

# Gershom Scholem

## entre anarchisme et tradition juive

*Eric Jacobson*

Anarchisme et judaïsme, deux conceptions apparemment opposées : l'une associée à la liberté dans tous les domaines, l'autre à une tradition religieuse, à l'obéissance à la Loi et même à la théocratie. Nous voici pourtant en train d'explorer les liens souterrains entre ces deux expressions politiques, religieuses et culturelles, marginales, mais toujours d'une extrême importance. Malgré la position de grande portée que l'anarchisme a tenue dans la sphère politique et culturelle du dix-neuvième et du vingtième siècle, malgré le rôle de premier plan assumé par les Juifs dans l'évolution de la pensée et de la pratique politiques anarchistes, c'est la première fois, à ma connaissance, que ces deux éléments se retrouvent associés comme thème d'un colloque.

Chaque rupture historique produit des innovations et chaque innovation nous oblige à réfléchir à la structure qui lui est propre, ainsi que nous l'observons dans le rapport complexe entre tradition et révolution. Je pense qu'il n'est pas de meilleure manière pour ouvrir un débat entre anarchisme et judaïsme que de formuler cette question : quelle tradition allons-nous construire, nous, ici, alors que nous nous apprêtons à discuter du lien entre anarchisme et judaïsme ? À quelle idée de tradition avons-nous l'intention de nous référer ? Si nous recherchons réellement une lecture de ces deux expressions culturelles et de leurs relations qui parvienne à dépasser la donnée purement accidentelle, c'est-à-dire la manière dont elles nous sont présentées en

tant que minorités politiques et religieuses opprimées par l'État ; si, de fait, nous avons l'intention d'explorer la relation profonde et substantielle qui existe entre elles, alors nous ne pouvons nous soustraire à la tâche consistant à délimiter, en premier lieu, un cadre général critique du thème en question. Nous avons l'obligation de définir les instruments précis d'évaluation de chacun des termes, sans nous complaire dans la fausse sécurité, dans la conviction de nous déplacer sur un terrain de pure identité, parce que judaïsme et anarchisme sont des phénomènes historiques plus amples et plus complexes que les simples sujets qui ont embrassé telle ou telle cause<sup>1</sup>. Une fois fixé le cap qui nous guidera vers une recherche plus critique, alors, et seulement alors, nous pourrons aborder une signification valable des deux termes, applicable indistinctement aux Juifs et aux non-Juifs, à l'anarchisme politique et à l'anarchisme historique<sup>2</sup>.

Le thème que j'aborderai est l'anarchisme de tradition juive, en l'articulant à un discours sur la conception anarchique du judaïsme présente dans la première vision théologique et politique de Walter Benjamin et de Gershom Scholem. À dire vrai, j'avais l'intention de présenter un ample panorama des théories des deux auteurs, apparaissant dans leur première formulation,

1. La Torah peut être lue, dans une large mesure, comme une chronologie des péripéties d'un État, et même là où le royaume de David n'a pas une position centrale, il est difficile de concevoir et de penser le cheminement de la rédemption judaïque hors d'une structure monarchique. Les prophètes sont une sorte de contrepoids au pouvoir théocratique, même dans leur fidélité à la monarchie et en s'insurgeant souvent en faveur du concept de justice. La nature théocratique du judaïsme pendant la période du Deuxième Temple est pourtant un reflet de la structure de la vie juive à l'époque. D'ailleurs lorsque l'historien Flavius Josèphe chercha un terme pour définir la communauté juive, il forgea le mot « théocratie », en rapport à oligarchie et hiérarchie, pour définir non seulement la structure religieuse, mais aussi l'organisation sociale des Hébreux.

2. Ainsi lorsque nous parlons du judaïsme comme d'une « lumière pour les nations », nous pensons à la lumière des Lumières, et prenons comme modèle une discipline qui a sa place dans les humanités, et dans l'humanisme. On peut dire la même chose, bien entendu, de l'anarchisme. Une fois que nous aurons mis de côté la maladie que Russel Jacobi a si intelligemment diagnostiquée comme « la dialectique de la défaite », nous serons libres d'entreprendre un parcours de recherche afin de révéler l'impact considérable que l'idée anarchiste a eu sur la culture et la philosophie des temps modernes.

et touchant en particulier au thème de l'idée messianique dans l'histoire et celui de la distinction entre justice divine et justice profane. N'ayant toutefois pas l'espace suffisant pour approfondir les aspects théologiques du thème, j'ai décidé de limiter le champ d'observation, en le focalisant essentiellement sur la pensée politique de Gershom Scholem. Je commencerai par l'exposé des quatre différentes conceptions de l'anarchisme présentes dans son œuvre, pour ensuite conclure par quelques observations de caractère général sur la signification des recherches de ce genre pour les perspectives futures de l'anarchisme.

*La tradition anarchiste*

Le rapport de Gershom Scholem avec l'anarchisme est de ceux qui traversent une vie tout entière, au point de permettre d'affirmer qu'il a imprégné tous les aspects de son parcours politique et de sa recherche théorique, en plus des choix qu'il a fait dans sa vie privée. J'ai subdivisé la pensée de Scholem sur ce thème en quatre phases historiques distinctes : l'anarchisme classique (ou traditionnel) ; la brève période nihiliste ; celle qui lui a succédé dans laquelle prévaut une conception de l'anarchisme que l'on peut définir comme apocalyptique, catastrophiste ; et enfin la conception critique propre à ses dernières années.

Dans l'œuvre autobiographique de Scholem, *De Berlin à Jérusalem*, nous trouvons des allusions à la biographie de Bakounine de Max Nettlau, ainsi qu'aux écrits de Pierre Kropotkine, d'Elisée Reclus et de Gustav Landauer. Toutefois les sources antérieures constituées par les lettres et le *Journal* de l'auteur, récemment publiés, révèlent un engagement politique beaucoup plus profond que celui que suggèrent les réflexions de la période plus tardive. Certaines des premières références à l'anarchisme apparaissent dans le contexte d'un échange épistolaire avec son frère aîné, Werner. À cette époque, Werner Scholem<sup>3</sup> était déjà actif dans la social-démocratie allemande et il fut ensuite député du Reichstag, comme représentant du parti de Rosa Luxemburg et Karl Liebknecht. La question de l'organisation est le premier

3. Le frère de Scholem est resté attaché tant à l'Allemagne qu'au marxisme jusqu'à la fin de sa vie, et fut assassiné à Buchenwald en 1940.

sujet de discussion : « L'organisation est une mer trouble », écrit Gershom Scholem à son frère en septembre 1914, « dans laquelle s'écoule le magnifique et irrépessible courant de l'idée, que la mer n'exprime plus. Organisation est synonyme de mort, non seulement entre les sociaux-démocrates, mais aussi entre tous les autres "ismes" et "istes", et de manière particulièrement horrible entre les socialistes. Ils aspirent à des choses magnifiques, leur but est la libération de l'humanité, et pourtant ils enferment l'humanité dans la cage de l'organisation. Que d'ironie dans tout cela !<sup>4</sup> »

Des écrits de jeunesse de Scholem, émerge par conséquent un rapport avec l'anarchie, de nature ambivalente, construit autour de la conscience de l'imperfection des organisations humaines, et de la contrainte qu'y vivent les individus, en antithèse à la perfection des lois divines et de l'ordre structurel qui règne dans la sphère du divin. Une telle conception de fond permet de formuler une critique non seulement de type traditionnel et religieux, mais aussi anarchiste, de l'autorité terrestre et des structures dans lesquelles elle se cristallise. Le jeune Scholem s'oppose de toutes ses forces, sur le plan moral mais aussi spirituel, au parlementarisme et ses idées sont proches de celles des utopistes précurseurs de l'anarchisme, comme Fourier et Saint-Simon<sup>5</sup>, pour une libre association entre individus moralement engagés : « La flamme du socialisme », écrit-il, « la flamme de la volonté divine du peuple, ne doit pas être privée de la matière qui l'alimente [...] à cause de l'organisation<sup>6</sup>. »

« J'aimerais beaucoup savoir », écrit encore Gershom Scholem, répondant point par point aux argumentations de son frère, « si vous tous vous considérez la morale comme quelque chose de réel, en d'autres termes, comme quelque chose qui est donné, ou si vous la considérez comme le fruit d'une création. C'est essentiel pour comprendre aussi bien votre [*ihre*] position sur l'anarchie, que les bases [...] sur lesquelles reposent votre [*ihre*]

4. Gershom Scholem. *Briefe*, Band I (1914-1047), Munich, C.H. Beck 1995, p. 5.

5. Voir les commentaires de Scholem sur le socialisme utopique, et ses représentants, qu'il compare à Marx, Hegel et Schopenhauer dans : Gershom Scholem, *Tagebücher, nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, Halbband 1913-1917, Frankfurt, Jüdischer Verlag, 1995, p. 79.

6. Gershom Scholem, *Tagebücher*, cit., p. 13.

socialisme<sup>7</sup>. » En ce qui concerne le débat sur la nature humaine, Scholem défend les théories de Kropotkine, qui représente à ses yeux le « versant éthique de l'anarchie<sup>8</sup> ». À la même époque, il s'intéresse aussi à Gustav Landauer, dont il lit *l'Appel au socialisme* et différentes autres œuvres<sup>9</sup>, et assiste à ses conférences<sup>10</sup>. Après l'une d'elles, en particulier, Scholem discute avec Landauer de la question du sionisme, pour lequel ce dernier avait manifesté de la sympathie<sup>11</sup>.

Le jeune Scholem éprouvait une profonde aversion pour le judaïsme bourgeois de son époque, et il la manifestait souvent avec une grande véhémence, qui provenait de sa vision radicale dans nombre de sphères différentes de l'existence. Le 4 janvier 1915, il note dans son journal :

Notre objectif principal [est]: Révolution ! Révolution partout ! Nous, nous ne voulons pas des réformes ou des réaménagements, nous voulons la révolution et la rénovation, nous voulons incorporer la révolution dans notre constitution. Révolution dehors et dedans [...] contre la famille, contre la maison paternelle [...], mais surtout nous voulons la révolution dans le judaïsme. Nous voulons révolutionner le sionisme, et prêcher l'anarchie, qui signifie absence de domination [*Herrschaftlosigkeit*].

7. Scholem, *Briefe*, I, p. 6.

8. *Ibidem*.

9. On peut affirmer sans se tromper que Scholem lut, de cet auteur, les œuvres suivantes : *Die Revolution, Ein Weg deutscher Geist* ainsi que les essais « Strindbergs Neue Jugend », « Stelle, Dich Sozialist ! », « Martin Buber », « Sind das Ketzergedanken ? » et « Doktrinarismus » avec les deux derniers essais parus dans *Von Judentum* (1913). Il est probable qu'à cause de son intérêt pour le *Beitrag zu einem Kritik der Sprache* de Fritz Mauthner, Scholem ait lu le *Skepsis und Mystik* de Landauer, une évaluation philosophique de Mauthner. Scholem rapporte qu'il discuta avec Benjamin, tant de l'essai sur Buber que de « Stelle, Dich Sozialist » qui parut dans le premier numéro du journal *Der Aufbruch*. Il note aussi l'attitude critique de Benjamin à l'égard de la philosophie linguistique de Mauthner.

10. Ses notes reflètent tant une critique qu'un éloge : le ton impératif de l'article de Landauer, « Ces pensées sont-elles hérétiques ? », fut apprécié du jeune savant, alors que l'essai de Buber lui sembla manquer de substance. Scholem dit avoir suivi trois conférences de Landauer sur le romantisme, sur « le problème de la démocratie », et sur le socialisme. Elles eurent lieu le 12 décembre 1915, le 29 janvier et le 11 mars 1916. Voir Scholem, *Tagebücher* I, cit., p. 126, 181, 197, 250, 284.

La vision politique et religieuse de Scholem que nous pourrions définir comme une conception utopique du judaïsme, s'exprime dans une pratique toujours empreinte d'autodétermination, quand bien même est-elle par certains côtés en dehors de la réalité des faits, à mi-chemin entre sionisme et anarchisme. Pour Scholem, le sionisme n'aurait pas dû se contenter de déboucher sur un État juif, soumis à l'impérialisme tel qu'il émergeait dans la vision de Theodor Herzl<sup>12</sup>. Par contre, le retour à Sion devait être fondé sur « les enseignements les plus élevés de l'anarchie », qui auraient transformé et révolutionné l'Orient<sup>13</sup>. Dans la conception du judaïsme propre à Scholem à cette époque, il existait un lien étroit entre anarchisme et sionisme. Dans la continuité de l'impératif culturel de Ahad Ha-Am, dont le livre d'essais publié en 1916 sous le titre *Am Scheideweg* [*À la croisée des chemins*], devait exercer une grande influence, tant sur Scholem que sur Benjamin, Scholem était porté à observer une seule expression du sionisme, dans laquelle il ne pouvait subsister aucune distinction entre l'idée prophétique de Sion présente dans la Torah, et le retour à la Palestine du XX<sup>e</sup> siècle, où la Sion biblique et le sionisme moderne se fondent en vertu de la foi dans l'origine divine des Écritures. Avec les paroles d'Isaïe [2, 3], reprises ensuite par Michée [4, 2] – « la Torah est reçue à Sion et la parole de Dieu est reçue à Jérusalem » – est proposée une formule récurrente qui constitue le cœur liturgique de chaque fonction religieuse dans laquelle la Torah est donnée à lire (ceux qui ont une familiarité, même vague, avec le rite de la synagogue, reconnaîtront certainement cette formule typique et son caractère plutôt coutumier). Toutefois pour Scholem, celle-ci devait se charger d'une signification décidément révolutionnaire : l'étude de la Torah et du judaïsme n'acquerrait un sens dans le sionisme qu'en vertu de l'aspiration messianique à réunir les exilés. Cette conception spécifique du sionisme plaçait automatiquement Scholem dans une

11. Scholem, *Tagebücher*, I, cit., p. 250.

12. « Car nous prêchons l'anarchisme, ce qui veut dire que nous ne voulons pas d'un État, mais d'une société libre... nous ne voulons pas la Palestine simplement pour y fonder un État... pour y troquer une chaîne pour une autre. Nous voulons la Palestine par soif de la liberté et par désir de l'avenir, car l'avenir appartient à l'Orient ». Scholem, *Tagebücher* I, cit., p. 81-82.

13. *Ibidem*, p. 83.

position très particulière face au mouvement. Si l'objet de la recherche était la Sion des prophètes, les moyens pour y parvenir étaient à disposition depuis déjà très longtemps, à travers l'étude de la Torah, à l'intérieur de l'orthodoxie juive. Si, en revanche, la réunion des exilés était conçue en termes de stratégie politique ou étatique, il ne restait que bien peu d'espace pour la Sion biblique<sup>14</sup>.

La conception d'une Torah pragmatique associée à l'idée d'une Sion comme objectif politique aux conséquences messianiques, se révèle donc liée, dans la pensée politique du jeune Scholem, à une vision de l'anarchisme que l'on pourrait définir comme classique. La dimension du collectivisme dans la pensée politique de Scholem s'interrompt toutefois définitivement à la suite d'une évolution qui se détermine dans la phase successive, celle du nihilisme, que j'introduirai par une brève anecdote sur Walter Benjamin en Italie.

#### *Le nihilisme anarchiste*

Theodor Adorno et son épouse virent pour la dernière fois Walter Benjamin à San Remo, le jour de l'an 1938. Au cours de cette rencontre, Benjamin remit à ses amis un texte bref d'une seule page, dont l'écriture remonte, selon toute probabilité, à 1921 et à la fréquentation d'Ernst Bloch, de Franz Rosenzweig et de Gershom Scholem lui-même, même si Adorno fit par la suite remonter à 1937 la rédaction de ce texte, qu'il intitula « Fragment théologico-politique ». Il n'est pas question ici d'étudier plus précisément la dimension théologique de cet écrit si fascinant, mais je voudrais attirer l'attention sur ses dernières lignes, par certains côtés, obscures, dans lesquelles il est question de la « tâche de la politique mondiale » et de sa « méthode », que l'au-

14. Scholem était à l'époque passablement familier du fait que le sionisme politique était tenu par les juifs orthodoxes pour une abomination de la Sion des prophètes. De telles idées étaient monnaie courante dans les branches religieuses traditionnelles du judaïsme, et similaires à l'*Agudat Israel* qui se formait à Berlin et dont Scholem devint l'un des membres principaux. *Agudat Israel* venait de publier un manifeste dans lequel la dévotion religieuse et l'étude de la Torah étaient opposées aux sionistes en une quasi-parodie de leurs récentes déclarations. Voir *Berichte und Materialien*, Frankfurt: Büro des Agudas Jisroel, 1912.

teur identifie au « nihilisme<sup>15</sup> ». Scholem n'est pas d'accord avec la datation d'Adorno et est fermement convaincu que dans ce fragment, « s'exprime une sorte d'anarchisme métaphysique qui correspondait aux positions théoriques de l'auteur avant 1924<sup>16</sup> ». Une période durant laquelle il semble que Benjamin ait effectivement entretenu un rapport d'engagement théorique important avec l'anarchisme, fondé sur la critique de la violence. Répondant à un article paru en avril 1921 dans le *Journal of religious socialism*, qui proposait une critique de la conception anarchiste de la grève générale, Benjamin écrit :

Une des tâches de ma philosophie morale est d'illustrer ce point de vue dans lequel trouve indubitablement place le terme 'anarchisme'. Celui-ci se réclame d'une théorie qui, bien que ne rejetant pas en soi le droit moral à la violence, ne l'accepte pas de quelque institution humaine ou de quelque sphère collective ou individuelle que ce soit qui prétend pouvoir s'en approprier le monopole et se réserve le droit de l'exercer au nom de quelque principe général ou quelque autre perspective, au lieu de témoigner de respect à son égard, en tant qu'expression de la providence du pouvoir divin, qui en de telles occasions, se manifeste comme *pouvoir absolu*<sup>17</sup>.

Et pourtant, à cette époque, la phase de la participation active de Benjamin aux mouvements de jeunesse judéo-allemands était déjà terminée depuis longtemps et, de fait, celle aussi de tout engagement politique concret. Malgré sa familiarité avec l'Espagne et ses séjours répétés à Ibiza au cours des années 1930, il n'a jamais pris, à ma connaissance, ouvertement position à l'égard de ce qui fut la révolution anarchiste la plus importante du XX<sup>e</sup> siècle.

15. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II.1, 203 [tr. fr. *Œuvres I*, Paris, Gallimard, « folio », 2000, p. 265].

16. Extrait d'une lettre de Scholem à l'éditeur français des œuvres de Benjamin, et datée du 11 novembre 1970 (Walter Benjamin, *Mythe et violence*, Paris 1971, p. 149). A l'origine dans Irving Wohlfarth, « Immer radikal, niemals konsequent », in *Antike und Moderne, Walter Benjamin's Passagen*, ed. Norbert W. Bolz und Richard Faber, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1986, p. 130. Cette lettre ne figure malheureusement pas dans le recueil des lettres de Scholem qui a été publié. Grâce à la déclaration de Scholem, à mes propres recherches et à celles de Michael Löwy, je suis à peu près convaincu que ce texte fut originellement écrit entre juin et novembre 1921.

17. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, VI, p. 106.

Des contacts de Benjamin avec le nihilisme, il n'existe aucune explication théorique, en dehors de quelques rares allusions dans la correspondance. Dans le cas du parcours politique de Scholem, ce lien délicat trouve en revanche une large articulation, grâce à son engagement actif contre la Première Guerre mondiale, mêlé à son militantisme dans les mouvements de jeunesse judéo-allemands et sionistes. Scholem adopte une position de critique radicale des possibilités concrètes d'une transformation sociale. Les écrits de la période qui va de 1917 à 1919, et qui correspondent à une phase de profond isolement en Suisse, et en même temps d'un intense échange avec Benjamin, offre une lecture claire du passage de Scholem à une conception nihiliste de l'anarchisme<sup>18</sup>. Dans la mesure où, déjà en 1917, il était clair que le groupe de jeunesse anarcho-sioniste, *Jung Juda*, dont Scholem faisait partie et qu'il avait contribué à fonder, avait définitivement perdu la bataille pour imposer sa propre vision du renouveau juif à l'intérieur du mouvement sioniste, on peut facilement en conclure que l'isolement de Scholem était précisément le produit de cette défaite. Une fois le militantisme politique (ou *Außenarbeit*) remplacé par la croissance intérieure<sup>19</sup>, la communauté sioniste proche de Scholem était destinée à connaître la condition de profonde aliénation propre à l'exil<sup>20</sup>.

18. Dans une définition utilisée bien des années plus tard dans le but d'opérer une distinction entre cette forme de théologie politique et son corrélat plus destructeur, Scholem le définit comme « un nihilisme de type quietiste ». Je crois qu'il vaut mieux le comprendre ici comme un anarchisme nihiliste. Pour ce qui concerne « ein Nihilismus quietistischer Natur », voir « der Nihilismus als religiöses Phänomen » dans *Judaica*, 4, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 131.

19. « Nous sommes tous d'accord » écrit Scholem à un autre membre de *Jung Juda* « pour renoncer pour le moment au prétendu 'travail externe' au sens de grandes manifestations et à mettre en avant la question interne » [Wir sind uns alle einig darüber daß wir vorläufig auf die sogenannte 'Außenarbeit' im Sinne großer Veranstaltungen [...] verzichten, um intern die Sache machen]. Voir Scholem, *Briefe* I, 66f.

20. La *Jung Juda* était prête à devenir une *Geheimbund* [Communauté]. Une défense de la *Geheimbund* apparaît aussi dans « Abschied » [« Adieu »] à peu près un an plus tard : « La jeunesse qui serait digne d'une alliance n'est pas encore là; et lorsqu'elle sera là, comment pouvez-vous croire qu'elle choisira de s'organiser autrement qu'en nouant une alliance secrète, l'unique possibilité de communauté solitaire, réalisée à l'écart de la publicité. » [die Jugend, die eines Bundes würdig ist, ist noch nicht da, und wenn sie da ist, wie können Sie glau-

Ce passage au nihilisme s'exprime pleinement dans une lettre ouverte intitulée « Abschied » (« Adieu »), publiée dans une revue du mouvement de jeunesse sioniste<sup>21</sup>. Le fait que Scholem est convaincu de la pleine adhésion de Benjamin à la position exprimée dans cette lettre, et en anticipe, de fait, la disponibilité à y souscrire, fait penser à une entente implicite entre les deux auteurs par rapport à la nécessité de prendre des distances à l'égard de l'activité politique favorable à une forme de nihilisme. Tout le texte de la lettre baigne dans une atmosphère de profonde réflexion et d'élaboration théorique sur les conditions et les modalités qui rendent possible l'existence d'une communauté. Une communauté qui corresponde aux aspirations des socialistes révolutionnaires, comme des sionistes, écrit Scholem, n'est possible que dans une dimension diamétralement opposée à celle de l'activisme politique et précisément sur la base de cette même condition que celle-ci tend à surmonter : « La vie communautaire veut la solitude », écrit-il<sup>22</sup>.

ben, daß sie sich anders organisieren wird als einem Geheimbunde, der die einzige Möglichkeit einsamer Gemeinschaft darstellt, die in der Verbogenheit verwirklicht wird.] « Adieu », in *Le Prix d'Israël*, Paris-Tel Aviv, Editions de l'éclat, 2003, p. 40. Voir également *Briefe I*, 81-2, 465.

21. Écrit à Siegfried Bernfeld, rédacteur en chef du *Jerubbaal* [tr. fr. *cit.* note précédente]. Dans une lettre à un ami du 28 mai 1918, juste avant la lettre à Bernfeld, Scholem fait allusion à l'importance qu'aura « Abschied » : « Ce n'est que de l'extérieur que la lettre à Bernfeld peut être écrite (et nous la signerons tous les deux, mon ami [Benjamin] et moi, et si les choses se passent comme je le pense, tu en seras surpris. Nous y dirons la vérité toute nue telle qu'elle doit être dite sur l'attitude métaphysique des jeunes sionistes. Et puisque, grâce à Dieu, je ne l'ai plus sous les yeux, je peux voir de loin la situation dans son ensemble avec une plus grande clarté » [... ich werde nun draußen in Muri den offenen Brief an Bernfeld schreiben (den wir beide, mein Freund [Benjamin] und ich, unterzeichnen werden), und wenn er so wird, wie wir es uns denken, so wirst du staunen. Es wird die nackte Wahrheit darin stehen, die über die metaphysische Haltung der jungen Zionisten gesagt werden muß. Da ich jetzt Gott sei Dank keinen mehr vor Augen habe, kann ich aus der Distanz das Bild desto deutlicher sehen]. Scholem *Briefe I*, 182. En novembre 1918 dans une lettre à Ludwig Strauss, le nihilisme de Scholem n'a guère changé : « Ich lebe nach wie vor völlig zurückgezogen und komme mit hiesigen 'Zionisten' gar nicht zusammen. » Scholem *Briefe I*, 182.

22. « La communauté veut la solitude : non pas la possibilité de vouloir tous ensemble la même chose, mais seule la solitude commune fonde la communauté. Sion, la source de notre peuple est la solitude commune, voire, en un

Dans « Abschied » nous assistons donc à une sorte de revendication de désengagement de la pratique, de l'action dans le monde, de la profonde conviction que dans l'exil, ne peut exister aucune communauté authentique. Ce n'est pas le partage des objectifs politiques qui constitue le ciment d'une communauté, affirme Scholem, mais plutôt une attitude commune de détachement à l'égard de l'accomplissement immédiat de ses objectifs. Et l'instrument nécessaire pour les rejoindre, n'est de toute façon pas une forme quelconque d'organisation politique, mais bien plutôt la propension de l'individu à un « anarchisme » théorique, qui aura un sens et une fonction jusqu'à ce que le rétablissement messianique d'un « ordre de l'âme » divin élimine définitivement la nécessité de la solitude dans l'exil<sup>23</sup>.

À cette époque, donc, le nihilisme est compris comme une abstention de l'engagement politique, naissant de l'aspiration à une conception politique radicalement nouvelle. Une position qui pourrait être interprétée comme une politique qui renvoie continuellement au futur (*im Aufschub*, comme le dira Scholem lui-même un peu plus tard). Bien que ce nihilisme contienne en soi un net refus de la participation politique, ce serait une erreur de l'interpréter comme un refus de la politique en tant que telle : celui-ci naît même d'un terreau explicitement théologico-politique, et conserve indubitablement un lien très vif avec

sens extraordinaire, identique à tous les Juifs, et l'affirmation religieuse du sionisme n'est autre que celle-ci : le centre de la solitude est en même temps précisément le lieu où tous se retrouvent, et il ne saurait y avoir d'autre endroit pour une telle rencontre. Tant que ce centre n'est pas rétabli dans sa clarté rayonnante, la disposition de notre âme, que l'honnêteté nous contraint à confesser, ne peut être qu'anarchique. En galout, il ne peut y avoir de communauté juive qui ait la moindre valeur aux yeux de Dieu. Et si, de fait, la communauté des hommes est ce qui peut être exigé de plus haut, quel serait le sens du sionisme s'il pouvait se réaliser dans le cadre de l'exil ? » Gershom Scholem « Adieu », dans *Le Prix d'Israël*, cit., p. 33. [« Gemeinschaft verlangt Einsamkeit : nicht die Möglichkeit, zusammen das unseres Volkstums, ist die gemeinsame, [...] So lange dies Zentrum nicht mit strahlender Heiligkeit restituiert ist, muß die Ordnung unserer Seele, zu der sich zu bekennen die Ehrlichkeit gebietet eine anarchisme sein. Im Galuth kann es keine vor Gott gültige jüdische Gemeinschaft geben. Und wenn Gemeinschaft zwischen Menschen in der Tat der Höchste ist, was gefordert werden kann, welchen Sinn hätte der Zionismus, wenn er im Galuth verwirklicht werden könnte. ».] Voir Scholem, *Briefe* I, 462.

23. Scholem, *Briefe*, I, 463

l'anarchisme utopique de sa première période. Cette phase nihiliste constitue en outre un lien fondamental concernant le passage à la phase suivante de la pensée et de la recherche de Scholem, celle de l'anarchisme catastrophiste, vers lequel nous nous tournons maintenant.

*L'anarchisme catastrophiste*

Avec son départ pour la Palestine en 1923, Scholem semble avoir laissé derrière lui quelque chose de plus que l'expérience du mouvement de jeunesse sioniste : dans les écrits de cette période, ce qui frappe, en effet, c'est l'absence du thème de l'anarchisme. Vers le milieu des années 1930, en revanche, celui-ci refait surface avec une vigueur nouvelle, dans la recherche qu'il mène cette fois sur la figure messianique de Sabbataï Tsevi et sur le mouvement qui se forma à la suite de son auto-proclamation comme Messie en 1666<sup>24</sup>. À la place de cette neutralité bienveillante propre à la période suisse dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent, l'anarchisme qui fait surface prend d'intenses caractéristiques partisans, se présentant comme un nihilisme rempli de forces destructrices d'une violence si extrême, qu'elles ne peuvent retomber inévitablement que sur elles-mêmes. « Rupture générale et cataclysmes » caractérisent le moment destructeur qui, grâce à Sabbataï Tsevi et à son disciple Nathan de Gaza, avait enflammé l'histoire des Juifs, laissant derrière lui des brasiers qui brûlent encore dans de très nombreux recoins du monde juif<sup>25</sup>.

24. Certains critiques ont interprété cet essai (et l'intérêt de Scholem pour le Sabbatianisme) comme une critique du sionisme politique, laissant de côté la plus ample et non moins importante valeur culturelle d'une œuvre qui a le mérite de rendre à l'histoire un des phénomènes les plus catastrophiques et en même temps les plus violemment réprimés dans les annales de l'histoire juive. Sur l'histoire de ce débat, voir David Biale, *Gershom Scholem, Cabale et contre-histoire* (Cambridge, 1979), tr. fr. J.-M. Mandosio, Nîmes, Editions de l'éclat, 2001, p. 130-131.

25. Voir « Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert » *Judaica* 3, Frankfurt : Suhrkamp, 1984, p. 212 [tr. fr. « La métamorphose du messianisme hérétique », dans *Les Origines religieuses du judaïsme laïque*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 229-246].

Dans l'essai « Le nihilisme comme phénomène religieux », écrit en 1974 et s'appuyant sur l'essai de 1937, intitulé « Rédemption par le péché », Scholem propose une image du nihilisme différente de celle dont il traitait précédemment, l'incarnant désormais dans le révolutionnaire russe qui défie « l'autorité sous toutes ses formes, sans accepter aucun principe fondé sur la foi », et qui se fait législateur de ses propres normes de vie et de comportement<sup>26</sup>. L'affinité avec la conception de Kropotkine de la poussée nihiliste vers l'anarchisme, observe Scholem, trouve son présupposé dans la nécessité, profondément ressentie, d'une critique radicale de la société et des structures dans lesquelles s'incarne l'autorité et se propage dans la sphère de l'intériorité par l'extension de cette critique à la dimension de la vie quotidienne<sup>27</sup>. La transition de la théologie radicale à la révolte séculaire s'est canalisée le long d'un chemin déjà parcouru par les mouvements religieux, écrit-il. Mais il est très probable que l'arrière-plan pour l'analyse de la composante destructive comprise dans la vision messianique doit être recherché précisément dans la conception de l'anarchisme qu'il élaborait dans sa jeunesse.

Dans l'essai déjà cité de 1974, Scholem établit une distinction précise entre deux formes de révolte nihiliste : celle qui s'inscrit dans le « nihilisme quiétiste », et celle qui s'inscrit en revanche dans le « nihilisme de l'action ». Alors que la conception du nihilisme que nous avons évoqué dans le paragraphe précédent se caractérise substantiellement comme un détachement des problèmes du monde, pour chercher refuge dans une sorte d'« anarchisme

26. Voir « Der Nihilismus als religiöses Phänomen ». *Judaica* 4, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, p. 130.

27. « Les anarchistes reprennent activement le concept dans leur propagande et ont été ainsi pour la conscience des groupes successifs, les classiques soutiens du nihilisme, avant Nietzsche, absolument en dehors de la sphère politique, et d'une analyse sur les implications de l'écroulement du système traditionnel de valeurs autoritaire, que le nihilisme a indiqué comme ce convive de pierre qui attend devant la porte pour participer à notre festin. » [Die Anarchisten nahmen den Begriff aktiv in ihre Propaganda auf und wurden so für das Bewußtsein weiter Kreise die klassischen Vertreter des Nihilismus, bevor noch Nietzsche, ganz jenseits der politischen Sphäre und im Durchdenken der Implikationen der Zusammenbruchs der Überlieferung der autoritären Wertesysteme, den Nihilismus als jenen steinernen Gast erkannte, der an der Tür unserer Feste wartet] « Der Nihilismus als religiöses Phänomen », *cit.*, p. 130.

métaphysique », le terme nihilisme est maintenant employé pour définir un mouvement radicalement actif, vivant dans l'histoire, et prêt à renverser l'état de chose existant<sup>28</sup>. L'affirmation de principe selon laquelle « c'est en violant la Torah qu'on l'accomplit<sup>29</sup> », est considérée comme la marque distinctive de cette forme active du nihilisme de l'action, que Scholem considère comme un « développement dialectique » du messianisme d'inspiration sabbatéenne. L'acte du péché devient en fait le seul acte qui puisse porter à la rédemption, de même que seule la destruction de l'ordre existant pouvait amener à un ordre nouveau et empreint de justice. L'esprit de contradiction affirme Scholem devient « un trait permanente du mouvement. Celui-ci était né du paradoxe initial du Messie apostat, et le paradoxe engendra le paradoxe<sup>30</sup> ».

Chez le polonais Jacob Frank, le second personnage historique qui occupe une position particulièrement importante dans la recherche de Scholem, nous trouvons une « réincarnation », une génération plus tard, encore plus radicale que celle de Sabataï Tsevi. La vision de Frank, qui défendait le nihilisme et une « théorie mystique de la révolution », se fondait sur la recherche d'« une vie de liberté anarchiste<sup>31</sup> ». Dans la théorie mystique de Frank d'une « vraie vie anarchiste », dont le présupposé nécessaire est la victoire sur toute loi et toute religion, « la vision de la rédemption nihiliste » est entièrement contenue dans « l'abolition de toutes les lois et de toutes les normes<sup>32</sup> ». Pour les anar-

28. « La destruction de toutes les institutions pour découvrir ce qui résiste après un tel carnage » [die Zerstörung aller Institutionen, um herauszufinden, was etwa als guter Fond in ihnen solcher Zerstörung widersteht], *ibid.*, p. 131.

29. Scholem, « La Rédemption par le péché », *Le Messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 146.

30. « La Rédemption par le péché », *cit.*, p. 150-151.

31. « La Rédemption par le péché », *cit.*, p. 127, 131. Scholem écrit ailleurs : « Frank était un nihiliste et son nihilisme était d'une rare authenticité [...] Il ne représentait pas un mystique, un visionnaire, ou un homme d'état comme messie, mais un homme fort, une sorte de messie-athlète » [Frank war ein Nihilist, und sein Nihilismus besaß ein seltenes Maß an Authentizität [...] Er stellt nicht etwa einen Mystiker, einen Visionär oder einen Staatsmann als Messias vor, sondern einen Kraftmenschen, wenn man so sagen dürfte, einen Athleten-Messias...] « Der Nihilismus als religiöses Phänomen », *cit.*, p. 171.

32. « die Aufhebung aller Gesetze und Normen... » « La Métamorphose du messianisme hérétique », *cit.*, p. 237.

chistes d'inspiration sabbatéenne, la révolution immanente signifiait la destruction totale, en tant que version d'une attente messianique qui s'était développée, non seulement dans des voies internes, dans l'activité même du mouvement, mais aussi dans le sillage des attentes d'une génération après l'autre, dont les espérances s'étaient brisées contre la terrible ironie d'un messie dont l'acte le plus significatif de rédemption s'était manifesté par sa conversion à l'islam<sup>33</sup>.

Ici, donc, l'anarchisme est indissociablement lié à une « aspiration à la libération totale<sup>34</sup> ». De même que d'autres mouvements, le mouvement sabbatéen aussi « aspirait à prolonger la sensation inédite de vivre dans un “monde reconduit à un ordre nouveau”, donnant vie à des attitudes mentales et à des institutions qui soient adaptées à un nouvel ordre divin<sup>35</sup> ». Toutefois, l'acte même de créer de nouveaux rituels et de nouvelles structures, et même une nouvelle Torah, comportait inévitablement la destruction du rituel et des structures de l'ancienne Torah<sup>36</sup>.

Face au radicalisme naturellement inclus dans l'idée messianique, la répression était la force critique qui faisait du judaïsme rabbinique une tradition non seulement acceptable, mais aussi capable de force de cohésion, conclut Scholem<sup>37</sup>. À partir du

33. Mais plutôt que de provoquer la résignation, la conversion et la « descente » du Messie ils donnèrent une dimension toute nouvelle à l'idée messianique, qui fut accueillie comme une doctrine, et plus tard une pratique, « d'actes contradictoires ». Le grand acte messianique de Sabbataï Tsevi, sa conversion à l'islam, fut en fait le commencement plutôt que la fin du mouvement, ainsi que le fait remarquer Scholem. Voir Gershom Scholem, *Sabbataï Tsevi. Le messie mystique (1626-1676)*, Lagrasse, Verdier, 1983.

34. « La Rédemption par le péché », *cit.*, p. 146.

35. *Ibid.*, p. 151 [trad. modifiée].

36. « La tradition juive a toujours cherché à réprimer de telles impulsions, mais quand elles se firent jour soudain, dans la fête révolutionnaire provoquée par la rédemption et l'expérience de la liberté, ils se manifestèrent plus violemment que jamais », « La Rédemption par le péché », *cit.*, p. 175.

37. Scholem soutiendra ceci bien des années plus tard dans son essai sur le nihilisme, publié en l'honneur d'Adorno: « Si nous nous intéressons au judaïsme, il est tout à fait imprévisible dès le commencement que se présentent des tendances antinomiennes qui parviennent même au nihilisme. Toutefois le judaïsme historique s'est cristallisé dans la structure fixe de la loi de la Torah et de la Halakhah, une religion d'une extraordinaire discipline et stabilité » [Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf das Judentum richtet, so ist on vornhe-

moment où, au cœur de la tradition, dont sont mis en doute les fondements mêmes, se trouve la loi morale, l'impulsion nihiliste ne concerne pas seulement la question de la loi morale, mais aussi et surtout les bases mêmes de cette loi et de la force qui en constitue la sanction. Plus le caractère répressif de la réaction du judaïsme rabbinique s'accroît à l'égard du mouvement porté à le renverser, affirme Scholem, plus violente se fait l'irruption des impulsions destructrices. Mais ces forces destructrices indomptables, à l'œuvre pour démanteler tous les liens anciens de la tradition juive, étaient destinées à avoir un impact historique bien plus grand qu'on ne pouvait le prévoir :

Le désir de libération totale, qui a conduit si tragiquement les sabbatéens à s'orienter dans le sens qui fut le leur, ne fut pas seulement un désir d'auto-destruction. Bien au contraire, sous les dehors d'un rejet de la Loi, de l'antinomisme et d'un nihilisme catastrophiste, se cachait une inspiration éminemment constructive<sup>38</sup>.

Le principe bakouninien selon lequel la destruction peut contenir en soi un acte créatif refléurit dans cette phase de l'anarchisme de Scholem, en grande majorité empreint de négativisme qui, en termes messianiques, trouve son expression dans le concept de « transcendance de la Torah comme condition nécessaire de son accomplissement effectif <sup>39</sup> ». Dans la pensée de Scholem, le sabbatianisme avait été capable de « frayer la voie à la *Haskalah*, les “Lumières juives”, et au mouvement réformateur du XIX<sup>e</sup> siècle, une fois que son inspiration religieuse initiale eut été épuisée<sup>40</sup> », précisément du fait de son négativisme absolu. Désormais étaient rassemblées les conditions de l'émergence d'une nouvelle constellation historique, engendrée par une « crise de la foi », qui avait su pénétrer aussi dans les recoins les

rein das Auftreten antinomistischer und bis ins Nihilistische gehender Tendenzen besonders unerwartet. Stellt doch das historische Judentum, wie es sich in dem festen Gefüge des Gesetzes der Tora und der Halache kristallisiert hat, eine Religionsverfassung von ungewöhnlicher Disziplin und Festigkeit dar, die in jedem Stück auflösenden und die festen Ordnungen abbauende Bestrebungen sich entgegenstellt] « Der Nihilismus als religiöses Phänomen », *cit.*, p. 161.

38. « La Rédemption par le péché », *cit.*, p. 146 [trad. légèrement mod.].

39. *Ibidem*.

40. *Ibidem*.

plus reculés de la société juive. L'effet destructeur du sabbatisme correspondait donc avec la sortie d'un isolement qui, pour ce qui concernait les Juifs en général, durait depuis le Moyen Âge<sup>41</sup>.

Dans la troisième phase de la conception scholémiennne de l'anarchisme, nous assistons donc à surprenant et nouvel emploi du terme qui, bien que recelant encore les signes distinctifs des deux phases précédentes, donne à notre recherche une direction tout à fait nouvelle.

### *L'anarchisme critique*

Ce fut donc l'impulsion nihiliste qui conduisit à l'explosion sabbatéenne, laquelle à son tour ouvrit la porte à l'époque illuministe de la pensée juive au XIX<sup>e</sup> siècle. Après le massacre de ceux qui représentaient la tendance « destructrice de la Loi », le contrôle sévère exercé sur le judaïsme par l'autorité rabbinique subit un affaiblissement auquel la *Haskalah* contribua activement, imposant une forte accélération à la perte de sens progressive de l'équation entre judaïsme et « soumission à la Loi ». Mais le phénomène de cette diminution de la soumission au judaïsme rabbinique n'est pas simplement la conséquence d'un mouvement messianique capable d'une forte pénétration culturelle : dans cette dernière conception du nihilisme de Scholem, trouvent aussi leur place les effets de la perte progressive de sa foi dans l'autorité divine de la tradition. De manière semblable à ce qui était déjà advenu pour le messianisme sabbatéen et ses avatars historiques dans les siècles successifs, minant le cœur du judaïsme qui s'identifie à la soumission totale aux prescriptions de la Loi, nous trouvons, selon Scholem, un manque de foi progressif dans l'origine sacrée des Écritures.

Et ainsi, à nouveau, nous nous trouvons face au problème de la tradition. Nous pourrions commencer par la loi originelle qui en constitue le fondement, la Torah, bien qu'elle se révèle incompréhensible pour nous : pas même les commandements fondamentaux ne peuvent paraître compréhensibles sans l'aide

41. *Ibidem*.

du Talmud, connu aussi comme la Torah de la tradition orale. Ce n'est que grâce aux lois transmises par voie orale qu'émerge dans toute sa plénitude la signification des commandements fondamentaux, par exemple si le commandement qui impose de ne pas tuer s'applique aussi à l'ennemi, aux animaux, aux plantes, etc. L'incrédulité toujours plus répandue par rapport à l'origine sacrée des Écritures et de la tradition orale, ouvre les portes à cette condition que Scholem définit en termes d'« anarchisme religieux », comme il s'en explique :

Quiconque n'est pas disposé ou en tout cas pas en mesure d'accepter ce principe [de l'origine divine de la Torah], quiconque ne nourrit pas une foi absolue dans les premiers croyants, soit parce qu'il a mûri d'autres convictions, soit parce qu'il s'est tourné vers un historicisme critique (puisque les formes du doute sur l'infaillibilité de la Torah sont multiples et variées), est aussi un anarchiste. En ce qui concerne la religion, voici qu'alors [...] dans une certaine mesure, nous sommes tous des anarchistes, ce qu'il faudrait proclamer ouvertement une fois pour toutes. Certains le savent et l'admettent sans réserve, d'autres en revanche [...] se livrent à mille contorsions plutôt que de régler leurs comptes avec une donnée de fait substantielle, à savoir que la continuité de la conscience religieuse juive va bien plus loin que le principe de la « Loi d'en haut », une telle conclusion porte inévitablement à des formes religieuses de type anarchiste<sup>42</sup>.

Soudain, l'anarchisme ne consiste plus en un ensemble de principes sur le plan idéologique, ni en un comportement critique de détachement de l'histoire, ni même en la combustion interne des tendances visant à la « destruction de la Loi ». Il est devenu une phase historique. Et puisque aujourd'hui nous ne sommes plus capables d'attribuer une origine à l'« autorité religieuse », celle qui nécessairement s'ensuit est une interprétation anarchiste de la tradition<sup>43</sup>. Pour les orthodoxes, la « certitude de

42. Scholem, « Reflections on the Possibility of Jewish Mysticism in our Time » (Jérusalem, 1963) tr. angl. in *Ariel* n°26, Jérusalem : Printemps 1970, p. 50, puis dans *On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time and other essays* Philadelphia : Jewish Publication Society, 1997, p. 16 [tr. fr. « Mystique juive et monde moderne », *Les Nouveaux Cahiers*, I/1965, p. 14-23].

43. Dans une interview qu'il donna peu après la publication de ces lignes, il formula le problème de manière similaire : « Quelqu'un qui a perdu sa foi dans l'origine divine de la Bible doit aujourd'hui résoudre le question du mieux qu'il

la nature divine de la Torah » est « au-dessus de tout questionnement sur l'histoire<sup>44</sup> », et jusqu'à notre époque, le concept de révélation est restée dans une large mesure lié aux « thèses fondamentalistes » de la Torah divine comprise comme « parole absolue [qui] a constitué un système absolu de référence<sup>45</sup> ». Et pourtant, aussi bien dans le courant du mysticisme juif que parmi les savants contemporains du judaïsme, la foi dans l'origine sacrée de la Torah et de la tradition orale est soumise à un processus intrinsèque d'évidement. Comme l'écrit Scholem :

Qui se propose d'offrir à la communauté les fruits de son inspiration et de son expérience mystiques, sans toutefois se sentir obligé dans sa conscience et sans réserve aucune, d'observer à la lettre l'unique principe fondamental, celui de la « Loi d'en-Haut », celui-ci, disais-je, peut être à raison considéré comme un anarchiste<sup>46</sup>.

Du moment que la majeure partie des Juifs aujourd'hui n'attribue plus de valeur de vérité à ce principe fondamental, Juifs et judaïsme « doivent se confronter à l'état de fait constitué par l'anarchisme religieux<sup>47</sup> ». Cette confrontation se résout par une affirmation ou une négation : certains le réfutent a priori, le tournant en dérision, mais ils sont également « anarchistes » – anarchistes malgré eux, si l'on peut dire ; d'autres, au contraire, se font une charge de cet état d'anarchie, le reconnaissant comme une partie intégrante de leur condition dans le monde, comme dans le cas de Scholem. Les anarchistes, de par leur volonté, reconnaissent le vide créé par l'absence d'un système de premier principe, l'existence d'un point de vue particulier lié à un état déterminé de la connaissance, mais totalement étranger aux premiers principes<sup>48</sup>. Scholem manifeste déjà cette vision en 1939, à

peut... nous sommes tous des anarchistes parce que nous ne nous sommes pas mis d'accord sur une autorité » « Zionism : Dialectic of Continuity and Rebellion : Interview with Gershom G. Scholem, April/July 1970 » in *Unease in Zion*, ed. by Ehud ben Ezer, New York, Quadrangle/NY Times Books, 1974, p. 279.

44. Scholem, « Considérations sur la théologie juive » (1974) in *Fidélité et Utopie*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 238.

45. *Ibidem*.

46. « Mystique juive et monde moderne », *cit.* [note 42].

47. *Ibidem*.

48. Scholem, toutefois, était très conscient que même sa catégorie d'anarchisme religieux ne pouvait être considérée comme définitive. Sans se détacher de la conviction que « le judaïsme contient des aspects utopiques qui n'ont pas

l'occasion d'une rencontre avec d'autres fondateurs de l'Université hébraïque, proches de ses positions en affirmant :

Nous sommes tous des anarchistes, mais notre anarchie est une anarchie contingente, parce que nous sommes la démonstration vivante que ceci ne nous éloigne pas du judaïsme. Nous ne sommes pas une génération sans *mitsvot*. Mais nos *mitsvot* manquent d'autorité... Nous n'avons pas une légitimité moindre que nos ancêtres, qui ne se différencient de nous que parce qu'ils ont un texte plus clair auquel se référer. Peut-être sommes-nous anarchistes, mais nous nous opposons à l'anarchie<sup>49</sup>.

Le choix de l'anarchie dérivait d'une adhésion à des principes déterminés, mais l'état des choses dont ce choix pouvait dériver n'était pas nécessairement positif. Ici Scholem revient à un anarchisme qui exprime toute la religiosité de sa pensée politique, un anarchisme qui est « l'unique théorie sociale qui ait un sens – un sens religieux », ainsi qu'il le déclara plus tard dans un entretien<sup>50</sup>. Cependant, à l'intérieur de son analyse complexe de l'anarchisme et des profonds changements que celui-ci aurait subi dans le temps, en vertu de la disponibilité à saisir une dimension utopique, à peine celle-ci s'est-elle révélée, Scholem laisse toujours une porte ouverte à la possibilité d'un choix qui irait, effectivement, au-delà de l'anarchisme en tant que tel.

### *L'avenir de l'anarchie*

Quiconque parmi nous accepte volontairement le choix anarchiste, assume la lourde tâche de tenter la redécouverte d'une politique encore douée de sens, après les événements catastrophiques qui ont marqué le siècle dernier. À la différence de ceux qui aujourd'hui prédisent la fin de l'Histoire, nous avons le devoir de reconnaître pleinement une tradition anarchiste qui sache surmonter les défaites qu'elle a subies sur le plan politique

encore été révélés », il avait mis, de fait, l'utopie au-dessus et au-delà de ce qu'il était lui-même en mesure d'entrevoir. « Zionism: Dialectic of Continuity and Rebellion », *cit.*, p. 276.

49. Traduit de l'hébreu par Paul Mendes-Flohr, in *Divided Passions*, Detroit: 1991, p. 346.

50. Scholem, « Entretien avec Muki Tsur » in *Fidélité et utopie*, *cit.*, p. 17-72.

et d'utiliser ses intuitions critiques pour relancer le défi à la continuité de l'état des choses existant. Il serait bon de prendre comme exemple l'histoire du judaïsme, puisque celle-ci nous donne à voir une tradition de continuité culturelle qui sait résister au pouvoir, à la répression et même à ses propres contradictions internes : une tradition par bien des côtés formée sur la rupture, tout comme l'anarchisme. Aujourd'hui la tension vers une pleine compréhension de l'anarchie ne peut se disjoindre de la tâche d'en actualiser une récupération du passé tout autant que d'en assurer une continuité dans le présent, dans la conviction de l'importance intrinsèque que celui-ci revêt par rapport à notre avenir. Dans ce sens, l'acte historique établit une relation avec toutes les sphères du temps, pas seulement avec le passé et le présent, et ce n'est que lorsque nous serons effectivement en mesure de faire référence à une tradition anarchiste du passé que nous pourrons commencer à réfléchir sérieusement aux perspectives politiques de l'anarchisme dans l'avenir.