

## MYSTIQUE DU LANGAGE

“LA VÉRITÉ est le principe (ou encore : l’essence) de ta parole”, dit un verset du psalmiste souvent cité dans la littérature kabbalistique (*Psaumes*, CXIX, 160). La vérité était, au sens hébraïque originaire, la parole de Dieu perceptible de manière acoustique, c’est-à-dire dans le langage. La révélation, d’après l’enseignement de la synagogue, est un événement acoustique et non visuel, ou qui du moins se produit dans une sphère qui se rapporte métaphysiquement à ce qui est acoustique et sensible. Sans cesse ce trait est souligné en rappelant les paroles de la Torah (*Deutéronome*, IV, 12) : “Vous n’avez vu aucune image – rien qu’une voix”. Ce qu’il en est de cette voix, et de ce qui trouve son expression en elle, est la question que la pensée religieuse du judaïsme s’est posée de façon toujours renouvelée. Le lien indissoluble qui unit le concept de vérité de la révélation au concept de langage, la parole de Dieu se rendant perceptible à travers le médium du langage humain, si tant est qu’une telle parole divine fasse partie de l’expérience humaine, c’est là assurément l’un des plus importants héritages

– sinon même le plus important – que le judaïsme ait légué à l’histoire des religions.

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons d’interroger la littérature et la pensée des mystiques juifs pour découvrir ce qu’elles peuvent nous apprendre sur cette question. Le point de départ de toutes les théories mystiques du langage, par conséquent aussi de celle des kabbalistes, est la conviction que le langage, le médium dans lequel s’accomplit la vie spirituelle de l’homme, possède une face intérieure, un aspect qui ne se laisse pas réduire aux rapports de communication entre les êtres. L’homme s’ouvre à un autre, cherche à se faire entendre de lui, mais dans toutes ces tentatives vibre quelque chose qui n’est pas seulement signe, communication, signification et expression. Le son, sur lequel est bâtie toute langue, la voix qui lui donne forme, qui la forge en élaborant sa matière sonore, sont déjà à cet égard, *prima facie*, bien plus que ce qui entre dans la communication. La question antique, qui a divisé les philosophes depuis Platon et Aristote, de savoir si le langage repose sur une convention, un consensus, ou sur une nature immanente aux êtres eux-mêmes, a toujours eu pour arrière-plan ce caractère d’énigme indéchiffrable du langage. Mais si le langage

est plus que la communication et l’expression qu’étudient les linguistes, si l’élément sensible dans la plénitude et la profondeur duquel il prend forme possède cet autre aspect également, que j’ai nommé sa face interne, alors surgit la question : qu’est cette dimension “secrète” du langage sur laquelle s’accordent depuis toujours tous les mystiques, de l’Inde et de l’islam jusqu’aux kabbalistes et à Jacob Boehme<sup>1</sup>? La réponse ne fait guère de doute : c’est le caractère symbolique du langage qui détermine cette dimension. Dans la définition de ce caractère symbolique, les théories mystiques du langage empruntent des voies souvent divergentes. Mais qu’ici, dans le langage, se transmette quelque chose qui excède la sphère de l’expression et de la mise en forme ; que quelque chose qui demeure inexprimé, qui ne se montre que par des symboles, vibre et résonne au fond de toute expression et transparaît, si l’on peut dire, à travers les fissures du monde de l’expression, c’est là le fondement commun de toute mystique du langage, et en même temps l’expérience de laquelle elle n’a cessé de se nourrir en se renouvelant, à chaque génération, la nôtre comprise. (C’est ainsi que Walter Benjamin fut longtemps un pur mystique du langage<sup>2</sup>.) Le mystique découvre au

langage une dignité, une dimension immanente ou, comme on dirait aujourd'hui, une structure qui ne vise pas la communication de ce qui est communicable, mais bien plutôt – et sur ce paradoxe se fonde tout symbolisme – la communication d'un non-communicable, qui vit inexprimé en elle et qui, même s'il trouvait une expression, n'aurait néanmoins aucune signification, aucun "sens" communicable. Dans le domaine religieux – qui n'est assurément pas la demeure exclusive du symbolique, comme l'atteste déjà toute théorie esthétique un tant soit peu digne de considération –, on rencontre ainsi la question du langage de Dieu, considéré comme le phénomène le plus intimement lié à la dimension secrète du langage. La préoccupation originelle des mystiques dans ce domaine était de partir du langage de l'homme pour y découvrir le langage de la révélation, bien plus, le langage en tant que révélation. Ils se mirent sans cesse en peine de rechercher comment le langage des dieux ou de Dieu pouvait s'entrelacer au langage parlé, et s'en laisser extraire. Ils eurent toujours le sentiment, dans le langage, d'un abîme, d'une profondeur qu'ils se donnèrent pour tâche de mesurer, de parcourir et par là de surmonter. C'est là le point d'émergence des théories

mystiques du langage propres aux diverses religions, le point où le langage doit être langage de la révélation en même temps que langue de la raison humaine; c'est ainsi que Johann Georg Hamann caractérisa avec une magnifique concision la thèse fondamentale de la mystique du langage: "la langue – mère de la raison et de la révélation, leur alpha et leur oméga"<sup>a3</sup>.

Si dans ce qui suit, nous nous efforçons de rendre intelligible la conception du langage qui fut celle des kabbalistes, c'est avant tout parce que leur interprétation résolument positive du langage – comme "secret manifeste" de tout ce qui est – est susceptible d'offrir un paradigme hautement instructif d'une théorie mystique du langage.

Ce sont avant tout trois thèmes qui, dans l'examen qui va suivre, demeurent

a. Dans une lettre de Hamann à Jacobi datant de la fin de l'année 1785, c'est-à-dire peu avant la mort de Hamann; cf. *Johann Georg Hamann's, des Magus in Norden, Leben und Schriften*, éd. C. H. Gildemeister, t. v (*Hamann's Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi*), Gotha, 1868, p. 122 [lettre du 29 octobre 1785], et Rudolf Unger, *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens*, München, 1905, p. 226, qui méconnaît entièrement la signification de cette épigramme pour la pensée de Hamann.

constamment au premier plan sous différents aspects :

1. La conception selon laquelle création et révélation sont l'une et l'autre en premier lieu et essentiellement des auto-présentations de Dieu, dans lesquelles par conséquent, conformément à la nature infinie de la divinité, des moments du divin se sont introduits qui dans le dimension finie et déterminée du créé ne peuvent se communiquer qu'à travers des symboles<sup>a</sup>. À cette conception se rattache immédiatement la pensée selon laquelle l'essence du monde est langage.

2. La position centrale du nom de Dieu comme origine métaphysique de tout langage, et la conception du langage comme décomposition et déploiement de ce nom, telle qu'elle

a. F. J. Molitor a cru trouver dans la kabbale une autre conception de la création, non comme auto-présentation, mais comme ombre de Dieu ; cf. *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, t. II, Münster, 1834, pp. 73 et 248. Mais il s'est mépris sur la source qu'il cite pour défendre cette thèse, un passage tiré du '*Emeq ha-Meleq*, fol. 12 b, § 61, où il n'est question de rien de tel. Dans la littérature kabbalistique, je n'ai rencontré qu'une seule fois la conception, relevant derechef d'une mystique du langage, de la nature comme ombre du nom de Dieu, dans le manuscrit du commentaire sur les psaumes *Kaf ha-Qetoret*, composé aux environs de 1500 (ms. Paris).

se présente en premier lieu dans les documents de la révélation, mais aussi de manière générale dans toute langue. Le langage divin, cristallisé dans les noms divins et, ultimement, dans l'*unique* nom qui forme le centre de ce langage, se tient au fondement de toute langue parlée, en laquelle il se reflète et apparaît symboliquement.

3. La relation dialectique entre magie et mystique présente dans la théorie des noms divins, mais aussi dans l'immense puissance reconnue à la pure parole humaine.

LE NOM DE DIEU DANS LA BIBLE  
ET DANS LE JUDAÏSME RABBINIQUE

AVANT de nous tourner vers les théories des kabbalistes, il convient de faire une remarque qui permettra d'écartier certains malentendus. La Bible hébraïque, considérée en tant que document historique, ne connaît aucun concept magique du nom de Dieu. Le passage de la Torah (*Exode*, III, 6-14) qui rapporte la révélation du nom de Dieu YHWH près du buisson d'épines (et sur lequel tant de commentaires ont été écrits) est certes composé avec la plus grande emphase, mais là même, et plus encore dans les nombreux autres passages où il est question de l'invo-cation du nom de Dieu, l'aspect magique fait visiblement défaut. Que cet aspect ait été introduit par la suite dans le texte relève de l'histoire de la tradition biblique, et a par conséquent son importance relativement à la question qui est la nôtre. Dans ce passage, le nom dont l'explication a été donnée à Moïse près du buisson d'épines n'est pas même directement désigné comme le tétragramme, bien que son étymologie "je serai qui je serai" y renvoie. Comprise selon le sens de la Torah,

cette explication dont la visée n'est nullement philosophique semble exprimer avant tout la liberté de Dieu, du Dieu qui sera là, qui sera présent pour Israël, quelle que soit la forme ou la manifestation que puisse revêtir cet être ou cette présence. Mais ce nom ainsi défini n'est enveloppé, comme nous l'avons dit, d'aucune aura magique, que la Torah s'efforce autant que possible de tenir à l'écart non seulement de ce nom, mais de la parole en général.

"Il est tout à fait frappant en effet", pour citer Benno Jacob, un savant remarquable en ce domaine<sup>a</sup>, "au regard de la signification sacramentelle [entendons : sacrée] que possédait de manière décisive la *parole* dans le paganisme contemporain, que celle-ci ne joue nulle part aucun rôle dans la religion israélite ni surtout dans son rite. Ce silence est si complet qu'il ne peut être interprété que comme un silence intentionnel. Le prêtre israélite remplit tous ses offices entièrement *sans paroles*, à l'exception de la bénédiction qu'il doit prononcer à haute voix [*Nombres*, VI, 24], et qui est non seulement à l'abri de tout malentendu [par la

a. Benno Jacob, *Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*, Berlin, 1903, p. 64.

clarté de sa formulation], mais en est même préservée de façon expresse. En aucun des actes qu'il accomplit il ne se voit prescrire de parole qu'il lui faudrait prononcer. Il accomplit tous les sacrifices et s'acquitte de ses fonctions sans proférer un seul mot. S'il est instruit dans le moindre détail de tous les actes qu'il lui faut accomplir durant les offices du jour du pardon, nous n'avons pas connaissance d'une parole déterminée qu'il lui faudrait prononcer en cette circonstance. Si tous les rites qu'il observe en présence d'un lépreux sont établis avec précision, aucune parole n'est rapportée qui en fasse partie. L'*agenda*<sup>4</sup>, le rituel du prêtre israélite ne contient en fait que des *agenda*, des 'choses à faire'. Si nous considérons les similitudes qui existent par ailleurs entre le culte israélite et les autres cultes du monde antique, ce silence ne peut relever que d'une opposition délibérée. Toute apparence d'une puissance que posséderait par elle-même la parole ou de l'influence magique d'une formule prescrite devait être écartée."

Cette précieuse observation n'est nullement contredite par le fait que dans la prière et dans tous les actes qui l'accompagnent le nom de Dieu soit "invoqué", car cette invocation ou cet appel est en fait distinct du rituel proprement

dit en tant qu'il est accompli par des prêtres. Mais qu'une note magique se fasse à nouveau entendre ici n'est toutefois pas à exclure. Ainsi d'une manière qui contraste fortement avec le propos précédent, un savant contemporain écrit au sujet de l'invocation du nom *Yahweh*: elle "joue le rôle théologique que les autres religions donnent à l'image sacrée. Tout un déploiement de représentations, de rites et de prescriptions cultuelles complexes l'entourent pour protéger la connaissance qu'on en a et surtout l'usage qu'Israël est autorisé à en faire. Le dépôt confié à Israël d'une réalité aussi sacrée l'a placé devant une tâche énorme qui comportait avant tout la résistance aux tentations qui pouvaient la compromettre"<sup>a</sup>. C'est là le sens de ce que dit la Bible sur la "sanctification du nom". On peut tout à fait penser, et l'hypothèse a été avancée plus d'une fois<sup>b</sup>, que même en Israël on se soit parfois laissé aller à faire usage de ce nom à des fins obscures, voire magiques et constituant un danger pour

a. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, t.1, München, 1957, p.185 [*Théologie de l'Ancien Testament*, t.1, trad. E. de Peyer, Genève, 1963, p.162].

b. Par exemple par S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, t.1, Oslo, 1921, pp.50 sqq.