

DU PROPHÈTE MESSIANIQUE AU FONDATEUR POLITIQUE

Comment reconstruire la figure de Moïse ?

Georges Leroux

Volume 76, Number 2, May–August 2024

Moïse sous le regard de la philosophie

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1111039ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1111039ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège universitaire dominicain, Ottawa

ISSN

0316-5345 (print)

2562-9905 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Leroux, G. (2024). DU PROPHÈTE MESSIANIQUE AU FONDATEUR POLITIQUE : comment reconstruire la figure de Moïse ? *Science et Esprit*, 76(2), 181–190. <https://doi.org/10.7202/1111039ar>

Article abstract

In this study, I propose to take a new look at the interpretive tradition which finds in Moses a political reformer. Different from the methodological minimalism leading to a full demythologization of the biblical figure, this tradition considers possible to access the historical experience of Moses. The recent book of Jacob Rogozinski is in line with this tradition and proposes to expose a “kernel of truth” as its essence. Different from philosophical or spiritual perspectives, such as the interpretations of Hegel and Martin Buber, this work proposes a full historical reconstruction. I present the main theses of this audacious book and try to show how it contributes to a new understanding of the figure of Moses.

DU PROPHÈTE MESSIANIQUE AU FONDATEUR POLITIQUE : Comment reconstruire la figure de Moïse ?

GEORGES LEROUX

La figure de Moïse, comme celle d'Abraham et celle de Jacob, appartient au noyau des figures fondatrices de l'expérience juive, telle qu'elle nous a été transmise par les livres de la Torah. L'interprétation de ces figures n'a cessé de s'enrichir et de se diversifier depuis leur inscription dans le projet théologique et politique d'Israël, mis de l'avant par les exégètes et les philosophes, mais également par l'exégèse chrétienne qui en a repris les traits fondamentaux. Spinoza, qui a consacré à ce projet un traité célèbre, *Le traité théologico-politique*, publié en 1670, fut un des premiers dans une longue lignée d'interprètes qui considèrent Moïse comme un « fondateur politique »¹. Mais comment faut-il entendre ce rôle de *fondateur*, alors que des siècles de commentaire et de philologie recouvrent ce qui fut l'expérience du Moïse historique, au point d'en brouiller l'accès, si même ce Moïse a existé comme ne manque pas de le mettre en question toute une tradition héritière de la démythologisation du 19^e siècle ? Cet accès à l'expérience mosaïque, si on peut la désigner ainsi sans dénaturer son ancrage dans une histoire concrète, découle-t-il d'une expérience transcendante, l'accès à la révélation, ou provient-il d'une expérience humaine historique, dont nous pourrions restituer les conditions et comprendre l'avènement ? Aux yeux de plusieurs interprètes récents, critiques de la démythologisation, cette expérience est non seulement accessible mais elle se déploie d'abord sur un plan pratique, dans la mesure où elle vient au soutien d'un projet politique novateur et audacieux. C'est dans cette lignée que s'inscrit la riche étude du philosophe Jacob Rogozinski, publiée sous le titre *Moïse l'insurgé*².

1. Baruch SPINOZA, *Traité théologico politique* (Épiméthée), trad. Jacqueline LAGRÉE et Pierre-François MOREAU, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, avec l'étude de Pierre-François MOREAU, « Spinoza et l'autorité d'un modèle. L'État des Hébreux », *Anglophonia/Caliban*, 17 (2005), p. 297-305.

2. Jacob ROGOZINSKI, *Moïse l'insurgé* (Passages), Paris, Éditions du Cerf, 2022 (dans la suite : ROGOZINSKI, *Moïse*). Dans cette lignée, rappelons les travaux de Tamara Stümpflen, notamment « Moïse et la contradiction de ses interprètes politiques », *Pardès*, 40-41 (2006), p. 155-170.

À la différence d'une tradition dont le propos serait d'abord démythologisant et dont les résultats confinent souvent à un récit abstrait, voire à une forme radicale de scepticisme, cette étude intègre au contraire une part importante de la recherche historiographique moderne, malgré le fait que l'auteur n'entreprenne à aucun moment de se situer par rapport au consensus de cette recherche, ni ne propose une discussion approfondie avec ses principaux représentants. Cette recherche a connu en effet une évolution extraordinaire, si l'on pense qu'il y a à peine une génération plusieurs chercheurs affirmaient encore que Moïse n'était pas un personnage historique dont on pouvait restituer la biographie dans un environnement déterminé, mais une construction résultant de générations de commentateurs d'abord intéressés par le processus de formation du canon biblique de la Torah. Au sein de cette recherche, désormais cartographiée avec précision, on trouve plusieurs écoles très différentes et avec le temps cette historiographie est devenue elle-même un objet d'étude. Des chercheurs aussi importants que l'archéologue William Foxwell Albright (1891-1971), dans son livre *Yahwe et les dieux de Canaan* (1968)³, soutenaient encore l'historicité complète du *Livre des Juges* et du récit de *L'Exode*, alors qu'aujourd'hui ces positions sont l'objet de plusieurs critiques mettant en relief divers dispositifs de mythologisation. Est-il possible de tracer un nouveau chemin, tenant compte à la fois de l'érudition historique récente et d'une interprétation soucieuse d'un équilibre entre la construction littéraire et le noyau historique de l'expérience, notamment du projet politique ?

C'est donc dans un contexte renouvelé que l'étude de Jacob Rogozinski intervient. Il faut en saluer autant l'ambition que la méthode. Marquée par un questionnement historique qui occupe les premiers chapitres de son travail, cette recherche se situe à l'opposé du minimalisme philologique qui a caractérisé les études bibliques de la période moderne. L'auteur maintient en effet un projet positif : il croit possible d'accéder à ce qu'il qualifie de *noyau de vérité* du personnage Moïse, ce qui peut se traduire comme le cœur de son expérience. Par le moyen d'une discussion des principales énigmes rencontrées au fil de la biographie canonique de Moïse, Jacob Rogozinski propose d'aller au-delà du scepticisme historique général, caractéristique de notre époque. Pour ne donner qu'un exemple, son exposé des turbulences qui caractérisaient les milieux cananéens à l'époque de Moïse, tel que plusieurs recherches permettent de les connaître, témoigne de cette ouverture vers un récit politique marqué par son historicité. Je reviendrai sur le chapitre important qu'il consacre aux *habirou*, ces rebelles marginaux, dont les revendications se trouveraient selon lui au fondement de l'expérience politique d'Israël.

3. William Fox ALBRIGHT (1891-1971), *Yahweh and the Gods of Canaan. An Historical Analysis of two Contrasting Faiths*, London, Athlone Press, 1968.

Il ne s'agit pas non plus d'un repli vers une interprétation purement philosophique de l'expérience traditionnellement associée à l'Alliance, tel qu'on en trouve l'exemple chez Martin Buber. Fidèle en cela à l'héritage de l'interprétation de Hegel, dont il reprend les principes transhistoriques, Martin Buber, pour ne citer que son ouvrage classique sur Moïse, qualifiait en effet de « saga » le récit de l'Exode et de l'Alliance au Sinaï. Il présentait Moïse comme une figure « quasi historique », magnifiée dans un récit épique : non comme un héros mythique, mais plutôt comme une *mythisation de l'histoire*⁴, l'essentiel de la figure résidant selon lui dans le récit de l'Alliance avec un peuple déterminé et le don des tables de la Loi au Sinaï. La nuance est cruciale et exigerait un commentaire critique rigoureux. On en mesure l'importance chez tous les interprètes, qu'ils soient philosophes ou théologiens, juifs ou chrétiens, sionistes ou universalistes. Si on lit par exemple la biographie de Moïse, publiée par Jonathan Kirsch⁵, on constate la difficulté avec laquelle l'historien moderne entreprend de se dégager du récit proposé par Martin Buber ou d'autres commentateurs héritiers de son projet d'interprétation philosophique de l'épopée et du cadre herméneutique de l'Alliance.

Personnellement, je signale ici comment ma formation philosophique reçue dans un cadre chrétien au collège Sainte-Marie de Montréal fut influencée par l'œuvre d'un philosophe de l'histoire, Eric Voegelin, dont la pensée était au centre de l'enseignement de Raymond Bourgault, notre professeur de philosophie. Fait rare, ce jésuite avait été à Paris l'élève de Pierre Chantraine, auprès de qui il avait préparé une thèse sur *l'Odyssée*, et fut ensuite professeur dans le département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal, nouvellement fondée. La dette d'Eric Voegelin à l'égard de Hegel, pour ne donner qu'un exemple d'interprétation hyperbolique, était particulièrement perceptible dans son livre sur Moïse⁶.

Que signifie en effet dans la pensée de Buber l'expression « quasi historique » ? Selon lui, les tribus rassemblées sur la montagne reconnurent dans le discours de Moïse un message de leur Dieu établissant l'Alliance qui allait lier leur communauté et Dieu. En quel sens ce message trouve-t-il son ancrage dans une expérience historique ? La réponse de Buber, que j'ai évoquée plus haut, mérite d'être citée dans la mesure où elle révèle le chemin qui a été

4. MARTIN BUBER, *Moses. The Revelation and the Covenant*, avec une introduction de Michael FISHBANE, Amherst NY, Humanity Books, 1945, p. 17 ; trad. Albert KOHN, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

5. JONATHAN KIRSCH, *Moses. A Life*, New York NY, Ballantine Books, 1999.

6. Eric Voegelin (1901-1985), philosophe autrichien, est l'auteur d'une somme historique, publiée en cinq volumes après son exil aux États-Unis, sous le titre *Order and History* (1956-1987). Le premier volume, intitulé *Israel and Revelation*, Baton Rouge LA, Louisiana State University Press, 1956 a été traduit en français par Sylvie COURTINE-DENAMY, *Ordre et histoire, I. Israël et la Révélation* (La nuit surveillée), Paris, Éditions du Cerf, 2012. Pour Moïse, voir le chapitre 12.

accompli depuis Buber par un interprète comme Jacob Rogozinski: «...it is historical because it derives from historical connections and sets off fresh historical connections. When faced by such tales it is wrong to talk of a “historization of myth”; it might be preferable to describe them as a mythisation of history...⁷». Évoquer à ce sujet des fables ou des légendes signale déjà le moment herméneutique de l’entreprise de Buber: son lien à l’interprétation des mythes demeure un lien critique, assujetti aux méthodes de la science historique. Ce moment est aussi celui de l’entreprise de Jan Assmann⁸, qui est revenu sur la thèse freudienne du parricide. Selon Assmann, Moïse aurait été assassiné par les Hébreux en raison de son intransigeance. Telle serait l’origine de la dualité des figures mosaïques dans la Bible: exclusivisme et universalisme. Moïse serait Égyptien de naissance, et non par adoption, ce qui est crucial pour la thèse de la révolution d’Akhenaton et l’importance du culte d’Amon Rê. L’histoire aurait retenu la figure d’une insurrection au sein de l’empire égyptien et l’expulsion comme *pariah* (leader d’une communauté de lépreux) aurait été accompagnée de la transmission du culte monothéiste. Jan Assmann entreprend en effet de replacer la recherche dans la foulée de l’interprétation de Freud, concentrée sur la question de l’origine du monothéisme, avec laquelle il entre en dialogue. Le livre de Freud, *L’Homme Moïse et le monothéisme* (1934-1938), malgré qu’il demeure pour Assmann l’objet d’une critique qui ne retient pratiquement rien de sa thèse historique, constitue néanmoins la source de son entreprise⁹. Toutes ces questions sont complexes et font appel à une philologie dont les critères de rigueur n’ont cessé de se préciser. Je ne les évoque ici que pour caractériser le contexte au sein duquel l’interprétation de Jacob Rogozinski vient s’inscrire. Les thèses de Assmann ont reçu déjà un commentaire critique très important. Il me suffira de noter que ces thèses, malgré leur grand intérêt, ne jouent pas un rôle majeur dans la reconstruction proposée par Jacob Rogozinski. Laissons donc de côté à ce stade les thèses de Jan Assmann, car la figure de Moïse dépasse et de beaucoup la thèse de l’introduction du culte monothéiste repris d’Akhenaton.

De Freud, Rogozinski veut plutôt retenir « un noyau de vérité historique » (p. 12): « Dans la religion, écrit-il, il y a de la vérité¹⁰. » Quel est ce noyau? La figure de Moïse se condenserait dans celle d’un libérateur des opprimés.

7. Martin BUBER, *Moses. The Revelation and the Covenant*, p. 17.

8. Jan ASSMANN, *Moïse l’égyptien. Un essai d’histoire de la mémoire* (Collection historique), trad. Laure BERNARDI, Paris, Aubier, 2001.

9. Ce livre reprend la recherche archéologique de James Henry Breasted (1865-1935), égyptologue américain, auteur d’une thèse soutenue à Berlin (1894) sur la révolution d’Akhenaton. La réception de l’essai de Freud a fait l’objet d’un essai de Yozef Hayim YERUSHALMI, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable* (Nrf Essais), trad. de l’anglais Jacqueline CARNAUD, Paris, Gallimard, 1993. Voir aussi l’essai de Robert PAUL, *Moses and Civilization. The Meaning Behind Freud’s Myth*, New Haven CT, Yale University Press, 1996.

10. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 12.

De Assmann, il retient l'idée d'une contre-religion. S'agissant d'un retour historique vers le projet d'interroger le récit pour le réinterpréter, dans ses épisodes canoniques (l'Alliance abrahamique, le séjour en Égypte, la signification de Canaan), sommes-nous simplement en face d'une déconstruction du judaïsme, destinée à livrer une interprétation philosophique libérée du poids de l'historicité ou des embûches de la démythologisation? S'agit-il seulement d'une servitude spirituelle, présentée comme allégorie de la rédemption telle que Martin Buber la propose? N'y a-t-il pas aussi un noyau historique résistant? Accéder à l'homme et au prophète Moïse, tel qu'il se présente dans le récit de *L'Exode*, est-ce possible? Jacob Rogozinski entend le démontrer.

Les liens qu'entretient son projet avec l'interprétation de Martin Buber sont par ailleurs riches et profonds et appelleraient un commentaire plus élaboré que ce que je présente ici. Selon lui, en effet, cette position est ouverte à une nouvelle interprétation: le Dieu de Moïse serait le libérateur de tous les opprimés, et pas seulement des Hébreux. Dans son troisième chapitre, il montre comment *le partage du souffle* est le concept central de ce paradigme d'ouverture et le principe placé au fondement de la politique émancipatrice dans laquelle chacun est invité à partager le souffle divin. Il faudrait donc penser un registre sous-jacent, témoignant de l'expérience des rebelles et des dissidents appelés à se soulever contre leurs maîtres. Comment accéder, face à la crise d'émancipation dans les cités cananéennes, à la valeur exemplaire de la solution présentée par Moïse? Tel serait le projet de ce livre ambitieux: proposer une *généalogie du dispositif mosaïque*, au sens que ce concept reçoit chez Michel Foucault, et comprendre les schèmes politiques qu'il mobilise (principalement l'Alliance).

Après un premier chapitre consacré aux questions soulevées par l'ignorance relative à la généalogie de Moïse et sa nomination tardive, l'auteur veut montrer que la révélation du Sinaï est d'abord un don de nom; ni roi, ni messie, ni oint, comme dans les généalogies royales, mais simplement prophète (*nabi*). Quelle est ici la part de la légende, notamment concernant les éléments présents dans la thèse freudienne? C'est dans le deuxième chapitre, intitulé «Si Moïse était *habirou*», que l'auteur entend frayer un nouveau chemin en se basant sur l'étude de témoignages repris de l'archéologie de Canaan. Y a-t-il un événement fondateur? S'agit-il de la révolution israélite (Ex 12,30-40), un épisode qui n'a laissé aucune trace dans les archives égyptiennes, ou plutôt de la domination égyptienne sur Canaan (1550-1150), une expérience de servitude, dont l'archive présente dans les stèles d'El Amarna évoque la violence des *habirou*, un groupe de marginaux et d'insurgés appelant à la révolte et à tuer les rois et les seigneurs? Qui sont ces *habirou*, que la recherche philologique tend à identifier à des migrants fugitifs et aux premières communautés israélites en Canaan, en révolte contre l'oppression égyptienne sur ce territoire? Ces pages sont sans doute les plus importantes de l'étude de Jacob

Rogozinski, qui propose de lire dans les révoltes des *habirou* le témoignage des soulèvements dans Canaan et l'avènement de la société juste à laquelle Moïse l'insurgé, appelé à en devenir l'inspirateur, présenterait un nouveau Dieu.

Cette interprétation ne propose donc pas seulement une vérité spirituelle nouvelle – ce qu'elle ne peut éviter de devenir –, mais une vérité historique : « Ce qui s'est réellement passé en Canaan, écrit l'auteur, a été transféré imaginairement en Égypte et ce qui s'est déroulé dans le temps a été présenté dans l'espace, comme une migration d'un pays à l'autre¹¹. » La figure de l'Égypte dominatrice doit donc être réinterprétée dans le cadre de l'histoire politique de Canaan, territoire asservi par les Égyptiens. Il n'y a pas de terre promise, pour les rebelles de Canaan, la Terre promise est là, c'est le sol qu'ils foulent déjà. Cette proposition, si nous l'acceptons, équivaut à un changement de paradigme.

On ne saurait à ce stade tenter de résumer le développement de cette riche hypothèse, dont l'auteur reconnaît d'emblée le caractère problématique, mais qu'il considère par ailleurs comme la seule susceptible de rendre raison de l'ensemble des témoignages accessibles. La notion du choix d'un Dieu par les insurgés, en lieu et place de l'élection d'un peuple par un Dieu exerçant un pouvoir arbitraire qui les isole, en les distinguant, des Nations, impose en effet une relecture et on ne peut que suivre Jacob Rogozinski dans sa proposition. Qui était ce Dieu ? Comment faut-il comprendre l'alliance des *habirou* et des Israélites autour de Yahvé ? Sensible à la plainte des opprimés et partageant leur revendication de justice, Moïse témoigne d'une orientation que Rogozinski qualifie, à la suite de Spinoza, de *théo-démocratique*¹² : une forme de société sans État, où s'exprime une critique radicale du principe monarchique, comme on en trouve l'expression dans le premier livre de *Samuel* (8,4-18) et ultimement un refus de l'État.

Martin Buber y voyait pour sa part un anarchisme inquiétant, ce qui n'a rien d'étonnant compte tenu de son interprétation théologique de l'Alliance, alors que l'auteur propose d'y trouver plutôt la prégnance d'un idéal égalitaire, au sein d'une contre-société. Moïse a-t-il été le chef d'un soulèvement cananéen contre les occupants égyptiens ? Dans une page importante, l'auteur revient sur ce message d'émancipation, fondé sur le souvenir de la servitude en Égypte : comme Moïse à Madian, nous sommes tous des étrangers et l'Alliance est d'abord promesse universelle de la terre promise. Les exigences herméneutiques de cette thèse paraîtront exorbitantes à tous ceux qui continuent de lire l'*Exode* dans le cadre de l'interprétation classique de Martin Buber. Pourtant, cette thèse engendre un nouveau cadre, au sein duquel l'Alliance reçoit une interprétation libératrice et ouverte, ce qui, dans l'époque actuelle, constitue une intervention courageuse dans un débat déjà très crispé.

11. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 94.

12. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 113.

L'ensemble de cette hypothèse repose sur un concept de l'Alliance réinterprété comme relation *directe* entre un peuple et son Dieu. Le terme important ici est le caractère direct, c'est-à-dire privé d'intermédiaire et engageant un renouvellement de la prophétie. Dans son troisième chapitre, « Le partage du souffle », Jacob Rogozinski revient sur la scène du Buisson ardent (Ex 19,3-8), épisode mythifié d'une théophanie s'il en est, qui occupe une place centrale au cœur du dispositif mosaïque. Si nous sommes en présence d'une théocratie radicale, libérée de toute figure intermédiaire, comme veut l'exprimer le concept de *théo-démocratie*, le pacte de l'Alliance se trouve transféré sur Moïse. Mais à quel titre? Devient-il pour autant un usurpateur? Quel est son rôle devant la parole pure de l'Alliance? Plusieurs aspects de la philosophie politique implicite de cette conception, notamment la fondation d'une libre république¹³, le maintien de l'égalité du peuple et la résistance à la divinisation des rois, reposent sur une prémisse, le partage du souffle divin. Quel fut exactement, selon Jacob Rogozinski, le rôle de Moïse dans cette politique du pouvoir, conduisant à la scission des rôles traditionnels du roi et du principe divin?

Reconnaissons ici une part d'obscurité dans l'exposé de l'évolution politique du pacte de l'Alliance. La théologie est alors placée au centre d'une conception qui fait du Dieu non seulement le garant du pacte, mais son partenaire direct. Plusieurs questions difficiles se pressent au moment de lire le texte du grand discours de Moïse (Dt 29,8), passage crucial au moment de penser l'universalité de l'expérience juive. L'extension de l'Alliance au-delà des limites du peuple a été rendue possible parce qu'elle repose sur la libre adhésion des Israélites: une condition de liberté, qui va au-delà de la filiation traditionnelle des pères. Le schème de l'Alliance est en effet le seul qui implique une libre adhésion.

Assistons-nous pour autant à la naissance d'un nouveau sujet politique, tel qu'on pourrait en repérer la figure dans 1 Samuel 8,7? Ce rejet de la royauté fut limité à un bref épisode, Israël allant ultimement choisir la royauté et, si elle s'est constituée, la notion de volonté du peuple semble avoir été bien éphémère. Jacob Rogozinski évoque à cet égard un acte performatif qui fait naître le peuple d'Israël durant la période des Juges. Naître, cela ne peut signifier qu'advenir à soi-même existentiellement et politiquement. Mais comment le savons-nous? Ne devrions-nous pas nous interroger sur les institutions? Rappelons, par comparaison, que les institutions athéniennes sont plus claires et plus importantes que quelques phrases de Xénophon ou Démosthène. Nous ne trouvons pas non plus de texte sacré pour Athéna, comme le montrent les travaux de Nicole Loraux, décisifs à cet égard pour tout examen comparatif¹⁴. Par comparaison, l'archive biblique disponible ne donne aucune trace de

13. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 173.

14. Voir Nicole LORAUX, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero, 1981 (réédition augmentée d'une postface, Paris, Seuil, 1990).

quelque institution régissant la citoyenneté, les Lois ou même la religion. Jacob Rogozinski note avec raison l'absence de toute activité législative. L'Alliance n'est pas en effet une constitution politique, au sens que les Grecs donnèrent à ce concept (*politeia*), et elle ne fonde aucune citoyenneté. Comme le philosophe le demande avec force, est-il possible de laisser la place de la souveraineté vide de toute présence humaine¹⁵? Nonobstant le caractère aporétique de son interprétation, Jacob Rogozinski conclut : « Parce qu'elle s'appuie sur une conception très novatrice du peuple, de son auto-institution à partir des multitudes, l'expérience de la « république des Hébreux » appartient à l'héritage de la pensée démocratique. » Cette conclusion, exprimée dans le langage de l'auto-institution politique, est-elle anachronique? Développée dans un dialogue très riche avec la pensée de Spinoza, elle doit sans doute être tempérée par le propos de Michael Walzer, qui observe avec justesse, dans son étude *Dans l'ombre de Dieu*¹⁶, qu'aucun texte biblique ne contient quelque trace que ce soit d'une démocratie primitive ou d'un gouvernement populaire. Dans la mesure des fidélités de chacun, on trouvera chez Walzer un lien très substantiel à l'interprétation de Martin Buber, lien principalement élaboré dans l'interprétation d'abord théologique de l'Alliance, ce qui semble absent dans l'étude de Jacob Rogozinski.

Nous sommes donc ici en présence d'un débat qui met en jeu le concept même du peuple : peuple avec (*am, avec*) et peuple corps (*goy*), métaphore politique centrale de la philosophie politique du judaïsme. On peut rapprocher ces deux concepts/images des deux types d'alliances : d'abord, l'Alliance du Sinaï, liée au respect des commandements, ensuite, l'Alliance davidique, qui repose sur la généalogie royale. Peut-on les superposer, voire les identifier? Pour l'auteur, la première, posée comme originnaire, est en fait plus tardive et elle vient légitimer l'Alliance davidique. Comme Jacob Rogozinski le remarque, tous les traits de l'ontologie politique grecque (le concept de *ethnos* en particulier) font défaut au peuple d'Israël, alors que le concept du peuple saint suppose une relation particulière avec Dieu, notion absente de la pensée politique grecque. L'Alliance fondée sur la semence rend possible un peuple pensable comme *ethnos*, peuple élu en tant que peuple ou nation, alors que l'Alliance du souffle est indépendante de toute origine ou appartenance et se fonde d'abord sur la prophétie. Cette schématisation rend visible une opposition entre le concept de l'élection et celui de l'Alliance, l'adhésion à la royauté résultant de la volonté d'Israël d'échapper aux apories de la théologie de Dieu souverain unique. La

Pour le concept de *politeia*, voir l'étude de Jacqueline BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote* (Collection d'études anciennes), Paris, Les Belles Lettres, 1982.

15. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 196.

16. Michael WALZER, *In God's Shadow. Politics in the Hebrew Bible*, New Haven CT, Yale University Press, 2012; *Dans l'ombre de Dieu. La politique et la Bible*, trad. de l'anglais par Pierre Emmanuel DAUZAT, Paris, Bayard, 2016.

théologie de l'élection, dogme cardinal du judaïsme, implique en effet une relation différente à Dieu et elle se trouve en un sens contestée par l'Alliance universelle conclue avec Noé.

D'une richesse exceptionnelle, tant par l'amplitude des questions discutées que par l'enjeu critique, l'essai de Jacob Rogozinski nous met en présence d'une tâche cruciale : comment ces questions constituent-elles un objet pour le travail de la déconstruction, dont l'auteur a toujours été très proche ? Dieu ne saurait engager son Alliance, sur le seul fondement d'une décision arbitraire. Sur ce point, on ne peut s'empêcher de noter l'importance accordée au caractère libre de la décision, ce qui expliquerait la philosophie politique sous-jacente, le choix d'être un peuple libre. L'auteur écrit : « En choisissant un dieu nouveau, ces multitudes rebelles se sont choisies elles-mêmes comme peuple libre : un peuple différent des autres parce que lui seul était né d'un soulèvement des asservis. La croyance en l'élection d'Israël est l'expression déformée de cet événement fondateur¹⁷. » Comme il le signale à cette occasion, cette interprétation se situe en droite ligne avec l'histoire d'Israël telle que pensée par Max Weber, c'est-à-dire l'exposé d'une construction historique étalée sur plusieurs strates successives. Ce rapprochement ouvre sur un espace de filiation qui exigerait une discussion autonome, mais on peut comprendre que Jacob Rogozinski ne l'ait pas investie. On ne trouve en effet chez lui aucune philosophie de l'histoire au sens weberien du terme.

*

Pour conclure, retournons plutôt à la lecture de Martin Buber, qui entend conserver, au sein d'un projet historique rigoureux, une fidélité théologique et philosophique à la figure de Moïse. C'est cette double exigence qu'il me semble pouvoir retrouver dans l'entreprise de Jacob Rogozinski, notamment dans ses deux grands chapitres sur les *habirou* et sur l'Alliance : non pas dans le but de les associer dans une même filiation herméneutique, ce qui serait impossible compte tenu de l'insertion du projet de Buber dans un cadre marqué par le sionisme, mais plutôt pour constater leur commune rigueur historique. Comment comprendre la singularité de la théologie de Moïse ? Martin Buber voit en lui à la fois un chef et un penseur d'avant-garde, un législateur auteur du message originaire du judaïsme. C'est en ce sens qu'il trouve dans sa figure une action historique, dont le principe central est le soin porté au peuple. Ce que doit devenir ce peuple est un peuple saint, le peuple de Dieu, c'est-à-dire un peuple « dont la vie entière est régie par la justice et la loyauté ». Toute son action, écrit encore Buber, est « une manifestation et une révélation de Dieu ». L'histoire de Moïse reprend en effet la structure du récit de l'acheminement

17. Martin BUBER, *Moses. The Revelation and the Covenant*, p. 10.

vers la Terre Promise, structure qui en constitue le dispositif narratif central. L'interprétation de Jacob Rogozinski investit entièrement ce dispositif comme vecteur historique. Il écrit: «Pour ceux qui participaient aux soulèvements, cette période pouvait ressembler à une interminable marche vers une lointaine Terre promise¹⁸.» Nous savons comment le récit nous présente Moïse mourant sur le seuil de cette Terre. Ayant refusé de devenir roi, Moïse promeut une égalité politique que Jacob Rogozinski, je l'ai mentionné, qualifie de «théo-démocratique», et c'est seulement avec la royauté de David que cette relation à Dieu se reverse dans une nouvelle Alliance. Telle est sans doute la conclusion centrale de ce livre majeur.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

SOMMAIRE

Dans cette étude, je reviens sur la tradition d'interprétation qui voit dans la figure de Moïse un fondateur politique. Contrairement au minimalisme méthodologique qui a conduit à une démythologisation complète de la figure biblique, cette tradition croit possible d'accéder à l'expérience historique de Moïse. C'est au sein de cette tradition que se situe le livre récent de Jacob Rogozinski, qui propose d'y trouver un «noyau de vérité». À la différence d'une interprétation philosophique ou spirituelle, comme celles de Hegel et de Martin Buber, cette interprétation propose un projet de reconstruction historique. À travers un commentaire des principales thèses de ce livre novateur, je montre comment ce projet apporte une contribution intéressante à la compréhension de la figure de Moïse.

SUMMARY

In this study, I propose to take a new look at the interpretive tradition which finds in Moses a political reformer. Different from the methodological minimalism leading to a full demythologization of the biblical figure, this tradition considers possible to access the historical experience of Moses. The recent book of Jacob Rogozinski is in line with this tradition and proposes to expose a "kernel of truth" as its essence. Different from philosophical or spiritual perspectives, such as the interpretations of Hegel and Martin Buber, this work proposes a full historical reconstruction. I present the main theses of this audacious book and try to show how it contributes to a new understanding of the figure of Moses.

18. ROGOZINSKI, *Moïse*, p. 229.