

## **ECONOMIE CHABBATIQUE ET SOLIDARITE**

PAR

**Raphaël DRAI**

*Professeur à l'université d'Amien*

Affirmer que la solidarité est sans doute la valeur essentielle de la civilisation juive procéderait d'une pure pétition de principe si les éléments soutenant cette affirmation n'étaient fournis en même temps. Encore faut-il s'interroger sur l'opportunité d'une pareille affirmation. Pour notre part elle ne saurait s'inscrire dans un discours de "compétition religieuse" où il s'agirait de fonder des prix d'excellence divine ou de prendre ses marques au titre du "mieux disant théologique". La mort du marxisme en tant que "religion séculière" crée en effet de vastes espaces disponibles pour la constitution de ces marchés de la croyance où des religions que l'on croyait démonétisées, au nom d'une modernité dont elles n'avaient su être partie prenante, retrouvent vigueur et pugnacité. Mais le propre d'un marché est d'obliger "les entrepreneurs de foi" qui s'y engagent à couvrir effectivement leurs offres. Sans quoi les guette le piège de la surenchère et celui encore plus grave de la folle enchère qui les expose à la faillite. C'est pourquoi il importe de souligner dès le commencement de cette étude que si le judaïsme affirme la primauté sociale, éthique et religieuse, de la solidarité<sup>1</sup>, d'une part il n'a jamais méconnu les difficultés pratiques de sa mise en œuvre, d'autre part que c'est à l'échec de cette mise en œuvre qu'il a imputé les exils du peuple d'Israël, et non pas à la force militaire supérieure des armées assyriennes ou romaines. Autant dire que dans le judaïsme la solidarité est une valeur d'éthique pratique, pratique en ce qu'elle détermine, non des engagements purement verbaux sans effecti-

---

1. H'afets H'aïm, *Ahavat H'essedi* (L'amour de la bienfaisance), Feldheim, 1976.

vité, ou des épanchements de belle âme, mais des comportements déterminés dont la typologie est, comme nous allons le voir, nettement dessinée. Et cette typologie est à son tour la projection d'un schème plus paradigmatique, celui de l'alliance, en hébreux de la *Bérith*, qu'il faut expliciter en premier lieu.

## I. - ALLIANCE ET CHABBAT

La civilisation juive se caractérise par l'endossement d'une double exigence. La première est celle de l'Etat de droit, dont rend compte spécifiquement le principe du *due process of law*, qu'en hébreu l'on nommerait *tsedek*. C'est en application de cette première exigence que la Torah dispose au Livre du Deutéronome : "*Des Juges et des officiers de Justice tu institueras en toutes tes portes*"<sup>2</sup>. Le *tsedek* se relie, en termes de principes généraux du droit, à la toute première parole du Décalogue, celle qui prohibe la servitude et le despotisme : "Je suis l'Eternel ton Dieu en tant que je t'ai fait sortir d'Egypte, de la Maison des esclaves, [par suite] tu n'auras pas de divinités autres qui cachent Ma Face". La seconde est celle de l'état de justice sociale et économique (*tsedaka*)<sup>3</sup>. Elle s'énonce en maints endroits de la Torah et plus particulièrement dans ces prescriptions du Deutéronome : "*S'il y a en toi un miséreux, l'un de tes frères, en l'une de tes Portes en ta terre que l'Eternel ton Dieu te donne, n'endurcis pas ton cœur et ne contracte pas ta main du fait de ton frère le miséreux. Car ouvert, tu lui ouvriras ta main, sustente-le en raison de ce qui peut lui manquer*". Cette règle de droit social positif se relie elle aussi à un principe général, celui qui s'énonce dans la quatrième parole du Décalogue : "*Souviens-toi du jour du Chabbat pour le sanctifier. Six jours tu travailleras et accompliras toute ton œuvre. Et le septième jour sera interruption pour l'Eternel ton Dieu, tu ne feras aucune œuvre toi, et ton fils, et ta fille, ton serviteur et ta servante et ton bétail et l'Etranger qui sont dans ta porte*".

De l'instauration du Chabbat comme conséquence de la Sortie d'Egypte il découle que la libération politique doit se parachever par la liberté sociale et économique. Le jour hebdomadaire du Chabbat, par lequel quiconque travaille doit pouvoir retrouver son espace psychique personnel, celui qui autorise la réflexion et la prise de conscience, se développer tous les sept ans par l'année chabbatique, au cours de laquelle toute la terre doit vivre à son tour cette liberté, puis par l'année jubilaire, au cours de laquelle les dettes sont remises, l'économie décapitalisée. Dans l'histoire non plus juridique mais sociale et économique d'Israël, le premier niveau de l'économie chabbatique a été effectivement réalisé ; le second ne l'a été que de manière plus aléatoire ; le troisième n'a pas encore été atteint. Cependant il garde valeur programmatique dans une conception de l'histoire représentée comme "longue marche" et

2. Cf. notre ouvrage, *Le mythe de la loi du Talion. Une introduction au droit hébraïque*, Alinéa, 1991.

3. Maharal de Prague, "Netiv Hatsédaka" (La voie de la justice sociale), in *Netivot ôlam* (Les voies de l'univers), Jerusalem.

chantier sans cesse repris malgré les accidents de parcours et les exils, lesquels, loin d'inciter à l'auto-dissolution et du programme et du peuple qui l'endosse, ne firent, au long des siècles exiliques, qu'en souligner l'urgence et le caractère irremplaçable<sup>4</sup>. L'économie chabbatique s'inscrit à l'encontre du despotisme oriental. Elle s'étaye sur un droit social très élaboré qui se condense dans la formule suivante : *"qui acquiert un serviteur acquiert un maître"*

Dans la société du *tsedeck* et de la *tsédaka*, chaque être est considéré comme libre et créateur. Mais il peut arriver que sa santé s'altère, que le sort s'avère dur pour lui, que la réussite lui fasse défaut. Dans ce cas, la société opère comme relais de l'initiative individuelle. Ce relais n'est pas purement conjoncturel : il fait partie du système institutionnel d'Israël. Être un peuple, un *Am*, on l'a souvent répété, c'est être avec. Le peuple manquerait à sa propre essence si l'un de ses membres se trouvait mis à distance, exclu ou rejeté. D'où les prescriptions précitées du Deutéronome. Lorsque le peuple porte assistance à l'un de ses membres il ne lui fait pas la charité. Il sauvegarde les principes de sa constitution et les particularités de sa civilisation. Cela s'inscrit dans l'architecture de l'édifice normatif juif où la "norme fondamentale" n'est autre que l'exigence de justice. Dans ce contexte, la dimension théologique est indissociable de l'exigence de solidarité, elle-même effectuation de l'Alliance sinaïtique telle qu'elle s'énonce dans le Décalogue. Un midrash vient l'expliciter que l'on commentera d'abord pour sa concision, puis pour sa clarté épistémologique au regard de la question que nous analysons. Ce midrash intervient à propos de la solennité de Souccot - fête de la mobilité et de la transparence, à propos de laquelle le Deutéronome prescrit : *"Tu te réjouiras en ta solennité, toi, et ton fils et ta fille, ton serviteur et ta servante ; et le lévite, et l'Etranger et l'orphelin et la veuve"*; Quel est le sens de cette réjouissance qui qualifie la solennité concernée ? Tel est le commentaire du Midrash : *"Tu te réjouiras en ta solennité, toi et ton fils et ta fille, et ton serviteur et ta servante. Ceux-là, dit Dieu, sont les quatre qui relèvent de toi. Et voilà les quatre qui relèvent de moi : le lévite, parce qu'il n'a pas de possession ; l'Etranger, l'orphelin et la veuve, parce qu'ils sont privés de protection naturelle et immédiate. Dès lors si tu peux te réjouir avec les huit, ce sera bénéfique. Sinon la joie s'abolira"*<sup>5</sup>.

On observera dans ce Midrash que d'une part l'obligation de solidarité corrige avant tout les inévitables déformations de la proximité sociale, de la solidarité "mécanique". La solidarité doit s'exercer, certes, vis-à-vis des proches. Mais elle doit s'exercer, au même degré quantitatif et qualitatif, vis-à-vis de ceux qui apparaissent sociométriquement plus éloignés. La distance sociale ne préjuge pas de la distance éthique. Au contraire c'est le sens de la solidarité effective qui, déterminant l'idée de Peuple, commande les gestes qui la mettent en pratique. Sinon la notion même de solennité est dénaturée et l'on ne saurait plus parler de peuple autrement que de manière incantatoire. Au risque de laisser la misère corroder les articulations qui font de ce peuple un

4. Cf. notre ouvrage, *La communication prophétique. Le Dieu caché*, Fayard, 1990.

5. Elyahou Ki Tov, *Sepher Hatodaa* (Le livre de la reconnaissance), Jérusalem, 1973.

ensemble conjonctif, à la fois diversifié mais profondément uni, l'unité n'étant pas une qualité déterminée a priori mais le test réussi de la solidarité mise à l'épreuve de la pauvreté éventuelle. Cela donne sens à l'Alliance. Celle-ci ne va pas seulement du fort au fort et du riche au riche mais elle s'établit aussi et surtout du fort au faible et du riche au miséreux. Sans quoi elle n'aurait nulle raison d'être. L'on aura observé que cette alliance-là est référée à rien moins qu'à Dieu. En d'autres termes, dans la civilisation juive, Dieu n'est pas ou pas seulement un concept théologique, discursif et spéculatif. Dieu est l'énonciateur et le coefficient d'une exigence éthique en tant qu'elle est, simultanément, une exigence socio-économique. Dieu n'intervient pas seulement, comme avec Job, pour déployer les mystères et les merveilles du Cosmos, mais surtout pour rappeler qu'il est, si l'on peut dire, partie prenante dans l'Alliance du Sinaï telle qu'elle s'explicite dans les 613 injonctions de la Torah. Face au lévite dépourvu de tout patrimoine, devant l'Etranger déraciné de sa cité, la femme privée du soutien d'un époux, l'enfant privé de la protection de ses parents, chacun doit percevoir non pas un taux financier, une contrainte budgétaire, mais rien moins que la face de Dieu. C'est au nom de cette exigence divine que l'Homme mérite son nom de prochain. Exigence dont Dieu lui fait dévolution afin qu'il apprenne à sortir des déterminismes familiaux et sociaux de la solidarité immédiate, laquelle n'est souvent qu'une forme de narcissisme dilaté ou d'égoïsme élargi.

Dans cet édifice normatif, la solidarité ne relève pas du soutien occasionnel, du bon vouloir, voire du bon plaisir caritatif. Répétons-le, c'est elle qui donne sens et substance à l'Alliance, à la *Berith*. Comme la *Berith* donne sens et substance à la Création. En effet, c'est par la solidarité que l'homme est en un certain sens, commente un autre Midrash, comparable à Dieu. Dieu fait vivre, mourir et revivre. L'homme aussi, d'une certaine manière, dispose de ce pouvoir. Il fait vivre en donnant naissance. Il fait mourir, nous le savons depuis Caïn. Mais d'où savons-nous qu'il fait revivre ? Lorsqu'il exerce la *tsédaka*. Car un être tombé dans la misère est une sorte de mort social. Comme l'explique le verset de la Torah : il ne faut pas différer le règlement du salaire d'un journalier car *il en vit*. Autrement dit, s'il en était privé il ne pourrait assurer sa substance du lendemain. Le journalier comme son nom l'indique, vit au jour le jour. Son plan de vie est reconduit de 24 heures en 24 heures. Autant dire qu'il est privé de toutes les autres échelles du temps psychologique et social. C'est un être en sursis d'existence. Et ne pas différer non plus l'aide au pauvre (*dal*) car il est pauvre. Il n'est que cela. Aucun statut ne le conforte. Aucun patrimoine ne lui permet de solliciter crédit et coopération. De ce fait, son être et sa pauvreté coïncident<sup>6</sup>. Son être est pauvre. Peut-on imaginer plus grave atteinte à l'idée de Am, de peuple, d'ensemble... Plus grave atteinte à l'idée d'Humanité. Lorsque Dieu eût créé l'Humain (*Haadam*), il le situa dans le jardin d'Eden afin qu'il le travaillât et le fît fructifier. La pauvreté introduit une faille dans l'être humain. Elle produit une dégradation ontologique. elle éloigne également l'homme de Dieu, lui fait perdre le sens de toute transcendence, le rabat sans cesse sur sa pauvre vie parce qu'il doit sans cesse pen-

6. Gabriel Marcel, *Etre et Avoir*, Aubier, 1968.

ser à sa subsistance. Ne penser qu'à cela. Le pauvre est pauvre. Terrible tautologie sociale qui enclenche cependant des effets négatifs pour la société tout entière et produit, si elle n'y prenait garde, les prodromes de son auto-destruction. De quels indices le déduit-on ? Avant tout d'indices linguistiques, à condition de bien discerner leur incidence politique. L'énoncé biblique utilise un terme particulier pour désigner ce que l'on a appelé le miséreux : *ebyon*. Quel est le sens particulier d'*ebyon* par rapport à *dal* ? En hébreu, *ebyon* est composé des mêmes lettres que *oyeb* qui désigne cette fois... l'ennemi. Le vocabulaire de la pauvreté ne se réduit pas à la synonymie de termes interchangeables. Le *dal* c'est le pauvre absolu, à la merci de qui décide ou non de le sustenter, et ainsi de le ressusciter ou de le laisser mourir physiologiquement ou psychologiquement. Un autre vocable que nous n'avons pas encore mentionné désigne aussi le pauvre : *mishken*, parce qu'il se trouve dans une situation dangereuse (*sakanah*). Mais aussi parce qu'il signale qu'il y a désormais danger dans la société où il apparaît. *Oyeb*, à présent, est le miséreux mais qui déjà n'accepte plus son état, ressentant cette pauvreté qui ne le quitte pas comme une sorte de guerre intime et perpétuelle qui lui est faite. Le *oyeb* est ce pauvre qui perçoit désormais dans le riche qui l'ignore son ennemi, celui qui n'a plus avec lui aucun lien de nature. Lorsqu'il apparaît dans une société, celle-ci est désormais exposée à la guerre civile. Et s'agissant d'Israël, au schisme politique, à la ruine sociale et finalement à l'exil où le peuple juif fera l'expérience du non-état de droit, juridictionnel et social, de ces "lois non-bonnes" évoquées par Ezechiel, sanction de ce peuple qui n'a pas compris l'enjeu de la société chabbatique mais dont le mérite reste que le premier il l'accepta intégralement<sup>7</sup>.

## II. - LES GESTES DE LA SOLIDARITE

Si l'homme se voit commander par la Torah de s'ouvrir et de donner, celle-ci n'ignore pas, comme l'explique le Maharal de Prague, que donner est un geste construit à l'encontre des inclinations naturelles. En ce point aussi le vocabulaire hébraïque - dont la lecture, rappelons-le, est bi-directionnelle - en fournit un indice significatif. Qu'est-ce qu'ouvrir ? En hébreu, la racine *patah*, lue à rebours, donne *h'ataph*, terme qui désigne précisément l'emprise et la capture, préliminaires de la rétention sans partage<sup>8</sup>. S'ouvrir, c'est aller à l'encontre de ces comportements "naturels" là. Dès lors, la Michna, premier niveau de la Loi orale, va expliciter les comportements qui correspondent à cette ouverture ou bien qui la nient, ou bien qui en donnent une image fautive. L'on sera attentif à la typologie qu'elle met ainsi en place, non seulement pour sa signification intrinsèque et pour la simplicité de ses formulations, mais aussi pour toutes les perspectives de dialogue qu'elle ouvre avec la théorie des jeux ou avec l'anthropologie économique contemporaine. Dans les *Pirkei Abot* (les chapitres des Pères ou des Principes), la Michna énonce : "il y

7. Cf. *La communication prophétique*, préc. p. 220 ss.

8. Cf. La pulsion d'emprise chez Freud. Voir également la place de l'emprise dans l'œuvre de François Perroux.

a quatre dimensions (ou modalités de l'être, *midot*) dans l'homme, selon qu'il dise :

- ce qui est à moi est à moi et ce qui est à toi est à toi ; telle est la dimension moyenne, ou médiocre, et certains disent : c'est la dimension de Sodome.

- ce qui est à moi est à toi et ce qui est à toi est à moi : telle est la dimension des ignorants de la Loi (*âm haaretz*).

- ce qui est à moi est à toi et ce qui est à toi est à toi ; telle est la dimension de l'homme altruiste (*h'assid*).

- ce qui est à toi est à moi et ce qui est à moi est à moi ; telle est la dimension du malfaisant (*racha*)."

Ce tableau, clairement didactique en ce qu'il expose les différentes combinaisons possibles des pronoms possessifs -ceux qui introduisent les pronoms grammaticaux dans le domaine de la matérialité et de l'appropriation-, appelle quelques brefs commentaires sur les motivations qui sous-tendent les comportements qu'il récapitule. Par là même, nous verrons apparaître la dynamique ou au contraire l'involution socio-économique qu'ils manifestent sur fond de paix collective ou au contraire de guerre civile menaçante.

1° *Ce qui est à moi est à moi et ce qui est à toi est à toi* - Pourquoi cette formulation est-elle d'abord qualifiée de médiocre ? Précisément parce qu'elle n'aboutit à l'instauration d'aucune relation d'échange. Sans doute, les possessions de chacun sont reconnues, le mien et le tien délimités, mais cela de telle sorte qu'il en résulte une économie statique, si une telle contradiction dans les termes pouvait s'admettre. Cette situation est ensuite associée à Sodome parce que, selon la Tradition juive, Sodome était le prototype de la société d'injustice, où le pauvre était fatalement voué à la mort, où l'assistance aux démunis était interdite parce que la solidarité y était inconcevable<sup>9</sup>. Les deux références de la Michna ne se juxtaposent donc pas. Elles sont placées en perspective. S'établir dans le non-échange, sous prétexte du respect mutuel des possessions de chacun, du statu quo patrimonial, c'est en fait s'exposer à une involution sociale, celle qui finit par empêcher la constitution de tout socius, de ressentir le moindre sentiment non pas même d'altruisme mais d'altérité.

2° *Ce qui est à toi est à moi et ce qui est à moi est à toi* - Ici le jugement de la Michna peut paraître injustement sévère. A l'opposé de la relation précédente, n'est-ce pas en effet l'échange qui se promeut ? L'interaction du *mien* et du *tien* ? En fait, la Michna ne dit pas autre chose, sauf qu'elle réfère cette conception-là aux ignorants de la loi, c'est-à-dire mus par leur seul intérêt. Là aussi la rationalisation du comportement ne dissimule pas complètement sa signification véritable. Ce que cette formulation désigne, c'est en réalité la relation de donnant-donnant. Pourquoi compromet-elle l'idée de solidarité ? Parce qu'elle laisse entendre que quiconque n'aurait rien à donner sur le champ ne pourrait rien recevoir. La cause de l'échange n'est rien d'autre que la substitution d'un objet à un autre. Économiquement, la relation peut

9. Cf. *Le mythe de la Loi du Talion*, préc. p. 73 ss.

s'avérer à somme positive. Socialement, elle est à somme nulle ou négative puisqu'elle exclut de son aire tout être qui ne peut d'emblée accéder à une relation de transaction<sup>10</sup>.

3° *Ce qui est à moi est à toi et ce qui est à toi est à moi* - Pour la Michna, telle est la structure socio-économique essentielle de la solidarité. L'échange n'a d'autre finalité que sociale, d'autre cause que la nécessité de soutenir l'être malmené par le sort pour qu'il puisse au plus tôt retrouver son autonomie. La cause de cette relation, c'est la survie d'autrui, survie physique mais aussi sauvegarde psychologique. Cependant la relation que l'on qualifiera en l'occurrence d'altruiste doit respecter deux conditions pour ne pas s'altérer en son contraire. D'une part, l'ouverture à l'autre de ce qui est mien ne doit pas traduire une tendance à l'auto-dépouillement. L'éthique n'est pas sacrificielle. Si elle ne doit pas entraîner une simple substitution des objets possédés, elle ne doit pas non plus entraîner une permutation de la position de misère. L'essence de l'éthique est liée à l'idée de limite. Cela tant pour réguler les tendances égoïstes de l'individu que pour préserver le caractère bénéfique de ses actions altruistes. La solidarité n'est pas un jeu pervers avec sa propre ruine. D'autre part, la solidarité ainsi exercée ne saurait non plus conduire à l'institution permanente de la pauvreté subventionnée. En fait les modalités de l'aide sociale sont conçues comme rétablissement du pauvre dans sa fonction de citoyen à part entière et d'agent économique actif. C'est pourquoi l'éthique économique du judaïsme conseille certes de soutenir le pauvre au moment du plus grand besoin, de ne se défausser sous aucun prétexte de cette exigence d'urgence. Mais la véritable solidarité consisterait à en faire progressivement rien de moins que son associé ou son collaborateur<sup>11</sup>.

4° *Ce qui est à moi est à moi et ce qui est à toi est à moi* - Cette formulation est qualifiée de malfaisante parce qu'elle dénie toute possession à autrui, qu'elle lui laisse entendre qu'il n'a d'autre finalité que d'être objet de celui qui occupe cette position de pouvoir absolu d'abord sur l'avoir et puis sur l'être. Dans la Tradition juive, cette formulation est paradigmatique des civilisations antédiluviennes, où sévissaient l'emprise et le vol, le rapt et la capture, des choses, du bétail, des personnes. Dans cette situation, à coup sûr la solidarité devient une idée tératologique. C'est pourquoi le Décalogue comportera notamment l'interdit du vol, comprenant explicitement le vol des objets et le rapt des individus aux fins d'esclavage. Et qu'ensuite sera développé tout le droit des contrats, civils, commerciaux et matrimoniaux, droit qui introduit le mien et le tien, non pas dans la relation d'emprise où chacun est juge et partie de ses intérêts et des moyens de sa jouissance, mais dans la relation où la Loi vient indiquer comment ces intérêts doivent s'accorder afin que marché et société ne se disjoignent pas, afin que l'économie soit la forme concrète et permanente de l'éthique pratique, celle qui donne sens à la fondation de tout l'édifice législatif d'Israël : "tu aimeras pour ton prochain comme

10. J. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, 1974.

11. Aaron Levine, *Economics and Jewish Law. Halakhic perspectives*, Ktav Publishing, 1987.

pour toi". Prescription qui ne sacrifie aucun des termes de l'échange à son correspondant structural, qui fait droit au je et au tu, au mien et au tien, récusant, et la dureté finalement auto-destructrice de l'égoïsme forcené, et le romantisme non moins auto-destructeur de ces formes d'ascèse et de prétendu désintéressement qui ne font en réalité que transférer la pulsion d'emprise du moi et son besoin de jouissance sur d'autres terrains<sup>12</sup>.

Faute d'avoir complètement réalisé ce modèle de société et ce programme, Israël a été confronté par deux fois à la dispersion et à l'exil. Mais c'est pour n'y avoir pas renoncé et pour l'avoir réalisé en partie qu'il a survécu à l'une et à l'autre<sup>13</sup>. Malgré la persistance d'images mythiques associant le juif et la soif de l'or<sup>14</sup>, haute banque et Sages de Sion, le modèle chabbatique est à reconstituer dans toute sa cohérence, selon toutes les logiques qu'il articule entre elles, comme devaient être articulées entre eux - symbolique de la diversité unifiée - les panneaux du sanctuaire lors de la Traversée du Désert. Car, comme le dit un adage hébraïque, il est plus facile de fendre les eaux de la mer rouge que de nourrir tout un peuple un seul jour. Au moment où le continent marxiste s'engloutit, l'on ne devrait pas oublier qu'il fut l'aiguillon de la mauvaise conscience de l'Occident ; que la peur de la révolution a nourri en grande partie les politiques réformistes<sup>15</sup>. L'on aurait tort de croire que les guerres civiles ou que le pourrissement social disparaîtront parce que l'on ne lira plus Marx<sup>16</sup>. Pas plus que l'inconscient ne disparaîtrait si l'on interdisait de lire Freud. Au contraire. Le moment est sans doute venu de faire de la solidarité réelle une valeur voulue. Sans quoi la possession solipsiste finirait par dégager une odeur de butin.

---

12. Georges Bataille, *La part maudite*, Seuil, 1973. Voir également Francis Marmande, *Georges Bataille politique*, P.U. Lyon, 1985.

13. Cf. Nahoum Gross, *Yehoudim Bakalkala* (Les juifs dans la vie économique), Zalman Shazar Center, Jerusalem, 1985.

14. Fritz Stern, *L'or et le fer. Bismarck et son banquier Bleichroder*, Fayard, 1990.

15. Comme le soulignait Edgar Faure, in *Dialogue ou Violence*, La Baconnière, 1968.

16. Cf. les études réunies par David Horowitz, in *Marx and modern Economics*, Mac Gibbon and Kee, 1968.