

DE L'OBSCURITE DE LA LETTRE ET DE L'ACTION, ET DES RESONANCES EN L'ECOUTE PROPHETIQUE

Monique Lise Cohen
Texte publié dans le livre :
Récit des jours et veille du livre
(Editions Orizons, 2008)

« *Et Moïse prit le livre de l'Alliance, et il fit entendre aux oreilles du peuple ; et ils dirent : Tout ce qu'a dit l'Eternel, nous le ferons et nous l'entendrons (naassé venichma)* »
Livre de l'Exode (24, 7)

Le texte hébraïque dit que l'Alliance se fait par un engagement dans l'action qui sera suivie d'une écoute au sens d'une compréhension. Il y a ici une séparation entre l'agir et le penser, entre la pratique et la théorie. La Bible de Jérusalem traduit ce passage de façon inexacte : « Nous le ferons et nous obéirons » - laissant ainsi penser, dans une optique religieuse, que l'ordre qui vient du Ciel implique obéissance sans pensée. Or le texte hébraïque ne parle pas d'une telle soumission, mais évoque une écoute qui concerne la pensée, et qui se fait comme un écho, une résonance nouvelle, un sens qui vient plus tard. Les Hébreux ont dit : « nous ferons et nous entendrons/comprendrons ». Quel est le sens de cette dualité du faire et du comprendre ? Est-ce une expérience ou une attitude religieuse ? Ou bien cette dissociation de l'acte et de la pensée pourrait-elle concerner tout le champ de l'expérience humaine ?

L'obscurité de l'acte : matière et transcendance

L'engagement à agir sans comprendre dans l'immédiat concerne des commandements venant de la Transcendance absolue. Il ne s'agit pas seulement des grands principes de la loi morale universelle, dont le texte des Dix commandements pourrait être une illustration, mais d'un ensemble de lois positives impliquant toute une jurisprudence savante et qui concernent les relations entre les hommes.

Il est vrai qu'il existe une approche critique de ces questions dans l'œuvre d'Emmanuel Kant (*Critique de la raison pratique* et *La Religion dans les limites de la simple raison*) où le philosophe, au nom de l'impératif catégorique (« Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature ») et d'une morale de la pureté des intentions, critique l'hétéronomie de la loi juive. Si Kant écrit qu'il a dû abolir le savoir pour faire place à la croyance (*Fondements de la métaphysique des mœurs*), il nomme la limitation nécessaire de la connaissance et du savoir pour que notre action puisse s'ancrer dans la transcendance par la foi.

La démarche de Kant limite la connaissance parce qu'il n'y a pas de savoir de l'absolu, mais elle a cependant quelque chose de commun avec le texte biblique lorsqu'elle sépare l'action de la pensée et lorsqu'elle privilégie l'action dans son rapport à la transcendance.

Le texte biblique sépare bien l'action de la pensée, mais ne limite pas la connaissance. Seulement elle vient après. De quelle connaissance, de quelle pensée s'agit-il ? Mais tout d'abord quelle est la dimension de cette action qui précède la pensée ? A-t-elle un écho en philosophie ?

Emmanuel Levinas commente admirablement ce texte du livre de l'Exode dans une de ses lectures talmudiques (Texte du *Traité Chabat*) (1). La responsabilité, dit-il, précède la liberté,

et « il existerait un pacte avec le bien antérieur à l'alternative du bien et du mal ». Mais n'est-ce pas aussi ce que dit Kant dans un célèbre apologue de la *Critique de la raison pratique* ? Un prince donne l'ordre à un homme de porter un faux témoignage contre un honnête homme, sous peine de mort. Il n'osera peut-être pas assurer qu'il pourra refuser cet ordre inique, mais il pourra concéder sans aucune hésitation que cela lui est *possible*. Or cette possibilité s'inscrit dans la matière du monde, dans l'expérience humaine, comme un fait. Il juge donc « qu'il peut quelque chose parce qu'il a conscience qu'il le doit et il reconnaît la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue. La facticité de la loi morale (c'est un *fait* : tu dois) révèle la liberté ou la réveille. L'inconditionné, venu d'ailleurs, suscite le possible lui-même. » (2)

Ce poids du bien qui précède la décision nous fait sortir des arcanes d'une pensée superficielle de la liberté ou d'un pseudo libre-arbitre qui ressemblerait plutôt au choix impossible de l'âne de Buridan. Avoir autant faim que soif, et ne pas savoir décider entre l'un et l'autre, jusqu'à mourir sur place, ne constitue pas un sacrifice de sa vie, car ce fantôme de liberté ignore la dimension du *possible* qu'ouvre, par son poids absolu, la précellence du bien. Il y a donc une facticité de la loi morale kantienne qui l'apparente au texte biblique malgré la critique que le philosophe fait de l'hétéronomie de la loi des Juifs. Et cette facticité est en résonance avec la pure transcendance du bien. Le possible qui vient du bien ne relève pas d'une connaissance préalable, mais est une invitation, un appel à l'action hors du champ du savoir ou du calcul.

En effet le recueil des lois bibliques et talmudiques ne se limite pas aux grandes catégories morales mais à des comportements très positifs. Prenons comme exemple deux lois qui ne semblent pas avoir la même importance : « ne pas tuer » et « libérer un esclave dont le maître a cassé une dent ». Selon la loi juive, l'un et l'autre commandement s'ancrent dans la transcendance absolue et en même temps dans la positivité de la loi et des relations sociales et humaines. Mais aucune de ces deux règles ne relève d'un calcul social utilitaire comme chez Rawls.

Mais qu'en est-il alors de la pensée, si Kant nous invite à limiter le savoir alors que le texte biblique semble appeler à une pensée plus tardive ?

La pensée qui vient après

On pourrait croire, comme Hegel évoquant « la chouette de Minerve » qui « prend son vol au crépuscule », que la philosophie de l'action ou le sens de ce qui s'est passé ne peut se laisser comprendre ou s'énoncer clairement que lorsque les événements sont bel et bien passés voire dépassés. Cette compréhension hégélienne semble tout à fait justifiée dans la mesure où elle est l'inspiration même des grandes recherches historiques. Mais le texte hébraïque dit autre chose. Il ne parle pas du sens qui a eu lieu et qui viendrait coiffer l'événement dans l'avancée vers l'esprit absolu, source ultime d'intelligibilité transparente. La pensée hégélienne reste dans le champ de la vérité occidentale lorsqu'elle affirme que le réel est rationnel et que le rationnel est réel. La vérité comme « *adequatio rei et intellectus* » ne déconnecte que provisoirement l'action de la pensée, car le but ultime est leur unification.

Le texte hébraïque lorsqu'il énonce « nous l'entendrons » semble dire qu'il y a un surplus dans cette entente par rapport à l'acte. S'agit-il d'un mystère au sens religieux, quelque chose de l'ordre du sacré qui embrase l'âme, mais qui laisse la bouche muette ? De façon générale, l'hébraïsme se refuse à l'expérience du sacré dans le sens où Levinas y voit « la source de toute cruauté à l'égard des hommes » : « La voilà donc l'éternelle séduction du paganisme, par-delà l'infantilisme de l'idolâtrie, depuis longtemps surmonté. *Le sacré filtrant à travers le*

monde – le judaïsme n'est peut-être que la négation de cela... Le mystère des choses est la source de toute cruauté à l'égard des hommes... L'implantation dans un paysage, l'attachement au *Lieu*, sans lequel l'univers deviendrait insignifiant et existerait à peine, c'est la scission même de l'humanité en autochtones et en étrangers. Et, dans cette perspective, la technique est moins dangereuse que les génies du *Lieu*... Socrate préférait à la campagne et aux arbres la ville où l'on rencontre les hommes. Le judaïsme est frère du message socratique. » (3) Nous savons que dans la doctrine platonicienne, particulièrement dans *La République*, le Bien est supérieur à l'être : « Les choses intelligibles ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais tiennent encore de lui leur être et leur essence, quoique le bien ne soit point l'essence, mais fort au-dessus de cette dernière en dignité et en puissance. » (4) Le choix – ou le poids - du bien, chez Platon et Kant, choix qui implique l'action, ne relève pas d'une connaissance préalable que l'on mettrait en pratique. Puisque la connaissance relève de l'essence alors que le bien est au-delà de l'essence. Les deux philosophes permettraient-ils de lire le texte biblique en dehors du critère de la vérité, et sans entrer dans la dimension dangereuse du sacré ?

La lettre et l'esprit : le surplus et l'obscur

Un verset de saint Paul : « La lettre tue et l'esprit vivifie » (2^{ème} Epître aux Corinthiens 3, 6) signe la pensée de la vérité et l'installation du pouvoir politique. L'Occident chrétien s'est interprété lui-même comme « Israël selon l'esprit » à la différence des Juifs appelés « Israël selon la chair » ou « selon la lettre », parce que restés fidèles à la chair de la circoncision et à la lettre du texte. La prééminence de l'esprit sur la lettre a conduit l'Occident vers ce mode transparent de la vérité, vers la prépondérance de ce qui est intelligible sur ce qui est sensible. C'est ainsi que l'Occident, pour garantir la clarté intelligible, a écarté les poètes et laissé surgir des structures de pouvoir de type inquisitorial afin de garantir la juste et adéquate lecture des textes fondateurs. L'inquisition n'est pas ici le propre de l'Eglise mais de tout régime dictatorial. Par exemple Staline avait décrété ce que devaient être une biologie ou une linguistique marxistes. Toute pensée, parole ou écriture en dehors de ces règles devenaient hérétiques selon les mêmes procédés que l'inquisition religieuse : demande d'abjuration ou d'autocritique, condamnation par un tribunal qui juge l'esprit, puis relégation au bourreau (tortures, prisons, autodafés, camps, exécutions, etc.)

Ces structures de pouvoir particulièrement intolérantes sont liées à ce que Henri Meschonnic appelle, dans l'ensemble de son œuvre, le « dualisme du signe » fondé sur la séparation du signifiant et du signifié, et que l'on pourrait interpréter encore comme dualisme de l'âme et du corps, de l'esprit et de la lettre. Un texte n'est plus lu dans son rythme qui appelle le lecteur à l'écriture de nouveaux textes, mais il est ramené à ses conditions de possibilité et à des concepts intelligibles. De ce point de vue, la sémiotique fonctionne entièrement dans ce système dualiste.

Les polices de l'esprit qui guident la lecture des textes fondateurs ont souvent mis en œuvre une conceptualisation philosophique du texte biblique. Dans l'horizon de la pensée néo-platonicienne et dualiste initiée par Philon d'Alexandrie, il fut convenu de remplacer les personnages de la Bible par des concepts philosophiques. Par exemple Abraham était la forme et Sarah la matière. La forme étant supérieure à la matière, l'homme était alors nécessairement supérieur à la femme. Et l'enseignement rabbinique traditionnel selon lequel les femmes ont une capacité prophétique supérieure aux hommes, en commentaire du verset qui raconte qu'Abraham « écouta la voix » de Sarah (Genèse 16, 2), disparaît complètement sous les tonnerres des évidences grecques.

On pourrait presque dire que la littérature a été dans l'histoire européenne une voie de

sauvetage par rapport aux concepts dualistes et à l'intolérance sociale et politique qu'ils pouvaient susciter. C'est pourquoi la critique littéraire est toujours fautive lorsqu'elle veut réduire l'œuvre à ses conditions de possibilité en voulant décoder tous les phénomènes de sa gestation et de sa production. Elle n'atteindra jamais l'œuvre, de la même façon que dans la logique des paradoxes de Zénon, Achille ne rattrapera jamais la tortue tant que l'espace se divisera à l'infini sous ses pas.

Georges Steiner, dans *Réelles présences*, imagine une cité d'où ne seraient pas exclus les poètes, mais plutôt les critiques littéraires. La critique semble ignorer une dimension essentielle de l'œuvre, son unicité, en tant qu'elle est créée. Qu'est-ce que la création ? L'œuvre créée a un statut de naissance nouvelle comme un enfant qui naît et qui n'est pas la simple reproduction de son père et de sa mère. Sa personnalité, malgré des ressemblances et des traits de parenté, est unique.

Il y a dans la lettre du texte une obscurité qui est comme un surplus de sens par rapport à la revendication de clarté intelligible. Le surplus qui est dans la lettre s'est encore singulièrement et consciemment manifesté pour la pensée européenne, au cours des années 1930, quand la lettre s'est imposée, faisant éclater l'idée d'une langue universelle. La lettre chez les philosophes et les mathématiciens a manifesté alors son autonomie par opposition à l'utopie d'une écriture transparente de la pensée. Il y aurait donc dans la littérature ou chez les mathématiciens contemporains, la connaissance, l'appréhension d'un surplus qui fonctionne à la fois comme obscurité (il n'est pas adéquat à une vérité intelligible) et comme sens-à-venir. Comme si la lettre ouvrait le temps, comme si elle créait l'avenir. La lettre se fait semence. Comment pourrait s'appeler cette ouverture du temps portée par l'obscurité de la lettre irréductible à l'intelligible ?

La prophétie ou le retrait de la présence

Maurice Blanchot écrit ainsi que prévoir et annoncer quelque avenir, c'est peu de chose, si cet avenir prend place dans le cours ordinaire de la durée et trouve son expression dans la régularité du langage (5). En effet lorsque l'avenir annoncé se réalise, on ne sort pas de l'adéquation de la pensée à la présence. Aucune altérité ne vient troubler, inquiéter la présence de la pensée à elle-même. Mais celui qui annonce ainsi l'avenir comme ce qui se rend présent n'est pas, nous enseigne Blanchot, le prophète biblique. La parole prophétique biblique « annonce un impossible avenir, ou fait de l'avenir qu'elle annonce, et parce qu'elle l'annonce quelque chose d'impossible, qu'on ne saurait vivre et qui doit bouleverser toutes les données sûres de l'existence. Quand la parole devient prophétique, ce n'est pas l'avenir qui est donné, c'est le présent qui est retiré. » Les prophètes, dit-il encore, sont constamment mêlés à l'histoire, mais leur parole apparaît comme essentiellement liée à une interruption momentanée de l'histoire, « à l'histoire devenue un instant l'impossibilité de l'histoire, vide où la catastrophe hésite à se renverser en salut, où dans la chute déjà commencent la remontée et le salut. »

Cette « impossibilité » ressemble au « possible » de l'apologue kantien que nous avons cité. Que le poids du bien rende possible de ne pas commettre de faux témoignage ou encore que des paroles prophétique, dans la nuit noire de l'histoire, dans le bruit et la fureur, quand les images sont celles de l'apocalypse ou de la fin des temps, rendent possible un avenir envers et contre tout, cela témoigne d'une dimension inventive de l'action hors savoir et hors calcul, commune à l'agir et à la parole. C'est ainsi que l'on pourrait « entendre » l'appel du Général de Gaulle, le 18 juin 1940. Alors que toutes les « images » étaient celles de la victoire des Allemands et de l'écrasement de la France, une parole vient pulvériser les images : « La France a perdu une bataille, elle n'a pas perdu la guerre ». Cette parole fondatrice d'espoir et

d'appel à l'action reste cependant tout à fait rationnelle. De Gaulle dit que la guerre est mondiale et que des forces immenses, matérielles, technologiques et humaines vont se mettre en œuvre. Sa parole – de type prophétique – ne prédit aucun avenir, n'annonce rien d'illusoire comme le débarquement immédiat des Alliés ou des Martiens. Elle est, dans sa fragilité et sa puissance, un appel à agir.

Maurice Blanchot dit aussi que ce temps – celui d'où le présent est retiré – est un temps d'interruption qui, s'il retire le présent, est le temps de la promesse, de l'espoir, où la raison humaine reste fermement engagée. Lorsque Kafka met tout son espoir dans le mot « pourtant », « *trotzdem* » en allemand, c'est l'espoir prophétique qui parle en lui. Ce « pourtant » dit en même temps l'impossibilité et la traversée de l'impossible, ceci sur le mode d'un « mais maintenant et pour la même raison ». La parole prophétique, selon Blanchot, lorsqu'elle commence, « commence par répondre », et c'est dans cette réponse qu'on entend la parole du Dehors – comme dit la Bible, la parole de Dieu qui ne cesse pas.

Si l'évocation du nom de Dieu peut être pertinente ici, c'est au sens où Lévinas parle d'une « religion d'adultes » qui nous ferait sortir des mythologies (6) et du sacré pour nous ancrer dans le langage philosophique, là où cette parole du Dehors n'est en résonance qu'avec l'intellect humain. Cette voix qui vient du Dehors, de l'Infini dirait Levinas, et non pas d'un Dieu habitant les arrière-mondes, cette voix qui résonne également dans l'impératif catégorique kantien ou dans la pensée du bien chez Platon est-elle une ouverture pour l'action au sens de la prophétie ? Et lorsque la parole prophétique a retiré le présent, ouvrant l'espace d'une action-parole, que reste-t-il de la pensée de la vérité comme adéquation ?

Sens et vérité : lecture de la prophétie selon Spinoza

Le *Traité théologico-politique* s'ouvre par une étude de la prophétie dans la Bible, et au chapitre VI, Spinoza écrit : « Car c'est seulement du sens des discours mais non de la vérité que nous nous préoccupons. » Pierre Macherey précise que pour le philosophe la méthode d'interprétation de l'Écriture est la même que celle de la nature, et que cette méthode naturelle tend vers la recherche du « vrai sens » qui doit être distinguée de la recherche de la vérité, et qui ne peut être définie que par des signes. Ces signes ne représentent plus les choses, mais sont traités eux-mêmes comme des choses. Spinoza définit ici un rapport inédit à la vérité comme interprétative ou historique. Trois instruments doivent être requis : la langue du texte (l'hébreu), l'indexation exhaustive des thèmes et le contexte historique. Si la connaissance de l'Écriture doit être ainsi tirée d'elle-même, nous sommes loin de l'idée de la critique biblique qui fonctionne sur le modèle de la vérité comme présence et adéquation et dont l'origine fut attribuée au philosophe. Le « vrai sens » serait-il de l'ordre de la prophétie ? C'est ce que semblerait confirmer l'unité affirmée dans l'*Ethique* entre le concept et l'affect, unité qui résonne à la manière de la définition maïmonidienne de la prophétie alliant raison et imagination (7). De même le thème de l'« amour intellectuel de Dieu » présent dans l'*Ethique*, rappelle la notion hébraïque de « connaissance » - « *yada* » en hébreu - qui signifie en un seul mot la joie du corps et de l'esprit, ou encore dans le langage courant la « connaissance au sens biblique ». La science intuitive, au plus haut degré de la connaissance, exprimerait selon la lecture d'Henri Meschonnic « le rapport maximum de l'affect et du concept » (9).

C'est dans la séparation de l'esprit et de la chair, de l'âme et du corps, que l'esprit se dirige vers des sphères contemplatives. Mais dans cette pensée-parole-action prophétique qui brasse l'unité de l'âme et du corps, de la pensée et de l'étendue, un critère de l'action et une réhabilitation du corps sont alors possibles. Spinoza dit bien : « Personne, il est vrai, n'a

jusqu'à présent déterminé ce que peut le Corps. » (10).

La pensée comme désacralisation

La réhabilitation du corps dans la compréhension spinoziste de l'identité de la pensée et de l'étendue et selon l'horizon de sens qu'ouvre la prophétie transforme l'expérience même de la pensée.

Un épisode biblique serait peut-être la clé de cette réflexion. Lorsque Moïse descendit du mont Sinaï portant les premières Tables de la Loi, il vit le peuple qui s'adonnait à l'idolâtrie du veau d'or. Alors il brisa ces tables. Geste iconoclaste plus grand que celui d'Abraham détruisant les idoles de son père. Puis Moïse remonta sur la montagne et reçut les secondes Tables de la Loi. Les premières étaient taillées et gravées (écrites) par Dieu, les secondes étaient taillées par Moïse et gravées par Dieu (Exode 32, 16 et 34, 1). Au-delà de l'histoire un peu enfantine d'un Dieu qui châtie ceux qui lui sont infidèles, on pourrait voir dans le passage des premières aux secondes tables cet événement fondamental par lequel la main humaine s'empare du support de l'écriture. L'écriture ici n'est plus entièrement divine comme l'étaient les hiéroglyphes égyptiens dont les prêtres et les scribes avaient le monopole. On peut d'ailleurs dater l'événement biblique de la sortie d'Egypte comme l'époque de l'invention de l'alphabet, invention pour toute l'humanité, système extrêmement démocratique qui fait sortir l'écriture de la sphère du sacré. L'écriture n'est pas non plus ici dévalorisée comme copie d'une copie à la manière de certains textes platoniciens où l'écriture copie la parole qui elle-même copie la pensée.

Lorsque l'écriture prend cette autonomie – ni sacralité, ni dévalorisation, la pensée qui s'articule alors n'est pas non plus une icône. Là où la pensée se développe, elle n'est pas étrangère à la matière du monde. L'alphabet et la lettre seraient-elle la matérialité de la pensée ? La prééminence de la lettre se manifeste comme sens à venir. Nouveaux textes, nouveaux commentaires viennent défaire la mythologie d'un retour à l'origine.

Double fécondité de l'obscur. La dialectique de la pensée et de l'action s'ancre dans cette obscurité qui ouvre le temps. À la manière des prophètes.

En conclusion

L'idée prophétique selon laquelle le sens est plus grand que la vérité nous sort des dangers du substantialisme ou du naturalisme que la Bible appellerait idolâtrie, et dont on pourrait trouver une analyse chez Husserl lorsque, à l'époque de la barbarie nazie, il écrivait : « La crise de l'existence européenne ne peut avoir que deux issues : ou bien le déclin de l'Europe devenue étrangère à son propre sens rationnel de la vie, la chute dans la haine spirituelle et la barbarie, ou bien la reconnaissance de l'Europe à partir de l'esprit de la philosophie, grâce à un héroïsme de la raison qui surmonte définitivement le naturalisme. » (10)

Si la prophétie, toujours rationnelle, nous fait sortir de l'idolâtrie pour ouvrir le temps du possible, alors on pourrait également relire à l'aune du commentaire biblique sur la prophétie féminine, le rôle inédit d'une parole de femme dans l'histoire.

Ni voyance, ni extase divine ou enthousiasme, ni croyance religieuse opposée au savoir, la prophétie apparaît comme une parole-action agissant dans le monde, mais gardant toujours une exigence de rationalité. La pensée en est profondément transformée. Comprendre après, c'est comprendre plus, ouvrir au-delà du champ de la vision, pulvériser les images, déclore l'avenir. Ecrire de nouveaux textes. Cette compréhension où le sens est plus grand que la

vérité garde l'exigence d'absolu dans son mouvement. Exigence éthique qui ouvre la voie du *possible*.

L'action et la pensée héritent de la dimension prophétique, celle d'où « le présent est retiré », laissant ainsi une place à la lettre. Semence d'avenir.

1. Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*. Editions de Minuit, 1968 (pp. 67-109)
2. Benny Lévy, Jean Paul Sartre, *L'espoir maintenant*. Éditions Verdier, 1991 (p. 92)
3. Emmanuel Levinas, « Heidegger, Gagarine et nous », in *Difficile liberté*. Albin Michel, 1976 (p. 301)
4. Platon, *La République*. Classiques Garnier, 1958 (505a – 506a) et (508c – 509 c)
5. Maurice Blanchot, « La parole prophétique », in *Le livre à venir*. Paris, Gallimard (folio-essais), 2003
6. Emmanuel Levinas, « Une religion d'adultes », in *Difficile liberté*. Paris, Albin Michel, 1976 (pp. 17 et sq.)
7. Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés*. Editions Verdier, 1983 (2^e partie)
8. Henri Meschonnic, *Spinoza : Poème de la pensée*. Paris, Maisonneuve et Larose, 2002
9. Baruch Spinoza, *L'Ethique*. Classiques Garnier, 1953 (3^e partie, proposition 2, scholie)
10. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Editions Gallimard, 1976 (1^{ère} partie)