etat, le bien public. »¹³⁴⁰ Il y a sans doute une pointe d'ironie dans la réécriture de ce passage de la *Genèse* (47 13-26), mais notre auteur ne développe pas de remarques critiques sur l'appropriation de toute l'Egypte par Pharaon grâce à la politique de son intendant-vizir. L'accent est mis sur l'ambiguïté du concept (moderne) de propriété qui s'éloigne de l'autochtonie, mais non sur celle des décisions joséphiques.

Ce qui prévaut ici, ce n'est plus l'aspect socialiste des mesures exceptionnelles: Pharaon devenant le Maître du Capital égyptien, cet aspect est inexistant, à moins d'interpréter le domaine royal comme la forme antique de l'Etat; c'est plutôt la nécessité qu'un seul gouverne pour gouverner bien, qu'il s'agisse de Joseph ou de son descendant américain. On verra sans peine dans cette politique une orientation hobbesienne, même si la distinction entre conseil et commandement devient tout à fait floue avec la théologie hermésienne de Mann. Son texte représenterait plutôt une complète illustration de la confusion dénoncée par Hobbes dans le chapitre XXV du *Léviathan* consacré au conseil, et des abus théologico-politiques auxquels il est exposé.

On peut certes souscrire à l'analyse de Peter Sloterdijk qui décrit la position joséphique comme une « supériorité herméneutique » due à une « marginalité spécifique » (juive) qui « conquiert [...] une place éminente au centre logique du pouvoir »¹³⁴¹; ceci est tout à fait décrit et compris par Thomas Mann qui connaissait bien un autre interprète joséphique, Sigmund Freud; cependant, on ne sait si on a par là établi un critère permettant de discriminer entre le conseiller et le gouvernant, même si on semble suggérer une prééminence de la faculté de conseil: l'observateur impartial et avisé n'est-il pas celui qui observe depuis la "marge"?

Il faut alors souligner que ce qui importe dans « cette pièce de travail » qu'est *Joseph et ses frères*, c'est qu'elle est « semblable à une pyramide »¹³⁴². Ne s'agit-il pas de la pyramide du pouvoir où un seul commande et s'éternise? L'œuvre qui conserve le souvenir de Joseph et de sa politique est comme une pyramide. Certes, Mann se contentait de conseiller l'humanité sur la voie d'un humanisme cosmopolitique, mais son œuvre n'est pas

1339 Mann T., *Joseph le nourricier*, op. cit., pp. 428-429.

1340 *Ibid.*

1341 Sloterdijk P., *Derrida, un Egyptien*, op. cit., p. 29 et p. 32.

1342 Mann T., *Gesammelte Werke*, Band XI, op. cit., p. 669.

exempte de préoccupations en forme d'éternité puisqu'elle cherche à « arracher à chaque moment de déclin, des instants du devenir »¹³⁴³.

Seule l'œuvre pyramidale, même si elle peut paraître réduite d'une dimension avec le papier, et ainsi bien faible pour affronter le temps, semble pouvoir conserver le souvenir de l'homme et l'éterniser: « Ce que je vois venir, irrésistiblement monter et se répandre, c'est tout simplement la barbarie. Notre plus haute littérature même me fait l'effet d'un résumé hâtif, d'une récapitulation *parodique* du mythe occidental, encore une fois, vite, avant la tombée de la nuit. Combien sommes-nous, à pouvoir « réaliser » encore « les expériences fondamentales de l'âge bourgeois », et donc à comprendre encore ce passage, « où le cor capte l'écho de la triste mélodie du pâtre »? Notre nombre décroît rapidement et déjà nous entourent des masses, qui ne peuvent plus rien « réaliser ». »¹³⁴⁴ A l'encontre des prétentions pyramidales, ne faut-il pas alors rappeler que les os de Joseph suivent l'Exode avec l'Arche, au lieu de rester au pays des momies impériales et de leurs mausolées? Autrement dit, la pyramide est-elle la meilleure forme pour une arche salvatrice?

Si Mann reproduit l'expérience juive¹³⁴⁵ qui a su déplacer les pyramides et leurs problématiques divines en les transformant en textes écrits (en les transportant sous forme de textes)¹³⁴⁶, il ne semble pas avoir réussi, ou plutôt, il ne semble pas avoir souhaité récupérer dans son grand œuvre la quintessence de la politique juive, mais seulement son aspect de souvenir et de grandeur destinale qui la rattache à une politique de l'immortalité et à la politique commune des Nations. Car au moment où on se serait attendu à l'exercice virtuose de son ironie et de son ambiguïté, on assiste au cautionnement, trop légèrement ironique, de la « dictature éclairée ». Certes, à l'époque de *Joseph et ses frères*, il fallait coûte que coûte détruire les régimes nazis, fascistes, sortir de la « guerre civile mondiale » (« *der Weltbürgerkrieg* ») qui opposait « les partisans de la bassesse » aux défenseurs « de la dignité humaine (relative) »¹³⁴⁷.

Son roman-pyramide demeure malgré tout un monument d'humanisme, d'humour et d'ironie impérissable. En un sens, au moment où Thomas Mann l'écrivait, il vivait une expérience joséphique de bannissement, d'exil et enfin d'honneurs: il pouvait s'identifier à

1343 Lettre à Théodore W. Adorno du 30 octobre 1952, in *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 300.

1344 *Ibid.*

1345 Si on suit les analyses de P. Sloterdijk dans *Derrida, un Egyptien (op. cit., p. 67)*, Mann appartient en cela à la lignée « métaphysique » qui prolongea « la construction des pyramides par les moyens logiques et scripturaux des Grecs et des Allemands » là où « la vie humaine » comme « survie » « prend la forme du souvenir de soi-même. »

1346 Régis Debray, *Dieu. Un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Eternel en Occident*, Paris, O. Jacob, 2003, p. 130: « Du coup, le divin change de mains: des architectes, il passe aux archivistes. De monument, il devient document. L'Absolu recto-verso, c'est une dimension de gagnée, deux au lieu de trois. »

1347 Lettre à Hendrik van Loon du 30 décembre 1940, in *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 196.

Joseph¹³⁴⁸; à la fin de sa vie, il retourne en Suisse, semble-t-il pour échapper à l'atmosphère pesante du maccarthisme* et retrouver la terre natale européenne sans pour autant revenir en Allemagne¹³⁴⁹. Malgré toutes les protestations de Mann, *Joseph et ses frères* demeure l'un des efforts les plus conséquents pour tirer du texte biblique un sens moderne et universaliste du judaïsme, une portée politique humaniste.

Néanmoins, Mann, l'artiste, maintient jusqu'au bout l'ambiguïté de la portée politique de son œuvre: « Mais pour ce qui est du mûrissement du héros, il semblera sans doute jusqu'au dénouement aussi équivoque que celui de son poète. Un peu plus de maturité sociale qu'au début — soit. Mais le jeu avec le mythe demeure toujours pour lui l'essentiel »¹³⁵⁰. Pourtant, le sens politique de son œuvre ne peut être écarté pour qui écrit: « Parler au nom de beaucoup en parlant pour soi, être *représentatif*, cela aussi comporte, me semble-t-il, une petite sorte de grandeur. C'est le bonheur austère des princes et des poètes »¹³⁵¹.

1348 Lettre à A. E. Meyer du 7 octobre 1941, in *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 245.

1349 Lettre à Walter von Molo du 7 septembre 1945, in *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, pp. 177-185.

1350 Lettre à A. E. Meyer du 8 mars 1942, in *Lettres de Thomas Mann, op. cit.*, p. 278.

1351 Mann T., « Bilse et moi », in *L'Artiste et la société, op. cit.*, p. 18.

III

Le souvenir de Joseph: la momie/arche de Joseph

Joseph, cela a été dit plus d'une fois, est la figure de l'Hébreu tourné vers les Nations; si on entend insister sur cet aspect, comme semble le faire Thomas Mann, on risque de minimiser l'aspect juif de Joseph pour en louer l'ouverture universelle; ou alors l'Hébreu est considéré comme la figure la mieux à même de représenter le kaléidoscope des figures humaines, des cultures qui s'unifient finalement dans une humanité: le Juif comme joker. On risque aussi de réduire l'hébraïsme affirmé de Joseph à une identité, d'autant plus étroite et d'autant plus difficile à comprendre qu'elle ferait pièce à l'universalisme déclaré du récit joséphique.

Philon entendait montrer que Joseph est sauvé, en tant qu'hébreu, parce qu'il demande à ses frères qu'on emporte ses os hors d'Egypte, mais il concevait en même temps l'hébraïsme ou le judaïsme comme le système de lois s'approchant le plus des lois de la cité noétique universelle, correspondant à l'harmonie cosmique voulue par le Dieu unique. En un sens platonicien, l'essence du judaïsme est l'universalisme; plus le judaïsme est substantiel, plus il est universel. Le Joseph de Philon, icône de cette Idée, bien loin d'être le Juif trouvant sa place dans la société cosmopolite égyptienne, est, par le rapatriement de sa momie, le représentant de l'Un, c'est-à-dire de l'universel, au milieu de la pluralité changeante qui produit les lois particulières des peuples particuliers.

Si Joseph est sauvé et sauveur, c'est parce qu'il est l'interprète de l'Un, le conseiller guidé par le *Logos* divin, qui peut trouver les médiations politiques aptes à préserver la vie matérielle comme la vie spirituelle. L'Hébreu, particulier et universel, traduit le caractère amphibie de la vie humaine. Mais ce n'est pas pour cela que le juif est renvoyé au monde sensible, au corps; certes, nous appartenons à deux mondes: le noétique et le sensible, mais, pour Philon, le juif traduit le caractère amphibie de la vie humaine dans la sphère noétique qui se dédouble. Joseph appartient à la partie de la sphère noétique, politique et morale, qui

sert d'intermédiaire entre les mondes sensible et noétique, parce qu'elle ne transcende pas totalement le sensible¹³⁵². En rapportant l'Intelligible à la judéité, Philon marque l'impossibilité de s'évader totalement du monde sensible; le philosophe juif ne saurait être un pur esprit; il devient même le politique juif, mais ce politique est noétique, juridique et moral (halakhique).

Emmanuel Lévinas, philosophe juif, soucieux lui aussi de montrer la portée universelle du judaïsme, fut saisi, comme Philon, par les catastrophes de son temps. Ce projet, héroïque au sortir de la Shoah, s'apparente à celui de T. Mann. Dans tous ces projets, la figure de Joseph apparaît nécessairement. Dans le chapitre « L'arche et la momie » de *Difficile liberté*, Lévinas résume le *midrach* concernant les tribulations des os de Joseph avec l'Arche d'Alliance lors de l'errance des Hébreux dans le désert. Ce *midrach* interprète le rapprochement étonnant des deux arches en le rapportant à un autre paradoxe.

Le transport conjoint des tables de la Loi et de la momie est censé représenter l'existence juive et le *midrach* manifeste la « conscience » que « les Sages d'Israël avaient »¹³⁵³ de ce « paradoxe [qu'ils revendiquaient] : « Tant de liberté alliée à tant d'usages surannés! »¹³⁵⁴ Manifestement, la soumission « à ces interdits nombreux qui constituent les pratiques du ritualisme juif »¹³⁵⁵ correspond à « la momie de celui qui a obéi rigoureusement »¹³⁵⁶, et la grande liberté, la volonté de « démystifier le monde »¹³⁵⁷ correspondent à « l'arche de Celui qui vit éternellement »¹³⁵⁸.

La religion juive, dit-on, semble "manquer" de « spiritualité »¹³⁵⁹ à deux titres: elle évacue « le mystère [qui] est l'excuse à bien des crimes »¹³⁶⁰ et elle est momifiée dans un pesant et anachronique « ritualisme ». Lévinas assume les reproches et reconnaît là « l'admiration et l'indignation du monde »¹³⁶¹: si l'anachronisme renvoie à une longévité remarquable, admirable, le ritualisme indigne par la répétition d'actes, de postures qui paraissent vides de sens maintenant, même si on peut reconnaître qu'elles en avaient un il y a longtemps. Lévinas ne récuserait pas cette indignation si les rites juifs, qui perpétuent une vie « fort incommode »¹³⁶², se réduisaient à un ritualisme.

1352 Voir *supra*, « La citoyenneté universelle juive: le modèle joséphique et sa postérité », p. 237.

1353 Lévinas, *Difficile liberté*, *op. cit.*, p. 84.

1354 *Ibid.*

1355 *Ibid.*

1356 *Ibid.*, p. 85.

1357 *Ibid.*, p. 84.

1358 *Ibid.*

1359 *Ibid.*

1360 *Ibid.*, p. 83.

1361 *Ibid.*, p. 84.

1362 *Ibid.*

L'important n'est ni de conserver la momie, ni de la transporter, comme si le groupe devait s'identifier à ce mort éminent, à ce grand homme. L'important n'est pas d'aller construire une pyramide à Joseph en Terre promise; il y aura certes un tombeau de Joseph, mais il n'y aura pas de tombeau de Moïse. L'important est de transporter le souvenir dont la momie aide la conservation: il ne faut pas se souvenir de l'homme, mais de ce qu'il a fait. Il faut transporter le souvenir, pour qu'en marchant, on se souvienne d'imiter Joseph qui a accompli tous les commandements contenus dans l'arche d'Alliance; la marche qui pourrait être éloignement, oubli, devient le nom de l'adaptation constante des lois de Moïse qui constitue le droit, la jurisprudence hébraïques: la *halakha*.

Les lois de Moïse et la momie de Joseph auraient pu signifier le ritualisme et le littéralisme juifs: la Loi de Moïse serait une momie, un corps mort, une lettre morte; c'est l'interprétation paulinienne. Le mot « arche » en hébreu est « *tévah* » (Gn 6 14) lorsqu'il s'agit de l'arche de Noé, et « *'aron* »¹³⁶³ (Ex 25 10) lorsqu'il s'agit de l'arche d'Alliance, mais les deux sont tout à fait équivalents et renvoient à un coffre qui permet de conserver et transporter quelque chose. La « *tévah* » est aussi le cercueil, le pupitre où on range des textes, où on lit... mais surtout dans une autre acception signifie « mot ». A-t-on ici la formule hébraïque du *soma/sema*? Le mot, la lettre sont-ils les tombeaux de l'esprit? La momie de Joseph est-elle le symbole hébreu de la pyramide? L'Arche de l'Alliance éternelle est-elle une pyramide transportable? Comme le dit Régis Debray¹³⁶⁴, l'absolu passant du monument pyramidal au document des tables de la Loi est devenu transportable. On aurait certes gagné en mobilité, mais on aurait toujours une quête d'immortalité rapportée à la mort, à la lettre comme momie de l'esprit.

Le *midrach* n'évacue pas ce problème, puisque momie il y a. Mais le texte de la Loi n'est pas un corps mort qui traverse le temps comme une forme desséchée d'humanité. La momie, les deux arches et les tables écrites signifient bien la conservation; il y a certes dessèchement, mais il y a surtout légèreté qui rend possible la fuite: il s'agit donc d'un nouveau rapport à l'absolu. Qu'est-ce qu'un absolu en fuite? Le rapport à l'absolu n'est plus monumental. Dire qu'il est devenu documentaire ne suffit pas, car le contenu du document importe autant sinon plus que son caractère transportable. Le rôle du monument pyramidal est de mystifier, celui du document torahique « a consisté surtout à créer un type d'homme qui vit dans un univers démystifié, désensorcelé, un type d'homme à qui, comme on dit un

1363 Ce mot semble provenir du sumérien: M. Hadas-Lebel, *L'hébreu, 3000 ans d'histoire*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 35.

1364 Voir *supra*, p. 378.

peu vulgairement, on n'en raconte plus. »¹³⁶⁵

Au lieu que la momie de Joseph incarne la victime suprême, la clef de voûte d'un système cosmologique et magique, comme Osiris remembered¹³⁶⁶, elle conserve le souvenir de celui qui a été persécuté par ses frères, qui leur a pardonné et les a sauvés avec un peuple qui lui était étranger: le texte conservé avec la momie concerne les lois d'une société qui laisse place à l'étranger, à l'autre, qui tente de désamorcer les rivalités destructrices et les expulsions victimaires. La momie est celle de l'homme qui a obéi toute sa vie aux principes qui seront écrits par Moïse dans la Torah après avoir brisé les premières tables divines.

Le rapport à l'absolu n'est plus un ensemble de rites magico-religieux visant à entretenir un ordre cosmique; les rites juifs, aussi dépourvus de sens qu'ils puissent paraître, définissent un service divin interminable (dont le modèle est la liturgie du Yom Kippour) qui rend impossible une obéissance aveugle à cause des conflits de devoir qui découlent des nombreux interdits et commandements qui se chevauchent pour la moindre action¹³⁶⁷. Le ritualisme de la Torah peut paraître irrationnel, vide de sens, mais le système mosaïque n'est pas construit dans ce but: « J'ai placé devant toi la vie et la mort, le bonheur et la calamité; choisis la vie (*bahaim*)! Et tu vivras alors, toi et ta postérité » (Dt 30 19).

La Torah est comprise comme parole du vivant éternel, comme parole de vie, et Joseph, qui, bien que mort, "marche" avec elle, a manifesté durant toute sa vie ce choix de la vie et du bonheur, et non de la mort et de la calamité. La lettre est vivante et la momie est la trace d'une vie selon la Loi; la momie est la marque de ce qui a été vie morale. Il faut donc examiner ce qu'a fait Joseph, avant d'être réduit à ses os; il faut vérifier la concordance des tables de la Loi, le fameux Décalogue, avec le récit joséphique. Reprenons le début du *midrach* cité par Lévinas et continuons avec la suite que Lévinas ne donne pas par souci de concision.

1365 Lévinas, *Difficile liberté*, *op. cit.*, p. 83.

1366 Car on peut trouver beaucoup de points communs entre la mythologie osiréenne et le récit joséphique.

Dans le *Contre Apion*, I, XXVI, §§227-250 (*op. cit.*, pp. 43-47), Flavius Josèphe cite le récit "proto-antisémite" du prêtre égyptien Manéthôs qui fait des Juifs un peuple de lépreux qui fuient l'Égypte sous la férule d'un prêtre d'Osiris, dont le nom mêle Osiris et Joseph: Osarseph. Cet Osarseph se nomme à la fin du récit Moïse.

1367 De fait, obéir aux commandements de Moïse occupe la totalité du temps, car l'obéissance y est inséparable de la question de savoir si on fait bien d'obéir et si un autre commandement n'est pas enfreint par cette obéissance: par exemple, le shabbat interdit de porter une chose du dedans au dehors; si un pauvre passe devant une maison, l'obéissance au principe de shabbat interdit de lui porter à manger au dehors; mais il est commandé de porter assistance au démuné; laisser ainsi le pauvre démuné à cause du shabbat serait une faute; un chrétien dirait, peu importe le shabbat, il vaut mieux aider le pauvre; le chrétien sort de chez lui pour aider; le principe de charité est satisfait. Pour celui qui entend obéir et au shabbat et au devoir de secours au prochain, la solution est de faire entrer le pauvre chez lui, ce qui est sans doute une charité plus difficile à mettre en œuvre, mais ce n'est pas là le point décisif: la charité est limitée par un autre principe.

« Les voyageurs qui virent les deux châsses s'étonnèrent et demandèrent: « Comment l'arche de l'homme mort peut-elle être à côté de l'arche de Celui qui vit éternellement? » La réponse était: « L'homme mort, enseveli dans l'une, a accompli les commandements que renferme l'autre. Dans ces derniers il est écrit: « Je suis le Seigneur, ton Dieu », et l'autre a dit: « Suis-je à la place de Dieu? » Ici il est écrit: « Tu n'auras pas d'autres dieux devant Ma face », et l'autre a dit: « Je crains Dieu ». Ici il est écrit: « Tu ne prononceras pas le nom du Seigneur ton Dieu vainement », c'est pourquoi il ne jura pas sur Dieu, mais dit: « Sur la vie du Pharaon ». Ici il est écrit: « Souviens-toi du sabbat », et lui il dit aux surveillants de son palais le vendredi: « Préparez », sous-entendant: pour le sabbat. Ici il est écrit: « Honore ton père et ta mère », et lui a dit, quand son père avait voulu l'envoyer auprès de ses frères: « Me voici », bien qu'il fût conscient du danger qui le guettait. Ici il est écrit: « Tu ne tueras pas », et lui il renonça à tuer Potiphar quand la femme de ce dernier le pressa de le faire. Ici il est écrit: « Tu ne commettras pas d'adultère », et lui, il méprisa les propos provocants de la femme de Potiphar. Ici il est écrit: « Tu ne voleras point », et lui il n'a rien volé au Pharaon, mais il collecta tout l'argent et l'apporta à la maison de ce dernier. Ici il est écrit: « Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain », et lui, il ne rapporta rien à son père de ce que ses frères avaient fait contre lui, même si ce qu'il avait dit était la vérité. Ici il est écrit: « Tu ne convoiteras pas », et lui, il ne convoita pas la femme de Potiphar. »¹³⁶⁸

On ne peut lire cette table de concordance sans remarquer que l'exégèse midrachique maintient habilement la bijection entre Décalogue et histoire de Joseph, là où les commandements mosaïques n'apparaissent pas sans un peu d'inventivité interprétative; en outre, cette exigence de concordance ne pouvait que gommer l'ambiguïté joséphique; certes, d'autres *midrachim* soulignent l'ambiguïté du personnage et de ses décisions. Il n'en reste pas moins que l'épisode de la déportation des Egyptiens à l'intérieur de leur propre pays, de l'enrichissement de Pharaon à leur détriment et de l'exemption des prêtres, est éludé. Mais il est possible de maintenir concordance avec les Lois et ambiguïté de Joseph; le récit biblique semble mettre en garde les lecteurs: il est dangereux d'appliquer le lévitisme aux Nations. En effet, Joseph est censé accomplir tous les commandements du lévite Moïse avant même qu'ils aient été écrits; certaines conséquences sont bénéfiques, d'autres non. De surcroît, l'extrême élévation de Joseph se retournera en esclavage pour les Hébreux.

Soit il faut en déduire que le lévitisme, même le lévitisme joséphique, ne doit pas être appliqué aux Nations, qui doivent se contenter, selon les mots de Lévinas, d'admirer les lois de Moïse ou de les mépriser. Soit il faut suivre la leçon de Hobbes et comprendre que le

¹³⁶⁸ Louis Ginzberg, *Les légendes des Juifs*, Paris, Cerf, vol. 3, 2001, pp. 134-135.

lévitisme joséphique est un conseil pour les Nations et non un commandement, qu'il y a un écart entre les lois non-écrites, qui invitent à faire à autrui ce que nous voudrions qu'il nous fit, et les lois écrites, qui imposent les commandements d'une autorité civile, qui limitent drastiquement le pouvoir d'action des individus et empêchent effectivement de faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'ils nous fissent. Certes, les lois lévitiques commandent l'amour du prochain avec la sagesse du tiers qui limite cet amour (Lv 19 18), mais elles ordonnent aussi tous ces rites dont Lévinas reconnaît qu'ils rendent la vie « fort incommode ». Le lévitisme non-écrit de Joseph risque d'être aussi « incommode » pour les Nations que le lévitisme écrit l'est aux Juifs. Faut-il renoncer pour autant à toute adaptation de la politique juive aux Nations?

Les lois non-écrites vaudraient pour l'individu libre d'aimer son prochain dans un don total; les lois écrites apporteraient une limite à cet amour du prochain qui nécessite une prise en compte des autres prochains. Les prochains envisagés dans leur égalité deviennent des tiers, les rapports de charité se muant en règles de justice. La justice pouvant dégénérer en indifférence totale entre des tiers qui ne s'envisagent plus les uns les autres comme des prochains. Les prochains, les frères, devenus indifférents, entrent alors dans les processus victimaires d'exclusion de tiers. Le récit joséphique décrit ces processus et donne aussi les moyens de sortir du cercle victimaire. Les potentialités totalitaires du lévitisme joséphique nous indiquent simplement qu'aucune morale, aucune religiosité, aucune politique¹³⁶⁹ ne sont détentrices du Bien, qui peut toujours dégénérer en mal dès lors qu'on croit que le Bien se conserve pour toujours parce qu'on l'a trouvé une fois.

C'est ici la leçon du transport des deux arches qui véhiculent tables brisées et misérables ossements dans une errance de quarante ans au désert, aux côtés du plus grand prophète de la Bible qui n'entrera même pas en terre promise. L'amour du prochain, la prise en compte des tiers et la prise en compte de l'exclusion des tiers sont toujours en mouvement; réifiés, ils se résument à du bois, de la pierre, des os, du papyrus. Ils ne valent que par le souvenir, que par le souvenir de la volonté de se souvenir. Il faut se souvenir de Joseph, car il est celui qui se souvient; il faut se souvenir du récit de Joseph, car il est celui qui peut être oublié.

Sa vente, son esclavage ne le conduisent pas à se montrer en majesté à ses frères; il les soumet certes à une série d'épreuves, mais il ne se souvient pas de son rêve sur le mode de sa réalisation: lui les gouvernant tous. Son souvenir (*zecher*) est une répétition en avant et non l'enfermement dans un passé — à la différence de l'échanson à qui il demande de se

1369 Y compris la politique qui se soucie des victimes conçues comme boucs émissaires.

souvenir de lui (*zechartani*) (Gn 40 14), qui l'oubliera (Gn 40 23) et le dépréciera (Gn 41 12) en l'indiquant à Pharaon, seulement retenu par la peur du châtement et du souvenir par Pharaon de sa propre colère (Gn 41 9-10). Son souvenir le porte à pardonner ses frères; ses premiers rêves, s'ils avaient été des oracles du destin, se seraient réalisés dans l'écrasement des frères; or, le fratricide avorté ne dégénère pas en fratricide généralisé; c'est devant l'éminence du pardon que les frères doivent s'incliner.

L'alliance mosaïque, bien que préfigurée par Joseph, n'accomplit pas ce qui n'aurait été qu'esquissé par Joseph. Joseph préfigure car il est volonté de se souvenir de la fraternité, refus d'oublier qu'il faut laisser place à l'autre. L'alliance n'est rien d'autre que ce souvenir, n'est que par le souvenir. L'alliance juive marque ici sa différence avec le pacte des Nations¹³⁷⁰. L'histoire de Joseph marque cependant la possibilité pour les Nations d'en retenir quelque chose: comment éviter les processus victimaires par la connaissance des processus d'accusation mensongère. Le récit de Joseph conserve et transporte une fraternité universelle inachevée, mais en marche; il conserve aussi et transporte l'ambiguïté de toute fraternité qui peut dégénérer, lorsqu'elle passe du conseil au commandement.

1370 Shmuel Trigano, *Philosophie de la Loi*, Paris, Cerf, 1991, note 1 p. 21: « Même dans la conception grecque du pacte, il y a un écho de ce vide. Les deux alliés cassent un tesson d'argile, le « symbole », dont chacun prend un morceau. La réunion des deux morceaux selon la ligne de leur brisure devait témoigner, pour plus tard, de leur alliance. Mais, ici, l'effectivité de l'alliance est l'annulation de la cassure. Comment en serait-il autrement, puisqu'un objet est témoin de l'alliance et non l'homme dans sa faculté de souvenir? »

Conclusion

FRATERNITÉ POUR LES TIERS ET LES PROCHAINS

Le récit joséphique est une matrice et comme la plupart des textes bibliques un texte de textes; dans le récit lui-même, la forme de la matrice est celle de l'Égypte, du Nil et de son delta; le tissu des textes trouve une image dans la tunique bariolée de Joseph. Le récit de Joseph a un amont et un aval, une chaîne et une trame. Ce récit vient de peuples et de textes plus anciens que lui, et engendrera d'autres textes et d'autres communautés. Des textes, des individus, fictifs ou réels se rapportent à Joseph, à son histoire ou à des éléments de son histoire. Des commentaires font de Joseph un modèle de vie, du texte joséphique un modèle de récit. Certains font de Joseph un modèle qu'il faut suivre religieusement, politiquement, héroïquement ou artistement. D'autres, ne rejetant pas le modèle, en font l'annonce de plus grand que lui; Joseph, modèle, ouvre sur d'autres modèles: Moïse, Jésus, Muhammad. Ces interprétations de la figure joséphique, en en faisant un type, closent l'interprétation en rendant le texte joséphique univoque, en le tendant vers un terme prophétique ou messianique.

Or, si on examine le canon biblique juif, on pourra rapporter le récit biblique intercalé entre les histoires des Patriarches et l'histoire de Moïse au retour d'exil des Juifs de Babylonie; une conciliation des communautés s'avérait nécessaire entre Juifs de Babylonie, garants de l'orthodoxie, et Juifs d'Égypte: le récit égyptophile de Joseph apparaît comme un texte qui donne sa place à la communauté juive égyptienne malgré l'esclavage des Hébreux en Égypte et l'Exode; le retour des Juifs en Égypte aurait dû être impossible après Moïse, mais l'Égypte est en quelque sorte la matrice dont sort le peuple juif. Joseph sera pour plusieurs siècles la figure tutélaire de ces Juifs égyptiens, comme en atteste encore Philon d'Alexandrie sous les règnes de Caligula et de Claude.

Les recherches égyptologiques ont permis de mettre en évidence des histoires égyptiennes très anciennes, comme le *Conte des deux frères*, et des données qui correspondent à plusieurs éléments du récit joséphique: elles englobent noms, coutumes, objets de la vie égyptienne de la XVIII^e ou XIX^e dynastie (~1300). Le réalisme de l'histoire de Joseph, alors qu'elle est vraisemblablement fixée par des Juifs de culture babylonienne, séparés du contexte initial de l'histoire par environ neuf cents ans, confirme que la

bibliothèque hébraïque, par son antiquité et la continuité de sa tradition, nous donne accès à la plus ancienne histoire et nous permet de remonter à la fondation du politique, au début de l'histoire entre empires égyptien et mésopotamien. Il confirme surtout que l'accusation mensongère et les processus victimaires constituent les axes centraux de ce récit: le texte ne contient pas de merveilleux, pas de miracles; le monde du récit joséphique est bien un monde démythifié: Joseph, bien qu'interprète des rêves, ne ressemble en rien aux magiciens de Pharaon.

Ces premières raisons interdisent de réduire le sens du récit joséphique à une préfiguration, même si elle a été habilement élaborée par les commentateurs chrétiens et les rédacteurs coraniques: Joseph a certes toutes les qualités pour préfigurer Jésus ou Muhammad; on comprend que l' élu de Dieu modèle puisse anticiper le Messie ou le dernier Prophète. Joseph, figure des Juifs parmi les Nations, incarne, mieux que d'autres personnages bibliques, l'universalisme, essentiel tant au christianisme qu'à l'islam. Si l'interprétation typologique réduit le récit et le personnage de Joseph à n'être que l'annonce d'autres récits et d'autres personnages, cela n'empêcha pas de nombreux commentateurs, durant des siècles, de revenir sur ce récit matriciel pour en exploiter toutes les ressources allégoriques.

Un paradoxe mérite d'être souligné: le récit dans lequel se met en place le schéma de composition complexe et singulier du peuple juif a servi plus qu'aucun autre à justifier la transmission de l'élection divine à d'autres peuples, à des communautés universelles. Dans ce paradoxe se fait jour le principe joséphique; Joseph n'est pas qu'un nom, un personnage; son nom a un sens; il signifie en hébreu l'ajout qui est à mettre en rapport avec Moïse le lévite, qui symbolise le retrait, qui représente le principe lévitique. La composition du peuple juif est complexe car elle suit tout un jeu d'ajouts et de retraits; ce jeu ne se résume pas au bariolage des douze tribus: Joseph, qui a pris la place de sa demi-sœur Dina, qui est remplacé par ses deux fils dans le décompte des tribus, représente les dix tribus qui se perdront avec le royaume d'Israël; Benjamin verra le Temple construit sur son territoire et donnera le premier roi Saül; à Juda revient la royauté et le peuple juif lui doit son nom, Lévi enfin ne reçoit de part qu'à travers la dîme, dispersé parmi les tribus, dévolu à l'enseignement et au service divin.

Un autre paradoxe découle du précédent: l'interprétation typologique chrétienne ou coranique marque une rupture dans l'exégèse du texte biblique et bouleverse l'économie des principes joséphique et lévitique. La rupture est relative dans le texte chrétien, car la Bible juive est conservée et l'histoire de Joseph fait partie des textes chrétiens; la vérité du texte

joséphique se trouve cependant dans les Evangiles. Le texte musulman marque lui une rupture quasi-définitive puisque le Coran réécrit l'histoire de Joseph; malgré l'usage du midrach, les textes juifs sont considérés comme des falsifications d'un texte divin rétabli par le Coran.

Dans les deux interprétations, c'est la politique juive qui disparaît. Dans l'exégèse chrétienne, l'aspect lévitique qui se rattache aux lois de Moïse est minoré, voire absent; ce qui est retenu, c'est l'attribution de l'aînesse aux cadets; l'esprit joséphique signe la perte de l'aînesse juive particulariste, lévitique, au profit du peuple chrétien universel¹³⁷¹. Dans l'interprétation coranique, c'est tout ce qui se rapporte au peuple juif qui est évacué pour se concentrer sur les embûches rencontrées par les prophètes; la particularité juive était le mensonge et donc l'obstacle à la saisie universelle du message divin.

La tradition juive, quant à elle, ne marque pas de rupture, qu'il s'agisse du midrach ou de la philosophie juive. La vie de Joseph préfigure les dix commandements de Moïse, mais cette concordance qui est établie par le texte biblique lui-même n'empêche aucunement le développement de l'exégèse; la préfiguration des lois de Moïse n'est qu'une interprétation parmi d'autres, qui peuvent insister sur le fait que les lois du Sinaï ne sont pas encore données; une nouvelle interprétation est toujours possible. Les commentaires midrachiques et l'étude de l'organisation joséphique et lévitique de la politique juive permettent à rebours de relire les Evangiles en changeant de perspective. Si la mort et la résurrection de celui qui est censé être le Messie ne focalisent plus l'attention, une continuité apparaît entre les enseignements de Jésus et ceux des rabbins de son temps.

L'opposition laisse place à un même souci des victimes, à une dénonciation de l'accusation mensongère et des processus d'exclusion. Au lieu qu'un récit préfigure l'autre, les récits se commentent les uns les autres, soulignant tel ou tel mécanisme victimaire, tel ou tel stéréotype de persécution ou d'accusation. Le texte de la rationalité s'en trouve considérablement étendu. Le Satan, l'Antéchrist, les textes de l'Apocalypse perdent ainsi leur aura mythologique; derrière les personnages, on trouve des concepts, des comportements mimétiques déterminés; libre aux croyants de maintenir la *persona* du concept¹³⁷². Une fois établi que le texte joséphique désamorce accusations mensongères et processus victimaires, son caractère fondateur apparaît plus clairement; il devient plus aisé de discerner les auteurs qui se sont contentés d'enclorre le sens de ce récit dans un autre récit,

1371 L'exégèse de René Girard, pourtant si novatrice, ne change en rien ce point de vue chrétien sur la Bible juive, toujours rapportée à un Dieu de vengeance opposé au Dieu d'amour des Evangiles.

1372 Pour les Juifs, par exemple, les rites issus des lois de Moïse sont depuis si longtemps attachés au rejet des accusations mensongères et des processus victimaires qu'il paraît difficile d'ôter l'un sans ôter l'autre; l'être humain qui est un être d'habitude, un être mimétique, peut-il se passer de ritualisation?

et ceux qui, répondant au commandement ou au conseil du texte joséphique, se saisissent de son autorité, en tirent un enseignement pour leur temps, en perçoivent la portée politique.

Philon d'Alexandrie est le penseur qui prit en charge philosophiquement, théologiquement et politiquement la figure et le récit joséphiques: il écrivit le seul livre de philosophie politique entièrement consacré à Joseph. Le philosophe juif, qui interprète les Lois de Moïse comme Lois de la Cité universelle, forge la singulière « citoyenneté juive universelle ». La politique joséphique, intermédiaire entre une intelligence politique et une intelligence prophétique, représente alors la vie du sage obligé de résider en ce monde en étranger, obligé de participer à la vie politique pour l'élever, pour l'éclairer par l'intellect noétique, pour interpréter les rêves éveillés des hommes engourdis dans le monde sensible. Le même intellect produit l'interprétation allégorique du texte biblique qui suppose l'univocité de son sens, qui est censée donner à son tour une unité politique face à la division politique et spirituelle des non-juifs. C'est cette lecture allégorique de la Bible qui fit la postérité de Philon dans la patristique chrétienne.

Mais ce n'est pas cet aspect de la philosophie de Philon que nous souhaitons retenir. Pour instituer, transporter à travers le temps la société sabbatique qui évite les fondations meurtrières, exclusives, victimaires, totalitaires, il faut une politique joséphique qui résiste aux persécutions, quitte à prendre part à la politique des Nations, avec toute la prudence requise. Cette alliance des politiques mosaïque et joséphique, nous l'avons appelée lévitisme joséphique: pour Philon, ces politiques, qui ménagent une place à l'étranger, à la veuve, à l'orphelin, au prochain, qui recherchent une justice juste, tout en conseillant l'obéissance au lieu de l'imposer, appellent un régime démocratique, rejettent despotisme et démagogie. Si on souligne le fait que Philon vivait au début de l'ère chrétienne, il est sans doute à regretter que la postérité de Philon fût théologique et allégorique, et non politique.

Le lévitisme joséphique eut une postérité inaperçue. La fin du livre des *Juges* fixa l'attention de plusieurs théologiens et philosophes: l'épisode du Lévite d'Ephraïm, si effrayant, ne permit pas de comprendre le lévitisme joséphique de la politique juive. Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique*¹³⁷³, n'y voit qu'une preuve de plus de l'ineptie politique des Juifs et de leur cruauté. Bossuet, avant lui, y voit une preuve supplémentaire qu'un peuple ne saurait se passer de roi: « La seule autorité du gouvernement peut mettre un frein aux passions, et à la violence[...]. Quand chacun fait ce qu'il veut et n'a pour règle que ses désirs, tout va en confusion. Un lévite viole ce qu'il y a de plus saint dans la loi de Dieu. La cause qu'en donne l'écriture: « C'est qu'en ce temps-là il n'y avoit point de roy en Israël, et

1373 Article « Juifs », section I: <http://www.voltaire-integral.com/Html/00Table/4diction.htm#J>

que chacun faisoit ce qu'il trouvoit à propos. » »¹³⁷⁴

Dans *Le Lévitte d'Ephraïm*, Rousseau rend un jugement assez semblable: il voit dans cet épisode une image des premiers temps de l'humanité, « paradoxaux, puisque bonté et cruauté s'y enchevêtrent »¹³⁷⁵, là où « la violence à la fois détruit et fonde le corps social »¹³⁷⁶. Dans son introduction à l'ouvrage de Rousseau, Sébastien Labrusse résume « l'anthropologie politique » du *Lévitte d'Ephraïm*: « la violence qui ravage les sociétés se manifeste par une dévastation du langage, et cette dévastation prend la forme de l'éclatement des corps vivants »¹³⁷⁷. Cet opuscule méconnu de Rousseau est bien une synthèse sous forme de narration de sa pensée politique et anthropologique, mais il ne constitue pas une approche du lévitisme joséphique, puisque l'absence de souveraineté dans le récit des *Juges* n'est comprise qu'en terme de chaos et d'absence de droit¹³⁷⁸.

Après Philon et Flavius Josèphe, il faut attendre Calvin pour retrouver un penseur qui ne se contente pas de réduire le récit joséphique à une préfiguration messianique. C'est certainement la situation de persécution des protestants qui renouvelle la lecture du réformateur. Le commentaire de la *Genèse* rassemble certes tous les grands thèmes de la théologie calviniste, mais il met au jour la position atypique du législateur genevois dans son rapport au judaïsme. La politique de Calvin ranime aussi le lévitisme joséphique en promouvant un régime mixte et un modèle de société fondé sur le contrat, en suivant le modèle de l'Alliance mosaïque. Cette réévaluation inédite et isolée du judaïsme, alliée à une méfiance à l'égard du mysticisme, s'accompagne pourtant d'un fanatisme peu commun, qui tranche violemment sur la tradition protestante, dont il est pourtant l'un des maîtres. Le lévitisme joséphique de Calvin, où l'unité spirituelle doit produire une unité politique, n'offre donc aucune garantie contre les tentations théocratiques ou totalitaires¹³⁷⁹.

Dans ce contexte protestant, la philosophie contractualiste de Hobbes utilise parcimonieusement le récit et la figure joséphiques. Cela ne signifie pourtant pas que la personne joséphique soit d'une importance secondaire. La relative discrétion de la figure joséphique tient, selon nous, à l'usage que Hobbes fait de l'Écriture. Le philosophe entend

1374 Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*, Livre I article III, proposition II, *op. cit.*, p. 22.

1375 J.-J. Rousseau, *Le Lévitte d'Ephraïm*, Chatou, La Transparence, 2010, p. 17.

1376 *Ibid.*

1377 *Ibid.*

1378 Pour une autre interprétation, voir *supra*, « Le principe lévitique », p. 85.

1379 Un peu avant Calvin, dans le contexte de la persécution et de l'expulsion des Juifs d'Espagne, le lévitisme joséphique d'Abraham d'Abraham induit la même tentation théocratique, un idéal politique semblable et donne un sens messianique au récit joséphique, ce messianisme joséphique politique étant lui-même dépassé par le messianisme davidique non-politique. Il n'en reste pas moins que le commentaire du récit joséphique permet à Abraham d'Abraham de résumer toute sa science du conseil politique.

confirmer par l'Écriture les principes qu'il dégage rationnellement, sans justifier une autorisation du pouvoir souverain par un pouvoir spirituel quelconque. La théologie séculière hobbesienne use des personnages bibliques comme Joseph pour personnifier des principes, comme le Léviathan personnifie l'État. Les lois de nature, la différence entre conseil et commandement peuvent être personnifiées par le récit joséphique; c'est l'autorité du philosophe que de décider des chapitres, des définitions où les personnifications, les citations bibliques apparaîtront pour augmenter l'autorité du souverain.

Le rapport à une transcendance ne saurait autoriser aucun pouvoir, sinon le pouvoir souverain sous forme de conseil, en veillant bien à maintenir la différence entre conseil et commandement. La différence entre lois civiles et lois de nature marque bien la politique comme « organisation des séparations »¹³⁸⁰. Évidemment, ce n'est pas la Bible qui donne à Hobbes ses principes politiques, mais il n'en reste pas moins que les récits bibliques, dont celui de Joseph, offrent une traduction adéquate à la pensée de Hobbes qui s'en nourrit. Certaines idées sont bien communes à Hobbes et à la pensée torahique: les hommes sont essentiellement égaux; les hommes rivalisent et s'entredétruisent; une alliance avec une autorité est conjointe à une alliance des hommes entre eux; le conseil d'obéir à une autorité suppose que l'obéissance ne soit jamais aveugle. L'œuvre de Hobbes constitue donc un modèle pour l'utilisation du théologique en politique, là où ce qui importe est l'unité politique.

Nous espérons avoir ainsi montré l'intérêt d'examiner le lévitisme joséphique en philosophie politique: toute tentative pour échapper au mal, aux persécutions semble fournir les bases d'une nouvelle institution. Le récit joséphique, comme d'autres récits bibliques, donne des indications pour éviter de renouveler les persécutions en instituant une nouvelle communauté politique. Thomas Mann est celui qui a réécrit l'histoire de Joseph pour déraciner le mal de son temps, pour lever les accusations mensongères, dénoncer les persécutions. Certes, le travail pyramidal de Mann est ambigu et semble vouloir remplacer la Bible mosaïque par une Bible joséphique, plus universelle: le juif se fait joker, figure de substitution, qui réfracte en lui toutes les figures mythologiques de toutes les Nations. Ce « mythe vécu » qui relève l'élément « typique-mythique » de toute vie humaine peut laisser perplexe; le joséphisme hermétique de Mann rend la leçon politique difficile à tirer. Il faut pourtant retenir l'exigence spirituelle de Mann qui favorisait l'acceptation de la plus grande diversité spirituelle, qui redonnait au judaïsme une place essentielle dans la conscience européenne et occidentale; cette exigence spirituelle, qui était aussi ironie, transforma le

1380 Manent P., *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001, p. 23.

jeune auteur réactionnaire en soutien de la démocratie sociale, dans une union politique face à ceux qu'il appelait « les partisans de la bassesse ». Avec *Joseph et ses frères*, il traçait la figure d'un christianisme universel, laïcisé, réfractant toutes les aspirations religieuses qui délivrent du mal, de l'exclusion de l'autre homme.

Nous voici arrivé au terme de ce long périple: comme le soulignait Voltaire, le terme peut être celui de l'*Odyssée*, la vengeance, ou celui de la *Genèse*, le pardon, la fraternité. La longueur du périple et ses péripéties appelleraient facilement la vengeance. Mais peut-on se venger de Joseph? Les auteurs qui ont lu cette histoire, l'ont reprise, commentée ont-ils introduit par elle plus de mal en ce monde? Il semblerait que non. Personne n'a tiré du récit joséphique une justification du pouvoir despotique ou du pouvoir théocratique. Joseph s'est révélé bon conseiller à travers les âges et l'ambiguïté du personnage a toujours eu une fonction critique, a toujours introduit une distance entre le texte et ses lecteurs.

L'histoire joséphique est le lieu d'un paradoxe politique pour le peuple juif et pour les autres nations. En général, le judaïsme reconnaît sa faiblesse du point de vue de l'institution politique¹³⁸¹; Jethro qui conseille Moïse symbolise cet usage que les Juifs font de la sagesse politique des Nations. Joseph, prince d'Égypte, pourrait servir à soutenir cette idée, mais il donne au contraire à la figure politique des Nations un visage proprement juif, puisque, contrairement à Esther (figure marrane), il ne se cache pas d'être Hébreu, et il annonce, prépare, anticipe Moïse. De leur côté, les Nations, qui n'aiment guère judaïser, retrouvent de façon récurrente la figure de Joseph et son ouverture, alors qu'il est la *persona* du judaïsme. Le conseil joséphique serait alors la sagesse politique du peuple juif qui traverse les siècles, pour toutes les nations: la sagesse politique est de l'ordre du conseil.

Des leçons peuvent ainsi être tirées du récit joséphique et de ses commentaires: le principe spirituel de la souveraineté ne doit pas s'exécuter, il est de l'ordre du conseil; en conséquence, l'unité politique ne doit jamais se fonder sur une unité spirituelle exclusive. La tradition spirituelle qui dénonce les accusations mensongères et les processus victimaires relève donc du conseil et non du commandement; les récits bibliques ne véhiculent alors pas de commandements mais des conseils; ces conseils fournissent une connaissance universalisable sans exclusion. La fraternité humaine universelle pour les prochains et pour les tiers se fonde ainsi sur la conscience que toute prise en compte de l'exclusion de tiers risque de se faire sur la base d'une autre exclusion; en effet, tout conseil peut glisser vers le commandement, dès lors que toute connaissance du bien soumet à la tentation de juger,

1381 Voir à ce sujet l'étude d'Aviezer Ravitzky, *Religion and State in Jewish Philosophy: Models of Unity, Division, Collision and Subordination*, Jerusalem, The Israel Democracy Institute, 2002.

d'accuser les autres d'un mal qu'on rejette. Le bien peut toujours s'inverser en mal, surtout si on sait ce qu'est le bien; le prochain peut devenir tiers exclu.

La leçon joséphique est sur ce point anti-platonicienne et anti-socratique. Ce jugement que nous venons de proférer est la preuve de ce que nous disons: comment affirmer quelque chose sans juger et accuser quelque tiers de quelque faute? Il faut rester ami de la vérité, mais aussi de Platon et de Socrate, car nous devons refuser de leur attribuer quelque tort. Grâce à Joseph, nous savons cela: il faut alors "faire avec". Cette exigence est des plus difficiles à conserver, et plus difficile encore à transporter dans le champ politique; il s'agit bien d'une élévation au-dessus de soi-même qui demande un effort transcendant. Mais encore une fois, cette transcendance relève d'un rapport indéterminé à l'absolu dans une lecture agnostique, philosophique de l'écriture biblique. Le conseil de l'amour du prochain peut apparaître dans le champ politique sous la forme de la prise en compte des tiers et de l'exclusion des tiers.

Bibliographie

I. Œuvres comprenant l'histoire de Joseph et œuvres d'auteurs se référant à la figure de Joseph:

-Ouvrages d'auteurs

Abravanel I., *Perush al haTorah*, <http://www.hebrewbooks.org/14387>.

Ambroise de Milan, *Apologie de David*, Paris, Cerf, 1977.

Augustin, *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980:

-*De Genesi ad litteram*, Livre douzième, VIII, 19 - IX, 20.

-*La Cité de Dieu*, tome 37.

Baermann Steiner F.,

- *Am stürzenden Pfad: Gesammelte Gedichte*, Adler J. (Hg.), Göttingen, Wallstein Verlag, 2000.

- « Enslavement and the Early Hebrew Lineage System: An Explanation of Genesis 47: 29-31, 48: 1-16 », *Man*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 54, May, 1954, pp. 73-75.

- *Feststellungen und Versuche. Aufzeichnungen 1943-1952*, hrsg. v. U. van Loyen und E. Schüttpelz, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009.

Bloch E., *Le Principe Espérance*, tome III, Paris, Gallimard, 1991.

Bossuet J. B.,

-*Œuvres complètes*, Paris, Librairie Louis de Vivès, 1864:

-*Discours sur l'histoire universelle*, t. 24.

-*Histoire des variations des églises protestantes*, t. 16.

-*Sermon pour le II^e dimanche après l'Epiphanie*, t. 8, pp. 396-411.

-*Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte à Mgr le dauphin*, Paris, Pierre Cot, 1709.

Calvin J.,

-*Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, Tome premier, Le livre de la Genèse, Aix-en-Provence, Editions Kerygma, 1978.

-*De la prédestination éternelle*, Ioannis Calvini Scripta Ecclesiastica, Volumen I, Genève, Droz, 1998.

-*Excuse de Iehan Calvin à Messieurs les Nicodémistes, sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand'rigueur*, 1544, O. C. 6.

-*Institution de la religion chrestienne*, Paris, Vrin, 1957.

-*Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, in *Corpus Reformatorum*, Brunswick, C. A. Schwetschke and Son, 1870.

-*L'institution chrétienne*, Aix-en-Provence, Editions Kerygma, 1978. Cité *Institution -Opera*, t. VII, 1868, col. 160-163.

-*Petit traité montrant que c'est que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Evangile quand il est entre les papistes*, in *Œuvres choisies*, Gallimard, Paris, 1995.

-Voir aussi: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/?show=worksBy>

Flavius Josèphe,

-*Contre Apion*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

-*La guerre des Juifs*, Paris, Editions de Minuit, 1977.

-*Les antiquités juives*, Livres I à III, Paris, Cerf, 1990.

-*Josephus*, with an english translation by H. St. J. Thackeray, 9 vol., The Loeb Classical Library, London, W. Heinemann, New York, G. P. Putnam's sons, 1926-1965.

Freud S.,

-*Correspondance 1873-1939*, Paris, Gallimard, 1966.

-*L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Gallimard, Folio/Essais, 1986.

-*L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1980.

-*Le malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995.

-*Psychanalyse, Textes choisis*, Paris, PUF, 1967.

Girard R.,

-*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

-*Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999.

-*La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, Pluriel, 1972.

-*Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

-*Quand ces choses commenceront*, Paris, Arléa, 1994.

Hobbes T.,

-*De la nature humaine*, Paris, Vrin, 1991.

-*Le citoyen*, Paris, GF-Flammarion, 1982.

-*Léviathan*, Paris, Sirey, 1971.

Huxley A., *L'éminence grise*, Paris, La table ronde, 2001.

Joseph de Paris,

-*Discours en forme d'exclamation sur la conduite de la divine providence en la disposition des divers événements de sa vie depuis sa naissance jusqu'à son entrée en religion*, Grenoble, Millon, Petite collection Atopia, 1998.

-*Hymne à la louange de saint Joseph*

-*Quatre opuscules*, Nîmes, Gervais-Bedot, 1895.

Lefebvre G., *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Maisonneuve, 1988.

Lévinas E.,

-*De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986.

-*Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, Le Livre de Poche, 1976.

Mann T.,

-*L'Artiste et la société*, Paris, Grasset, 1973.

-*Correspondance complète (1908-1939)*

-*Etudes*, Paris, Gallimard, 2006.

-*Les exigences du jour*, Paris, Grasset, 1976.

-*Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1974.

-*Joseph et ses frères*, L'imaginaire, Gallimard, Paris, 1936.

-*Les Maîtres*, Paris, Grasset, 1979.

-« Freud et l'avenir », in *Noblesse de l'esprit*, Paris, A. Michel, 1960.

-*Sur le mariage; Lessing; Freud et la pensée moderne; Mon temps*, Paris, Aubier-Flammarion, bilingue, 1970.

-*The theme of the Joseph novels*, Washington, Library of Congress, U.S. Government printing office, 1942.

- *Traversée avec Don Quichotte*, Bruxelles, Editions Complexe, 1986.

Philon d'Alexandrie,

-*Alexander sive De animalibus*, Paris, Cerf, 1988.

-*De Abrahamo*, Paris, Cerf, 1966.

- *De cherubim*, Paris, Cerf, 1963.

-*De confusione linguarum*, Paris, Cerf, 1963.

-*De congressu eruditionis gratia*, Paris, Cerf, 1967.

- De ebrietate*, Paris, Cerf, 1962.
- De fuga et inventione*, Paris, Cerf, 1970.
- De gigantibus*, Paris, Cerf, 1963.
- De Iosepho*, Paris, Cerf, 1964.
- De migratione Abrahama*, Paris, Cerf, 1965.
- De opificio mundi*, Paris, Cerf, 1961.
- De Providentia*, Paris, Cerf, 1973.
- De somniis*, I-II, Paris, Cerf, 1962.
- De specialibus legibus*, I-II-III-IV, Paris, Cerf, 1975.
- De virtutibus*, Paris, Cerf, 1962.
- De vita contemplativa*, Paris, Cerf, 1963.
- De vita Mosis*, I-II, Paris, Cerf, 1967.
- In Flaccum*, Paris, Cerf, 1967.
- Legatio ad Caium*, Paris, Cerf, 1972.
- Legum allegoriae*, I-II-III, Paris, Cerf, 1962.
- Quaestiones et solutiones in Genesim*, I-II-III-IV, Paris, Cerf, 1979.

Philonenko M., *Joseph et Aséneth*, Leiden, E. J. Brill, 1968.

Rousseau J.-J.,

- Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Gallimard, Folio Essais, Paris, 1985.
- Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 1966.
- Le Lévitte d'Ephraïm*, Chatou, La Transparence, 2010.

-Textes biblique et coranique

Bible de Jérusalem, Desclée de Brouwer, Paris, 1975.

La Bible, traduction intégrale hébreu-français, Tel Aviv, Editions Sinaï, 1994.

Le Coran, Paris, Gallimard, 1967.

II. Ouvrages historico-critiques, ouvrages d'exégèses biblique, coranique, et de réflexion sur les pensées biblique et coranique:

-Ouvrages d'auteurs

- Abel O. et Smyth F. (dir.), *Le Livre de traverse*, Paris, Cerf, 1992.
- Askénazi L., *La parole et l'écrit*, Paris, Albin Michel, 1999.
- Atlan H., *Les étincelles de hasard, Tome 2. Athéisme de l'écriture*, Paris, Seuil, 2003.
- Attias E. (dir.), *L'Etranger dans les religions monothéistes*, La lettre vivante, Toulouse, Revue éditée par le Cercle d'études J.P. Lévy, Janvier 2000-n° 2.
- Attias J.-C., Gisel P., Kaennel L. (éd.), *Messianismes: variations sur une figure juive*, Genève, Labor et fides, 2000.
- Banon D., *La lecture infinie*, Paris, Seuil, 1987.
- Beaude P. M. (dir.), *La Bible en littérature*, Paris, Cerf, 1997.
- Benamozegh E., *Morale juive et morale chrétienne*, Paris, In press, 2000.
- Billon G., Dahan G., Le Boulluec A., *Le roman de Joseph (Genèse 37-50)*, Cahier Evangile, Paris, Cerf, décembre 2004, supplément n°130.
- Bernheim G., *Le souci des autres au fondement de la loi juive*, Paris, Calmann-Lévy, 2002.
- Bottéro J.,
 -*Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, Gallimard, Collection A voix haute (disque compact), 1998.
 -*Naissance de Dieu: la Bible et l'historien*, Paris, Gallimard, 1992.
- Brague R., *La loi de Dieu, Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris, 2005.
- Costa J., *La Bible racontée par le Midrash*, Paris, Bayard, 2004.
- Cuypers M., « Prophétisme biblique, prophétisme coranique: convergences et divergences », Religions et Histoire, Dijon, Editions Faton, n°1, mars-avril 2005.
- Debray R., *Dieu. Un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Eternel en Occident*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- Dreyfus H., *Philosophy 6, Man, God and Society in Western Literature*, Spring 2007 courses, University of California, Berkeley, 2007.
http://webcast.berkeley.edu/course_details.php?seriesid=1906978407.
- Ginzberg L.,
 -*Les légendes des Juifs*, Paris, Cerf, vol. 2, 1998.
 -*Les légendes des Juifs*, Paris, Cerf, vol. 3, 2001.
- Golka F. W., *The Leopard's Spots, Biblical and African Wisdom in Proverbs*, Edinburgh, T & T Clark, 1993.
- Leibovitz Y., *Devant Dieu, Cinq livres de foi*, Paris, Cerf, 2004.
- Manns F., *Les racines juives du christianisme*, Paris, Presses de la Renaissance, 2006.
- Niemann H. M. (Hrsg), *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie*, Bern, Berlin,

- Frankfurt/M., New York, Paris, Wien, Peter Lang, 1994.
- Nocquet D., « *Genèse 37 et l'épreuve d'Israël, L'intention du cycle de Joseph* », in *Etudes théologiques et religieuses*, 77^e année, 2002/1.
- Prémare A.-L. de, *Joseph et Muhammad, le chapitre 12 du Coran*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1989.
- Pury A. de, Römer T., *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et fides, 2002.
- Rad G. von, *La Genèse*, Genève, Labor et fides, 1968.
- Sachot M., *L'invention du Christ, Genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- Schwartz R. M., « Joseph's Bones and the Resurrection of the Text: Remembering in the Bible », *PMLA*, Vol. 103, n°2, New York, Modern Language Association, Mar. 1988, pp. 114-124.
- Ska J.-L., Wénin A., *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament*, Paris, Imprimerie Dumas, 1999.
- Sloterdijk P., *La folie de Dieu*, Paris, Libella-Maren Sell, 2008.
- Strizower S., « Enslavement and the Early Hebrew Lineage System », *Man*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 54, November, 1954, pp. 169-170.
- Torrey C. C., « The Messiah Son of Ephraïm », *Journal of Biblical Literature*, vol. 66, n°3 (Sep., 1947), Atlanta (GA), The society of Biblical Literature, pp. 253-277.
- Trigano S.,
- La demeure oubliée, Genèse religieuse du politique*, Paris, Tel, Gallimard, 1994.
 - L'e(xc)lu*, Paris, Denoël, 2003.
 - Le judaïsme et l'esprit du monde*, Paris, Grasset, 2011.
 - Les frontières d'Auschwitz*, Paris, Le Livre de Poche, Librairie générale française, 2005.
 - « Lévinas et le projet de la philosophie-juive », in *Revue Rue Descartes* 19, Paris, PUF, Février 1998, pp. 141-164.
 - Philosophie de la loi*, Paris, Cerf, 1991.
 - Qu'est-ce que la religion?*, Paris, Flammarion, 2001.
- Vaux R. de, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris, Gabalda, 1971.

-Ouvrages généraux

Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, Paris, Cerf/Laffont, 1996.

Dictionnaire de spiritualité, tome 8, Paris, Beauchesne, 1974.

La Bible, Le commentaire de la Tora, Editions Phidal, 1994.

Narrativité et théologie dans les récits de la Passion, Recherches de Science Religieuse, tome 73/1-2, Paris, 1985.

Religions & Histoire, Dijon, Editions Faton, mars-avril 2005, n°1.

Schwarz J., *Toratt 'haïme, Une règle de vie*, Jérusalem, Editions de l'espérance, 1993.

Trigano S. (dir.),

- Gueoula: Délivrance, Salut, Rédemption*, Paris, In Press, Revue Pardès, n°24, 1998.
- La société juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992.
- Le Juif caché: Marranisme et modernité*, Paris, In Press, Revue Pardès, n°29, 2000.
- Le monde sépharade*, Paris, Seuil, 2006.

Talmud de Babylone, 12 volumes, Paris, Ramsay, « Edition Steinsaltz », 1995-2002.

Villeneuve E. (éd.), *Ce que la Bible doit à l'Egypte*, Paris, Bayard, 2008.

III. Ouvrages de philosophie et d'anthropologie

Arendt H.,

- Du mensonge à la violence*, Paris, Presses Pocket, 2004.
- La crise de la culture*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1972.
- Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Seuil, 1995.

Aristote,

- De l'interprétation, Organon I et II*, Paris, Vrin, 2008.
- Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994.
- Métaphysique*, Paris, Vrin, 1991.
- Poétique*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Rhétorique*, Paris, Flammarion, 2007.

Abiteboul O., *Fragments d'un discours philosophique*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Albiac G., *La synagogue vide*, Paris, PUF, 1994.

Aron R., *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1964.

Baeck L., *L'Essence du judaïsme*, Paris, PUF, 1993.

Balibar E., *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1990.

Benjamin W., *Rastelli raconte et autre récits* suivi de *Le narrateur*, Paris, Seuil, 1995.

Benvéniste E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit,

1969.

Blumenberg H., *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

Brague R., *Europe, la voie romaine*, Paris, Editions Critérian, 1992.

Dagognet F., Beaune J.-C., Parrochia D. (dir.), *La forme de la bibliothèque. Sur l'œuvre de Robert Damien*, Université de Lyon III Jean Moulin, Lyon, 2009.

Damien R.,

-*Le conseiller du Prince de Machiavel à nos jours*, Paris, PUF, Fondements de la politique, 2003.

-*La grâce de l'auteur*, La Versanne, Encre marine, 2001.

Delacampagne C.,

-*Islam et Occident: les raisons d'un conflit*, Paris, PUF, 2003.

Derrida J., *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

Dupuy J.-P., « Totalisation et méconnaissance », in *Violence et vérité, autour de René Girard*, Ed. Grasset, 1985.

Elazar D. J., « Fondements de la politique juive », in *La société juive à travers l'histoire*, t. II, Fayard, 1992, sous la direction de S. Trigano.

Eisenstadt S., *The origins and diversity of axial age civilizations*, Albany, State University of New York Press, 1986.

Ferry J.-M., *Valeurs et normes*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2002.

Feuerbach L., *L'essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1992.

Friling T. (dir.), *Critique du post-sionisme*, Paris, In press, 2004.

Gans E., « Désir, représentation, culture » in *Violence et vérité, autour de René Girard*, Paris, Grasset, 1985.

Gauchet M., *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

Grimaldi N., *Descartes et ses fables*, Paris, PUF, 2006.

Groÿs B.,

-*Du nouveau*, Nîmes, Chambon, 1995.

-*Politique de l'immortalité*, Maren Sell, Paris, 2005.

Haber S., *L'action en philosophie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2004.

Hegel G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome 1, Paris, Vrin, 1970.

Hénaff M., *Le prix de la vérité*, Paris, Le Seuil, 2002.

Janet P.,

-*Les débuts de l'intelligence*, Paris, Flammarion, 1935.

-*L'intelligence avant le langage*, Paris, Flammarion, 1936.

- Jankélévitch V., *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, 3. La volonté de vouloir*, Paris, Points, Seuil, 1980.
- Jaspers K.,
 -*Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 1958.
 -*Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1961.
- Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF-Flammarion, 1995.
- Kierkegaard S., *Œuvres complètes*, Paris, Orante, 1973-1980:
 -*Le concept d'angoisse*, tome 7.
 -*Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, tome 2.
 -*La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, tome 14.
 -*Miettes philosophiques*, tome 7.
- Lardreau G., *Fictions philosophiques et science-fiction*, Arles, Actes Sud, 1988.
- Lévy B., *Le meurtre du pasteur*, Paris, Grasset, 2002.
- Lévy P., *Qu'est-ce que le virtuel*, La Découverte, Paris, 1998.
- Libera A. de, *Raison et foi*, Paris, Seuil, 2003.
- Lukasiewicz J., *Du principe de contradiction chez Aristote*, Paris-Tel Aviv, L'éclat, Collection Polemos, 2000.
- Liotard J.-F., *Le différend*, Paris, Editions de Minuit, 1983.
- Macpherson C. B., *La théorie de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 2004.
- Manent P.,
 -*Cours familial de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001.
 -*Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.
 -*La cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1993.
 -*Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, 1993.
- Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1973.
- Nietzsche F.,
 -*Considérations inactuelles II*, Paris, Folio-Essais, Gallimard, 1990.
 -*Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, Paris-Tel Aviv, L'éclat, 2005.
 -*Le crépuscule des idoles*, Flammarion, Paris, 1985.
 -*Le gai savoir*, Club français du livre, 1957.
- Platon, *Œuvres complètes*, NRF, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
- Salacuse J. W., *The art of advice*, New York, Times Books, Random House, 1994.
- Sartre J.-P., *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954.
- Schelling F. W. J. von, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Gallimard,

1998.

Serres M.,

- Atlas*, Paris, Julliard, 1994.
- Le parasite*, Paris, Grasset, 1980.
- Rameaux*, Paris, Le Pommier, 2004.
- Rome, le livre des fondations*, Grasset, 1983.

Sfez G.,

- Leo Strauss, lecteur de Machiavel: la modernité du mal*, Paris, Ellipses, 2003.
- Lyotard, La partie civile*, Paris, Michalon, 2007.
- Machiavel, la politique du moindre mal*, Paris, PUF, 1999.

Sloterdijk P.,

- Derrida, un égyptien*, Paris, Maren Sell Editeurs, 2005.
- Le palais de cristal*, Paris, Maren Sell Editeurs, 2006.

Spinoza, *Œuvres*, Paris, Garnier, 1965.

Vincent G., *La religion de Ricœur*, Paris, Les Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, 2008.

Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, Collection Agora, 1964.

IV. Les ouvrages qui suivent regroupent des considérations exégétiques, historiques et philosophiques; ils ont été regroupés en fonction des auteurs pour la compréhension desquels ils ont été utilisés.

-Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe et Isaac Abravanel:

Actes du Colloque National sur Philon d'Alexandrie, Paris, Editions du CNRS, 1967.

Ambroise de Milan, *Apologie de David*, Paris, Cerf, 1977.

Augustin, *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980.

Bréhier E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1950.

Brottier L., *Joseph le politique*, Paris, Revue des Etudes juives, 162 (1-2), janvier-juin 2003.

Cazeaux J., *Philon d'Alexandrie*, Cahiers Evangile, Paris, Cerf, 1983, supplément n°44.

Chalier C., « Leo Strauss: entre le théologique et le politique », in Revue *Les Temps Modernes*, juin 1992, vol. 48, n°551, pp. 121-144.

Goetschel R., *Isaac Abravanel, conseiller des princes et philosophe*, Paris, Albin Michel,

1996.

Goodenough E. R., *The politics of Philo Judaeus*, Hildesheim, Georg Olms, 1967.

Hadas-Lebel M.,

-*Flavius Josèphe*, Paris, Fayard, 1989.

-*Jérusalem contre Rome*, Paris, Cerf, 1990.

-*Philon d'Alexandrie*, Paris, Fayard, 2003.

Jaffro L., Frydman B., Cattin E., Petit A., *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin, 2001.

Lachs P. S., « Hugo Grotius' Use of Jewish Sources in *On the Law of War and Peace* », *Renaissance Quaterly*, Vol. 30, n° 2, The University of Chicago Press, Summer 1977.

Lévy B., *Le logos et la lettre*, Lagrasse, Verdier, 1988.

Mayer C., *Augustinus-Lexikon*, Basel, Schwabe, 2004.

Netanyahu B., *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1998.

V. Nikiprowetzky, « KYPIOY ΠΡΟΣΘΕΣΙΣ. Note critique sur Philon d'Alexandrie, *De Jos.* 28 », Paris, *Revue des Etudes juives*, 127, 1968

Oort J. van, *Jerusalem and Babylon, A study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Leiden, E.J. Brill, 1991.

Poznanski L., *La chute du temple de Jérusalem*, Bruxelles, Complexe, 1997.

Piret P., *La destinée de l'homme: la Cité de Dieu*, Bruxelles, Editions de l'Institut d'Etudes Théologiques, 1991.

Ravitzky A., *Religion and State in Jewish Philosophy: Models of Unity, Division, Collision and Subordination*, Jerusalem, The Israel Democracy Institute, 2002.

Strauss L., « On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching », in Trend J. B., Loewe H. (éd.), *Isaac Abravanel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1937, pp. 95-129.

Trigano S., *La demeure oubliée, Genèse religieuse du politique*, Paris, Tel, Gallimard, 1994.

Yerushalmi Y. H., *De la Cour d'Espagne au ghetto italien*, Paris, Fayard, 1987.

-Jean Calvin:

Baron S. W., « John Calvin and the Jews », in *H. A. Wolfson Jubilee Volume*, vol. 1, Jerusalem, American Academy for Jewish Research, 1965, pp. 141-163 ou J. Cohen (éd.),

- Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, New York, New York University Press, 1991, pp. 380-400.
- Boisset J., *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin*, Paris, PUF, 1959.
- Buisson F., *Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre*, Paris, Hachette, 1892.
- Capelle P. (éd.), *Dieu et la cité, Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Cerf, 2008.
- Castellion S.,
 -*Conseil à la France désolée*, Genève, Droz, 1967.
 -*Contre le libelle de Calvin. Après la mort de Michel Servet*, Genève, Zoé, 1998.
 -*De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, Genève, Jeheber, 1953.
- Cottret B., *Calvin, Biographie*, J.-C. Lattès, Paris, 1995.
- Crouzet D., *Jean Calvin*, Paris, Fayard, 2000.
- Favre-Dorsaz A., *Calvin et Loyola*, Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1951.
- Gilbert G. H., « The Bible of John Calvin », *The biblical world*, Vol. 27, n°5, The University of Chicago Press, May 1906.
- Gilmont J.-F., *Jean Calvin et le livre imprimé*, Genève, Droz, 1997.
- Hénaff M., *Le prix de la vérité*, Paris, Le Seuil, 2002.
- Höpfl H.,
 -*Luther and Calvin on secular authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
 -*The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
 -« The History of Contract as a Motif in Political Thought, » *The American Historical Review*, Vol. 84, n° 4, Oct. 1979.
- Robinson J. H., *John Calvin and the Jews*, New York, Peter Lang, 1992.
- Schmid V.,
 -« Calvin et les Juifs », 2008,
<http://www.saintpierre-geneve.ch/textes/Calvin%20et%20les%20Juifs.doc>
 -« Castellion et Calvin », 2006,
http://www.saintpierre-geneve.ch/textes/Castellion_et_Calvin.doc
 -« Comme en un beau miroir bien clair... », 2009,
<http://www.saintpierre-geneve.ch/textes/Comme%20en%20un%20beau%20miroir.pdf>
 -« Michel Servet, hérétique et martyr », 2003,
http://www.saintpierre-geneve.ch/textes/Michel_Servet.doc

-« Michel Servet ou la quête du monothéisme idéal », 2009,

[http://www.saintpierre-geneve.ch/textes/Michel%20Servet%20ou%20la%20%20%20quete%20du%20monotheisme%20%20%20ideal.pdf](http://www.saintpierre-geneve.ch/textes/Michel%20Servet%20ou%20la%20%20quete%20du%20monotheisme%20%20%20ideal.pdf)

Steinmetz D. C., « Calvin and Abraham: the interpretation of Romans 4 in the sixteenth century », *Church history*, Vol. 57, n° 4, Cambridge University Press, dec. 1988, pp. 443-455.

Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, Collection Agora, 1964.

Wendel F., *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, PUF, 1950.

Zaret D., « Calvin, Covenant Theology, and the Weber Thesis », *The British Journal of Sociology*, Vol. 43, No. 3, Oxford, Blackwell Publishing on behalf of The London School of Economics and Political Science, Sep. 1992, pp. 369-391.

-Thomas Hobbes:

Foisneau L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000.

Manent P., *Naissances de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977.

Rogow A. A., *Thomas Hobbes*, Paris, PUF, 1990.

Strauss L., *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991.

Zarka Y. C.,

-*La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1987.

-*Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, Fondements de la politique, 1995.

-(dir.), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992.

-Sigmund Freud et Thomas Mann:

Bal M., *A Mieke Bal reader*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

Darmaun J., *Thomas Mann et les Juifs*, Bern, Berlin, Frankfurt/M., New York, Paris, Wien, Peter Lang, Editions scientifiques européennes, 1995.

Deguy M., *Le monde de Thomas Mann*, Paris, Plon, 1962.

Dethurens P., *Thomas Mann et le crépuscule du sens*, Paris, Georg, 2003.

De Villa M., « Uso e manipolazione delle fonti nella tetralogia *Joseph und seine brüder* di Thomas Mann: metodo compositivo e strategia autoriale », Venezia, Annali di Ca'

Foscari, XLIV, I-2, 2005.

Finck J., *Thomas Mann et la psychanalyse*, Paris, Les belles lettres, 1982.

Jung C.G., Kerényi K., *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 1968.

Kinney J. M., « Apotheosis and Incarnation Myths in Mann's *Joseph und seine Brüder* », *The German Quaterly*, Vol. 56, N° 1, Blackwell Publishing, Jan. 1983.

Le Rider J., « Joseph et Moïse égyptiens: Sigmund Freud et Thomas Mann », *Savoirs et clinique*, 1/2005 (n°6), pp. 59-66.

<http://www.cairn.info/article.php?>

[ID_ARTICLE=SC_006_0059&AJOUTBIBLIO=SC_006_0059](http://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=SC_006_0059&AJOUTBIBLIO=SC_006_0059)

Levenson A., « Christian author, jewish book? Methods and sources in Thomas Mann's *Joseph* », *The German Quaterly*, Vol. 71, N° 2, Blackwell Publishing, Spring 1998.

Lhote M.-J., « L'histoire de Joseph et ses frères traitée successivement par Hugo von Hofmansthal et par Thomas Mann » in *La Bible en littérature*, Paris, Cerf, 1997.

Marcel O., *La maladie européenne. Thomas Mann et le XX^e siècle*, Paris, PUF, 1993.

Ricœur P., *Temps et récit*, Tomes I, II, III, Paris, Le Seuil, 1983-1985.

Seidlin O., « In the beginning was...? The origin of Thomas Mann's *Joseph und seine Brüder* », *MLN*, Vol. 77, No. 5, General Issue, The Johns Hopkins University Press, Dec. 1962.

Vuillet H., *Thomas Mann, Les métamorphoses d'Hermès*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.

Yourcenar M., *Sous bénéfice d'inventaire*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1991.

V. Ouvrages d'histoire et d'égyptologie:

Courtois S., Werth N., Panné J.-L., Paczkowski A., Bartosek K., Margolin J.-L., *Le livre noir du communisme*, Paris, Laffont, 1998.

Daraki M., *Dionysos et la déesse Terre*, Paris, Flammarion, 1994.

Dedouvres L., *Le Père Joseph, Etudes critiques sur ses œuvres spirituelles*, Paris, Poussielgue, 1903.

Delacampagne C.,

-*Une histoire de l'esclavage*, Paris, Librairie Générale Française, 2002.

-*Une histoire du racisme*, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Fraschetti A., *Rome et le prince*, Paris, Belin, 1994.

- Grenade P., *Essai sur les origines du principat*, Paris, E. de Boccard, 1961.
- Graves R., *Les mythes grecs*, Paris, Fayard, Pluriel, tome 1, 1967.
- Hadas-Lebel M., *L'hébreu, 3000 ans d'histoire*, Paris, Albin Michel, 1992.
- Marie J.-J.,
 -*Les peuples déportés d'Union soviétique*, Bruxelles, Complexe, 1995.
 -*Staline*, Paris, Fayard, 2001.
- Méchoulan H., *Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, PUF, 1990.
- Mineo B., *Tite-Live et l'histoire de Rome*, Klincksieck, Paris, 2006.
- Morenz S., *La religion égyptienne*, Paris, Payot, 1984.
- Pierre B., *Le Père Joseph*, Paris, Perrin, 2007.
- Poliakov L., *Histoire de l'antisémitisme, Du Christ aux Juifs de cour*, tome I, Paris, Calmann-Lévy, 1955.
- Traunecker C., *Les dieux de l'Égypte*, Paris, PUF, 1992.
- Vergote J., *Joseph en Égypte*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1959.
- Vernant J.-P., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1990.
- Werth N., *Etre communiste en U.R.S.S. sous Staline*, Gallimard/Julliard, 1981.

VI. Récits divers:

- Asimov I.,
 -*Le cycle de Fondation*, Paris, Denoël, 1966.
 -*Foundation*, New York, Double day, 1951.
- Benjamin W., *Rastelli raconte et autre récits* suivi de *Le narrateur*, Paris, Seuil, 1995.
- Demetrian S., *Le Râmâyana conté selon la tradition orale*, Paris, Albin Michel, 2006.
- Littell R., *The Stalin Epigram*, New York, Simon & Schuster, 2009.

Glossaire

'am: en hébreu, peuple (de la même racine que *'im*: avec).

archê: en grec, principe.

arétê: en grec, excellence, vertu.

Aufhebung: substantif allemand défini par Hegel dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (tome 1, Paris, Vrin, 1970, p. 530) et difficilement traduisible en français; en effet, *aufheben* signifie aussi bien abroger (*hinwegräumen*), nier (*negieren*) que conserver (*aufbewahren*); on entendra donc ici l'idée que ce qui résulte d'une négation conserve comme un de ses aspects ce qui a été nié.

autochtonie: appartenance d'un groupe humain à un sol, à une terre; l'autochtone étant censé être né du sol même.

cavillation: dans le vocabulaire de Calvin, sophisme, raisonnement spécieux, mauvaise chicane, objection subtile.

conversos: ce terme désigne les Juifs et les Musulmans qui se convertirent au catholicisme en Espagne ou au Portugal aux 14^e et 15^e siècles; certains continuaient à pratiquer leur ancienne religion en privé.

daimôn: en grec, démon, génie (bon ou mauvais).

despotês: en grec, le maître.

din: en hébreu, rigueur (attribut divin), justice rigoureuse.

eda: en hébreu, communauté de témoignage.

eidôs: Idée platonicienne.

Elohim: un des noms du Dieu biblique (pluriel qui signifie les dieux).

El Shaddaï: un des noms bibliques de Dieu qui signifierait « Dieu qui a dit assez » ou « Dieu qui a assez ».

entlarven: en allemand, démasquer.

épistêmê: en grec, science.

êthos: en grec, comportement.

évhémérisme: théorie qui tente de conserver un sens aux mythes en en fournissant une explication rationnelle; nommée à partir d'Evhémère, mythographe antique, qui présentait les dieux de la mythologie comme de grands personnages réels divinisés.

halakha: ensemble des lois et prescriptions religieuses qui régissent la vie juive privée et publique à partir des lois de Moïse qui sont interprétées et donc adaptées à chaque époque, revêtant ainsi un caractère jurisprudentiel.

insupérable: dans le vocabulaire de Calvin, insurpassable, insurmontable.

joséphique: qui se rapporte à Joseph, à l'histoire de Joseph.

ka: dans l'Égypte antique, double spirituel de l'être humain qui continue à vivre après sa mort.

kabbale: courant mystique et ésotérique de la tradition juive qui conduit une interprétation allégorique du *Tanakh* censée en révéler le sens caché.

kohen, pluriel **kohanim**: en hébreu, le prêtre; *kohen gadol*, le grand-prêtre.

lévitique: qui se rapporte aux dispositifs religieux, politiques et économiques qui concernent la tribu de Lévi, ou aux lois de Moïse, membre de la tribu de Lévi.

lévitisme: système politico-religieux contenu dans les lois de Moïse (qui était un lévite).

Logos: dans la philosophie de Philon, Verbe de la création, Raison divine, Esprit de Dieu qui

comprend la totalité des Idées; le *Logos* assure la médiation entre le Dieu infini, ineffable et le monde fini.

« **lo titgodedou** »: passage du Deutéronome (14 1) que le Talmud de Babylone (*Talmud Bavli*, *Yebamoth* 13b) interprète comme l'interdit de morceler la communauté en sectes.

maccarthisme: aux Etats-Unis d'Amérique, période de la Guerre froide (1953-1954) durant laquelle la commission du sénateur MacCarthy enquêta sur de supposés agents communistes dans l'administration et l'armée américaines, ainsi qu'à Hollywood sur la base de dénonciations.

Mahâbhârata: poème épique qui constitue avec le Râmâyana l'un des textes fondamentaux de l'hindouïsme; ce récit raconte la guerre opposant les Pândavâs aux Kauravâs.

marcionisme: doctrine de Marcion (II^e siècle) qui entendait fonder le christianisme sur l'Evangile (apparemment celui de Luc) et les épîtres de Paul, à l'exclusion de la Bible juive censée se rapporter à un dieu mauvais, démiurge opposé au Dieu bon, révélé en Jésus qui est censé abolir la Loi juive.

marrane: terme qui désignait les Juifs convertis au catholicisme mais qui continuaient secrètement à pratiquer la religion juive; le terme de « marrane » est péjoratif: en espagnol, « *marrano* » signifie « cochon ».

marranisme: pratique privée, cachée de la religion juive pour les *conversos* qui, publiquement, vivaient en catholiques.

mésou: en grec ancien, ce qui est au milieu, ce qui est commun à tous (public).

midrach: dans la tradition juive, exégèse de la Bible (*Tanakh*) qui fournit des enseignements législatifs et non-législatifs; l'exégèse midrachique remonte à l'Antiquité, se poursuit au Moyen-Age et à la Renaissance, et continue encore aujourd'hui.

midrach haggadique: dans la tradition juive, ensemble de commentaires, de récits dont la fonction exégétique édifiante ne recouvre pas d'enseignements législatifs (halakhiques).

Mishna: ensemble de textes constituant la première partie du Talmud, rassemblés vers 200 e. c., sous la direction de Juda Ha Nassi.

Mitsraïm: en hébreu, l'Egypte.

mitsvot: en hébreu, les commandements.

mythologème: élément signifiant d'un mythe.

« **naassé vénishma** »: « nous ferons et nous entendrons », formule qui marque l'acceptation de l'Alliance avec le Dieu Un par son peuple recevant les lois de Moïse (Ex 24 7).

nazir: séparé, consacré à Dieu (Nb 6 1-21).

nazirat ou **naziréat**: statut, vœu du *nazir*.

Nazoréens: terme employé dans des textes juifs pour désigner les Chrétiens.

noahide: de Noé (en hébreu, Noah).

nouménotechnique: qui concerne une procédure intellectuelle, rationnelle permettant la constitution d'un objet de la raison, de l'intellect (*noûs* en grec).

ochlos: en grec, foule, populace.

ochlocratie: chez Philon d'Alexandrie, pouvoir de la foule.

oikonomos: en grec, administrateur d'une maison.

Paraclet: nom de l'Esprit saint conçu comme Défenseur.

Pessah: en hébreu, la Pâque juive.

pharmakos: dans la Grèce antique, le rite du *pharmakos* était censé purger une cité de son mal par le sacrifice d'une victime humaine; en grec, *pharmakon* signifie remède ou poison.

phronimos: en grec, l'homme prudent.

police: dans le vocabulaire de Calvin, ordre dans la cité, gouvernement, règle du gouvernement ou ordre de l'Eglise.

politeuma: dans le monde hellénistique et romain, structure politique qui donne une relative autonomie à des communautés de résidents d'une cité qui ne bénéficient pas de la

citoyenneté.

politie: dans une acception ancienne, équivalent de « société » ou de « gouvernement »; selon la définition de D. J. Elazar, « communauté établie sur une base contractuelle et cimentée par un destin partagé, une terre promise, des modes communs de communication ».

Pourim: fête des Sorts qui célèbre la victoire de Mardochée et des Juifs de Babylonie sous Assuérus, qui évitent le génocide fomenté par Aman, vizir d'Assuérus; cette fête religieuse où le récit d'Esther est lu donne lieu à un carnaval.

prud'homie: probité, sagesse dans la conduite.

Râmâyana: récit hindou contant la vie du dieu Râmâ.

Rastafari: mouvement religieux ou mode de vie qui se réfère au vœu du *nazir*.

Shema Israël: profession de foi juive dans le Dieu Un (Dt 6 4) qui constitue la prière centrale des offices synagogaux du matin et du soir, et est censée être récitée individuellement au lever et au coucher, ainsi qu'à d'autres moments.

sunousia: en grec ancien, vie commune.

Talmud: composé de la Mishna et de la Guemara, à partir du II^e siècle e. c., il transcrit la Loi orale, les commentaires et discussions rabbiniques successifs concernant les lois de Moïse, la Loi écrite.

Tanakh: en hébreu, acronyme du Pentateuque (*Torah*), des Prophètes (*Névi'im*) et des Hagiographes (*Kétoubim*).

Targoum: traduction de la Bible juive en araméen; le plus souvent littérale, elle comporte quelques gloses (adjectif: targoumique).

tautégorique: opposé à « allégorique », terme employé par Schelling pour indiquer qu'un texte signifie ce qu'il dit et ne nécessite pas la recherche d'une signification autre pour sa compréhension.

Torah: en hébreu, nom donné au Pentateuque.

Verus Israël: « véritable Israël »; pour beaucoup de théologiens chrétiens, et jusqu'au concile Vatican II pour les catholiques, l'Eglise chrétienne, « véritable Israël », était censée se substituer à l'« Ancienne » Alliance juive devenue « caduque ».

YHVH: consonnes composant le Tétragramme (יהוה); nom de Dieu imprononçable puisque les voyelles sont absentes.

Yom Kippour: fête juive du Grand Pardon.

Index

A. Index nominum

Cet index omet le nom du patriarche biblique *Joseph*.

- Aaron*: 25, 296
Abel: 110, 111, 120, 146, 315
Abel: 32, 33, 64
Abner: 130
Abraham: 56, 61, 67, 69, 70, 78, 83, 112, 119, 120, 146, 154, 174, 177, 183, 208, 215, 225, 226, 239, 262, 267, 274, 275, 355
Abraham Ibn Ezra: 27
Abravanel: 91, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 296, 301, 392
Adam: 159, 203, 274, 316
Adler: 62
Adonis: 360, 367
Adorno: 347, 378
Agammemnon: 75
Agar: 199, 227
Agrippa Ier: 221, 234-236
Akhenaton: 40, 43, 46, 47, 345, 372, 374
Alcibiade: 12, 14, 15
Alexandre (frère de Philon): 220
Alexandre le grand: 219
Allah: 208
Aman: 413
Ambroise de Milan: 200, 238
Amenemhat I: 35, 40
Amenemhat IV: 41
Amenhotep II: 42
Amenhotep IV: voir *Akhenaton*
Amon: 374
Anoup: 38
Antigone: 16, 75
Antoine de Bourbon: 302
Antonia Minor: 220
Anubis: 31, 38
Any: 38
Anytos: 140
Apion: 24, 250, 252, 383
Apollon: 246
Arendt: 96, 307
Aristée: 169
Aristote: 7, 136, 160, 166, 173, 175-177, 224, 227, 272, 299
Aron: 271
Asclépios: 15, 17
Asimov: 174
Aséneth: voir *Assenath*
Askénazi: 17
Assenath: 45, 47, 65, 68, 228
Assuérus: 146, 413
Astérius d'Amasée: 199
Astruc: 30
Atlan: 27
Aton: 40, 374
Auguste: 173, 220
Augustin: 84, 116, 125, 199, 200, 202, 232, 238, 239, 249, 260, 270-272, 290
Avram: voir *Abraham*
Aÿ: 47
Baal: 89
Bachelard: 166
Baeck: 155
Baermann Steiner: 61, 76, 339, 340
Bal: 210
Banon: 30, 62, 63
Barabbas: 130
Barnabé: 199
Baron: 275
Bata: 38
Beaud: 36, 49, 50
Benjamin: 24, 25, 48, 49, 74, 75, 82, 85, 87, 89, 143, 148-151, 182, 183, 305, 370, 389
Benjamin: 169-171, 367
Benoît XVI: 113, 116
Bérénice: 221
Bernard de Clairvaux: 200
Bernheim: 79

Bèze: 290, 302, 304
Bharata: 143
Bilhah: 74, 279
 Billon: 196, 199-201, 303
 Bloch: 22, 46, 47, 51, 54, 357
 Boisset: 259, 302
 Bolsec: 289
 Bonaparte Marie: 344
 Bonaparte Napoléon: 339, 345, 362, 363
 Bonaventure: 200
 Bossuet: 202-206, 391, 392
 Bottéro: 29
 Brague: 168, 207, 208
 Bréhier: 223, 227, 228, 238, 243
 Brisson: 357
 Brottier: 225, 226
 Bucer: 260, 270
 Buisson: 28
Cain: 120, 315
 Caius Caligula: 218-221, 228, 229, 231-236, 246, 247, 249, 338, 388
 Calvin: 28, 99, 126, 201, 202, 254, 258-308, 313, 317, 333, 338, 392, 411, 412
 Castel: 343, 344
 Castellion: 28, 287, 289-293
 Catherine de Médicis: 302
 Cattin: 223
 Cavendish: 314
 Cazelles: 50
 César: 374, 376
 Champollion: 339
 Charles Quint: 302
 Christian III du Danemark: 302
 Christoph von Württemberg: 302
 Chromace d'Aquilée: 200
 Claude (empereur romain): 219-221, 235, 388
 Clément d'Alexandrie: 199
 Coligny: 302
 Cordier: 289
Créon: 16, 75
 Crouzet: 289
Curiace: 75
 Dahan: 196, 199-201
 Damien: 3, 8, 14, 16, 18, 317, 332
Daniel: 54, 61, 298, 303
 Darmaun: 352, 353, 371
Dasharatha: 143, 144
David: 75, 87-89, 116, 130, 196, 197, 213, 238, 239, 259, 263, 267, 296, 298, 299, 303, 335
 Debray: 378, 382
 Deguy: 367, 369, 371, 373
 Delacampagne: 35, 36, 133, 211
 Demetrian: 143
 Derrida: 17, 366, 370, 377, 378
 Descartes: 323
 De Villa: 356, 364
 Diebner: 32
Dina: 65, 68, 86, 288, 389
 Diogène Laërce: 14
 Dion Cassius: 232
Dionysos: 16, 129
 Diotogène: 228
 Domitien: 250
 Dostoïevski: 339
 Doumergue: 291
 Draï: 79, 130
 Dreyfus: 99
 Dulaey: 198
 Dumas A: 339
 Dumas (général): 339
 Dupuy: 107, 108
 Edward VI: 302
 Elazar: 22, 25, 413
 Eliade: 62
Eliezer: 362
 Elizabeth I d'Angleterre: 296
Enlil: 140
Ephraïm: 24, 32, 56, 64, 66, 70, 75, 87-89, 196, 197, 199, 391, 392
 Erasme: 39, 295
 Esaïe: voir Isaïe
Esaiï: 64, 65, 69, 99, 110, 199, 363
 Esdras: 29, 31
Essav: voir *Esaiï*
Esther: 54, 61, 139, 146, 394, 412
Eurydice: 174
 Euripide: 246
 Eusèbe de Césarée: 238
Eve: 159, 316
 Evhémère: 411
 Ezéchias: 298
 Ezra: voir Esdras
 Farel: 272, 273, 289, 292
 Ferdinand d'Aragon: 253
 Filmer: 314
 Flaccus: 218-221, 223, 229, 234, 236, 246
 Flavius Josèphe: 24, 27, 133, 219-221, 232, 234, 249-252, 256, 296, 344, 383
 Foisneau: 308, 312-315, 323, 326

François 1^{er}: 302
 Frederik: 302
 Freud: 340-345, 351, 356-358, 360, 362, 363, 365, 366, 372, 377
 Fricx: 30
 Frossart: 127
 Frydman: 223
 Funkenstein: 312
Gabriel (l'archange): 208
 Gans: 105, 108
 Germanicus: 251
 Gilbert: 269
 Gilmont: 287
 Ginzberg: 63, 66, 68, 384
 Girard: 86, 97, 100-109, 134, 161, 168, 286, 314, 315, 390
 Gobineau: 353
 Goethe: 339, 361, 373
 Gordon: 373
 Gorgias: 11, 14, 227
 Goodenough: 219, 220, 222, 225, 246, 247, 296
 Greisch: 358
 Grotius: 254
 Grynée: 269, 271
 Guillaume: 198
 Guise: 302
 Hadas-Lebel: 40, 218-220, 232, 234, 247, 250, 252, 382
 Hammurabi: 35
Hamor: 68, 288
 Hardouin: 250
 Harnack (von): 116
 Hasmonéens: 90
 Hegel: 352, 411
 Hénaff: 11, 12, 14, 77, 78, 267, 306
 Henri IV: 302
Hermès: 246, 348, 356, 357, 359-362, 364, 373, 376, 377
 Hermès-Trismégiste: 361
 Hermogène: 11
 Hérode: 197
 Hérodote: 51
 Hippolyte: 199
 Hitler: 139
 Hobbes: 8, 9, 28, 89, 91, 111, 129, 308-336, 338, 377, 384, 392, 393
 Hofmannsthal (von): 339
 Höpfl: 273, 275, 294, 301
 Horemheb: 36, 40, 42, 46
Horace: 75
 Hyksos: 36, 38, 42, 50, 51
 Ignace de Loyola: 271
 Innocent XI: 204
Iphigénie: 75
Isaac: 61, 67, 69, 70, 110, 112, 120, 150, 183, 199, 203, 225, 226, 230, 239
 Isaac ben Jésus: 27
 Isabelle de Castille: 253
 Isaïe: 5, 61, 121, 268, 295, 308
Ismaël: 69, 213
 Isidore de Séville: 200
Jacob: 21, 24, 33, 34, 48, 51-53, 57, 61, 64-71, 73-76, 86, 87, 99, 110, 112, 139-144, 146, 148, 149, 151-153, 174, 182, 183, 199, 200, 225, 226, 228, 230, 239, 257, 279-282, 288, 295, 298, 299, 307, 330, 353, 355, 359, 362-364, 369, 372
 Jaffro: 223
 Janet: 154, 326, 327, 329, 334
 Jaspers: 97
 Jean: 5, 261
 Jeanne d'Albret: 296
 Jéhu: 75, 89, 91
 Jérémie: 5, 34
 Jéroboam: 75, 89, 91, 132
 Jérôme (saint): 229, 242, 271, 272, 290
 Jésus: 24, 56, 63, 98-100, 103, 104, 111, 112, 114-119, 121, 123-125, 130-133, 138, 195, 197-200, 202-204, 218, 239, 252, 260, 261, 268, 269, 271, 277, 289, 303, 307, 339, 360, 388-390, 412
Jethro: 21, 180, 184, 205, 242, 254, 255, 295, 296, 394
 Joab: 130
Job: 139, 208, 263
Jonas: 119, 208
 Joseph (père de Jésus): 56, 116, 124, 197, 204
 Joseph ben Mathias Ha Cohen: voir Flavius Josèphe
 Joseph de Paris (Père): 204
 Josias: 298
Josué: 5, 50, 56, 64, 76, 82, 298
 Joyce: 171
Juda: 21, 32, 34, 48, 60, 66, 69, 70, 74-76, 87-90, 132, 137, 141, 148, 150-152, 171, 182, 183, 197, 199, 200, 204, 213, 229, 230, 238, 276, 279, 286, 287, 289, 295, 305, 307, 389
 Juda Ha Nassi: 412
Judas: 132, 197, 199, 200, 263

Jung: 344, 356, 360, 361, 364, 365
 Justin: 199
Kaikeyî: 143
 Kant: 142, 159, 166
 Kaufman: 359
 Kerényi: 357, 358, 360, 364, 365, 368
 Khattousil III: 42
 Khay: 46
 Khéty VII: 35
 Khnoumhotep II: 34
 Kierkegaard: 17, 78, 113, 116, 236
 Kinney: 356
 Knobelsdorf (von): 352
Kronos: 228
Laban: 51, 65, 151, 174, 298
 Labrusse: 392
 Lachs: 254
Lakshmana: 144
 Lang: 365
 Le Boulluec: 196, 199-201
 Le Clerc du Tremblay: voir Joseph de Paris
 Le Rider: 345, 372
Léa: 69, 86, 89, 141, 142, 148
 Leberecht de Wette: 28
 Lefèvre d'Étapes: 201
 Lefebvre: 31, 38, 41
 Leibovitz: 79, 154
 Lemaire: 32, 36
 Lessing: 10, 364
 Levenson: 360
 Leverkusühn: 347
Lévi: 24, 65, 74, 82, 83, 86, 87, 93, 132, 148, 178, 186, 276, 288, 389, 411
 Lévinas: 81, 218, 249, 340, 381, 383-385
 Lévy, B.: 26, 222, 226, 227
 Lévy, P.: 19
 Lipit-Ishtar: 35
 Loon (von): 378
Loth: 174, 215-217, 253
 Louis IX: 339
 Louis XIV: 204
 Louis XV: 30
 Louis de Bourbon, prince de Condé: 302
 Luc: 5, 130, 412
 Łukasiewicz: 136
 Luther: 116, 126, 200, 201, 263, 267, 270, 275, 276, 290, 307
 Lyotard: 102
 Maccabées: 90
 Machiavel: 14, 25
 Macron: 219, 247
 Maïmonide: 254, 256
 Malinowski: 365
 Manent: 258, 393
 Manéthon ou Manéthôs: 133, 383
 Mann, Erika: 376
 Mann, Heinrich: 352
 Mann, Thomas: 10, 33, 38, 64, 142, 171, 210, 339, 340, 345-379, 393
 Manns: 197
 Marc: 5
 Marc Antoine: 220
 Marcel: 346
 Marcion: 199, 412
Mardochée: 61, 413
 Marguerite de Navarre: 302
 Marshall: 372, 376
 Masson: 211
 Matthieu: 5, 130-132, 274, 422
 Mauss: 15, 77, 108
 Meddeb: 212
 Méhul: 339
 Meinhold: 32, 33
 Mélanchton: 284
 Méléto: 140
 Méliton de Sardes: 199
Ménassé: 24, 32, 66, 199
Ménon: 11, 13-15, 140, 178, 181, 224
 Mérikarê: 35
 Mérikarê II: 35
 Merneptah-Siptah: 38
 Meyer: 349, 355, 356, 359, 376, 379
Moïse: 19-22, 24, 25, 27-29, 31, 45, 50, 54-56, 65, 80, 84, 88, 117-121, 141, 152, 153, 156, 159, 180, 183, 184, 197, 199, 203, 205, 208, 224-232, 234, 236, 237, 239, 240, 242, 244-249, 254-256, 267, 268, 270, 274, 276, 277, 283, 287, 292, 295, 296, 298, 299, 302, 303, 307, 320, 329-331, 333, 338, 344, 345, 366, 370, 372, 382-384, 388-391, 394, 411-413
 Molo (von): 379
 Morenz: 44
 Muhammad: 195, 207-213, 388, 389
 Nabuchodonosor: 42, 53
Nebuzaradan: 42
 Néferhotep: 47
 Néferrohou: 44
Neith: 47
 Néron: 250, 301

Netanyahu: 253, 255
 Nietzsche: 15, 17, 129
 Nikiprowetzky: 225
 Nocquet: 32
Noé ou Noah: 77, 80, 141, 193, 203, 274, 382, 412
Œdipe: 39, 137, 175, 177, 342
Onan: 122
 Onkélos: 64
 Oort (van): 238, 239
 Origène: 199
Orphée: 174
Osarseph: 383
Osiris: 31, 45, 48, 383
 Parkhurst-Atger: 339
 Parménide: 13
 Pascal: 240, 305
 Paul: 25, 104, 116, 119, 121, 122, 125, 130, 133, 198, 199, 241, 261, 270, 271, 297, 412
 Péguy: 339
 Pelletier: 219, 235
 Pépin: 218, 240
 Petit: 223
Phédon: 15
 Philon: 27, 53, 54, 133, 169, 175, 178, 198, 217-249, 251, 252, 255, 266, 296, 300, 301, 306, 338, 380, 381, 388, 391, 392, 411, 412
 Pierre: 5, 123, 124
 Platon: 11-18, 51, 83, 97, 101, 140, 160, 166, 175, 177, 178, 181, 224-229, 231, 242, 245-247, 388, 392, 395, 413
 Ponce Pilate: 133
 Poppée: 250
 Popper: 94
Potiphar: 37-42, 45, 48, 58, 65-68, 144-148, 151, 209, 210, 286, 369, 384
Potiphara: voir *Potiphar*
 Prémare: 207-209, 212
 Pringsheim: 352
 Protagoras: 11, 166
 Ptahhotep: 38
 Ptolémée II Philadelphie: 169, 231
 Pufendorf: 314
 Pury: 31
 Qorah: 84
 Rabelais: 275
Rachel: 24, 48, 49, 65, 74, 75, 82, 86, 87, 89, 141, 143, 146, 148, 149, 151, 174, 226, 335, 369
 Rachi: 66
 Rad (von): 30, 32
 Radvila (Radziwiłł) de Vilnius: 302
Râma: 143, 144, 148, 413
 Rambane: 62
 Ramsès II: 46
 Ramsès III: 42, 46
 Ramsès IX: 42
 Ratzinger: voir Benoît XVI
Râvana: 144
 Ravitzky: 254-256, 394
Rébecca: 146
Remus: 75
 Renan: 350
 Richard de Saint-Victor: 200
 Richelieu: 204, 205
 Ricœur: 164, 358
 Robinson: 274, 275
 Rogerson: 28
 Römer: 27, 28, 31-33, 53, 54, 196
Romulus: 75
 Roosevelt: 349, 351, 371-376
 Rousseau: 25, 58, 228, 292, 307, 321, 324, 326, 392
Ruben: 34, 60, 66, 70, 74, 76, 148-151, 182, 244, 274, 279, 280, 363
 Runia: 232
Salomon: 31, 55, 90
Samuel: 5, 79, 89, 255, 295
Sarah: 146, 199
 Sartre: 152, 162, 163
Satan: 101-103, 106, 109, 121-123, 177, 260, 271, 279, 284, 291, 390
Saül: 87, 89, 125, 320, 335, 389
 Schikele: 374, 375
 Schwartz: 196, 197, 343
 Schwarz: 65
 Schelling: 29, 413
 Schmid: 259-262, 266-269, 272, 280, 290, 291
 Schopenhauer: 355, 356
 Schrotter: 355
 Seidlin: 364
Semael: 371
 Sénèque: 223, 228, 301
 Serres: 6, 101, 108, 132, 171
 Servet: 270, 287-291, 306
 Servicen: 350, 353, 356, 357
Seth: 31
 Sforza: 356
 Shamai: 124

Shmuel: voir *Samuel*
 Seius Strabo: : 219
Sichem: 33, 64, 65, 68, 70, 86, 93, 200, 276, 288, 289
Siegfried: 359
Simon: 43, 48, 60, 65, 74, 86, 148, 149, 151, 178, 182, 186, 276, 288
Sinouhé: 31
Sîtâ: 144
 Sloterdijk: 154-156, 162, 366, 370, 377, 378
 Smyth: 32, 64
 Socrate: 11-20, 83, 97, 100, 137, 140, 160, 161, 172, 176-178, 181, 272, 395
 Somerset: 302
 Spinoza: 12, 28, 31, 84, 87, 133
 Staline: 92, 93
 Steinmetz: 271
 Sterne: 361
 Strabon: 218
 Strauss, L.: 223, 252, 254, 256, 314
 Strauss, R.: 339
 Suétone: 232
 Tabari (al-Tabari): 211
Tamar: 74, 75, 137, 171, 182, 213, 229, 230, 238, 279, 286, 287, 289, 305
Tammouz: 360
 Tertullien: 199
Thamar: voir *Tamar*
 Théétète: 11, 12
 Thot: 373
 Thoutmosis III: 42
 Thucydide: 251
 Tibère: 219
 Tiberius Julius Alexander: 221, 251
 Titus: 221, 250, 251
 Tiy: 374
 Tolédano-Attias: 85, 350
 Tolstoï: 373
 Tottoli: 208, 211
 Toutou: 47
 Traunecker: 44
 Trigano: 21, 22, 24, 54, 55, 81, 83, 87, 88, 218, 249, 386
 Trolliet: 289
 Vasa Gustav: 302
 Vaux: 32
 Vergote, H.-B.: 113
 Vergote, J.: 30, 32, 33-35, 37-54
 Vernant: 172
 Vespasien: 221, 250, 251
 Vidal-Naquet: 232, 234-236, 250, 252
 Vincent: 164
 Virgile: 171
Vishnu: 144
 Voltaire: 338, 391, 394
 Vuillet: 348, 356, 357, 359, 361, 362, 364, 373
 Weber: 258, 271, 272, 345
 Weiler: 158
 Wellhausen: 30
 Wendel: 260, 262, 270
 Wysling: 359
 Wolf: 350
 Wolfson: 275
 Xénophon: 12, 14, 97
Ya 'aqov: voir *Jacob*
Yehoshoua: voir *Josué*
Yehudah: voir *Juda*
 Yeivin: 50
Yitro: voir *Jethro*
 Yohanan ben Zaccai: 250
Youssef: 195
 Yourcenar: 356, 357, 371
 Yoyotte: 31, 36, 51
 Zacharie: 5, 88
 Zaret: 271
 Zeus: 220
Zuleika: 66-69
 Zunz: 350, 351
 Zygmunt II August de Pologne: 302

B. Index des citations bibliques

Gn	3 7: 124
1 26: 316	4 14-15: 315
2 5: 124	6 14: 382
2 17: 123	25 23: 199
3 5: 291, 316, 323	27 19-33: 199
3 6: 291	30 23: 64

31 19: 151
 31 31-35: 151
33 7: 64
35 18: 149
 35 22: 74, 279
37 2: 142, 146, 278
 37 3: 142, 143
 37 5: 69, 278, 299
 37 8: 70
 37 14-17: 70, 147
 37 19: 75
 37 27: 74
 37 33: 233
 37 36: 37, 40
38 1: 273, 277
 38 5: 66
 38 6-27: 238
 38 11: 286
 38 14: 286
 38 16: 286
 38 18: 74, 230
39 1: 37, 40
 39 5: 187
 39 6: 147, 187
 39 8-9: 38, 188
 39 10: 38
 39 14: 67, 68, 286
40 8: 147
 40 11: 41, 212
 40 12: 41
 40 13: 318
 40 14: 386
 40 23: 386
41 1: 43, 73, 147
 41 8: 44
 41 9-10: 386
 41 12: 72, 386
 41 14: 47
 41 34-36: 52, 91
 41 38: 43, 45, 318
 41 40: 46, 299
 41 41: 229
 41 42: 47, 229
 41 44: 46
 41 45: 65
 41 46: 298, 299
 41 48-49: 52, 91
 41 56: 91
42 6: 91
 42 15-16: 48, 149
 42 17: 42
 42 21: 149
 42 22: 149
 42 24: 149
 42 25: 149
 42 28: 149
43 8: 150
 43 9: 74, 150
 43 15: 150
 43 18: 150
 43 26-34: 150
 43 30: 150
 43 31: 150
 43 33: 150
 43 34: 150
44 4: 151
 44 7-8: 151
 44 9: 151
 44 16: 151
 44 18-34: 152
 44 32-33: 74
45 9: 50
 45 24: 148
47 3: 301
 47 13: 300, 377
 47 14-20: 52, 91, 300, 377
 47 21: 52, 92, 300, 377
 47 22-23: 52, 91, 300, 377
 47 24: 91, 300, 377
 47 26: 300, 377
 47 27: 50
 47 29-31: 76
48 1-16: 76
 48 9-20: 199
49 5-6: 65
 49 7: 65, 178
 49 10: 295, 296, 306
 49 25: 240, 354, 372
50 19: 152, 283, 285
 50 20: 283, 285
 50 21: 178
 50 25: 54

 Ex
18 11: 242
18 14-23: 242
18 27: 242
24 7: 414
25 10: 382

Lv
19 18: 79, 120, 132, 385
25: 81

Nb
6 1-21: 414
10 30: 242
16: 84

Dt
6 4: 413
14 1: 412
24 17-18: 56
30 19: 80, 383
33 13-17: 199
33 16: 201

Jos
20 1-9: 79

Jg
13 5: 124
19-20: 85

1S
8: 79, 254, 255
10: 89

2S
1 16: 130
3 29: 130

1R
11: 55, 89, 90
22 9: 37

2R
8 6: 37
9: 89
23 29: 43
24 12, 15: 37
25 8: 42
25 19: 37

Is
8 14: 116
28 16: 116

Jr
26 15: 130

39 9-11: 42
40 1, 2: 42
44 30: 43
46 2: 43
51 35: 130

Za
3 9: 116
4 7: 116
10 6: 88
12 10-12: 88

Ps
11: 199
45 5: 244
64 10: 244
78 2: 117
80-81: 201
105: 318
118: 116
119: 268

Qo
1 1-3: 3

Est
5 2: 146

1Ch
5 1-2: 76

Nouveau Testament

Mt
2 23: 124
5 17: 117, 119
5 28: 138
6 13: 122
6 33: 115, 121
7 1-2: 123
7 3-5: 123
7 12: 332
9 10-13: 118
11 16-24: 131
12 24-32: 121
12 25: 204
12 25-26: 118, 121
13 35: 117
16 21-23: 123
18 22: 121

21 42: 116
22 43: 131
23: 131
26 16-26: 130
26 26: 130
26 33-35: 123
27: 262

Mc
3 23-30: 121
8 33: 123
12 26: 27
14 29-31: 123
15 6-15: 130

Lc
6 31: 332
7 1-10: 118
10 25-37: 132
10 29-37: 119
11 17-23: 121
22 31-34: 123
23 18-19: 130

Jn
1 18: 113
17 3: 113
4 1-42: 119
8 56: 261
20 29: 125

Ac
10 1-2: 118
4 11: 116

9 1-5: 121

Rm
2-7: 119
9 33: 116

1Co
1 18-25: 114
4 5: 123
7 21: 297
10 1-6: 198, 202, 261
10 7-11: 198, 202

2Co
3 5-8: 121
3 6: 241
3 14: 27

Ga
4 3: 202
4 21-27: 198

Col
3 22: 297

He
13 8: 261

1P
2 4-8: 116

Ap
12 9: 123

C. Index des citations rabbiniques

-citations de la Mishna

Pirké Avot
§25 chapitre V: 142

-citations targoumiques

Targoum Yerushalmi (targoum Yonathan)
Gn 39 14-20: 67
Gn 41 45: 65

-citations talmudiques

Talmud Bavli:
Berakhot 55b: 71
Soukah 20a: 29
Yevamoth 13b: 412
Sotah, 36b: 67, 73
Baba Metsia: 300
Baba Metsia 59b: 56
Sanhédrin 21b: 29
Sanhédrin 102a: 65

-citations midrachiques

Bereshit rabba

84,6: 65
84, 8-10: 69
87, 3-4: 66
87, 8: 67
87, 10: 68
88: 212
88, 4: 71
90, 3: 69
98, 4: 74

Midrach Tanhuma:

I, 186: 92
Vayeshev 2: 65
Vayeshev 4: 69
Vayeshev 5: 67
Vayeshev 8: 66
Vayeshev 9: 68
Miqets 3: 71

Yelammedenu

26: 71

Téhillim

76, 16-17 et 77, 16: 65

-citations rabbiniques médiévales

Zohar

I, 196a: 71

Midrach ha-gadol sefer bereshit I

583: 66
595: 71, 212

Sefer ha-yashar:

Miqets 95a, 96b-97a: 73
Vayeshev 86b: 66
87a-87b: 67
89a 89b: 68

D. Index des citations coraniques

Sourate II, 75: 211

verset 191: 211

Sourate IV, 154-159: 211

Sourate VIII, 30: 209

Sourate X, 37: 207

Sourate XII: 67

verset 3: 208

versets 25-29: 209

verset 28: 210

verset 36: 212

versets 32-34: 209

versets 50-51: 209

Sourate XIII, 36-39: 207

Sourate XVI, 103: 207

Table des matières

Introduction	6
Première partie: La matrice joséphique	23
I, Le canon biblique juif	27
1, Retour d'exil et conciliation des communautés	30
2, Les données égyptologiques et exégétiques récentes	33
3, Joseph, figure des Juifs parmi les Nations	56
II, Le midrach	62
1, Beauté et chasteté	65
2, Les rêves	69
3, L'aïnesse et la fraternité	73
III, Le principe joséphique	77
1, Le principe lévitique	81
2, Augment et retrait	85
3, Joseph conseiller de Pharaon: la politique juive pour les Nations	89
Deuxième partie: L'accusation mensongère	95
I, Le texte "judéo-chrétien"	98
1, Contre le meurtre fondateur de René Girard	102
2, Conseil évangélique de ne pas accuser	110
a, Relation trinitaire et Amour	112
L'Incarnation: connaissance de Dieu et des hommes	114
Comment poser une vérité chrétienne?	115
Quel sens donner à l'accomplissement de la Loi?	116
b, La Révélation de l'Amour	117
Comment le dialogue des victimes et des persécuteurs doit enlever le péché du monde	118
La Foi et la Loi	119
La racine du mal: l'accusation ou le péché originel	122

c, Le christianisme à l'épreuve de l'Apocalypse	126
L'Antéchrist ou la perversion du dialogue entre persécuteurs et victimes	127
3, L'accusation des Juifs dans les Evangiles	129
II, L'histoire de Joseph: le texte des accusations mensongères	134
1, Le jeune Joseph	141
2, Joseph en Egypte	144
3, La mise à l'épreuve des frères	148
III, La Torah comme connaissance	153
1, Une connaissance singulière	155
a, La Torah: connaissance des Elus?	155
b, Connaissance, plurivocité et hétéronomie	158
c, Pour une lecture philosophique de la connaissance torahique	160
2, La narration: un universel non théorique	164
a, Universel théorique et narration	165
b, L'adoption universelle de la narration biblique	167
c, Narration biblique et tragédie	172
d, Narration biblique et philosophie	175
3, Transcendance, politique et conseil	179
a, Rapport indéterminé à l'absolu et politique	179
b, Le format universel du conseil joséphique	186
Troisième partie: Joseph et la préfiguration messianique	194
I, La préfiguration du Christ: la lettre et l'esprit de Joseph	196
1, Les Pères et les docteurs de l'Eglise: la lettre et l'esprit de Joseph	196
2, La Réforme: le retour spirituel à la lettre	200
3, Bossuet: Joseph, le Christ et la <i>Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte</i>	202
II, La sourate 12 du Coran: la préfiguration de Muhammad	207
1, La réécriture coranique: le sceau du récit joséphique	207
2, Joseph, le Prophète et les femmes	208
3, Joseph, figure de la substitution d'Israël	211
Quatrième partie: L'autorité du conseil joséphique	214
I, Echapper au mal	215

1, Philon d'Alexandrie, <i>Une vie d'homme politique: Joseph</i>	217
a, Le Politique selon Philon	218
Que signifie « alexandrin » pour un Juif comme Philon?	218
<i>De Iosepho</i> ou <i>Une vie d'homme politique: Joseph</i>	222
La politique philonienne de la prudence: empire et citoyenneté juive	230
b, Le "lévitisme joséphique" de Philon	237
La citoyenneté universelle juive: le modèle joséphique et sa postérité	237
L'allégorie de la politique	241
Le meilleur régime politique: la démocratie	245
2, Flavius Josèphe: la Chute du Temple et l'Exil	249
3, Isaac Abravanel: l'expulsion des Juifs d'Espagne	252
II, Instituer/Commander/Augmenter l'autorité	258
1, Joseph et les protestants: l'élection plus forte que l'exclusion	258
a, L'exégèse calviniste: le profit de la lecture	259
L'unité de l'Écriture et son autorité	261
La certitude de l'élection et le Premier Testament	263
Principe joséphique, grâce et contrat	266
b, Le commentaire de Genèse 37-50	270
L'exégèse réformée: un libre rapport à la tradition	271
Joseph et ses frères: l'abaissement des Juifs ou l'abaissement des élus	273
Bénédiction et épreuves des élus: le « conseil » de Dieu	277
Joseph, ses frères et les réformés	281
Castellion: ne pas toujours faire ce que dit Calvin et ne surtout pas faire ce qu'il fait	287
c, La politique joséphique de Calvin	292
Le lévitisme de Calvin	292
Le lévitisme joséphique de Calvin	297
Calvin conseiller	301
L'institution calviniste	305
2, Hobbes, le conseil et les conseillers	308
a, Joseph dans le <i>Léviathan</i>	308
L'anatomie du <i>Léviathan</i>	308
Lecture de la Bible et « théologie séculière » dans le <i>Léviathan</i> et le <i>De cive</i>	312

Le conseil hobbesien: un conseil joséphique?	316
b, Le conseil d'obéir	319
Autorité du conseil et autorité du souverain	319
Le problème de l'obéissance	322
Conseiller-commander-obéir	326
c, L'autorité du récit et de l'écriture	329
Cinquième partie: Fraternité et humanité:	337
I, Freud et le rêve joséphique	341
II, Sauver l'humanité: <i>Joseph und seine Brüder</i> ou la Bible selon Thomas Mann	346
1, L'évolution politique de Thomas Mann	346
a, Thomas Mann et le judaïsme	350
b, Thomas Mann et Joseph: « une fin de race »	351
c, « Une histoire abrégée de l'humanité »: Joseph, « l'artiste »	353
2, Humanisation du mythe et humanisme	356
a, <i>Joseph et ses frères</i> ou la « re-fonctionnalisation » du mythe	356
b, <i>Joseph et ses frères</i> : l'humanisme comme pierre philosophale	361
c, Le roman de Joseph comme « œuvre linguistique »	364
3, Joseph: contre le fascisme, pour la « civilisation mondiale »	368
a, Thomas Mann et l'Ambiguïté	368
b, La politique joséphique selon Thomas Mann	372
III, Le souvenir de Joseph: la momie/ arche de Joseph	380
Conclusion: Fraternité pour les tiers et les prochains	387
Bibliographie	396
Glossaire	411
Index	414
Table des matières	424