

I

L'abîme et le volcan

Cette lettre n'a pas de caractère testamentaire bien qu'elle ait été retrouvée après la mort de Scholem, dans ses papiers, en 1985. Néanmoins, la voici qui nous arrive, elle nous revient et nous parle *après* la mort de son signataire. Quelque chose en elle résonne comme la voix d'un fantôme.

Ce qui donne une sorte de profondeur à cette résonance, c'est encore autre chose : cette voix de revenant qui met en garde, prévient, annonce le pire, le retour ou le renversement, la vengeance et la catastrophe, le ressentiment, la représaille, le châtement, la voici qui ressurgit à un moment de l'histoire d'Israël qui rend plus sensible que jamais à cette imminence de l'apocalypse. Cette lettre a été écrite bien avant la naissance de l'État d'Israël, en décembre 1926, mais ce qui fait son thème, à savoir la sécularisation de la langue, était déjà entrepris de façon systématique depuis le début du siècle en Palestine.

On a parfois l'impression qu'un revenant nous annonce le terrifiant retour d'un fantôme.

Cette « Confession au sujet de notre langue » (*Bekanntnis über unsere Sprache*) a donc été traduite et publiée par Stéphane Mosès (qui m'a fait l'amitié, depuis, de me communiquer la version originale) dans les *Archives de sciences sociales des religions*, sous le titre « Une lettre inédite de Gershom Scholem à Franz Rosenzweig. À propos de notre langue. Une confession ». Cette publication était suivie d'un précieux article de Stéphane Mosès, « Langage et sécularisation chez Gershom Scholem », auquel je dois naturellement beaucoup.

Pour introduire à une présentation du signataire et du destinataire de cette lettre, pour l'annoncer tout en y renonçant, je commencerai par lire une page dans ce livre de souvenirs de Scholem qui, s'intitulant *De Berlin à Jérusalem*, dessine justement le territoire et l'un des trajets géographique, politique, historique, culturel que je tente de suivre dans ce séminaire.

J'avais déjà passé trois jours à Francfort l'année précédente, où j'avais plusieurs fois rencontré Franz Rosenzweig. J'avais eu pour camarade d'études à Munich un jeune homme, Rudolf Hallo, très influencé par Rosenzweig depuis un certain temps déjà et qui, comme lui, venait de Kassel. Hallo me parla beaucoup de lui, de son évolution et de son retour au judaïsme et, au début de 1920, il m'apporta l'œuvre maîtresse de Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* [*L'Étoile*

de la rédemption^{1]} qui venait de paraître et qui est sans doute l'une des créations les plus importantes de la pensée religieuse juive de notre siècle.

C'est ainsi que j'entrai en correspondance avec Rosenzweig qui avait entre-temps entendu parler de moi de plusieurs côtés. Il était alors en bonne santé et avait commencé à étudier le Talmud avec le célèbre rabbin de Francfort, le docteur Nobel². Rosenzweig était un être génial – je considère toujours la suppression, si appréciée de nos jours, de cette catégorie comme absolument insensée, et les « arguments » qu'on avance pour la justifier comme dénués de toute valeur [il y aurait beaucoup à dire sur cette remarque faite au passage. Elle n'est pas sans rapport avec le contenu de notre lettre et la critique d'une sorte de rationalisation sécularisante qui aplatit, aplanit, nivelle, avec la langue, la résistance de toute singularité ou de toute exception, une certaine génialité dont on pourrait montrer qu'elle n'est pas sans rapport avec la sacralité, mais aussi une certaine originalité et une certaine génération originelle] – et chaque rencontre le montrait à l'évidence; ses dispositions à un comportement dictatorial étaient tout

1. Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption*, tr. fr. J.-L. Schlegel et A. Derczanski, Paris, Le Seuil, 1982 (voir ch. IV, n. 15); nouv. éd. revue et annotée par Jean-Louis Schlegel, préface de Stéphane Mosès, Paris, Le Seuil, 2003.

2. Néhémie Nobel (1871-1922), rabbin allemand qui servit à Cologne de 1896 à 1899, et à Francfort à partir de 1910.

aussi évidentes. [J'ajouterai : aussi évidentes que celles de Scholem lui-même.] Nos décisions allaient dans des sens tout à fait opposés. Il cherchait à réformer ou à révolutionner – je ne sais pas ce qu'il faut dire – le judaïsme allemand de l'intérieur; je n'avais, quant à moi, plus d'espoir dans cet amalgame connu sous le nom de *Deutschjudentum*, et n'attendais le renouveau du judaïsme que de sa renaissance en Israël. Il est certain que nous avions de l'intérêt l'un pour l'autre. Jamais je n'avais rencontré – et je ne l'ai jamais retrouvé depuis – tant d'intensité, toute tournée vers le judaïsme, chez quelqu'un qui, par son âge, était entre Buber et moi. Ce que je ne savais pas, c'est qu'il me prenait pour un nihiliste. [Je ne sais pas ce que Rosenzweig a pu penser de la lettre de 1926 à lui adressée par Scholem. Mais, aussi paradoxal que cela paraisse, elle aurait pu le confirmer dans ce diagnostic : nihilisme. Il est vrai que la « logique » même, le « programme » du « nihilisme » – il faut des guillemets à tous ces mots –, lui donne toujours la plus saisissante des ressemblances avec son contraire.]

À ma deuxième visite, au cours d'une longue discussion nocturne au sujet du judaïsme allemand que, précisément, je condamnais, nous en sommes venus à une brouille complète. Je n'aurais jamais abordé ce sujet délicat et très éprouvant pour chacun de nous, si j'avais su que Rosenzweig souffrait déjà alors des premières atteintes de la maladie dont il devait mourir, la sclérose latérale. Il avait déjà subi une attaque dont le diagnostic n'avait pas été net, mais, à ce

qu'on me disait, il était en voie de se rétablir, et cette maladie ne semblait pas avoir laissé de traces, si ce n'est une certaine difficulté à parler [cette remarque, là encore, surimprime une note « *unheimlich* », « *uncanny* » à cette relation d'un débat orageux et crépusculaire sur une certaine expérience historique dont on peut dire, sans forcer les choses, qu'elle touche à l'*Unheimlichkeit* en général et à la « façon de parler », voire à une diagnose de l'aphasie]. C'est ainsi que je me suis lancé dans l'une des disputes les plus orageuses et les plus irréparables de ma jeunesse.

Mais quelques années plus tard, Buber et Ernst Simon¹ me demandèrent d'apporter ma contribution à un recueil qui devait être offert, pour son quarantième anniversaire, à Rosenzweig, alors déjà paralysé et incapable de parler – ce que je fis. En août 1927, alors que j'étais à Francfort, Ernst Simon me dit : « Cela ferait très plaisir à Rosenzweig que vous veniez le voir. » Je rendis deux visites à cet homme qui était condamné, et qui ne pouvait remuer qu'un seul doigt, avec lequel il indiquait sur un alphabet à l'aide d'une aiguille fabriquée tout exprès, des lettres que sa femme articulait en phrases ; je lui parlai de mon travail. Ce furent des moments inoubliables, à vous briser le cœur. Malgré sa maladie, il produisit pendant ces années des

1. Ernst Akiba Simon naquit à Berlin en 1899 ; il fut coéditeur du journal *Der Jude* en 1918. Il émigra en 1928, mais répondit à l'appel lancé par Martin Buber en 1934 pour prendre en main l'enseignement des Juifs exclus par Hitler des établissements publics.

travaux très impressionnants, participa à la traduction de la Bible entreprise par Buber et entretenait une correspondance plus qu'abondante¹.

Rosenzweig est donc malade, à demi paralysé, aphasique lorsque, en 1926, Scholem lui adresse cette « confession » pour son quarantième anniversaire, de Jérusalem où il est installé depuis trois ans. Comme le rappelle Mosès, « Rosenzweig reprochait à Scholem de penser que “le judaïsme de la diaspora est en état de mort clinique et que c’est seulement ‘là-bas’ qu’il retrouvera vie” » (lettre du 6 janvier 1922 de Rosenzweig à Scholem). Pour Rosenzweig, le sionisme est une « forme laïque du messianisme » qui tente lui-même de « normaliser », donc aussi de séculariser le judaïsme. D’où le chiasme étrange et la double unilatéralité d’une correspondance sans correspondance : Scholem, accusé d’être du côté de la sécularisation, écrit une « confession », adressée à Rosenzweig pour lui confier son inquiétude devant la sécularisation elle-même. D’un côté, Rosenzweig reproche au sionisme – et donc à Scholem au moment où celui-ci s’apprête à émigrer en Palestine – la sécularisation du messianisme juif, une laïcisation, une intégration historique, voire historiciste, pour ne pas dire une profanation de la

1. Gershom Scholem, *De Berlin à Jérusalem. Souvenirs de jeunesse*, tr. fr. S. Bollack, Paris, Albin Michel, 1984. (N.d.É.)

sacralité messianique. Or quelques années plus tard, après trois ans de séjour en Palestine, la « confession » de Scholem semble avouer qu'en effet un certain risque de la sécularisation est bien couru par le sionisme, et il passe d'abord par la langue. Naturellement ce mouvement en forme d'aveu est sans doute accentué, dans une certaine mesure ; il est destiné à effacer un peu la violence de la discussion avec Rosenzweig qui laisse à Scholem une certaine mauvaise conscience. En 1926, avant d'avoir reçu cette lettre, Rosenzweig écrivait : « Scholem projette sur moi cette mauvaise conscience à mon égard et s'imagine que je lui en veux ». Là encore ces mouvements, ces plis du remords, cet affect de culpabilité entre ces deux Juifs allemands qui se tiennent sur deux bords opposés de l'histoire, de l'eschatologie, de l'État d'Israël, etc., ne me paraissent pas former le décor seulement *extérieur* du drame qui se joue ou dont ils débattent : la vengeance ou le retour du sacré, le reproche du sacré devant une profanation « politico-linguistique ».

Qu'est-ce que Scholem confesse ? Qu'est-ce qu'il avoue et en quel sens est-ce un aveu ou une confession, c'est-à-dire en même temps la reconnaissance au sens de l'aveu et l'aveu au sens de la profession de foi ? C'est une confession, devant l'antisioniste Rosenzweig, parce que Scholem est sioniste, il le veut, le reste et le confirme. Pourtant il lui faut bien reconnaître un *mal* dans le sionisme, un mal intérieur, un mal qui n'a rien d'accidentel. Plus précisément, l'accident qui

survient au sionisme ou qui le guette, il faut reconnaître qu'il le menace essentiellement, au plus proche de lui-même : *dans sa langue*; et dès qu'un sioniste ouvre la bouche. Ce mal a la triple forme de la menace ou du danger, d'abord, puis de l'échec, et enfin, à la racine du danger ou de l'échec, la forme de la profanation, de la corruption et du péché. Il s'agit de ce qu'on appelait alors en Palestine « l'actualisation » (« *Aktualisierung* ») de la langue hébraïque, sa modernisation, la transformation entreprise depuis le début du siècle par Ben Jehuda, et systématiquement poursuivie pour ajuster l'hébreu biblique aux nécessités de la communication quotidienne, technique, nationale, mais aussi internationale, inter-étatique d'une nation moderne. Ce mal linguistique ne se laisse pas localiser ou circonscrire. Il n'affecte pas seulement un moyen de communication. Car il dégrade justement en moyen de communication une langue originellement ou essentiellement destinée à tout autre chose que l'information. On transforme une langue, et d'abord des noms (tout ceci, nous le verrons, est soutenu par une interprétation très benjaminienne de l'essence de la langue comme nomination) en médium informatif. Le mal linguistique est total, il n'a pas de limite, et d'abord parce qu'il est de part en part politique. Le mal tient à ce que les sionistes, ceux qui se croient des sionistes et ne sont en fait, en tant que détenteurs de ce pouvoir, que des falsificateurs du sionisme, ne comprennent pas l'essence de la langue et traitent ce mystère