

I

« Observe et souviens-toi »

L'instant oublié

Dans une lettre à Eitingon en date du 14 juin 1928, Chestov, qui vient de lire *Sein und Zeit*, ne peut, malgré l'intérêt qu'il porte à cet ouvrage majeur, s'empêcher de le faire passer sous les fourches caudines de son *leitmotiv* lancinant. « C'est, en effet, un livre extrêmement intéressant. Mais ce n'est pas de la phénoménologie, c'est une tentative de faire passer dans le domaine de la philosophie, sous le drapeau de la phénoménologie, une contrebande tout à fait aphiosophique – *la légende biblique de la chute et du péché originel*. »¹

En réduisant son œuvre à un avatar « aphiosophique » du drame de la chute et du péché originel qui s'est joué en Eden, Chestov pense maîtriser Heidegger.² Son dogmatisme l'égare. L'œuvre de Heidegger est effectivement « aphiosophique ». Elle a effectivement « à voir » avec une indéniable réalité biblique vétérotestamentaire et midrachique – voyez à ce propos le livre de Marlène Zarader³ – mais cette réalité n'est pas celle à laquelle se réfère trop systématiquement Chestov. Elle est d'un ordre différent laissé pour l'heure dans l'ombre, et complètement ignoré par Chestov. Elle participe de l'oubli, ou de l'éclipse. Le drame du Jardin d'Eden n'en est qu'un avatar « explicatif ». Il « efface » cet oubli au bénéfice de la *tentation*, de la *chute* et du *savoir* « mortel » qui en découle.

Cet oubli, cependant, sur lequel il nous faut revenir, et dont s'inspire Heidegger, s'est joué ailleurs, là où il se joue encore aujourd'hui, pour la plupart d'entre nous. Son lieu est le *lieu clair-obscur* d'une parole qui ne parle pas encore et à qui est offerte la perspective de la lumière. A condition d'y aspirer. « Je pense, écrit Gabriel Marcel en réponse à une lettre de Max Picard, que vous attirez l'attention sur quelque chose de très important quand vous dites que ce qui précède le mot, n'est pas à proprement parler la *pensée*, mais une certaine clarté qui deviendra lumière dans et par l'expression. C'est très profond ».⁴ Oui c'est très profond, et cette intuition trouve son origine en l'instant mythique de « l'avant premier jour », bien avant la décision prise par Dieu d'installer Adam dans le Jardin d'Eden, et de le « pousser » à la faute. Instant d'avant le premier instant, instant brutal qui aveugle et illumine, qui nous « perd » et nous « sauve », *instant oublié* dont nous entretient pourtant la Bible au verset 7 du chapitre 2 de la Genèse.

1 Nathalie Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov II*. Paris : Editions de la différence, 1993, p. 20. (Je souligne).

2 « J'ai déjà maîtrisé Heidegger ». *Ibid.* p. 20

3 Marlène Zarader, *La dette impensée – Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris : Editions du Seuil, 1990.

4 Gabriel Marcel-Max Picard, *Correspondance*. Paris : L'Harmattan 2006, p. 160.

« L'Eternel-Dieu façonna l'homme] [*Vayétser YHVH Élohim ét haAdam*] poussière détachée du sol] [*afar mine haAdamah*] fit pénétrer dans ses narines] [*vayipah béApav*] un souffle de vie] [*nishmat hayim*] et voici] [*vayéhi*] l'homme devint un être vivant] [*haAdam lénéfesh hayia*] ».

La translittération est proposée ici à dessein. En italiques, les termes et expressions clefs de la réflexion qui va suivre. Pour un non hébraïsant le sens de ce verset se limite à ceci : *Dieu fait pénétrer dans les narines de l'homme un souffle de vie, à la suite de quoi l'homme devient un être vivant*. Dans sa traduction, la TOB⁵ fait remarquer en note que « l'homme (en hébreu *ádâm*) est tiré du sol (en hébreu *adâmâ*). – L'haleine de vie anime la vie naturelle de l'homme ». Cette note est bienvenue, mais elle n'est pas suffisante. Elle est bienvenue dans le sens où elle distingue l'haleine de vie (de nature évidemment divine) et la vie naturelle (de quelle nature ? La TOB n'en dit mot). Pour un hébraïsant l'affaire se présente autrement. *Nishmat*] [*Nishmat* est l'état construit de *Néshamah*, âme divine] devient *Néfesh*] [âme du registre de la terre] et cela après « et voici »] [*vayéhi*]. Que s'est-il passé ?

Pour le Zohar, le passage de *Néshamah* à *Néfesh* est une régression. Pour lui *vayéhi* – et *voici* – annonce presque toujours une catastrophe. En l'occurrence, ici, la régression d'Adam dans l'animalité. Selon Rabbi Eléazar *Néshamah* (l'âme) est sainte, issue du Trône de gloire du Roi de l'En-haut, alors que *Néfesh* est à rapprocher de Gen. 1, 24 : « Dieu dit 'Que la terre produise *néfesh hayia* (des êtres vivants)' ». *Néfesh hayia* est produite à partir de la terre et par la terre. « Par la faute de l'homme, dit rabbi Isaac, la Torah se lamente : Le Saint, béni soit-Il, a créé l'homme s'écrie-t-elle, Il lui a donné une âme sainte pour qu'il vive dans le monde à venir, et lui par ses fautes a régressé vers cet être animal tiré de la terre à l'intention des bêtes et des animaux sauvages. »⁶ Et Rabbi Juda de préciser : « Il n'est pas écrit 'et l'homme fut constitué' mais 'devint un être animal' ; nous apprenons ainsi qu'il fut lui-même responsable de sa régression vers cet être issu de la terre. »

Onkelos, lui, propose une autre lecture de ce verset, lecture éminemment intéressante. La dernière partie du verset est traduite ainsi : « et Adam devint un esprit parlant ». Il traduit donc *Néfesh hayia* par *esprit parlant* [*Rouah Mémalelah*]. D'où la question que rabbi Yossi ne manque pas de poser à rabbi Isaac : « Que visait Onkelos en traduisant les mots 'et l'homme devint un être animal' par 'devint souffle parlant' car l'être animal étant celui des bêtes, pourquoi ne parlent-elles pas ? C'est que, répondit rabbi Isaac, elles ont été pétries d'une plus grande quantité de poussière que l'homme. A l'inverse de ce dernier elles n'élèvent pas la tête et ne regardent pas l'espace. Si elles avaient été pétries comme les hommes d'une poussière légère, si elles savaient lever la tête et contempler l'espace, elles parleraient. Rabbi Yossi répliqua : J'admets que la pâte dont on est pétri et que le fait de lever la tête soient déterminants, mais pourquoi la contemplation de l'espace ? Rabbi Yossi dit : Elle est le grand soutien de l'homme. »⁷

Néshamah, l'âme divine (portée vers le haut), régresse ainsi en *Néfesh*, âme animale (portée vers le bas), et Adam ne peut dès lors que participer des deux natures avec cependant ces deux qualités que l'animal ne possède pas, parler et contempler l'espace.

5 TOB : Traduction Œcuménique de la Bible.

6 Le Zohar, T.1. Lagrasse : Verdier, Coll. Les Dix Paroles, 1981, p. 539.

7 Ibid. p. 543.

Etre *esprit parlant* [Rouah Mémalelab] témoigne donc, selon le Zohar, de la régression de l'homme vers l'être animal tiré de la terre. Mais régression seulement. Il n'y a pas chute. Il y a régression et *possible oubli* de *Néshamah*. L'homme cependant parle, il n'est pas réduit à l'être animal. Le langage, tout à la fois émanation de l'esprit céleste et engluement dans l'être animal, est syntaxe d'exil aspirant au « retour ». Autrement dit parler c'est attester que régression il y a dans *Néfesh*, et lumière – espace-ouverture – en *Néshamah*. Parler soit, mais parler en poète, parler une langue qui n'enseigne pas, parler *une langue qui désigne* cette *Néshamah*, cette « *réminiscence* », comme le dit Jankélévitch, réminiscence « qui n'a pas le poids du souvenir »⁸, réminiscence qui est « apparition aussitôt disparue, événement qui ne sera en aucun cas réitéré ni, partant, confirmé, une lueur décevante dans la nuit »⁹. Et pourtant si présente. Et si puissante, à l'image, on va le voir, du faucon.

« Toute ma vie, j'ai été séduit, nous dit Claude Vigée, par ce qui me porte et me soulève, dont l'envers est un gouffre sans fond, d'où l'on ne sait comment on ressortira. On entre dans les spirales du langage à ses risques et périls. Toutes les langues sont des Rhins en crue, mais entourés des bras morts du 'Vieux Rhin' légendaire. On ne sait jamais si on s'enlise dans les marécages où l'on pourrira lentement sur place, ou si on est emporté en haute mer, noyé dans un glorieux naufrage... Mais on est attiré par la parole comme une hydre à mille têtes. Tout vaut mieux que de rester immobile ... »¹⁰ Et nous ajouterions : immobile comme *la barque dans le vieux Rhin*.¹¹

Depuis longtemps, longtemps,
la barque noire attend
amarrée immobile
au cœur du Ried brumeux.
Entre les joncs elle somnole
au bout de sa chaîne rouillée.
Mais qui donc attend-elle, sur la rive déserte ?
Va-t-elle bientôt fuser, faucon, vers le soleil,
ou sombrer dans la boue
jusqu'au fond du marais –
qui le saura jamais ?
qui le saura jamais ?

C'est à ce *faucon* que l'homme doit sa « semi-divinité ». Car, comme le martèle Jankélévitch, c'est « dans la *joie-éclair d'un instant*, non dans je ne sais quel retour à une innocence perdue », que l'homme « éprouvera la bienheureuse plénitude »¹². Il l'éprouvera, mais n'en aura jamais, en même temps, conscience. Car, précise-t-il,

8 Vladimir Jankélévitch, Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*. Paris : Gallimard 1978, p. 53.

9 *Ibid.* p. 19.

10 Claude Vigée, *Le parfum et la cendre*. Paris : Grasset 1984, p. 40.

11 Claude Vigée, *Danser vers l'abîme*. Paris : Parole et Silence, 2004.

12 Vladimir Jankélévitch, Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, *op. cit.*, p. 80.



« on ne peut en même temps savoir le secret du bonheur et rester heureux. Le ‘péché’ (si l’on peut dire), était de rester immortel, et de se savoir, de se sentir immortel. Les deux ensemble. C’est cette impossibilité que la conscience déniaisée fabule à son propre usage en racontant le mythe de la punition. L’homme devra vivre sous la loi de l’alternative, il mangera un pain amer, il cheminera douloureusement dans la vallée des larmes, avec sa solution de misère, assailli par les loups de la détresse et les corbeaux de l’angoisse ; son être sera un être lacunaire, limité dans le temps, exposé aux maladies, pour finalement retomber en poussière. Et pourtant, cet inachèvement, cette insuffisance font tout le prix de la vie ». Et Jankélévitch termine par ces mots : « *notre actuelle semi-divinité* est encore ce que nous choisirions s’il fallait choisir »¹³. Car ce n’est qu’en elle que la « joie-éclair de l’instant » nous est parfois donnée. Comme le faucon de Claude Vigée.

Peut-on penser autrement l’homme ? Certainement pas. « Je ne pense pas directement l’homme, nous dit Paul Ricœur, mais je le pense par composition, comme le ‘mixte’ de l’affirmation originaire et de la négation existentielle. L’homme, c’est la Joie du Oui dans la tristesse du fini »¹⁴. Il semble donc que c’est à la conscience déniaisée – disons plutôt à une *existence déniaisée* – que l’on doit la « joie-éclair d’un instant » dans la douloureuse vallée des larmes. Or une telle existence ne saurait être « programmée ». Je veux dire par là qu’elle ne s’enseigne pas. Et cependant elle advient. Comment ? Je serais tenté de dire qu’elle s’éveille de sa léthargie ; elle « somnole » puis s’éveille à sa « vérité », éveillée par la « joie-éclair » de l’instant d’une rencontre, ici-bas, chez nous, sur terre, la rencontre d’un homme et de la *réminiscence claire-obscur* qu’il transmet. Ce peut être le poète, ce peut être le philosophe, peu importe pourvu que cette réminiscence l’habite. L’homme qui par sa vie et son œuvre atteste cette présence, devient alors un modèle. A son appel, toujours silencieux, – « l’appel du génie »¹⁵ pour Bergson – à son appel, « comme les grains éparpillés de la limaille de fer, sous l’influence du barreau aimanté, s’orientent vers les pôles et se disposent en courbes harmonieuses [...] les virtualités qui sommeillaient çà et là [en notre âme] s’éveillent, se rejoignent, se concertent en vue d’une action commune. Or, précise Bergson, c’est par cette concentration de toutes les puissances de l’esprit et du cœur sur un *point unique* que se constitue une personnalité »¹⁶. A laquelle désormais nous nous attachons. Fidèles à nous-mêmes et à « l’appel du génie » qui ne cesse de retentir en nous, et sur nous.

II

L’appel du génie

Au sortir du pays d’Egypte

Il semblerait que ce soit par l’errance *inspirée* – ou par la *liberté orientée* – qu’il conviendrait d’expliquer et de comprendre les pérégrinations des Hébreux dans le désert. Ces pérégrinations sont résumées au chapitre 33 du livre des Nombres. Pour la clarté et la précision de mon propos je suis obligé, comme précédemment,

13 *Ibid.* p. 81. (Je souligne).

14 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité 1, L’homme faillible*. [Aubier 1960.] Paris : Seuil Points 2009, p. 192.

15 Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*. Paris : P.U.F. Quadrige, 1998, p. 263.

16 *Ibid.*

de recourir en partie à la version originale des deux premiers versets de ce chapitre. J'essaierai de présenter l'original de telle façon que le lecteur non-hébraïsant puisse facilement établir le lien entre les différents termes et suivre ainsi la véritable « démonstration » talmudique que je rapporterai.

Rappelons le contexte. L'Exode est terminé, ou presque. Parcours mystérieusement ordonné, quête semée d'embûches et d'obstacles, *démarche initiatique* au lendemain d'une sortie miraculeuse et précipitée du pays d'esclavage de Pharaon. Les Hébreux arrivent en vue de la Terre Promise. Un bilan semble s'imposer en forme de regard jeté sur le parcours effectué depuis la sortie d'Égypte. Les deux premiers versets du chapitre 30 du livre des Nombres l'annoncent. Mais d'une manière bien curieuse comme nous allons le voir.

[33, 1] : « Ceux-ci (sont)] [él] leurs voyages] [massèi] des fils d'Israël,] [bnèi Israël] qui sont sortis [acher iatsou] du pays d'Égypte] [mi-érets Mitsraïm] selon leurs armées] [lésvotam] par ma main de Moché et d'Aaron] [bé'iad Moché véAaron] »

[33, 2] : « Et Moché écrivit] [Vaikhtov] leurs sorties] [èt motsaïhem] selon leurs voyages] [lémasseïhem] sur ordre de Hachem] [al pi yhvvh] et ceux-ci (sont)] [vé-él] leurs voyages] [massèïhem] selon leurs sorties] [lé motsaïhem] ».

En italiques, les termes et expressions clefs de la réflexion qui va suivre. Mais auparavant, jetons un rapide coup d'œil sur les pérégrinations des fils d'Israël. Il y eut, au total, quarante-deux étapes que notre texte prend un malin plaisir à énumérer les unes après les autres. Pourquoi cette insistance ? Le Midrash Rabbah propose quelques réponses. Celle de Maïmonide est probablement la plus « favorable » aux fils d'Israël. Pour l'auteur du *Guide des égarés*, la répétition quelque peu lassante des étapes dans le désert est une façon de souligner que les pérégrinations du *Erev-Rav* (de la masse informe) loin d'être une errance aveugle dans un monde hostile, étaient au contraire parfaitement organisées en une démarche « guidée par Dieu ». Les Hébreux structuraient de la sorte le désert à l'aide des différentes étapes. Disons qu'ils « personnalisaient » le désert, par définition impersonnel. Mais aussi qu'ils se constituaient en tant que peuple.

Les fils d'Israël guidés par Dieu ! On me permettra d'émettre un léger doute. Le seul à être guidé par Dieu est Moïse. Je soutiens ici l'idée que les fils d'Israël, *eux*, ne le sont pas. Ils fuient et ils errent. Ils fuient l'Égypte. Réduits à eux-mêmes ils ne peuvent que fuir, errer et regretter les « marmites » d'autrefois, bien garnies en Égypte. Alors pourquoi ces départs, pourquoi ces étapes ? Pourquoi cette répétition ? Revenons à nos deux versets.

La poussée, l'appel

Chaque voyage au long cours, et quelle qu'en soit la nature, est *normalement* marqué par une *sortie* – le départ d'un lieu – une *arrivée* en un autre lieu, un *campement* en ce lieu, et une nouvelle *sortie* de ce lieu, en vue d'un autre lieu. On arrive, on s'arrête, on se repose et on repart. Le campement est une pause naturelle, normale, que nos deux versets, cependant, ne signalent pas. Il y eut bien sûr des arrêts – quelques versets qui suivent signalent des campements –, mais ils ne sont pas notés ici. Ces deux premiers versets mettent l'accent

sur « les voyages » et « les sorties », donc sur les *déplacements* (voyage [*massa*]) et l'*action de quitter un lieu* (sorties [*motsa*]). L'accent porte sur un « arrachement » (sortie), et sur le « déplacement » qui s'ensuit (voyage), donc sur *un élan, un élan vers*. (Mais s'agit-il vraiment d'un *élan vers* ?) Quelle est la nature de cet élan ? Deux réponses sont possibles.

La sortie d'Égypte correspond à une libération sur les fondements d'un acte de foi d'une intensité inouïe. Un *élan*, mais pas forcément en réponse à un appel. Un *élan* de l'ordre d'une « pression » ou d'une « poussée » à quitter un lieu. Disons *un élan vital*. Malheureusement, comme on le sait, l'euphorie du départ a très vite cédé la place à une sorte de désenchantement et, en raison même de la nature du désert, à une franche révolte. Néanmoins, et ce sera notre première réponse, la « trace » de l'élan subsiste. Et c'est cette trace, ce souvenir de l'élan premier, son rappel, qui entraîne les fils d'Israël vers l'avant. Ils « s'arrachent » et « se déplacent ».

Une seconde réponse est possible qui à juste titre reconnaît à Moïse une importance déterminante dans l'économie du salut d'Israël. L'Ohel Yaacov voit, dans les expressions redoublées du verset 2, la différence fondamentale entre l'idéal de Moïse – sa motivation – et l'aspiration réelle des fils d'Israël.

Rappelons ce verset que nous allons scinder en deux parties.

1.- Et Moché écrivit] [*Vaikhthon*] leurs sorties] [*èt motsaïhem*] selon leurs voyages] [*lémasseïhem*] sur ordre de Hachem] [*al pi yhrb*]

2.- et ceux-ci (sont)] [*vé-élé*] leurs voyages] [*masséïhem*] selon leurs sorties] [*lémonsaiïhem*]

Dans la première partie du verset Moïse écrit *leurs sorties* [*motsaïhem*] en vue du but de *leurs voyages* [*lémasseïhem*] : le lieu saint de la Promulgation. Mais en réalité (deuxième partie du verset) voilà que *leurs voyages* [*masséïhem*] dans le désert n'étaient motivés que par *leurs sorties* [*lémonsaiïhem*], c'est-à-dire par leur seul désir ardent de *quitter* l'esclavage égyptien. Moïse était lui irrésistiblement attiré vers le Mont Sinaï d'où allait jaillir la parole de Dieu animant et ordonnant le monde. Quant aux fils d'Israël ils n'aspiraient eux qu'à quitter le sol maudit du pays de leur esclavage. *Ils n'aspiraient qu'à fuir*. Ces deux réponses, en suggèrent une troisième. Au préalable, précisons les deux premières.

Les fils d'Israël ne sont animés que par *la trace de l'élan premier*, un élan qui les pousse à quitter l'esclavage pour quitter l'esclavage. Ils risquent pour cette raison – et ce fut le cas – de fléchir à la première occasion. Ils sont, en raison de leurs souffrances, *poussés* à quitter l'Égypte, mais *ne se sentent pas appelés* par l'Éternel vers le « lieu saint de la Promulgation ». Ils fuient, errent et aspirent parfois au retour en Égypte.

Moïse est appelé par l'Éternel vers le « lieu de la Promulgation ». Il est vrai, mais le Midrash ne le dit pas, qu'*il n'a jamais été, lui, Moïse, esclave*. Dès lors il est moins poussé à quitter l'Égypte et les souffrances de l'esclavage, qu'appelé par l'Éternel vers le lieu saint de la Promulgation. D'où notre troisième réponse.

Moïse *est donc cet appel* qui jour après jour anime les fils d'Israël, et ranime la flamme de *l'élan vital*, flamme toujours vacillante, pour en faire – à quelles conditions ? – un *élan spirituel*. Mais il est aussi, Moïse, *cette part en nous-mêmes qui jamais ne fut esclave*, ce « faucon » qui entend l'appel vers un lieu de « grande promesse », et qui dès lors ranime la trace d'un élan premier, qu'à l'instar des fils d'Israël du désert, nous avons connu. Et qui de n'être plus ranimé risque de s'effacer.

La question ainsi du destin de cette trace se pose, et Claude Vigée, nous l'avons vu, l'a parfaitement posée. Si, pour une raison ou pour une autre, Moïse – cette « part » en nous-mêmes, ce faucon – venait à disparaître de notre horizon quotidien, ou à être, par l'effet de quelques écrits, réduit à l'état laïque de prince égyptien, l'appel disparaîtrait et, progressivement, insensiblement, tout naturellement s'effacerait la trace d'un élan désormais orphelin. Ou alors la « trace » ne serait qu'une répétition stérile, le « geste » d'une « geste » oubliée.

C'est cette trace en nous-mêmes que la poésie est appelée à éveiller, et elle ne peut le faire que si le poète est porteur, à sa mesure bien sûr, de cet appel, de cette « part Moïse » en lui-même. Alors, et alors seulement, la vie participera du *monde de la foi* « où le passé vit de ce que l'éternité, une fois, le frôla, en passant, où l'avenir est inquiet parce qu'il attend l'éternité »¹⁷. Comme le soir du Séder où pour chacun d'entre nous, *l'an prochain à Jérusalem*, est l'appel qui sourd du « Ried brumeux » de l'Egypte, et auquel répond le faucon de l'âme.



Photographie d'Alsace par Alfred Dott, p. 80.
Ci-dessus : détail.

17 Max Picard. *La fuite devant Dieu*. Paris : P.U.F., 1956, p. 13.

Le chant de l'arbre de vie

Ce chant mystérieux né sur l'arbre de vie,
tu l'entends bruire aussi au plus secret de toi
dès qu'il traverse à l'aube l'espace clair-obscur
où chaque arbre en vibrant de la racine aux cimes,
pris avec les saisons dans sa danse mortelle,
tient le monde captif sous sa terrible étreinte ;
nous naîtons pour durer, pour mourir avec lui,
portés par sa ramure où fleurit la lumière
dont la rumeur se fait parole humaine dans le vent :
« Ce chant, qui est le feu du cœur, l'arbre de vie... »¹

29 novembre 2009

- 85 -

¹ « Le nid du phénix », *Mon heure sur la terre*, p. 279.

Guy Braun, *L'étreinte de Jacob avec l'ange*. Monotype.

