

KEREN MOCK

Hébreu

du sacré au maternel

Préfaces de
Pierre-Marc de Biasi
et Julia Kristeva

CNRS EDITIONS

Présentation de l'éditeur



Quels matériaux sont nécessaires à la création d'une nouvelle langue maternelle et quel processus aboutit à son adoption par ses locuteurs ? L'hébreu, langue aujourd'hui quotidienne dont le fondement est spirituel, culturel et religieux, nous éclaire sur la genèse d'une nouvelle langue maternelle. Mais pour comprendre cette résurgence, il fallait rassembler et interpréter ses archives. Procédant à une fouille archéologique qui nous conduit du présent aux strates les plus anciennes, l'auteure dialogue avec deux des plus grands écrivains israéliens, Aharon Appelfeld et Sami

Michael, pénètre dans «la fabrique» lexicographique d'Eliezer Ben-Yehuda, et revient sur les fondements philosophiques de l'hébreu profane par une lecture inédite de l'*Abrégé de grammaire hébraïque* de Baruch Spinoza.

Diplômée de psychologie clinique et de philosophie, traductrice, docteur ès Lettres, Keren Mock enseigne à l'UFR Études psychanalytiques de l'Université Paris Diderot.

«Rarement un ouvrage aura brassé avec autant de maîtrise et d'originalité des domaines aussi vastes et, par une approche interdisciplinaire, répondu à des enjeux politiques et éthiques aussi actuels qu'essentiels.»

Julia Kristeva

«De la psychanalyse à la sémiotique, de l'intertextualité à l'histoire des idées, de la génétique des textes à la philosophie, c'est à une effective transdisciplinarité joyeuse et généreuse que ce livre nous convie comme à un véritable festin intellectuel.»

Pierre-Marc de Biasi

Keren Mock

**HÉBREU,
DU SACRÉ
AU MATERNEL**

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

Collection « Génétique »
dirigée par Pierre-Marc de Biasi

Image de couverture réalisée par P.-M. de Biasi avec du sable rouge-orange provenant des environs de l'Université de Tel-Aviv, l'image utilisée pour la couverture de ce livre met en scène le mot de trois lettres עבר (*Ever*) qui est la racine de l'hébreu signifiant tout à la fois « le passé, la transition et l'embryon », belle métaphore de l'idée de genèse. La grammaire de Spinoza a été traduite en hébreu sous le titre *La grammaire de la langue d'Ever*.

Cet ouvrage a été publié avec le soutien du laboratoire d'excellence Transfers (programme Investissements d'avenir ANR_10_IDEX_0001_02 PSL* et ANR_10_LABX_0099), de l'Institut des Humanités de Paris et du laboratoire CERILAC de l'École doctorale 131 de l'université Paris-Diderot.

*À Rosa (Rachel) Hertz,
épouse Markovitzky*

*et Efratia Munschik,
hébraïsée en Margalit,
épouse Weinraub,
hébraïsée en Gitai*

Sommaire

Préface de Pierre-Marc de Biasi	7
Préface de Julia Kristeva	13

INTRODUCTION Ruine(s) de Babel

PREMIÈRE PARTIE L'âge des pionniers Appelfeld et Michael Édification d'une nouvelle langue maternelle

1. L'hébreu langue maternelle parmi les langues	41
2. Hiatus et narration reconstructive chez Aharon Appelfeld	59
3. La « chute littéraire » par la traduction chez Sami Michael	97

DEUXIÈME PARTIE Le chantier Ben-Yehuda Fouilles littéraires et matériaux lexicographiques

1. La « résurrection » de l'hébreu ?	147
2. Spectres et corpus d'une nouvelle langue maternelle : la bibliothèque d'Eliezer Ben-Yehuda	155
3. Les mots comme « briques » de la langue	193

TROISIÈME PARTIE Le nouveau concept de Spinoza Les fondations philosophiques de l'hébreu profane

1. Être juif et multilingue à Amsterdam dans les années 1660	233
2. Des Écritures à l'écriture	257
3. La régularité comme fondement de l'immanence	283
4. Nature des mots : la toute-puissance du nom	333

Préface

La nature signifiante du langage

Une « langue proférante » : cauchemar ou fécondité ?

Dès 1926, G. Scholem s'inquiétait : l'émergence de l'hébreu moderne ne risquait-elle pas d'être le réveil cauchemardesque des « noms » et des « signes de jadis » susceptibles de rallumer un fanatisme liberticide ? D'emblée, Keren Mock affronte cette célèbre mise en garde : elle relève le défi de démontrer que – par-delà les nécessités historiques et politiques de la construction de l'État israélien – la « langue proférante » qu'est l'hébreu biblique peut se transformer en une « langue profane », et s'imposer comme une réalité vivante, si et seulement si elle acquiert les caractéristiques d'une « langue maternelle ».

Ainsi posée, la recherche se doit de définir ce qu'est une langue maternelle. Psychologue et théoricienne de la littérature, sémioticienne attentive à la psychanalyse freudienne, l'auteure interroge ce que j'appelle la « reliance maternelle » (dans les relations précoces mère-enfant), pour mettre en évidence la polyphonie inhérente à la capacité humaine de *faire sens* : en deçà du *symbolique* (les usages historiques des récits, des mythes et des interprétations), elle rappelle le *sémiotique* (affects, sensations, écholalies, allitérations et mélodies, la « musique dans les lettres » qui inscrit les pulsions biologiques dans le pré- et le trans-langage). En réhabilitant ainsi l'expérience intérieure des sujets parlants, Keren Mock l'analyse aussi bien dans l'« alchimie du verbe » à laquelle se livre Ben-Yehuda, que chez les écrivains israéliens contemporains nés dans une langue étrangère et recréant leur infantile dans ce nouvel hébreu profane qu'ils s'approprient et qu'ils enrichissent.

La lecture de ce livre vous fera parcourir un labyrinthe impressionnant : de la mémoire intertextuelle de Ben-Yehuda, attentif aux discours qui ont constitué l'histoire du peuple juif, en passant par l'écriture des auteurs modernes qui ont survécu aux épreuves de la Shoah et des heurts totalitaires ou interreligieux, vous reviendrez sur le « nom » (*shem*) imprononçable pour cette « langue proférante », que Spinoza considère comme une « langue nominale », en prise directe sur les « matériaux » et les « choses » de la *Natura naturans*. En réponse à Scholem, ce voyage passionnant autant que nécessaire montre que s'est produite *dans la structure même de l'hébreu moderne* une « immanentisation » du nom sacré, évitant une sacralisation imprudente ou une désacrali-

sation simpliste. Keren Mock diagnostique dans la prouesse de Ben-Yehuda un « début de laïcisation » : à condition de développer sans relâche les potentialités de cette « recomposition ouverte » qui favorise la créativité singulière propre aux êtres parlants, puisque celle-ci plonge ses racines aussi bien dans la mémoire historique nominale que dans le lien précoce mère-enfant.

Qu'est-ce qu'une « anastylose » ?

Eliezer Ben-Yehuda, fondateur du peuple et de l'État israéliens, cachait-il aussi un génie fiévreux inversant sa psychose dans *l'anastylose* – ce terme désignant, en architecture, la reconstruction d'un édifice à partir de ses ruines ? Keren Mock rénove et enrichit les nombreux travaux linguistiques et historiques consacrés au père de l'hébreu moderne en mettant au jour le *corpus littéraire* qui a étayé cette anastylose, et que les chercheurs antérieurs avaient ignoré. Pourquoi le travail de l'inventeur se devait-il d'être « littéraire » ? À l'évidence, puisque la reconstruction à l'identique d'un hébreu sacré, écrit et psalmodié était impossible et inappropriée au projet social de Ben-Yehuda, une interprétation – subjective par définition – s'avérait nécessaire. Il va l'élaborer en tenant compte des « changements dans le temps » de cet hébreu sacré. Formé par la Torah et la Mishna, influencé par l'esprit des Lumières, entre Wilna, Paris et Jérusalem, le philologue, lexicographe et journaliste, étudie la *langue* à travers les *discours* qui la modulent et qui « reconstituent dans l'espace-temps » « l'édifice qui a été ». Au regard de la philosophie de la Haskalah, Ben-Yehuda *reconstruit l'hébreu* à partir de « sources littéraires » hétéroclites que Keren Mock repère, révèle et rassemble pour la première fois. « L'analyse de la création de cette langue » ayant ignoré jusqu'à présent « la perspective littéraire », un minutieux et exhaustif « inventaire de la bibliothèque de E. B.-Y. » s'avère désormais « nécessaire et possible ».

Le livre de Keren Mock amorce avec force cette tâche infinie. Par une scrupuleuse consultation des archives du créateur, complétée par des enquêtes menées auprès de ses descendants et de ses proches, la chercheuse fait surgir aux yeux des lecteurs le « spectre chromatique » utilisé par Ben-Yehuda, associant une couleur à chaque strate de la littérature hébraïque : le rouge pour le Talmud ; le bleu pour le Talmud et la poésie d'Abraham Ibn Ezra ; le noir pour *l'Introduction aux devoirs du cœur* (judéo-arabe). Ben-Yehuda dessine la diversité de ses sources : essentiellement bibliques et talmudiques, à partir du 1^{er} siècle avant notre ère, elles traversent le Moyen Âge et rejoignent les Temps modernes. L'attention du fondateur se focalise sur trois langues de la diaspora : l'allemand, l'anglais et le français. L'oubli du russe et du yiddish, pourtant essentiels dans son enfance et sa jeunesse, ne laisse-t-il pas penser que l'inventeur aspire à faire de l'hébreu écrit et psalmodié une *nouvelle* « langue maternelle » précisément ? Sans « céder » à ces origines infantiles, voire en se

défendant contre elles, pour implanter le code sacré lui-même, l'écrit et le proférant avec ses développements interprétatifs historiques, dans la proximité charnelle et symbolique des locuteurs du nouvel État dont il ambitionne la création? L'étude des carnets et des fiches fait apparaître une *intertextualité* soucieuse des contextes environnants et constamment à l'œuvre, « inhérente, quasi structurelle » à la pensée et à l'expérience vitale de l'inventeur, comme elle l'est au destin de la diaspora ouverte aux emprunts des époques et des cultures ambiantes.

S'y ajoute l'attention qu'Eliezer Ben-Yehuda, tel un poète ou un psychanalyste, porte aux *sons*, lorsqu'il s'agit de créer des *néologismes* : lorsque des mots ne figurent pas dans la Torah et la Mishna. Un exemple : le mot « dictionnaire » manque dans l'hébreu sacré : ce sera *milon*. À partir d'une note préparatoire de l'inventeur, Keren Mock interprète qu'il l'emprunte à *malon*, « gîte » (selon Jérémie) ; mais ce vocable consonne aussi avec *mila* (« marque de circoncision, alliance »). Et la chercheuse de justifier la polyphonie-polysémie de *malon/mila* dans le nouveau mot *milon*, que Ben-Yehuda forge pour dire « dictionnaire ». Pour le locuteur de l'hébreu moderne, un « dictionnaire » connote désormais une polysémie complexe, associant le sens de « gîte » chez Jérémie, avec celui de la « circoncision » rappelant la douleur, le sang, le droit d'exister. « Dictionnaire » ? – Coprésence de l'abri et de l'alliance, de l'effort nécessaire pour exister et pour être, repli et risque, du sens et du sang...

Le père de l'hébreu parlé se serait plu à inscrire dans la nouvelle langue une logique associative relevant des couches profondes du psychisme (du *sémio-tique* : affect et écholalies), qui adossent les significations usuelles à une mémoire archaïque lourde des plasticités affectives les plus intimes et, simultanément, porteuses de la tradition culturelle du peuple juif inséparable de son unité élective. Car c'est à ces conditions seulement que l'*anastylose* a une chance de réussir « non seulement à fédérer autour d'un passé commun, mais aussi à édifier une langue maternelle à l'usage des contemporains ».

Keren Mock persuade son lecteur que, par l'historisation de l'hébreu qu'il recueille dans diverses couches et étapes de la littérature hébraïque, et par ces associations sémiotico-poétiques qui sous-tendent les néologismes, Ben-Yehuda recrée un hébreu qui n'est pas un code abstrait, une sorte d'esperanto. Mais une véritable « langue maternelle », au sens que la psychologue et théoricienne de la littérature attentive à la psychanalyse donne à cette expression : une recombinaison ouverte à la perlaboration des catastrophes identitaires, personnelles et collectives ? La langue maternelle comme un antidépresseur ? Comme une survie déjouant les états-limites ?

Une langue adoptive

Comment l'hébreu ainsi créé peut-il être *adopté*, pour devenir un espace de pensée et de littérature ? Tel est le premier volet de cet ouvrage qu'illustrent des poètes et romanciers israéliens, venus à l'hébreu après la Shoah (comme Aharon

Appelfeld) ou après un combat idéologique (comme le communiste irakien Sami Michael). Les entretiens avec ces auteurs et les analyses de leurs textes révèlent une Keren Mock qui accorde à l'expérience littéraire une écoute psychanalytique, approche encore rare dans la critique contemporaine.

Le témoignage d'Appelfeld dans *Le garçon qui voulait dormir* et dans *Voyage vers l'hiver* est particulièrement illuminant. Le trauma que constitue la perte de la langue maternelle et l'éprouvante traversée qui le conduit à l'adoption de la nouvelle langue ne gomme pas l'abjection de la Shoah. Même si le pathos de la souffrance ne s'exhibe pas dans le naturalisme de la « déchéance » concentrationnaire, ni « charogne ni la chair avilie ». Mais l'écriture le traduit dans les signes infimes de cette « désorientation » que décèle Philippe Roth : filtre délicat d'une douleur innommable qui survit dans des repères mémoriels insoupçonnés, là où « l'on peut troquer son identité pour une autre », abandonner la scène traumatique pour un vécu qui se dégage de la défaite, et tenter de remplacer la « langue originelle » par une autre. Échappé du ghetto à 8 ans, spectre errant trois années dans les forêts ukrainiennes parmi brigands, prostituées et bêtes sauvages, Appelfeld « transfigure l'expérience de la Shoah en un élément spirituel de la vie », dès lors qu'il parvient de la réécrire en hébreu moderne : « un état de submersion de la langue maternelle » et de renaissance dans la langue d'adoption.

Aucune idylle, aucun paradis, toutefois, dans cette métamorphose. Dans son dialogue avec Keren Mock, l'écrivain souligne la souffrance de la perte originelle, blessure irrémédiable : « Il n'y a pas de tendresse [dans la langue d'adoption] » ; « ma mère mourait une seconde fois [avec la perte de l'allemand maternel] ». La douleur viendrait-elle du fait que la langue maternelle est celle des bourreaux ; de la « langue allemande devenue folle », comme on a voulu le faire accroire à Hannah Arendt ? Ce que la philosophe récuse, et persistant à la pratiquer et à la traduire avec amour pour déconstruire, démanteler le totalitarisme. Tandis que Paul Celan se tait longuement, incapable de littérature en quelque langue que ce soit, avant de reprendre l'écriture de poèmes déchirés, déchirants.

L'expérience d'Appelfeld est différente, et elle vient à point nommé pour étayer l'argumentation de Keren Mock. Après le « compromis provisoire » que l'écrivain essaie en choisissant de s'écrire en yiddish, la délivrance advient enfin, lorsqu'il réussit à « donner corps à la langue d'adoption » : ressenti d'abord comme une « jambe artificielle », l'hébreu moderne s'impose à lui, tel un « enfant adopté ». Et il confie à l'auteure ce qui semble avoir été une étape décisive de cette adoption réussie : c'est le moment où l'écrivain se souvient et réhabilite dans sa vie quotidienne la *croissance* de son grand-père qui pratiquait l'hébreu sacré en psalmodiant la Torah. Le petit-fils commence alors à recopier les textes bibliques, à « s'imprégner de la spiritualité elle-même ». Pourtant, un nouvel aveu/une ambivalence/une critique fuse soudainement : « L'adoption d'une langue a quelque chose d'artificiel. Ce n'est pas pour rien qu'en Israël le monde émotionnel est d'une certaine manière altéré ».

Appelfeld pense-t-il aux Israéliens « altérés » dont l'hébreu est une langue d'adoption? S'agit-il aussi des Israéliens *nés dans l'hébreu moderne* et qui vivent son intertextualité structurelle, exposés qu'ils sont aux langues de la globalisation, à celles des nouveaux arrivants, ou songe-t-il aux juifs de la diaspora qui l'adoptent loin d'Israël? La cohabitation avec la langue arabe, est de toute évidence une redoutable menace de survie politique et identitaire; mais n'exerce-t-elle pas aussi l'attraction d'une sœur jumelle sémitique, suscitant emprunts et contaminations réciproques? « L'hébreu devient le lieu de symbolisation d'une langue nomade, qui évolue selon le contexte langagier », écrit Keren Mock. Amos Oz le dit en poète : l'hébreu, « langue solide » et « sables mouvants ». Ce livre est décidément *ouvert* : Keren Mock ouvre à neuf des questions épocales et, si elle ne propose pas de « solutions », le mouvement de sa pensée est un pari exigeant.

Spinoza, l'inattendu

Source intellectuelle d'Eliezer Ben-Yehuda, la pensée de Spinoza est resaisie ici autour de l'hébreu, dans un va-et-vient passionné entre *l'Abrégé de grammaire hébraïque* et *le Traité théologico-politique*, qui occupe plus d'un tiers du livre. Justifiée par l'intérêt que lui vouait le père de l'hébreu moderne, la lecture de Spinoza que propose Keren Mock témoigne surtout d'un engagement existentiel profond, révélant le souci de l'auteure d'étayer la philosophie du langage sous-jacente à ses avancées linguistiques, littéraires et psychanalytiques. Et, chemin faisant, de contribuer au débat, plus actuel que jamais, qui n'a pas fini d'élucider les liens complexes des Lumières avec les religions.

Au regard de la vie et de l'expérience spirituelle de Spinoza, avec et par-delà son excommunication (*herem*) de la synagogue à Amsterdam, Keren Mock passe en revue les diverses interprétations de l'œuvre de Spinoza ainsi que les controverses relatives à *l'Abrégé*, ouvrage généralement minoré sinon dénigré par les commentateurs. Après avoir évoqué les travaux de Philippe Cassuto et Spinoza qui ne choisirait pas « son » hébreu dans la Bible, mais dans la langue vivante (comme Ben-Yehuda, précisément, s'en inspire), et s'être appuyée tout particulièrement sur l'œuvre du spinoziste Yirimiyahu Yovel, l'auteure interprète le *Deus sive Natura* et la *Natura naturans* de Spinoza comme une « immanetisation de la transcendance » et comme un « début de laïcisation ».

Tout en se dissociant du judaïsme complexe et conflictuel des Provinces-Unies du XVII^e siècle, la pensée de Spinoza ainsi comprise non seulement ne rompt pas avec l'esprit du judaïsme, mais enracine sa désacralisation dans *la lettre du judaïsme qui ne serait autre que celle de la langue hébraïque* : telle est la troisième thèse, séduisante, de Keren Mock lectrice de *l'Abrégé*. Audace théologique, métaphysique, philosophique qu'elle construit patiemment, sans perdre la boussole qu'elle vient de trouver dans l'œuvre de Ben-Yehuda et dans l'hébreu moderne comme langue d'adoption.

Parmi les temps forts de sa démonstration, le lecteur appréciera le plaidoyer selon lequel la « grammaire » pour Spinoza « n'est pas un manuel pour apprendre la langue », mais un « outil pour transmettre la philosophie ». Pour Spinoza relu par Keren Mock, la « langue est un système qui contient son principe » : elle traduit et actualise *la substance unique infinie*. Dieu et/ou la Nature vivante (Dieu = la Nature vivante) SONT dans la langue (ou : ils SONT pour autant qu'ils se signifient dans la langue).

Pour le démontrer, Spinoza ne doit pas s'appuyer seulement sur la langue qui constitue la Torah. Il cherche un « discours personnel, pas divin » : il soumet à son analyse des *mots* qu'il choisit dans le *style* des Prophètes ; il ausculte l'hébreu dans les *affects* que véhicule la *parole des chants et des psalmodies*. Ce qu'on croit être des « néologismes » inventés par un Spinoza vieillissant sont au contraire des mots vivants de l'histoire vivante, que le philosophe emprunte à la Mishna, à Flavius Josèphe ou à Moshe Ibn Ezra. Ainsi, le terme « secondes » (au pluriel, inexistant dans la Torah, ne serait pas « inventé » par Spinoza (comme on a pu l'en accuser), mais se trouve... chez Maïmonide ! Et Keren Mock de conclure : « La langue lui apparaît indissociable du peuple, du *Pentateuque* aux Prophètes » – et jusqu'à la naissance de Jésus pressenti et annoncé par Isaïe, 18 que Spinoza cite.

Par conséquent, *l'Abrégé* apparaît comme un texte crypté, car écrit dans un contexte conflictuel, et cachant la « visée de sécularisation » d'un Spinoza « précurseur de la désacralisation de la langue hébraïque », « donnant un statut existentiel » à celle-ci, et annonçant un « début de laïcisation » dont Ben-Yehuda réalisera en définitive le projet. « Désacralisation » ne veut pas dire pour autant rupture, et c'est autour de la place que Spinoza accorde au *nom* que se joue, selon Keren Mock, cette subtile déconstruction ou plutôt *réappropriation* de la tradition dans la structure de la langue elle-même.

En effet, l'hébreu est pour Spinoza une langue de *noms*. De ce fait et nécessairement, cette langue n'a pas besoin de syntaxe : la syntaxe n'est pas seulement remise par le philosophe à plus tard, rendant ainsi son *Abrégé de grammaire* inachevé. Keren Mock soutient que, parce que Spinoza restitue à la spécificité de l'expérience juive son *trait distinctif* qu'est *la nominalité*, il ne peut pas y avoir de syntaxe. « Langue nominale », l'hébreu n'a pas besoin de syntaxe. « Tous les noms hébreux ayant la valeur et la propriété du nom », la langue hébraïque du fait de cette structure est une « force de préservation de la substance ». Le *verbe* lui-même, bien qu'antérieur au nom, lui reste sous-jacent, n'a pas de présent-passé-futur, possède la valeur d'adjectif et se trouve « détrôné de son particularisme causal ». « Il ne reste que des noms à l'état absolu » et des « phrases nominales qui posent l'absolu ».

On comprend que la langue ainsi conçue invite ses locuteurs à oser l'enchaînement agrammatical de « noms », transversal au syllogisme : une sorte d'« association libre » qui favorise la créativité spontanée mieux que ne le ferait la grammaire latine « limitant la liberté de la pensée ».

Une poétique

Cette ressassée de l'*Abrégé* dans le contexte de l'hébreu moderne risque de dérouter les spécialistes, forcément prudents, du blasphémateur affirmatif qu'est Spinoza. Une recherche qui assume sa vitesse questionnante est à ce prix. Elle n'a pas seulement le mérite de rouvrir de vieilles plaies, pour repenser la sécularisation et le sacré, la philosophie et la théologie, le besoin de croire et le désir de savoir. Les résonances de ces heurts et de ces passerelles avec les impasses de la mondialisation se passent de commentaires. Elles confirment qu'une pensée exigeante est née, qui me conduit pour finir à un souvenir personnel et à une observation stylistique.

Lors de ma dernière rencontre avec le grand linguiste Émile Benveniste, peu avant sa mort, celui-ci trace d'un index tremblant sur mon chemisier, puis, devant mon saisissement, sur une feuille de papier, ce mot : THÉO. Dans ses *Dernières Leçons*, avant l'accident qui devait le plonger de longues années dans l'aphasie, il avait attribué à la *langue*, et à elle seule, la *capacité de produire du sens dans l'interlocution*, sans autre instance transcendante qui en serait la détentrice : « La nature essentielle de la langue, soutient-il, qui commande toutes ses fonctions qu'elle peut assumer, est sa nature signifiante », c'est elle qui « transcende » « toute utilisation particulière ou générale¹ ». Bien que Benveniste – contrairement à Spinoza – postule d'emblée la double articulation du langage (sémiotique [mots-signes] et sémantique [syntaxe]), la substance signifiante – la *shémiologie* (de *shem*, le « nom ») selon Keren Mock, sous-jacente à la *sémiologie* – est affirmée avec insistance. C'est elle qui se laisse déchiffrer dans le nom THÉO que le linguiste privé de parole écrit sur la poitrine de son élève.

Le goût des néologismes n'est pas la moindre spécificité de la pensée de Keren Mock : elle utilise une terminologie concise et dense, qui, loin d'être un artefact, opère en harmonie avec cette importance du substantif dans la « langue nominale » qu'est l'hébreu selon Spinoza. La chercheuse joue avec les mots, croise leurs polyphonies sémantiques et les entend comme dans un poème. Elle lit le sacré comme un texte poétique. Ouvrons le livre et lisons la traduction littérale du passage de la *Genèse* 11, 1-9 sur la tour de Babel :

*Allons, briquetons des briques,
et brûlons jusqu'au brûlé. [...]
Et la brique devint leur pierre,
et la matière devint leur matériau.*

Par une identification entre verbe et nom et en recomposant les assonances (« Allons, briquons les briques, brûlons jusqu'au brûlé... »), le texte passe de la langue « brique » (*levena*) qui s'autodétruit (et provoque l'écroulement d'une tour de Babel intenable) à la langue de « pierre » (*even*) qui finit par consolider

1. Cf. E. Benveniste, *Dernières Leçons* (1968-1969), Éd. du Seuil, 2012, p. 60.

l'édifice. La tour de Babel sera rétablie si et seulement si les mots échappent à la confusion. Et c'est possible si vous les rendez capables de capter la substance des choses : sensations, affects, réalité fluide, sonorités coupantes. Dans cette nouvelle énonciation, « la matière en action devienne leur matériau », bien avant l'intervention divine dont parle la *Genèse*. Car c'est autour du *signifiant* que s'organise la langue ; prononçant et écoutant le roulement des mots, décomposant-recomposant, briquant et brûlant, consolidant et taillant, briques et pierres, Keren Mock et vous tous en faites partie. De quoi ? Du Nom avec la Chose, du langage proférant ET adoptant, du même et de l'ouvert. Ce faisant, ce disant, vous vous recréez.

Au cœur de la chercheuse, la mère, la philosophe, la linguiste, la psy, la juive, l'enfant des Lumières, l'auteure, il y aurait en somme un poète...

Julia Kristeva

Ruine(s) de Babel

Les mécanismes initiaux de la genèse des langues demeurent hypothétiques en l'absence de preuves matérielles et de témoignages. Comme en témoigne l'*Essai sur l'origine des langues* de Jean-Jacques Rousseau¹, la question de l'origine a longtemps été considérée comme essentielle par la philosophie, jusqu'à Saussure, pour apparaître ensuite comme une « fausse question » empêchant de formuler le problème scientifiquement : car nous sommes toujours déjà situés dans une langue. Les premiers éléments attestant l'existence de langues relèvent de leurs traces écrites, sans qu'il soit possible de déterminer l'itinéraire primitivement oral de la création linguistique. Parce qu'il y a une différence entre ce qui est dit dans le flux d'une parole et la langue arrêtée dans l'écriture, le texte ne s'identifie pas au langage tel qu'il est conçu à un moment donné et n'en est qu'une expression. Ainsi, il n'y a pas de superposition entre langage parlé et langage écrit. De même, si nous disposons d'écrits primaires, nous restons toutefois dans l'incapacité de prouver formellement que l'oral précède l'écrit. C'est notamment pourquoi, en dépit d'une profusion de théories relatives au phénomène de la genèse linguistique, on ne saurait expliquer avec certitude le processus d'apparition des langues.

La langue est plus qu'un truchement entre soi et le monde, entre soi et l'autre. Elle signifie plus que communicabilité et échange intersubjectif. Lieu et milieu englobants que le psychisme vient habiter par strates, la langue est cet espace où se perpétue le dynamisme de l'imaginaire collectif et du fantasme individuel, qui construit et déconstruit les représentations.

Les récits relatifs aux origines impliquent souvent des postulats qui ne peuvent être réfutés et qui recourent au mythe. Parce que le mythe occupe une place prépondérante pour expliquer, à travers une démarche narrative, ce qui dépasse l'entendement humain, il constitue un élément fondamental de la vie intellectuelle et sociétale.

Le sens premier du « mythe » étant « récit », le langage est inhérent au mythe. Considérant les rapports de réciprocité, voire d'interdépendance entre mythe et langage, qu'en est-il du bouleversement linguistique qui a résulté de la situation

1. J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Flammarion, 1993.

inédite des migrants et des réfugiés juifs venus s'installer en Palestine au XIX^e siècle? Comment comprendre la manière dont l'adéquation, qui a pu être dans le passé jubilatoire, du vivre et du penser, a pu céder la place, pour ces locuteurs, à une inlassable quête d'identité? Face à un tel changement linguistique collectif, le monde n'en est-il pas venu pour eux à s'engloutir ou à s'évanouir? Ou encore à s'effacer en l'absence d'un langage faisant lien? Comment ont-ils vécu ce sens dépouillé de sa substance linguistique, lorsqu'il s'est agi de taire les langues qui les habitaient au profit d'un nouvel ordre langagier?

Le phénomène est d'autant plus complexe lorsqu'il s'agit d'une communauté divisée par la multiplicité des langues qu'elle utilisait avant de retrouver un vivre-ensemble à travers une langue hébraïque commune. Et le phénomène est d'autant singulier que cette langue plus avait en outre ceci de particulier d'entretenir un lien singulier au *silence*.

Le silence de la langue hébraïque est ancien; il est dû aux vicissitudes de l'histoire juive et à la diaspora, qui entraînaient un remplacement rapide de l'hébreu par une multiplicité de langues. Rome conquiert la Judée à la fin du premier siècle avant notre ère. Entre les années 67 et 73, une première tentative de révolte des Juifs échoua. La chute de l'État entraîna un double bouleversement: le Temple de Jérusalem, centre religieux des Juifs, fut détruit par Titus et la langue que parlaient les autochtones tomba peu à peu en désuétude. Entre 132 et 135, la seconde révolte engagée par Shimon Bar Kochba contre les Romains connut un nouvel échec retentissant. Des lettres rédigées par Bar Kochba en hébreu mishnaïque, imprégné d'araméen, attestent que la langue parlée à cette époque n'était déjà plus l'hébreu traditionnel de ses ancêtres. Délaissé pour l'usage courant, cantonné à la liturgie et à la théologie, l'hébreu n'était plus une langue maternelle mais une langue pratiquée par certaines minorités ou dans des circonstances exceptionnelles, et le plus souvent utilisée dans des cadres littéraire et religieux. La Galilée, alors araméophone, était devenue le terrain de la collecte de traditions orales et de leur édition dans les corpus de la Mishna, de la Tosephta ou des Midrashim².

Il faudra ensuite attendre près de deux millénaires pour que l'hébreu redevenue une langue maternelle parlée et diffusée, cet événement linguistique n'ayant pu avoir lieu qu'au prix d'une reconstruction intégrale.

L'hébreu moderne apparaît sous le signe du mythe dans une société à l'état naissant et puise ses sources et sa force dans l'éveil d'une redistribution langagière, par le réagencement de ses différentes strates. Le contexte historique dans lequel cette résurgence a été possible ne permet pas d'expliquer mécaniquement le phénomène: il faut, pour le comprendre, mesurer ce qu'il contient de

2. E. Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language*, Jérusalem, Magnes Press, 1982, p. 115-117.

processus créatif. Il ne s'agit pas ici d'un artefact produit de toutes pièces mais d'une langue créée à partir de matériaux littéraires antérieurs, dans une conjoncture historique propice.

Le mythe de Babel, abondamment commenté, éclaire le morcellement de la langue originelle qui a précédé la dispersion des hommes sur la Terre et la désuétude de l'hébreu ancien – ce que j'appelle *les ruines de Babel*. Mais si le mythe s'incarne dans le langage, le retour de l'hébreu parlé incarne-t-il *la ruine (du mythe) de Babel*? Quelles sont alors les relations entre le mythe et la genèse de cette « nouvelle langue maternelle »?

Les ruines de Babel

Le mythe de la tour de Babel peut être interprété comme une façon d'expliquer l'origine de la multiplicité des langues (*Genèse* 11:1-9). Cet épisode succède à l'attribution de noms aux peuples de la Terre après l'épisode de l'arche de Noé, établissant une généalogie de la descendance des Patriarches.

Selon ce mythe, l'humanité décide de réaliser un projet architectural gigantesque : « Ils se dirent l'un à l'autre : “Allons, préparons des briques et cuisons-les au feu”. Et la brique leur tint lieu de pierre, et le bitume de mortier. Ils dirent : “Allons, bâtissons-nous une ville, et une tour dont le sommet atteigne le ciel ; faisons-nous un établissement durable [*venaase lanu shem* וְנַבְנֶשֶׁתָּהּ לָנוּ שֵׁם], pour ne pas nous disperser sur toute la face de la terre”³. »

Mais cette langue première et originaire se perd car Dieu vient troubler et confondre le langage humain, donnant ainsi naissance à une myriade de langues. De même, avec la destruction de la tour de Babel – qui signifie, selon les interprétations, « porte de Dieu » « mélange » ou encore « confusion » –, Dieu disperse les hommes sur la surface de la Terre et confirme l'inaccessibilité des cieux aux hommes. Pour préserver la sonorité du texte hébraïque, il me semble opportun de traduire en français ces passages célèbres, en restant proche du texte :

« *Hava nilbena levenim* » : Allons, briquetons des briques,

הָבָה נִלְבְּנָה לְבִנִּים

« *Veniserefa liserefa* » : et brûlons jusqu'au brûlé

וְנִשְׂרָפָה לְשָׂרָפָה

À cette énonciation des hommes s'ajoute une description des effets de leur verbe :

« *Vatehi lahem halevena leeven* » : et la brique devint leur pierre

וַתְּהִי לָהֶם הַלְבְּנָה לְאֶבֶן

3. Pour l'intégralité des traductions de la Bible (l'Ancien Testament), j'utilise la traduction effectuée sous la direction de Zadoc Kahn, aux éditions Saraël.

« *Vehaheyamar*, haya lahem *lehomer* » et la matière devint leur matériau

וְהַחֲמִיר הָיָה לָהֶם לְחֵמֶר

La traduction classique, non littérale, ne retranscrit pas les allitérations du texte original. C'est l'effet d'une identification entre verbe et nom, où le nom émane de l'action en tant que sens étymologique : « briquetons des briques ». La confusion de la langue aura lieu sur fond de brouillage du sens des mots, de leur empreinte sonore. Le mode cohortatif et le nom fusionnent dans l'énonciation des hommes. Mais hors du langage humain unique, le nom se décline : « et la brique devint leur pierre et la matière leur matériau ». En la brique (*levena*) retentit déjà le son de la pierre (*even*). Le matériau se transforme pour devenir quelque chose qu'il contient déjà en puissance. Les mots d'argile font trébucher sens et son, de constructions sémantiques en jeux de mots.

Ce qu'eschmentent les hommes lors de cet épisode, c'est de se « faire un nom » (*shem*), de produire le nom pour ne pas être dispersés. Le nom est au cœur de la confusion, prenant tour à tour trois sens distincts : le nom-désignation (*shem*), l'adverbe de lieu « là-bas » (*sham*), et le personnage de Shem (Sem) appartenant à la lignée des patriarches. Face au pouvoir verbal du démiurge, la tour se construit au fur et à mesure avec ce matériau verbo-nominal.

Si la cuisson est un des signes manifestes de la civilisation, cette composition de terre, d'eau, d'air et de feu assure la cohésion de la structure verticale et son élévation vers les cieux. La brique, *levena* en hébreu, a comme particularité de signifier aussi la lune et le blanc et suggère ainsi étymologiquement une confusion du céleste – les cieux auxquels Dieu barre l'accès, *shamaïm*, qui peut être traduit par « là-bas l'eau » – et du terrestre.

Cet édifice est bâti avec des matériaux hétéroclites, issus de mélanges. Le matériau n'est pas un, mais multiple, fondamentalement confus. Il est transformé par l'acte de cuisson, grâce au feu – action interventionniste qui modifie le matériau originel.

Dans la Bible, il n'y a pas de destruction à proprement parler de la tour. Toutefois, l'absence de communication entraîne le désintérêt pour le projet commun qui laisse supposer que l'édifice tombe finalement en ruines. Empressés, les hommes abandonnent les lieux ; les briques s'effritent, la matière subit les outrages du temps, ne laissant plus qu'une trace dans le langage de cette impulsion humaine vers les cieux, une trace dans le nom.

Un des enjeux de cet épisode est bien pour l'homme de se fabriquer un nom pour accaparer le pouvoir verbal divin. Avec une perméabilité entre le verbe et le nom, la tour se structure. Et le nom de devenir le but et l'aboutissement de ce projet architectural, lorsque la matière et l'action qui la crée se confondent. La construction s'accompagne d'abord d'une nominalisation de la langue avant l'intervention divine. La matérialisation du nom par l'homme se caractérise comme une forme de rébellion à laquelle Dieu ripostera sévèrement.

Genèse 11:8-9 :

Le Seigneur les dispersa donc de ce lieu [misham]

וַיִּפֶץ יְהוָה אֹתָם מִשָּׁם

sur toute la face de la terre, les hommes ayant renoncé à bâtir [livnot] la ville.

עַל כֵּן כָּל הָאָרֶץ וַיִּהְיֶה לְבַנֹּת הָעִיר

On trouve ici l'allitération supplémentaire *livnot* qui se joint au couple de l'injonction *hava nilbena levenim* (briquetons les briques) et de la transformation des matériaux *vatehi lahem halevena leeven* (et les briques devinrent leurs pierres), dans le sens de bâtir/construire.

Les séries d'allitérations, bien que plus espacées, continuent ensuite. La répétition de la racine *sh'm* (le nom) dans les versets qui vont suivre est de plus en plus prégnante. Elle s'immisce dans chaque énoncé narratif pour aboutir à une représentation visuelle avec le personnage de Shem.

C'est pourquoi on la nomma [*shema*] Bavèl,

עַל כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בָּבֶל

parce que là [*sham*] le Seigneur confondit le langage de tous les hommes

כִּי שָׂם בָּלֵל יְהוָה שְׂפָתַי כָּל הָאָרֶץ

et de là [*misham*] l'Éternel les dispersa sur toute la face de la terre.

וּמִשָּׁם הִפְצֵם יְהוָה עַל כֵּן כָּל הָאָרֶץ

Il s'agit ici de la fin de l'histoire de Babel car au verset suivant, la narration est brusquement interrompue et redirigée vers la description de la lignée de *Shem* (Sem) – « Voici les générations de Shem » (*Genèse* 11:10) – et de sa descendance qui engendra notamment Hever [עֵבֶר] (*Genèse* 11:15) ancêtre du premier patriarche, Abraham. L'arbre généalogique des Hébreux se dessine étonnamment dans ce chapitre où, en apparence, il n'y a pas de lien entre les descriptions de l'histoire de Babel, destruction de la langue unique, et celle de la lignée sémitique. Le chapitre se termine abruptement avec l'annonce de la stérilité de Saraï et l'installation en Canaan.

La langue unique, détruite par le Verbe, fait place aux langues, à l'impossible traduction, faute d'équivalence entre elles, et à la nostalgie d'un temps d'unicité où le nom et ce qu'il désignait étaient confondus – où signifié et signifiant se subsumaient l'un l'autre. Le *shem* se métamorphose alors tantôt en nom, tantôt en adverbe, tantôt en personnage.

À la différence du nom, le verbe varie en mode, temps et voix active ou passive. D'un point de vue étimologique, on s'interroge souvent sur le primat de l'une des composantes de la langue : le verbe ou le nom. Cette opposition est d'autant plus intéressante qu'elle permet d'aborder la question du langage et, partant, celle de son concepteur : Dieu ou l'homme. Selon la tradition herméneutique, l'hébreu est non seulement la première de toutes les langues mais également la langue créatrice du monde par le Verbe. Le tétragramme opère de manière diacritique en se démarquant du reste du système de la langue hébraïque. C'est ce nom-là, imprononçable, qui ébranle ses fondations et fait s'effondrer la tour de Babel.

Les fondations de l'hébreu moderne

Le philosophe Baruch Spinoza est l'un des premiers auteurs à rompre avec la tradition herméneutique de ses prédécesseurs. Dans le *Traité théologico-politique* (1670), la langue n'est plus l'attribut de la divinité et doit être analysée à partir d'une exégèse profane des textes hébraïques. Spinoza entreprend alors ce que j'appelle la *textualisation* du texte sacré, c'est-à-dire, la transition des Écritures en écriture(s). Lorsque le sacré devient profane, il devient possible de prêter une attention plus soutenue aux structures de la langue, qui est elle-même susceptible, comme toute autre, d'une analyse qui souligne son historicité et l'ouvre ainsi à la possibilité d'une évolution.

C'est le grand tournant qu'il confirme dans son *Abrégé de grammaire hébraïque* (1677), texte méconnu du grand public encore de nos jours. Spinoza insiste dans son texte : « En un mot, nombreux sont ceux qui ont écrit la Grammaire de l'Écriture, mais aucun n'a écrit la Grammaire de la langue hébraïque⁴. » Battant en brèche la téléologie du discours religieux, Spinoza, le premier, impose une réflexion sur le statut de l'hébreu : langue sacrée, parfaite, « florissante⁵ », vivante, langue d'une culture propre ou langue « universelle⁶ » ? Tout en effectuant une nouvelle distribution du discours hébraïque, il entreprend ce que j'appellerai une *régularisation* au sein de la langue hébraïque, qui agit à travers trois axes. Cette régularisation tend d'abord à réintégrer les fragments non bibliques de la langue dans une totalité. Ensuite, elle vise la pratique de la langue où Spinoza détermine les usages de l'hébreu. Le philosophe veille également à intégrer dans le champ de la langue les irrégularités lexicales et notamment les hapax.

Enfin, Spinoza renverse le primat du verbe : « tous les mots en hébreu ont la valeur et les propriétés du nom⁷. » Le nom, d'après sa définition, « tombe sous l'entendement étant soit des choses, leurs attributs, leurs modes et leurs relations, soit des actions ainsi que leurs modes et leurs relations⁸. » C'est ce que j'appellerai la *nominalisation* de la langue hébraïque. Toutefois, la place octroyée au verbe par Spinoza dans la langue hébraïque s'avère paradoxale puisque « tous les noms hébraïques [...] sont formés selon des modèles verbaux⁹. » Le verbe en hébreu se révèle dans un *a priori* de la langue, substrat de la pensée. Plus précisément, c'est dans cet *Abrégé de grammaire hébraïque* que le nom en tant que catégorie grammaticale vient déterminer la langue hébraïque. Verbe à l'origine transformé, inhérent au nom, le nom est un verbe devenu nom.

4. B. Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque*, Paris, Vrin, 1968, p. 80.

5. *Ibid.*, p. 134.

6. *Ibid.*, p. 88.

7. *Ibid.*, p. 65.

8. *Ibid.*, p. 66.

9. *Ibid.*, p. 89.

On retrouve de manière surprenante, chez Spinoza, cette analyse novatrice de la langue hébraïque, considérant le primat du nom sur le verbe, voire la conversion du verbe en nom.

Shem et la sémiotique

Le sens n'est pas véhiculé de la même manière quand la catégorie qui permet de penser le langage change. Ainsi que le souligne Julia Kristeva : « Toucher aux tabous de la langue en redistribuant ses catégories grammaticales en remaniant ses lois sémantiques, c'est donc aussi toucher aux tabous sociaux et historiques¹⁰. » Puisque la catégorie utilisée pour définir un mot a un effet sur le langage, il n'est pas anodin que le nom prime sur le verbe dans le présent de la langue hébraïque, toutes strates confondues. Une grammaire du nom, régie par la morphosyntaxe où il y a intrication et appui mutuel entre le mot et la phrase, vient remplacer une grammaire du divin, régie par le verbe. À la force de Dieu se substitue la puissance du nom qui recouvre l'ensemble du champ de la langue hébraïque. La portée diachronique de cette grammaire souligne une nouvelle causalité du langage.

Par conséquent, si l'hébreu de Spinoza subsume l'ensemble de ces strates et abolit toute hiérarchisation, il permet l'ouverture du Texte à la langue en tant que corpus littéraire, dont l'intertextualité réapparaîtra quelques siècles plus tard sous la plume d'Eliezer Ben-Yehuda, auteur du premier dictionnaire synchronique de la langue hébraïque et pionnier dans le processus d'avènement de l'hébreu langue maternelle.

Les ruines de Babel sont bien les vestiges d'une matière, mais aussi d'une langue originelle universelle confondue par Dieu. Dans la langue hébraïque, le rapport entre le verbe et le nom articule non seulement la relation des signes mais aussi celle de la signification et des pratiques signifiantes. Tout le système de la langue tourne autour du nom *imprononçable* qui structure le langage au sens où l'entendait Émile Benveniste : c'est « la configuration du langage [qui] détermine tous les systèmes sémiotiques¹¹. »

La sémiotique, telle que l'entend Julia Kristeva dans *Sémiotikè* est une science du discours qui s'empare du réel de manière réflexive. Son objet est de chercher au-delà des systèmes de communication ce qui régit « les modes et les lois de la signification¹² ». Elle se situe entre la science du temps et la topographie de l'acte signifiant. Dans les développements de *Polylogue*, le sémiotique devient, avec le symbolique, une des « modalités de la signi-

10. J. Kristeva, *Sémiotikè : Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969, p. 11.

11. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t.1, avant-propos, Paris, Gallimard, 1963.

12. J. Kristeva, *Sémiotikè : Recherches pour une sémanalyse*, op. cit., p. 22.

fiance¹³ ». Pratique réorganisatrice dans la mesure où elle affronte le symbolique, le sémiotique est « distinctivité », mais « non-expressif » ni « localisable¹⁴ ».

Exclu du champ symbolique tout en y étant subordonné, le nom de Dieu est extérieur au langage, isolé et non symbolisable. Il est ce « trou noir » dans la langue hébraïque vers lequel tout est aspiré et auquel tout aspire. Corps de lettres, il est absolu, dominant, omnipotent et extérieur à la chaîne signifiante. Il organise et systématise la langue.

Le refoulement de cette langue originelle se fait par sa propre perte à partir du nom [*shem*] qui assujettit la langue à ce que j'appellerai, dans le prolongement de la notion de sémiotique, une *shémiotique*, c'est-à-dire une systématisation et une organisation de la langue hébraïque autour du nom imprononçable – qui créera un écueil avec l'énonciation de la langue hébraïque.

La lettre qu'adresse Gershom Scholem à Franz Rosenzweig depuis Jérusalem, en 1926, témoigne de ses réserves quant à l'usage oral de l'hébreu : « 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 referme¹⁵. » Le dépouillement de la signification première de l'hébreu entraînerait inéluctablement une asyndète, éveil cauchemardesque des « noms » et des « sigles de jadis¹⁶ ». Ressusciter le langage du livre sacré mettrait en péril ceux qui l'emploieraient jusqu'au moment apocalyptique où le pouvoir religieux enfoui dans cette langue se retournerait violemment contre eux car « il est impossible de vider de leur charge les mots bourrés de sens, à moins d'y sacrifier la langue elle-même¹⁷. » À ce moment, dit Scholem, « il [leur] faudra se soumettre ou disparaître. Car au cœur de cette langue où nous ne cessons pas d'évoquer Dieu de mille façons – le faisant revenir ainsi, en quelque sorte, dans la réalité de notre vie – Dieu lui-même à son tour ne restera pas silencieux¹⁸. »

En effet, l'hébreu étant encore considéré comme une langue sacrée, l'apparition de l'humain, là où le divin habitait, fait surgir une ambivalence. Cette transgression de la dénomination, taboue, est interprétée comme une profanation du divin. Entre langue et parole apparaît un double clivage propre à l'hébreu : le clivage verbe/nom et le clivage sacré/profane. Pour reprendre les termes employés par Walter Benjamin, qui analyse le rapport intime entre l'homme, son langage et le créateur : « le langage s'incorpore en quelque

13. J. Kristeva, *Polylogue*, Paris, Seuil, 1977, p. 14.

14. *Ibid.*

15. G. Scholem, « Une lettre inédite de Gershom Scholem à Franz Rosenzweig. À propos de notre langue. Une confession », dans *Archives de sciences sociales des religions*, n°60 (1), Juillet-Septembre, 1985, p. 83.

16. *Ibid.*, p. 84.

17. *Ibid.*, p. 83.

18. *Ibid.*, p. 84.

sorte le créé, il le dénomme. Ainsi le langage est ce qui crée, ce qui achève, il est verbe et nom. En Dieu le nom est créateur parce qu'il est verbe, et le verbe de Dieu est savoir parce qu'il est nom¹⁹. » Or qu'en est-il d'une langue dont l'essence est clivée entre sacralité et humanité, entre le verbe et le nom ? Selon Walter Benjamin, les propriétés du langage humain sont celles d'un langage véhiculant une essence aussi bien « linguistique » que « spirituelle ». Sans avoir pour objet une parfaite communicabilité, le spirituel fonde le linguistique par l'acte de nominalisation²⁰.

Durant ce processus de laïcisation de la langue, les débats, dont ce dernier n'est qu'un exemple, ne manquaient donc pas de souligner la problématique de la transformation du rapport du mot au sens. Lorsqu'une langue articule l'ontologie de son système temporel autour du nom de Dieu, et en décrète l'imprononçabilité, c'est, dans sa sécularisation, toute la question de son mode de signification qui se pose. Le pouvoir enseveli dans le texte religieux est dans le cas de l'hébreu celui d'une langue proférante, où le sens est invocation et le mot chose, dans une incantation propre à la pensée magique.

Durant près de deux millénaires, l'hébreu, considéré comme une langue sacrée, n'a pas été parlé quotidiennement dans un cadre profane. Cependant, la langue a évolué de manière considérable sous forme écrite. Les communautés juives qui étaient installées dans des lieux géographiques variés (Europe, Asie, Afrique) étaient en contact avec les civilisations indigènes et n'ont pas manqué d'enrichir l'hébreu, au fil du temps, au contact des langues autochtones. Écrit au fil des générations, le corpus hébraïque est traversé de cultures et de langues diverses. Commencant à la période biblique, le texte hébraïque s'enrichit dès le II^e siècle avec les écrits exégétiques de la Mishna et du Talmud, au Moyen Âge avec la poésie médiévale. Mais c'est avec l'essor des Lumières que le caractère sacré de la langue commence à être remis en question.

L'anastylose de l'hébreu parlé : la ruine du mythe de Babel ?

L'hébreu peut-il, dans une certaine mesure, être considéré comme une Babel des langues inversée, où toutes les langues de la diaspora et toutes les strates textuelles de l'hébreu seraient condensées en une seule et même langue ? Condensé ne signifie pas ici simultané : les composantes de la langue peuvent aussi apparaître par omission, par non représentation dans la nouvelle langue.

L'hébreu ayant évolué sous forme écrite au long des générations, c'est ce corpus littéraire, qui, par intertextualité, aboutit à la constitution d'une « nouvelle langue maternelle ». Ce long processus de production linguistique instaure un nouveau modèle de pensée idiomatique fondé sur le Texte. L'utilisation de la

19. W. Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », dans *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 153-154.

20. *Ibid.*, p. 146.

notion d'intertextualité ouvre la voie à l'exploration de ce complexe phénomène de reconstruction dans un lieu où les formes littéraires entretiennent des relations de productivité.

L'introduction de cette notion dans le champ de la critique littéraire modifie l'approche retenue quant au texte, conçu non plus comme une production de l'auteur explicable par sa biographie et par ses sources, mais plutôt comme une œuvre qui s'érige désormais dans un rapport de construction-destruction²¹ à partir de « vestiges de livres désormais consommés et repris dans le texte²². » De même, selon Roland Barthes, la théorie du texte permet de préciser le rapport entre les textes en tant qu'ensembles de signes entretenant des relations constructives²³.

Espace de circulation permanente de strates de textes où convergent des interférences linguistiques, le texte devient le lieu de rencontre entre des formes littéraires qui entretiennent des relations de productivité.

Pour explorer le phénomène complexe de reconstruction d'une langue maternelle propre à l'hébreu, je propose de suivre la méthode archéologique chère à Freud, et d'effectuer une *anastylose intertextuelle*. Remontant le cours du temps, cette méthode vise à dévoiler d'abord, à travers les fouilles, les éléments les plus apparents et les plus actuels pour révéler ensuite les objets enfouis, camouflés, ensevelis. L'anastylose, du grec *ανα* « de nouveau » et de *στηλόω* « ériger », est la méthode des archéologues visant à reconstituer un édifice principalement à partir de ses vestiges mais aussi à l'aide de matériaux permettant de combler les lacunes. Ce procédé préside à la création de l'hébreu-langue maternelle, qui condense en une seule langue la multiplicité des cultures de la diaspora et des textes hébraïques, dont l'intertextualité invite à engager une réflexion sur le substrat de la psyché.

La poïétique de l'hébreu comme nouvelle langue maternelle révèle ce site archéologique contemporain dont les matériaux ont été intégrés en couches successives, par anastylose intertextuelle. Le sens dynamisé, en constante permutation, échappe à la fixité, au calque herméneutique. En ce sens, l'hébreu viendrait presque forcer le trait de l'évolution diachronique propre à la parole soulignée par Saussure, rendant artificielle toute coupe synchronique de la langue.

Les sources de la langue maternelle : un corpus littéraire-site archéologique

Eliezer Ben-Yehuda (1858-1922), figure dominante de la « résurrection » de l'hébreu, déclare dans son introduction au premier dictionnaire synchronique de

21. J. Kristeva, *Sémiotikè : Recherches pour une sémanalyse*, op. cit., p. 85.

22. *Ibid.*, p. 271.

23. R. Barthes, « Texte (théorie du) », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1973, p. 520.

la langue hébraïque : « J'ai travaillé de nombreuses années pendant mes recherches sur la langue hébraïque et j'ai récolté des matériaux et des briques pour constituer un dictionnaire général²⁴. » Ce thesaurus, qui rassemble pour la première fois toutes les strates de la langue hébraïque, a pour objet « de faire revivre notre langue, la reconstruire et combler tous ses manques²⁵. »

Matériau sédimenté dont la finalité pratique est de *matérialiser* une voie de pensée, la langue devient la raison de la synthèse de corpus différents chez Ben-Yehuda, notamment à travers son travail lexicographique d'une ampleur sans précédent pour la langue hébraïque. Devant cette résurgence d'ensembles divers de textes dans une langue prise comme totalité, comment hiérarchiser les relations entre chacune des strates ? En effet, dans son dictionnaire, Ben-Yehuda édifie une archéologie de la langue en citant les occurrences et les sources dont proviennent les mots de l'hébreu : bibliques, talmudiques, médiévales ou modernes. Dans ce projet de reconstruction textuelle à partir de « briques » et de « matériaux », il amorce ce que j'appellerai un *site-cité* : c'est-à-dire que non seulement il recueille sur le site des citations (plus de 500 000 figurent dans son dictionnaire) pour édifier l'hébreu à partir de ses strates textuelles mais, en outre, cet édifice, situé dans le site langagier, est lié à une visée politique : faire *partie* de la cité. La poétique devient alors poïétique, chantier d'une création. C'est par ce site composite de citations que Ben-Yehuda entend reconstruire une « nouvelle langue maternelle » :

« Ainsi mon travail s'éloigna de plus en plus de sa visée pratique, des besoins de l'hébreu de tous les jours, qui était d'abord de première importance et à sa place un autre but supérieur apparut. Ce que je voyais à présent devant moi avec toute la force de mon âme et qui devint le seul sens de ma vie était de construire [...] un temple pour la langue hébraïque, un temple qui comprendrait à jamais tout le thesaurus sacré de la langue entière, de son début jusqu'à nos jours²⁶. »

Partant d'une conceptualisation de cette genèse, par voie intertextuelle, il m'était impossible de travailler sur un corpus d'une telle ampleur qui semblait brouiller plutôt qu'éclaircir le processus d'émergence d'une langue maternelle à partir de la littérature hébraïque. Sur quel matériau s'appuyer alors pour comprendre le mode de reconstruction de ce « temple » de la langue ?

L'enquête s'est orientée vers un lieu d'archives d'une grande importance pour l'hébreu : l'*Académie de la langue hébraïque* à Jérusalem, dans le but de consulter des documents sur lesquels il semblait opportun de travailler. J'ai alors fait la découverte d'un corpus inédit : les ouvrages de la bibliothèque personnelle d'Eliezer Ben-Yehuda étaient couverts de nombreuses notes manuscrites de l'auteur et ce qui apparaissait très vite comme un véritable système d'anno-

24. E. Ben-Yehuda, *La grande introduction au thesaurus totius hebraicitatis et veteris et recentioris* [*Hamavo Ha-gadol*], Jérusalem, Makor Baam, 1980, p. 7. Je traduis.

25. *Ibid.*, p. 17. Je traduis.

26. *Ibid.* Je traduis.

tations n'avait fait jusqu'alors l'objet d'aucune recherche approfondie. Ce système est entendu comme un *spectre chromatique*, un spectre de couleurs qui permet à Ben-Yehuda d'associer à chaque couleur une strate de la littérature hébraïque.

À partir de ce corpus, l'évolution peut être interprétée à travers le double mouvement de la transformation inhérente au texte, tel que le conçoit Julia Kristeva : « En transformant la matière de la langue (*son organisation logique et grammaticale*), et en y transportant le rapport de forces sociales de la scène historique [...]. Le texte se lie – se lit – doublement par rapport au réel : à la langue (décalée et transformée), à la société (à la transformation de laquelle il s'accorde)²⁷. »

C'est ensuite que le texte se métamorphose en langue maternelle. La génétique textuelle qui cherche à la fois à rassembler les traces de la genèse, à les analyser et les interpréter (critique génétique) permet de saisir ce complexe processus de reconstruction.

La génétique tend à contourner une lecture trop centrée sur l'auteur ou sur les thèmes littéraires et à rapprocher l'œuvre de son processus de création. Avant que l'œuvre n'émerge en tant qu'unité bien agencée, des étapes se succèdent pour préparer cette forme finale. Hésitations dont témoignent les brouillons, versions différentes, suppressions ou ajouts de certains éléments sont ici autant de traces qui montrent que la substance littéraire est matériau, ne trouvant que progressivement une forme arrêtée, surtout matériellement par la publication du texte.

Les nombreuses métamorphoses que subit la composition du texte indiquent bien qu'il existe un cheminement dans l'idée d'écrire, reposant sur les principes de la diachronie, et correspondant aux différentes étapes du travail. Le brouillon permet de retracer le processus rédactionnel à travers les différentes esquisses et ébauches. Finalement, une structure ou une sorte de plan commence à apparaître. Les généticiens du texte pensent deux types essentiels de modes d'écriture. Dans le premier modèle, un écrivain travaille conformément à un plan préétabli tandis que dans le second, il écrit librement et reprend le texte déjà écrit au fur et à mesure, sans dépendre d'une structure quelconque²⁸.

Selon le point de vue qu'adopte l'auteur, succède à ce processus « scénaristique » de structuration – où plan et scénarios prennent forme – un processus de documentation, comprenant recherches, prises de notes, enquête, schémas, croquis etc. et un processus « rédactionnel », où la rédaction et l'intégration de différents éléments des phases précédentes s'entreprennent²⁹.

27. J. Kristeva, *Sémiotikè : recherches pour une sémanalyse*, op. cit., p. 11-12.

28. P.-M. de Biasi, « Processus d'écriture et phases génétiques », dans *Génétique des textes*, Biblis, CNRS Éditions, 2011, p. 61-114.

29. *Ibid.*, p. 85-104.

L'anastylose essentiellement avec les éléments trouvés sur place, à partir de ses vestiges, intègre également l'usage de matériaux modernes permettant la cohésion de l'ensemble reconstitué. Cet ajout de matériau moderne, qui représente la part d'intervention du contemporain sur le passé, a été considéré récemment par les conservateurs et les restaurateurs, comme une « intervention » devant rester visible et identifiable dans l'édifice ou l'objet reconstitué.

Ne conserver que le site langagier revient à le laisser tel qu'il a été découvert. Cependant des changements ont eu lieu conformément à son évolution au cours du temps. Le recours à une volonté de reconstitution totale à l'identique semble impossible, car nulle reconstitution n'a lieu sans intervention extérieure, qui engendre inmanquablement une interprétation et donc une subjectivité.

Volonté de retrouver une forme de l'originel suite à sa perte, l'anastylose est la dernière étape d'un processus inscrit dans une historicité. D'abord, c'est le moment de la conception du projet de l'édifice originel, moment d'organisation qui précède et permet sa construction. C'est un temps de représentation abstraite et conceptuelle de ce que l'édifice a été et sera. Il est hors du temps de l'existence de l'édifice dans lequel seront conciliés aspects pratiques et techniques. On peut le comparer au plan de l'architecte qui permettra la construction de l'édifice. Ces deux temps permettent la permanence spatiale de l'édifice et son inscription dans un certain laps de temps qui, après l'édification, reste bien entendu indéterminé.

Les temps qui suivent seront ceux d'une rupture. Pour une raison ou pour une autre, l'édifice se trouvera mis en péril ; détruit, ravagé, saccagé, il sera laissé à l'abandon et en proie à l'érosion. À partir des décombres de cette déconstruction et de cette dévastation de l'édifice, la méthode dite de l'anastylose vise à retrouver une forme proche de l'objet perdu comme s'il n'avait jamais subi les affres de la démolition ou du temps. S'il y a isomorphie entre ces temporalités qui concernent un seul et même objet, le dernier temps ne subsume pas ceux qui le précèdent. En revanche, il recoupe des aspects synchroniques et diachroniques ainsi que des expériences et des pratiques humaines successives.

Opérée habituellement par des architectes et des archéologues, l'anastylose permet de donner du sens aux différents matériaux éparpillés sur le site et d'interpréter la valeur de chaque pièce selon sa fonction structurelle. C'est après une intervention humaine que l'édifice sera érigé et prendra une nouvelle forme, qu'on espère proche de celle qu'il avait avant sa destruction. L'interprétation permettra d'ériger un idéal de l'édifice à partir d'indices retrouvés sur le site, dans une optique de vérification et d'adéquation avec l'édifice originel. Il s'agit de reconstruire dans un nouvel espace-temps *ce que l'édifice a été*.

L'anastylose indique ainsi l'apparition voulue et réfléchie du passé, et non pas impromptue, dans une ère moderne, dénotant non seulement la rupture entre deux moments de l'histoire mais soulignant aussi un processus de structuration faisant appel à la métaphorisation. De même, elle ne relève pas d'une simple reconstruction ou restauration et demande l'interprétation du mythe qui s'est développé autour des ruines de l'édifice originel.

La reconstruction d'une langue maternelle à partir de ses fondations textuelles est particulièrement éclairante pour se représenter la création d'une pensée, d'une conscience, dont le substrat résulte d'une archéologie du mythe. L'hébreu moderne étant stratifié par tous ces textes, ce phénomène complexe de reconstruction par anastylose d'une langue maternelle permet l'instauration d'un nouveau modèle de pensée idiomatique fondé sur le Texte. La réalisation du mythe millénaire, parler la langue hébraïque ancestrale, sonna le glas des langues vernaculaires des Juifs, qui foisonnaient au XIX^e siècle. Le mythe participe ici de la volonté collective manifestée dans l'idéologie. Sans entraves, la langue et son mythe reflètent l'image d'une société en devenir.

Ayant ainsi incorporé le mythe, cette société vit une mutation culturelle et politique saisissante, *sui generis* dans l'histoire de la linguistique : la « renaissance » d'une langue morte concomitante de l'acte fondateur d'un État-nation. Mettre en exergue l'âge d'or idéalisé, en réduisant la dimension du passé proche, attesterait d'une tentative de l'occulter et de s'attacher à un passé plus lointain. Réécrire le roman familial, substantialiser le présent et le futur en les reliant au passé étaient les visées de l'idéologie de l'époque. Actualisation d'un dessein collectif, le mythe a pour objet de faire disparaître quelque chose du champ de la conscience, comme s'il substituait à un passé refoulé des représentations d'images, de symboles ou de pensées. Cependant la nouvelle langue ne manque pas d'oblitérer la mémoire. En changeant ponctuellement de langue, on est toujours soi-même, quoique dans la position de l'autre. Mais lorsqu'on change radicalement sa langue en essayant d'en arracher la racine, et que l'on aspire à la pérennité, la perte est irréductible. On cherche à être autre. Entre simulacre et sépulture, deuil et désir de parole, le mythe vient alors à s'incarner à travers une de ses composantes essentielles : la langue.

Si le mythe s'alimente de la foi qu'il inspire et qui l'inspire, son noyau est une réalité jamais atteinte : l'hébreu n'a pas été ravivé (on ne peut pas raviver *ex nihilo* une langue morte), il a été recréé. Le retour d'une langue mythique incarne, par ces multiples facettes, l'essence du mythe et sa recherche d'originale et de figurabilité.

Témoin de la thématique de l'exil et de la migration, l'hébreu est une langue conçue pour ceux qui arrivèrent en Israël dès la première moitié du XX^e siècle. Le multilinguisme dont la plupart des Juifs étaient imprégnés au XIX^e siècle accentua la tension entre les langues de la diaspora, elles-mêmes d'une richesse remarquable, et l'existence d'une langue hébraïque, devenue le symbole de l'émancipation des Juifs d'Europe.

Du point de vue psychanalytique, l'avènement de l'hébreu se traduit par une double réflexion portant à la fois sur la langue maternelle et l'impact de cette traversée langagière sur l'économie psychique des nouveaux locuteurs. Si les problématiques spécifiques à la psychanalyse articulent les questions propres au langage, à la langue en se fondant sur la primordialité de l'inconscient, encore fallait-il envisager la question telle qu'elle s'incarne dans les corpus. C'est ce

qui sera étudié à travers le rapport de deux auteurs israéliens, Aharon Appelfeld et Sami Michael, à leur langue maternelle et à l'hébreu, leur langue d'adoption.

L'hébreu et son adoption

Perte de signifiants, perte de repères, perte d'identité : ainsi advient le contact avec la nouvelle langue. Cette spécificité de l'hébreu moderne réactive, quant à ses nouveaux locuteurs, un certain nombre d'interrogations que la psychanalyse portait déjà sur le langage et la langue, et introduit irréductiblement la discussion sur la langue maternelle.

Dans quelle langue écrire ? Dans quelle langue penser ? À ces questions, Aharon Appelfeld et Sami Michael répondraient vraisemblablement qu'il n'y a pas d'autre langue que l'hébreu. Cet hébreu est toutefois nuancé, travaillé, pétri pour devenir comme la cicatrice de la langue oubliée dans la langue hébraïque et intégrer en elle comme une distance géographique et langagière. Cette littérature, que les lecteurs s'approprient ensuite, cette langue proche de l'arabe pour Sami Michael ou de l'allemand pour Aharon Appelfeld, devient alors la langue officielle (Aharon Appelfeld faisant, du reste, partie des académiciens de l'hébreu). Ici, il ne s'agit pas d'adéquation avec la langue hébraïque mais de sa reconstruction, de sa modulation et de son irréductible évolution.

Le langage poétique d'Appelfeld, se caractérise par l'utilisation d'un style simple, non ornementé ou esthétisé, qui ne se laisse pas tenter par des élan métaphoriques : chez lui, l'élocution est comme empêchée par un accablement. C'est par une économie de silences cadencés et de paroles interrompues, que s'élabore une poétique de l'indicible. La perte de la voix transfigure le conflit interne que l'expérience d'Appelfeld vient éclairer. C'est une écriture à l'interface des langues. L'une, l'allemand, est tue bien que sa musicalité continue de résonner ; l'autre, l'hébreu, est audible dans la matérialité de la langue. Une autre encore, le yiddish, fait le lien ou le liant, la médiation entre les deux langues. L'écrivain, manifestant une crise énonciative lorsqu'il abandonne sa langue maternelle, intègre la culture européenne et ses vestiges dans ce qui deviendra la littérature israélienne.

L'arabe est la langue maternelle de Sami Michael. Chez cet écrivain, c'est tout d'abord l'immigration qui redéfinit son rapport à sa langue maternelle. Ensuite, c'est dans l'expérience de traduction, autrement dit, de miroir entre deux langues, l'hébreu et l'arabe, que l'arabe est délaissé au profit de l'hébreu.

Si l'hébreu est un cas singulier dans l'histoire des langues, cette langue implique de redéfinir le terme de langue maternelle au regard de son sens premier, des enseignements freudiens et de l'expérience des locuteurs. Car la notion de langue maternelle émerge dans un processus de sécularisation qui tend à la désacralisation, au profane.

Comme l'atteste l'histoire des langues, il ne suffit pas qu'une langue soit créée pour que des locuteurs se l'approprient. La création est un premier pas, qui

doit être suivi d'une démarche à la fois groupale et individuelle, faute de quoi la nouvelle langue ne peut être qu'une suppléante. Né dans un contexte idéologique qui prônait l'égalité, ce projet rationaliste de recréation de l'hébreu s'est implanté dans un État, dans des circonstances historiques qui en ont permis l'émergence.

Sous quelle forme s'opère cette anastylose de l'hébreu-langue maternelle ? Comment s'y retrouve condensée l'intertextualité d'une multiplicité de langues, de cultures de la diaspora et de textes hébraïques, de la Mishna à la poésie médiévale ? Sous quelle forme cela apparaît-il dans deux écritures – celle d'Appelfeld et celle de Michael – qui procèdent à la construction et au renouvellement de cette langue ? Quels sont les matériaux nécessaires pour créer une paradoxale « nouvelle langue maternelle » ? Comment interpréter le processus de substitution des idiomes d'origine (de la diaspora) par une nouvelle langue ? Au-delà de l'échelle individuelle, quelle a été l'ampleur de ce processus à l'échelle collective ? À quel moment la langue maternelle hébraïque s'édifie-t-elle ? À quels restes, résidus du refoulement, donne alors lieu cette édification, toujours en mutation, d'une nouvelle langue maternelle ? Au prix de quelles pertes et de quels deuils cette édification a-t-elle pu s'opérer ? Quel rôle y a joué le désir, tant au plan collectif d'un État-Nation, que sur celui subjectif de ses habitants ? Comment, enfin, cette situation spécifique permet-elle de penser les situations plus globales, propres à l'exil, d'oblitération des langues maternelles par une nouvelle langue, devenue elle aussi *maternelle*, par-delà l'artefact d'une création institutionnelle ? Ces questions multiples se laissent ramener à celle, globale, de la répétition et de la création : dans l'anastylose de l'hébreu moderne, paradoxale nouvelle langue maternelle, comment s'opère l'édification du nouveau : par répétitions et recréations, reprises et écarts, intégration, destruction et refoulements, avec quelles traces laissées sur la psyché des locuteurs de cette nouvelle langue maternelle ?

J'ai choisi de distribuer l'exposé des raisons en trois moments, représentant chacun une strate de la de la nouvelle langue maternelle hébraïque. Le second principe, qui m'a paru le plus éclairant après mûre réflexion, a été de procéder en inversant la chronologie, en allant du plus contemporain au plus originel, comme le fait l'archéologue sur son chantier de fouilles.

Ce travail a nécessité une approche interdisciplinaire. Face à cette langue qui, chez chacun de ses locuteurs, est née à la fois du désir et du deuil, la psychanalyse s'impose pour comprendre en profondeur l'ambivalence du processus, au croisement du révolu et du devenir, de la dépossession et de la reconnaissance. S'agissant d'un Texte qui se redistribue en langue vivante, c'est à l'aide de la sémiotique et de la génétique des textes qu'il convenait d'étudier les métamorphoses linguistiques et littéraires dont il fallait en constituer l'histoire. Édifié à partir de vestiges textuels sacrés et profanes et réélaboré à travers les exigences de l'écriture littéraire, le texte hébraïque repose sur un processus d'assimilation et de transformation complexe : tout se passe comme

s'il convoquait les textes de la tradition pour leur tracer un nouvel itinéraire, pour faire réapparaître leur transcendance sous une nouvelle forme résolument immanente.

Retrouvez tous les ouvrages
de CNRS Éditions
sur notre site

www.cnrseditions.fr