

## LANGAGE DE D.IEU ET LANGAGE DE L'HOMME

*Pr J. Sahel.*

Le thème qui a été défini au départ était « langage de D. et langage de l'Homme », mais je vais parler de ... silence ! En guise de préambule, je voudrais formuler la remarque que, d'avoir besoin de définir les conditions de langage, ce que certains ont appelé les « jeux du langage », est quelque chose qui n'est pas naturel. La linguistique est un champ qui est relativement tardif dans l'évolution du savoir, puisque c'est plus un questionnement sur les conditions de la connaissance que sur la connaissance elle-même.

On pourrait se demander quel est le besoin de définir, en particulier, le sens des mots, quand on sait que celui-ci se construit sur la base de l'expérience.

J'essaierai, au cours de cet exposé, de travailler sur cette question : pourquoi faut-il définir les mots ? J'avais toujours été frappé par l'idée que le commentaire de Rachi fonctionnait comme si la Torah était un grand dictionnaire, et que les mots n'avaient de sens que dans leur contexte. Rachi va toujours rechercher, à propos d'un mot, à quel autre endroit on va le trouver. A partir du contexte, Rachi va ressortir un sens et à travers toutes les occurrences des mots, on en arrive à une définition. Ce qui donne l'impression que le vocabulaire s'est construit à partir de l'expérience d'individus singuliers.

Cela voudrait-il dire qu'il n'y a pas de langage naturel, que le sens des mots qu'on acquiert en apprenant à parler n'est pas nécessairement celui que l'on va employer ? Pour lire le texte de la Torah, mais peut-être plus important encore, si l'on considère que ce texte, c'est la trame de notre existence, cela voudrait dire qu'il faudrait penser avec ces mots-là, et pas nécessairement avec les mots qui nous viennent à l'esprit.

Le texte de la Guemara à partir duquel nous allons réfléchir, se fonde lui-même sur une citation des Psaumes (Tehilim 58-2): « *ha'oumnam élém tsédeq tédabéroun méyécharim tichpétou bné adam* ».

C'est une citation très sollicitée, car quand on regarde dans le contexte, il n'y a pas le mot « silence » et il n'y a absolument rien qui parle du langage. On y parle « justice » et il faut donc chercher les traductions qui soient un peu dérivées. La plupart des commentaires traditionnels parlent d'un contexte très particulier où le Roi reproche à Abner et à ceux qui l'ont jugé, calomnié auprès du Roi Shaoul, de ne pas avoir ouvert la parole, quand il s'agissait de le défendre : il avait eu en effet l'occasion d'attaquer le Roi Shaoul et n'en avait rien fait. Personne, donc n'a éprouvé le besoin de justifier David, mais au contraire, le langage a été utilisé pour accuser le roi David. Il fallait se taire quand il s'agissait d'accuser et de parler quand il s'agissait de défendre ; il s'agissait, en somme, de rapprocher la parole du tsédeq, de la justice, C'est ce lien qui est fait dans les psaumes.

Il y a plusieurs traductions, par exemple celle de Meshonnic, qui rendent ainsi : « est-ce vraiment le silence de la justice que vous parlerez, est-ce en droiture que vous jugerez le fils de l'Homme ? » ; « que la justice fasse silence » ou « Est-ce le silence de la justice que vous avez parlé et est-ce avec droiture que vous avez jugé ? ». La traduction que l'on trouve dans Artsroll, la traduction que les Méfarshim, de manière générale, ont prise sur ces psaumes, c'est : « Est-ce qu'il y a vraiment un silence ? Vous parlerez le juste, vous jugerez votre peuple avec équité. »

On a donc un lien entre silence, parole et justice (et l'équité, on verra un peu plus tard de quoi il peut s'agir) Le silence est employé à dessein très précis : c'est le silence qui paraît

opérationnel. Mais là où ça devient « résonnant » avec la Guemara, c'est qu'on joue déjà sur le mot « *ilem* » pris dans le sens de silence.

La Guemara va se saisir de l'expression « *ha'bumnam* » à propos de laquelle elle dit : « Quelle est la tâche de l'Homme son métier, son « *oumanouto* », dans ce monde ? Qu'il se fasse comme un silencieux, comme un Homme mutique, qu'il adopte la mutité. » Quel est le métier de l'Homme dans ce monde ? Ce serait de se taire. Cela voudrait dire que dans ce monde-ci, il n'y aurait qu'à se taire et rien d'autre à faire.

Et la question que pose ensuite la Guemara, c'est « est-ce que cela concerne aussi les paroles de la Torah ? *Talmoud lomar* « *tsédeq tédabéroun* ». Parler, c'est parler de justice, et tout le reste cela devrait être du silence. La Guemara dit ensuite : « Est-ce que cela lui permet de se glorifier ? » Est-ce à dire que l'homme qui va parler avec la Torah va pouvoir se proclamer comme juste ? Le texte dit : On vous donne la parole pour avoir la possibilité de juger, elle ne vous appartient pas en réalité, c'est simplement un prêt de la parole. Ce n'est pas un titre de gloire. Il a bien fallu donner accès à la parole pour pouvoir juger, mais il aurait mieux valu que vous puissiez vous taire tout le temps. En fait, la tâche fondamentale de l'Homme, cela serait le silence ; ce serait son métier (*oumanouto*). On pourrait dire que l'homme a une tâche à remplir qui va être le métier de sa vie (le métier de vivre, comme disait Pavese bien que cela ne s'applique pas ici car c'est ici un métier d'exister) et ce métier le définirait.

Il y a une controverse pour savoir s'il faut travailler ou étudier et on nous dit « conduis-toi en elle (la Torah) selon l'usage de la terre, du monde (*derekh-erets*) » La parole serait donc associée à l'action et c'est elle qui définirait le *derekh-erets*, si on considère que c'est le « métier » de l'homme. C'est là que s'inscrit le sens de la Torah. Autre citation sur « *oumanout* » : au passage de la Mer rouge, il est dit que les Bnéi-Israël ont repris la *oumanout* de leurs ancêtres quand ils ont chanté au passage la mer. Ils se sont inscrits dans un métier qui était celui que leur avaient appris leurs ancêtres. C'est donc quelque chose qui serait le métier, le sens de l'existence, du moins son but, et qui se rapporterait au silence.

Dès lors, on ne comprend pas très bien pourquoi on parle tellement et d'une manière générale, et pourquoi la Torah « parle » tellement. Pourquoi un texte si riche et pourquoi cette prolifération d'écrits ; pourquoi une prolifération de la parole. Si on considère l'importance de la Torah orale, *chebéalpe*, c'est qu'il y a le besoin d'élaborer de la parole à partir du texte écrit.

On comprend également mal ce qui serait la définition même de l'Homme dès sa création, puisque le texte dit qu'au moment de la création de l'Homme « Il lui a insufflé, par sa bouche, une âme de vie », ce que le Targoum Anquelos traduit (c'est très célèbre grâce au « Nefesh Hayim ») par « un souffle parlant ». Le langage donné à l'Homme fait que l'Homme devient une âme vivante, une « nefesh haya ». Or nefesh haya, c'est ce qui définit les animaux !. On a l'impression que, pour être au même niveau que les animaux dans le règne du vivant, l'Homme doit se définir par la parole. Ce qui va donner à l'Homme un statut de « nefesh haya », d'être vivant, c'est ce souffle de la parole.

Le langage va définir l'Homme et lui donner son originalité, voire une forme de noblesse. Dès lors pourquoi, si la parole est si importante, les Hakhamim vont nous dire que c'est le silence qui est finalement la valeur la plus sûre ? Comment peut-on concilier cela ? Nous allons faire un détour par un texte de Walter Benjamin sur le langage. C'est un texte extrêmement mystérieux, finalement assez obscur, écrit en 1916, dans un contexte un peu particulier d'échanges avec Martin Buber, au sujet d'une revue (« Der Jude ») qui était une grande revue, très prestigieuse, de Juifs allemands. M. Buber proposait à W. Benjamin d'écrire dans cette revue mais celui-ci refuse. Les explications que l'on donne à ce refus sont, en général, qu'il était très irrité par le fait que les Juifs allemands avaient pris une

attitude très belliciste au moment de la guerre de 14. Mais lui-même ne justifie pas son refus de cette manière.

Il pense que lors des derniers mois, il a beaucoup réfléchi sur la parole et il fait état d'une défaillance du langage qui éclate avec une puissance qu'aucun mot ne peut dire. Le sentiment peut jaillir entre les mots et l'acte dynamisant, l'étincelle magique que serait l'unité du mot et de l'acte, est ce qui est dit.

Ce qui paraît important, c'est « *qu'il n'y a que l'orientation soutenue des mots qui vont vers le centre le plus reculé du silence qui parvienne à la vraie production d'un effet* ». En d'autres termes, il faudrait que le langage soit une façon d'aller chercher le silence. « *Je ne crois pas que le mot, où que ce soit, soit plus éloigné du divin que l'action effective, et non plus, qu'il soit apte à conduire au divin autrement que par lui-même en sa qualité la plus pure* ». Il attribue donc au langage une valeur intrinsèque et ajoute « *Quand le langage devient moyen, il prolifère* ».

Quand le langage devient moyen de communication - au lieu d'avoir un sens par lui-même -, il y a prolifération du langage et cette prolifération lui fait perdre toute légitimité. Ceci fait référence à une exégèse du récit de la genèse, du 2<sup>ème</sup> chapitre de Bereshit, une exégèse mot après mot, où Benjamin va distinguer trois grandes étapes dans l'histoire biblique de la genèse du langage :

- Dans la première étape, il n'y a que la parole divine et la parole divine est créatrice. Cela désignerait le langage dans son essence originelle, là où il y a une coïncidence parfaite, d'autant plus parfaite que c'est le langage qui créerait la réalité. On sait par exemple que toute la culture hellénistique attribue une valeur très forte au logos, puisqu'on dit « en arké en o logos - au commencement était le verbe » dans les traductions de nos civilisations, c'est-à-dire que le verbe a précédé le reste. Pour nous, la Torah a précédé le reste ; ce n'est pas tout à fait la même chose. Il y aurait donc une fonction du langage qui serait une fonction poétique, comme on dit en poésie, une fonction de création ; le mot entraîne la chose immédiatement. En fait, il y a une coïncidence immédiate, une immédiateté, un mot « essentiel » Il n'y a pas de médiation entre le mot et la chose : c'est direct, comme c'est la parole divine qui précède la création de l'Homme. L'homme n'aura jamais accès à ce niveau selon W. Benjamin, mais l'on verra que ce n'est pas forcément vrai : il n'y aurait pas de dualité entre le mot et la chose ; le langage serait créateur de vérité, c'est l'interprétation qu'en a Stéphane Moses.
- La deuxième étape dans le récit biblique (on passe là de 1-31 chapitre 1 à 18-14 chapitre 2 de la genèse) où l'homme va nommer les créatures : « *D. a fait venir vers l'homme pour les nommer et tout ce que l'homme a nommé (nefesh haya) devient son nom* ». Il y a un moment très particulier, où l'on n'est plus dans le langage divin, on est dans le langage de l'Homme. Le langage de l'homme, qui n'est plus un langage créateur, devient un langage de la réalité, et même mieux que cela, désigne la réalité. L'homme donnait les contours, les caractéristiques, et coïncidait avec la réalité. Rambam se demandait si c'est l'Homme qui a donné la réalité en nommant ou si c'était le fait qu'il ait compris la réalité des choses, en nommant. En fait, les deux peuvent se dire. Dans ce moment, la fonction de symbolisation est très forte, une fonction de désignation du réel.
- Il y a ensuite une troisième étape : Babel. Dans le texte de W. Benjamin, c'est un peu compliqué, parce qu'il ne veut pas la rattacher à la faute d'Adam harishon, mais plutôt à l'épisode de Babel. Il y a certes une filiation entre ces deux événements, mais la conséquence de Babel est le mélange des langues, le « balbutiement » du langage et le moment où le langage devient un instrument de communication. W. Benjamin dénonce le fait qu'on soit passé d'une civilisation du langage à une civilisation de la communication. On serait passé de l'essence à la parole et de la parole, à la communication. Le langage n'a donc plus de valeur en tant que tel, ou

simple valeur d'échange et contre cela il va s'insurger. En fait, il attribue une part de responsabilité aux poètes (Holderlin). Il va s'appuyer sur le rôle du traducteur pour dire que si l'on est capable de traduire d'une langue à l'autre, c'est que l'on peut se rattacher à un autre sens intermédiaire, qui est un métasens, au-delà des mots.

Cette lecture de W. Benjamin va donner au langage tel que nous l'employons aujourd'hui, un statut de « déchu ». Ce qui expliquerait la raison qu'il va donner à M. Buber pour refuser d'écrire dans son journal : éviter la prolifération de l'écrit et éviter la prolifération du langage, puisqu'il ne faudrait pouvoir parler que si l'on est allé chercher un silence fondamental. Sinon on n'a qu'une prolifération du bavardage qui n'apporte rien.

Cela m'a fait penser à un texte de Borges qui s'appelle « De la rigueur de la science ». C'est un texte magnifique où il parle d'un empire : dans cet empire, l'art de la cartographie parvint à une telle perfection que la carte d'une seule province occupait toute une ville et la carte de l'empire, toute une province. Avec le temps, ces cartes démesurées ne donnèrent plus satisfaction et les cartographes levèrent une carte de l'empire qui avait le format de l'empire et qui coïncidait point par point avec lui. La carte de l'empire recouvrait l'empire tout entier. On s'est tellement éloigné de la vérité, qu'on s'est éloigné de l'exactitude. Or, l'exactitude n'est pas la vérité. On passe son temps à essayer, avec cette prolifération du langage, de parler du réel, et comme on ne s'en approche pas assurément, on rajoute des mots et des mots, pour arriver à recouvrir ce réel qui nous échappe, et l'on finit par occulter le réel. Moins portées sur l'étude de la cartographie, les générations suivantes comprirent que la carte était inutile et, non sans inquiétude, ils l'abandonnèrent au soleil et aux librairies. La carte va se dilacérer avec le temps. Dans la métaphore de Borges, c'est la métaphore du langage : il y a rémanence de ce qui est perdu et c'est l'écueil du langage de la communication, du langage en tant qu'il prétend désigner le réel dans son exactitude, sans chercher sa vérité.

D'où Benjamin tire-t-il cette lecture de Bereshit ? Il y a dans les textes de son grand ami Sholem, un certain nombre de citations. Ainsi dans un livre qui s'appelle « Le nom et les symboles de D. » et dans un texte de Sholem, « Mort de D. ou théorie du langage » où Sholem cite les cabalistes, il énonce que le langage divin est un absolu qui prend des significations dans les mots où il se manifeste, et que le langage humain tirerait sa dignité de ce langage absolu, même si aujourd'hui en apparence, il soit tombé dans la communication. On retrouve cette dualité. Un peu plus loin, il va dire que c'est seulement avec la confusion des langues qu'est née une surdité magique, et il dit (ça paraît intéressant que cela apparut dans Babel, quand l'Homme voulut se faire un nom), qu'après avoir donné un nom aux espèces, au moment où il voulut se faire son propre nom, se donner un nom, il ne voulut plus que D. lui en donne un. C'est lui-même qui se le donne. Ce texte de Sholem a été écrit très longtemps après 1916. Par contre, en regardant la correspondance de Benjamin, on s'aperçoit qu'il fait plusieurs fois référence à R' Shimshon Raphaël Hirsch : « D. amène toutes les espèces de sang, tous les oiseaux de l'air du monde ensemble et il fait venir vers l'homme pour qu'il puisse voir comment il va les appeler et le nom qu'il va leur donner pour lui, comme espèce, comme être vivant, c'était son nom ». Ensuite, Adam donne un nom à tout le monde, et il s'aperçoit qu'il ne trouve pas d'aide pour lui. Il lui faut donc une femme.

Dans son commentaire, R' Hirsch dit que le « *nefesh haya* » qui est utilisé dans ce texte est juxtaposé à l'homme. C'est en tant que *nefesh haya*, que l'homme est capable de donner un nom aux animaux. L'homme donne des noms aux choses, en l'occurrence aux animaux, mais non pas comme D. « voit » les choses (comme elles sont vraiment), mais de façon subjective, comme individu qui reçoit une impression acceptable des choses autour de lui. En fait, c'est le *nefesh haya* de l'homme qui vient avec son pouvoir de la parole. C'est la conséquence de la création de la parole. Le langage que l'on va

employer, à ce moment-là, est un langage qui vient du corps, d'un être vivant qui comprend un autre que lui. Il n'est pas du tout certain, et d'ailleurs, dans le judaïsme, c'est hautement improbable, que ce soit l'intellect qui soit la meilleure façon de percevoir le monde. Dans le *nefesh haya*, c'est l'être qui fusionne l'intellect et le physique et qui va permettre une utilisation du langage.

Adam lui a donné, « pour lui », un nom. Les noms sont donnés par rapport à la relation qu'ils ont à l'homme. Non seulement, il les comprend dans son intériorité d'être vivant, mais il les comprend en relation avec lui et non dans leur existence absolue. C'est cela même qui ferait courir un risque de scepticisme, de dire que tout est relatif : chacun voit pour soi, chacun a sa perception des choses. C'est le langage de la communication. Le passouk nous dit : non, pas du tout, « parce qu'il a donné, c'est **son** nom », c'était vraiment son nom. L'homme avait donc accès, par son *nefesh haya*, à une partie de la réalité. Il y a une partie qui lui vient du savoir divin, de la connaissance divine. L'homme a donc accès à une parcelle de ce savoir, à une parole commune à tous les hommes, alors que si on parlait à partir de sa propre subjectivité, on ne serait absolument pas certain de parler de la même chose. Il y a donc un besoin de définir les choses à partir de soi et à partir d'un mode relationnel. Une des seules capacités que W. Benjamin reconnaît à l'homme, est de donner un nom à ses enfants, et ce nom les définit. C'est quelque chose de cette capacité de nomination qui a persisté.

Cela voudrait dire que le langage passerait par une intériorisation, une expérience qui serait l'expérience de soi et l'expérience de l'autre. Il y a un texte d'un grand critique sur le langage, Wittgenstein qui dit que « *tout ce qu'on ne peut pas dire, il faut le taire* ». Il veut parler des jeux du langage et il a une expression très importante « *les mots n'ont de signification que dans le flux de la vie* ». Les mots ne trouveraient un sens que parce qu'il y a une vie qui va avec ces mots là. On ne pourrait pas écrire un livre, s'il n'y avait pas une vie qui accompagnait ce livre, s'il n'y avait pas une vie qui était en même temps l'incarnation de ce livre. L'exemple qu'il en donne, est l'exemple de la douleur. Quand on emploie le mot douleur, cela fait instantanément référence, pour chacun d'entre nous à un sentiment vécu, une sensation que l'on a déjà ressentie. Et la douleur de l'autre, on a du mal à l'imaginer autrement qu'en passant par sa propre douleur. Ça devrait enseigner une sorte d'empathie, mais ce n'est pas le sujet. La définition du mot douleur est extrêmement difficile à construire de façon abstraite. Cela est vrai de la plupart des mots, et il prend cet exemple car, je crois, il est difficile de le contester. C'est une des façons de dire que l'on a besoin de construire un sens à partir d'une expérience. Peut-être est-ce un des rôles de la Torah, très important, que d'expliquer qu'il ne peut y avoir de sens construit sans le vivre. Peut-être la lecture de Benjamin se détermine-t-elle à partir de là.

Si l'on regarde le début de Bereshit, on s'aperçoit que le texte n'est pas tout à fait de cet ordre là. Il y a un moment où la parole divine ne coïncide pas avec la chose créée. C'est le passage célèbre où Hashem demande à la terre de faire pousser « un arbre-fruit qui donne des fruits et ce fut ainsi ». Il y a une déviation par rapport à ce qui est demandé : la terre fait sortir en fait « un arbre qui porte des fruits » : l'arbre lui-même n'est plus fruit. Paradoxalement, D. trouve cela très bien. Jusque là, le texte disait « Il dit et ce fut », autrement dit, Il parle et la chose existe. Il y a une immédiateté entre la parole et l'action. Or là, entre Sa parole et ce qui sort, il y a un écart. Il n'y a pas un arbre-fruit, il y a un arbre qui donne des fruits. Est-ce à dire que cette parole absolue de D. n'existe pas vraiment ? Peut-on dire, du décalage entre la parole et le réel, que la matière résiste au « créé ». C'est difficile de comprendre qu'une matière créée par D. résiste à Celui qui l'a créée. Beaucoup de commentateurs refusent cette interprétation. Il y a une autre façon de dire les choses, c'est que la création est un processus dynamique ; il y aurait même un silence qui aurait précédé le tout et en réalité, le monde n'est toujours pas fini. Il fallait faire sortir un arbre-fruit mais celui-ci est toujours à faire émerger.

Il y a une lecture qui autorise cette interprétation, qui consiste à s'écarter de la linéarité du discours et de l'interpréter comme l'ordre de l'histoire. En particulier le « Or Ha'hayim » le fait mais aussi beaucoup d'autres. C'est en fait, le pshat du texte du deuxième chapitre : tout ce qui avait été créé, toutes les espèces végétales étaient sous la surface de la terre parce que l'homme n'était pas encore là pour cultiver la terre. Rachi dit qu'en l'occurrence, cela veut dire « prier ».

On dit qu'il a fallu que l'homme prie, qu'il comprenne que quelque chose manquait à la terre, quelque chose qui était aux cieux « Cham-mayim » et que c'était l'eau. Après la séparation des eaux d'En-haut et des eaux d'En-bas, du sec et de l'humide, l'homme prie pour que l'eau tombe car l'eau d'En-haut manque à la terre. Ceci pour nous apprendre que l'homme a une influence décisive sur la création, aussi les « six jours » semblent-ils en partie une virtualité qui avait besoin d'une prière, d'une parole. Le rôle de l'homme, sa fonctionnalité, c'est la prière, probablement, la fonctionnalité par excellence. Cette fonctionnalité appelle la pluie pour faire pousser quelque chose de la terre. Le Or Ha'hayim amène l'idée que c'est la prière qui crée un décalage et qu'ainsi, ce n'est pas l'Ets-péri qui est sorti mais l'arbre qui fait des fruits. C'est dire qu'il y a dans le discours de l'homme, quelque chose qui va induire un décalage entre ce qu'il construit et le résultat (l'arbre et son fruit).

Rachi dit « trois sont entrés en jugement et quatre ont été condamnés ». Après la faute, ont été jugés l'homme, la femme et le serpent. La terre a été jugée avec eux parce que la terre avait désobéi et avait produit cet arbre qui donne un fruit et non pas un arbre-fruit. Pourquoi n'a-t-elle pas été punie tout de suite ? Pourquoi faut-il attendre que ce soit l'homme qui faute pour qu'on la condamne avec lui ? Il y a plusieurs commentaires dont certains disent que c'est parce que c'est sa mère. Elle a voulu le protéger, elle a même créé les conditions qui ont fait qu'il a pu fauter. Au moment de la consommation du fruit de l'arbre de la connaissance, il y aurait eu comme une conséquence du décalage de l'arbre-fruit, décalage qui est porté par l'homme. C'est perceptible seulement « après-coup ». Mais, si l'on tient comme le Or Ha'hayim et beaucoup de commentateurs, que « l'après » éclaire « l'avant », l'on comprend que « l'après » du comportement de l'homme éclaire « l'avant ». Ainsi, ce serait la prière de l'homme qui va déterminer ce qui était en prémisses sous la terre ; ce serait-là le « métier » de l'homme.

Quel est son métier ? Rachi dit que c'est de réunir ce qui vient d'en-haut et ce qui vient d'en-bas, parce que sinon, il y aurait la guerre, de la jalousie dans le monde créé. Le rôle de l'homme est de créer l'unité entre le matériel et l'immatériel, de créer une harmonie entre la terre et le ciel.

Le « métier » particulier de l'homme est de proférer le langage, c'est-à-dire la capacité de parler, de nommer. En fait, ce qu'on pourrait concevoir comme une abstraction n'a de sens que dans la vie, et qu'en fait ce langage est imprégné par le fait qu'il est dans un être vivant. La fonction de l'homme, serait de produire l'unité. La faute sépare. Les méfarshim le disent clairement : C'est à partir de la faute que l'on va avoir une séparation des semences et des moissons, une séparation entre l'arbre et le fruit, des arbres fruitiers et des arbres non-fruitiers. On va avoir la possibilité de semer. Peut-être la graine va-t-elle pourrir, peut-être qu'il ne se passera rien, et puis arrive quelque chose.

Le Pa'had Its'hak dit que c'est le problème de la Emounah et ... de l'impatience. On attend quelque chose qui n'est pas encore là. Il y a un endroit où une continuité existe encore, c'est l'étude de la Torah. Dans l'étude de la Torah, la pensée est une action. C'est le seul domaine où la pensée est une action par elle-même. Le simple fait d'étudier porte en soi un fruit. « Etudie et tout est dedans ». C'est dans le creusement qu'il y a tout. Le Rav Hutner dit que cela préfigure les temps messianiques, mais aussi ce que l'on voit dans la Paracha « Béhar », le moment que l'on n'a jamais vécu, de la shmita idéale, où

« l'arbre des champs donnera son fruit au bon moment », où les semailles et les moissons vont coïncider, ce qui veut dire que l'acte lui-même est son propre fruit, son propre résultat

Il y a la possibilité de la mort au milieu, que ce qui devait arriver n'arrive pas, que ce qui est attendu ne se produise pas. En fait, le but entier de l'existence est de faire passer du potentiel au réel ; on est dans le monde du potentiel. Dans ce monde-ci, il faut que l'homme se considère comme en potentiel et ce qui lui convient le mieux est de se taire.

Dans la pensée, dans l'étude de la Torah, on est dans l'action. Alors que c'est le sékhel (la tête) qui fonctionne, on est dans le domaine du po'al (de l'action). Ce n'est que dans le domaine du corps qu'on est au niveau du potentiel. Pour le Maharal, il y a une coïncidence dans ce monde-ci entre le potentiel et le réel et que cette coïncidence se trouve dans l'étude de la Torah. Cela voudrait dire que la lecture des lettres, l'utilisation du langage, trouve sa légitimité dans la Torah. Si on reprend « védibarta bam », « tu parleras dans elles », on voit qu'on nous a donné un vocabulaire, une grammaire de la parole, qui est en même temps une grammaire du silence. Chaque mot doit se mériter, ce qui va lui donner une légitimité. On se rapproche du premier type de langage décrit par W. Benjamin, langage qui est le texte qui a créé le monde. C'est ce texte-là qui donne à la parole, sa vérité. Les signes de la Torah comportent un sens. « Oth » veut dire à la fois signe et lettre. Ce sont des indicateurs, des sortes de balises pour aller et marcher, et élaborer un sens aux mots.

Dans l'un de ses écrits, W. Benjamin commente le récit que l'on trouve dans Chémot « Moshé est descendu de la montagne, les tables du témoignage dans sa main, tables écrites des deux cotés ; elles étaient écrites de part en part ». Il y a eu beaucoup de commentaires de ce passouk que tout le monde connaît, mais W. Benjamin en fait une interprétation un peu sollicitée. Vous savez qu'il y a une discussion pour savoir quelles étaient les lettres. On indique que ces lettres de la Torah traversaient entièrement les Tables et que l'on pouvait voir à travers elles, et ceux qui regardaient, quel que soit l'angle de lecture, voyaient tous la même chose. Parce que tout le monde était capable, à travers les lettres de la Torah, de trouver un langage commun qui était dans les lettres. Il y a une lecture du « mizé ou mizé » des Tables qui est de dire que cela autorise à chacun de lire la même chose, quel que soit son point d'angle, à condition que ce soit de vivre ensemble.

Il y a autre chose : si l'on imagine les Tables de la loi placées de part en part, chaque personne qui lit le texte va voir le visage de l'autre ; le texte va sculpter une relation, un lien entre celui qui lit et l'autre qui lit aussi en même temps. On pourrait dire « à chacun sa lecture ». Non. Le texte va déterminer un canal dont la forme va caractériser la possibilité d'une relation qui n'est pas seulement une relation d'homme à homme, une relation horizontale mais une relation qui va donner au texte sa source, la parole divine.

Cette parole divine, le langage de D., cet absolu, il nous en reste une trace dans le texte de la Torah, une trace très forte puisque c'est celle qui a été matrice du monde. Cette parole absolue autorise la relation que l'on peut avoir avec les autres. Elle lui donne son authenticité. Le « oth » définit un espace où tout le reste doit être silence. Tout ce qu'on peut dire, tout ce qu'on va essayer de dire pour définir sa vie autant en potentiel qu'en réel, doit passer, dans l'espace de la Torah, par un langage qui a une fondation dans le récit de la création (comme dans le premier type de langage défini par W. Benjamin).

Vient la question : est-ce qu'on peut se glorifier de « parler » dans la Torah ? Non. : on nous a donné l'usage de ces mots que parce qu'ils vont définir une vérité, qui est en fait opérationnelle en nous et qui est la justice des hommes fondée sur ces valeurs là. Celle-

ci autorise la Ahava. Quand la Ahava disparaît, la justice disparaît. Cela veut dire que les mots ont un pouvoir en tant que tel.

Sur le langage, on peut citer ce texte où G. Sholem s'adresse à F. Rosenzweig (mais on n'est pas sûr que cette lettre lui soit parvenue). Le texte de Sholem commence ainsi : « Ce pays - Erêts Israël - est pareil à un volcan où bouillonnerait le langage. On y parle de tout ce qui risque de nous conduire à l'échec et, plus que jamais, des Arabes. Mais il existe un autre danger, bien plus inquiétant que la nation arabe, et qui est une conséquence nécessaire de l'entreprise sioniste : qu'en est-il de l'actualisation de la langue hébraïque ? Cette langue sacrée dont on nourrit nos enfants ne constitue t-elle pas un abîme qui ne manquera pas de s'ouvrir un jour ? Certes les gens d'ici ne savent pas ce qu'ils sont en train de faire. Ils croient avoir sécularisé la langue hébraïque, lui avoir ôté sa pointe apocalyptique. Mais, bien sûr, ce n'est pas vrai. La sécularisation de la langue, n'est qu'une *façon de parler*, une expression toute faite. Il est impossible de vider de leur charge des mots bourrés de sens, à moins d'y sacrifier la langue elle-même. Un jour viendra où la langue se retournera contre ceux qui la parlent. Ce jour-là, aurons-nous une jeunesse capable de faire face à la révolte d'une langue sacrée ? Le langage est nom. C'est dans le nom qu'est enfouie la puissance du langage, c'est en lui qu'est scellé l'abîme qu'il renferme. Pour avoir invoqué quotidiennement les noms d'autrefois, il ne dépend plus de nous d'écarter les pouvoirs qu'ils recèlent. Une fois réveillés, ils se manifesteront au grand jour, car nous les avons invoqués avec une violence terrible. Les écrivains ou journalistes jouent avec les mots, feignant de croire ou de faire croire à D., pensent que cela n'a pas d'importance. Pourtant dans cette langue avilie et spectrale, la force du sacré semble souvent nous parler. Lorsque viendra l'heure, où la puissance enfouie au fond de la langue hébraïque se manifestera de nouveau, où le « dit » de la langue, son contenu, reprendront forme, notre peuple se trouvera confronté de nouveau à cette tradition sacrée, signe même du choix à entreprendre. Alors il lui faudra se soumettre ou disparaître. Car au coeur de cette langue, où nous ne cessons pas d'évoquer D. de mille façons - le faisant ainsi revenir en quelque sorte dans la réalité de notre vie - D. lui-même ne restera pas à son tour silencieux (c'est paradoxal car Sholem était athée)- Mais cette inéluctable révolution du langage et où la Voix se fera entendre de nouveau, est le seul sujet dont on ne parle jamais dans ce pays. Car ceux qui croyaient avoir ressuscité la langue hébraïque ne croyaient pas en la réalité du Jugement à laquelle ils nous soumettent tous. Fasse le ciel que la légèreté avec laquelle nous avons été entraînés sur cette voie apocalyptique ne nous mène pas à notre propre perte ».

Il y a un pouvoir des mots tellement fort que ça peut faire peur et que c'est pour ça qu'on peut nous recommander le silence. Si on ne sait pas se servir des mots de la Torah pour définir la justice, pour définir la relation, cela peut être une bombe. Le texte de Sholem dit quelque chose de très important. Il peut donner l'impression qu'il n'y a que la langue hébraïque qui en est porteuse et pas les autres. On peut lire dans le récit de Babel, que les autres langues ne sont que des langues d'usage.

Cette discussion a lieu dans le Kouzari de Yéhouda Halévy. Le langage Hakodesh est la langue sainte par excellence, et les autres langues sont des langues dégradées. Mais Rambam dit que non ; que c'est la langue qui porte la pensée, la langue qui permet de penser la réalité. Et c'est l'homme qui donne sa sainteté à la langue, quand il va l'employer. Et, comme on est entre les deux, c'est à nous de savoir ce qu'on fait avec la langue. Soit elle est sainte en soi et l'on s'en sert n'importe comment et c'est grave, soit elle a ce potentiel de sainteté et ne pas lui donner sa sainteté, c'est grave aussi.

Qu'en est-il des autres langues ? Le rôle du traducteur ne va pas être de traduire mot à mot mais d'aller chercher le sens caché dans une phrase, d'aller chercher un absolu dans la langue, et ensuite le retraduire. D'ailleurs, les meilleures traductions ne sont pas

des traductions littérales, mais des traductions où l'on a cherché le sens à l'intérieur des mots. On voit d'ailleurs, à propos de la traduction du verset des Tehilim à la base de notre étude, que cela n'a rien de ce que l'on a entendu dans le texte hébraïque. Cela voudrait dire, que dans cette traduction, quelque chose s'est perdu, que la Guemara est obligé de traduire. Il faut lire à travers cela, que sans la Torah « chébéalpe », on n'arrive pas à lire le sens. On peut imaginer que toutes les langues sont parlées, et que toutes les langues portent un sens. Chaque nation a une médiation, un « Elohim », une langue qui lui correspond, qui est son génie propre. Le talent du traducteur, en allant chercher ce génie propre pour le traduire dans le génie propre d'une autre langue, se réfère à une forme de Elohim qui appartient à chaque nation, qui est une forme de l'absolu qui a donné naissance au langage. Cela ne veut pas dire que tout se vaut, puisque nous, on a la qualité avec cette langue hébraïque, de ne pas avoir besoin de cette médiation, cet intermédiaire d'un Elohim dans le texte.

C'est dire que la langue ne fait que fixer un espace de silence, un espace blanc, et que c'est avec beaucoup de respect que l'on doit s'attaquer à cela. Car, à chaque fois, on va rajouter ou enlever quelque chose, on va travestir le sens des mots et ce que le silence peut apporter. Ce sera la parole de ceux qui vont venir après nous. Le Gaon de Vilna, sur son commentaire de Michlei, dit : « Ce sont les distraits qui portent la sagesse », car ceux qui se taisent, qui sont capables d'écouter ce que disent les autres, comme l'élève qui sait se taire devant son maître, vont apprendre quelque chose qu'ils n'ont jamais pu imaginer par eux-mêmes.

Le texte de la Guemara qui nous dit de ne pas trop se glorifier de l'utilisation du langage de la Torah, nous dit qu'il faut être capable d'entendre. Pour cela, il faut aller chercher, au fond de son propre silence, cette capacité d'entendre ce que peut faire émerger la parole du maître. En l'occurrence, on retrouve toujours cette idée de celui qui donne et celui qui reçoit. C'est un silence qui est complètement habité, un silence sculpté par une langue, la langue de la Torah, parce que je suis à l'écoute et finalement capable de me dépasser.