

Traduction et messianisme: « pourchasser le cadavre » — vers le sixième vers du poème de Juda Halevi « L'amour de l'ennemi »¹, dans la traduction de Franz Rosenzweig

Tradução e messianismo: « perseguir o cadáver » — rumo ao sexto verso do poema de Judá Halevi « O Amor do inimigo », na tradução de Franz Rosenzweig

Petar BOJANIC
Instituto de Filosofia e Teoria Social (Belgrado, Sérvia)
Universidade de Aberdeen (Escócia)

Resumo

O texto examina a origem e a história do “estabelecimento” e “tradução” da guerra em paz através da violência. Analisando a conhecida frase “olho por olho” em vários textos fundamentais para a tentativa de “institucionalização” da paz (textos de Kelsen, Kant, Levinas, Derrida, etc.), o autor ensaia encontrar a possibilidade de uma relação diferente para com a violência. A interpretação de “O Amor do inimigo”, de Judá Halevi, traduzido por Franz Rosenzweig, pode ser um passo importante no caminho rumo a uma paz nova e messiânica.

Palavras-chave: Tradução, inimigo, paz, resposta, *quid pro quo*, amor do inimigo, cadáver.

Abstract

The text examines the origins and history of the “establishing” and “translating” of war into peace through violence. The author, by analyzing the well known phrase “eye for an eye” (“getting even”) within several key texts which attempt to “institutionalize” peace (texts by Kelsen, Kant, Levinas, Derrida, etc.), tries to find the possibility of a different relationship to violence. The interpretation of Jehuda Halevi’s “Love of the Enemy” as translated by Franz Rosenzweig, should be a key stepping stone on the path towards a new and messianic peace.

Keywords: Translation, enemy, peace, response, *quid pro quo*, love of the enemy, corpse.

¹ « Feindesliebe » est le titre qu’a imaginé Franz Rosenzweig. Les deux éditeurs des œuvres d’Abu el-Hassan Jehuda ben Samuel ha-Levi, Samuel David Luzzatto (en 1864, à Padoue) et Haim Brody (de 1894 à 1930, à Berlin) donnent les premiers mots ou le premier vers comme titre du poème. Cf. Jehuda Halevi, *Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte, Gesammelte Schriften IV*, Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1983, S. 183-184. La version du poème « L’amour de l’ennemi » qui se trouve dans les *Œuvres complètes* est une reproduction de la seconde édition de la traduction par Rosenzweig des hymnes et poèmes de Juda Halevi, qui date de 1927 (Jehuda Halevi, *Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte, deutsch, mit einem Nachwort und mit Anmerkungen, Zweite Ausgabe*, Berlin, Lambert Schneider Verlag, 1927).

« Traduction » (ou au pluriel « traductions ») est un mot qui peut désigner et promettre l'équilibre et la paix. Pourtant, ce mot est très imprécis, en raison d'au moins deux paradoxes très triviaux : en premier lieu, il existe quelque chose d'intraduisible, et cela laisse sans doute dans la traduction une certaine « trace », et en second lieu, ce qui est traduit est déjà la traduction de quelque chose d'autre (qui le précède ou qui vient éventuellement juste après lui). Si, par exemple, la guerre se « traduit » ou se « transforme » en paix, alors la paix, outre le fait qu'elle « provienne » de la guerre, à la fois contient la guerre et en porte les traces intactes et « authentiques » (intraduisibles)². Peut-être la guerre est-elle aussi déjà la « traduction » de quelque chose de bien plus terrible que la guerre ou de quelque chose de plus saint que la paix. Ce qui est cependant véritablement « pacifique » dans le mot « traduction(s) » concerne une promesse constante selon laquelle la « traduction » — par exemple « la traduction de la guerre en paix » —, autrement dit le statut à venir de la paix, est éventuellement possible et réalisable. La traduction est toujours un projet inachevé qui appelle et provoque la paix. Une traduction en tant que telle pacifie et apaise quelque chose qui paraissait complètement étranger et inacceptable. Pourtant, le *contre*-projet ou la *contre*-institution de la traduction (le « militarisme » peut être ici indiscutablement reconnu) concerne toujours le retour à l'original. « Revenir en arrière », « traduire encore une fois », « vérifier encore une fois », « revenir à l'original », « revenir constamment quelque part avant

l'original » — toutes ces opérations renversent et mettent en question la traduction comme projet de paix.

Cette analogie et cette *contre*-analogie³ de la « traduction » et du « retour/réplique » sont conçues pour saisir et exprimer quelques anciens « gestes » que les plus célèbres projets de paix contiennent et répètent. Il s'agit de « gestes » et de « commandements » qui impliquent toujours plus ou moins la violence. Autrement dit, un texte qui appelle à la paix et qui l'annonce diagnostique *du même coup* que la paix n'existe pas, que la paix n'est toujours pas là, et qu'il est nécessaire que quelque chose soit fait afin qu'elle advienne⁴. Ce qui doit encore arriver (se produire) pour que la paix soit atteinte (advienne) n'a pas pour seule conséquence qu'un texte sur la paix est toujours l'esquisse d'un texte futur. Quoique le projet qui traite de la paix soit toujours provisoire (avec une multitude d'éléments et d'hypothèses non définis, et dans l'attente d'un « définitif » absolu) et non testamentaire, quoique ce soit par excellence un texte qui s'efforce — sans jamais y parvenir — d'être absolument définitif et obligatoire, c'est-à-dire testamentaire, en lui-même cet appel à la paix qui exige déjà une réponse n'exclut pas inconditionnellement la violence pour que la paix « se réalise ». Il est très probable que cette idée problématique (l'idée que la centralisation ou la monopolisation de la violence, ou de la quantité de violence, son dosage, que la « thérapie de choc » par la violence ou la diminution graduelle de la violence

² « La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre », E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Kluwer academic, M. Nijhoff, 1971, p. 6.

³ Il faut faire preuve d'une constante prudence vis-à-vis de la manipulation par les analogies dans les textes qui parlent de la paix : la traduction trahit par exemple l'original ; la traduction comme telle peut être brutale et violente, à la différence du retour « pacifique » au « premier » original. Cf. *Soferim*, Chapitre I, § 7 et 8.

⁴ Ou bien, que quelque chose soit « fait » avant même que ne commence la lecture d'un tel texte (au statut tout à fait incertain) dans lequel apparaît la paix, un texte dans lequel les philosophes « annoncent la paix » ou « déduisent une paix finale de la raison » (E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 1971, p. 7), un texte qui annonce une paix qui ne peut pas être fondée seulement sur la raison humaine (« Der Friede darf nicht allein auf menschliche Vernunft gegründet sein », E. Jünger, *Der Friede*, SW, Band 7, Stuttgart, Cotta, 1980, S. 225), un texte dont l'écriture se trouve toujours en défaut de papier (cf. les *Pariser Tagebücher* d'Ernst Jünger et les notes du 5/01, 18/08 et 26/07/1942 dans lesquelles est évoquée l'écriture du texte *Der Friede*, dont le pseudonyme est *L'Appel*)... Un texte sur la paix doit être très simple et compréhensible, clair et direct (Jünger, 27/07/, 28/07/, 06/09/1943), de même que les accords et traités de paix doivent être écrits de manière à ce que toute fausse interprétation soit rendue impossible (Kant) ; un texte sur la paix doit être écrit de manière réaliste, et de la part d'un « auteur consciencieux » (« conscientious writer ») qui pense au lendemain, tandis que « le pacifisme utopique est de toute façon un sérieux danger » (H. Kelsen, *Peace through Law*, Chapel Hill, Un. Press of North Carolina, 1944, p. viii)... — « Je demande que ce feuillet soit lu uniquement avec bonne volonté. Ainsi, je suis sûr que ce poème ne sera pas inintelligible et encore moins inconvenant » (« Ich bitte dieses Blatt nur gutmüthig zu lesen. So wird es sicher nicht unfasslich, noch weniger anstößig seyn », F. Hölderlin, « Friedensfeier » *Stufe 3*).

mène à l'« état » de paix)⁵ — idée représentée dans les célèbres textes du courant historique de la philosophie du droit — provient avant tout de la manière dont est conduit le diagnostic qui soutient qu'il n'y a ni paix ni sécurité. Par conséquent, la conclusion n'est pas contestable (bien que sa valeur absolue ne soit jamais assurée) comme le sont ses prémisses qui, inexorablement, décident des formes que prendront la prévention⁶ et la thérapie. Tous ces trois prismes fondamentaux, qui supposent (1) que la paix est toujours un « état » entre (*contra*) au moins deux sujets, (2) que la paix commence avec l'autre ou « vienne » de lui, et (3) que la paix « vienne » de moi (que la paix soit avant tout ma paix⁷, mon « état »), sont seulement trois versions différentes d'un principe bien connu — *quid pro quo*. Dans le commerce, dans la situation explicite de peine et de souffrance, de réparation des plus petits et des plus grands dommages possibles, entre l'État et le peuple, dans la négociation et les accords, dans l'économie avec Dieu, dans la croyance et la superstition, dans la reconnaissance des fautes et durant le repentir, dans la conception du don, de la dette et de l'amitié⁸, la paix (la pacification, l'apaisement ou l'armistice) représente d'abord une question mathématique. Plus précisément, le début de la paix devrait être une tautologie retorse — quelque chose pour quelque chose; le même pour le même; œil pour œil; dent

pour dent... — qui s'institue, s'établit ou se produit naturellement, qui peut ainsi être régulée par « rétribution », jusqu'à la réalisation complète de la réciprocité et de l'identité — et non seulement par l'échange et le nivellement, mais déjà et avant tout par le don qui appelle à l'échange, ou par une régulation préventive ou dissuasive. La paix et la guerre, la quiétude et l'inquiétude varient et vacillent dans le mot *pro* qui remplace et défend l'opposition originare (*contra*).

Quid pro quo. Mais comment et de quelle manière ce *pro* vacille-t-il et vibre-t-il là où existe multitude d'oppositions, là où depuis le début se tenait un *contra* ?

Il semble que la guerre et l'inquiétude se forment et se déclarent tout d'abord avec les « liens » et les « échanges », avec le « passage » de l'espace du *contra* à l'espace du *pro*. *Quid pro quo*, ou par exemple « œil pour œil », annonce le début de la disparition de l'œil dans l'œil, ou de la dent dans la dent etc., de la disparition de l'échange dans la substitution, de l'échange entre deux termes dans un seul, au bénéfice d'un seul, au nom du suivant et de l'unique — disparition du second dans le premier, de l'autre (du différent) dans le même. *Quid pro quo* concerne le progrès vers l'« unité » par la substitution, par l'effacement de l'antérieur dans le postérieur.

⁵ « Peace is a condition in which there is no use of force. In this sense of the word, the law provides only relative peace, in that it deprives the individual of the right to employ force but reserves it to the community. The peace of law is not a state of absolute absence of force, a state of anarchy, but rather is a state of monopoly of force, a monopoly of force by the community. [...] There is no state of law, which, in the sense developed here, is essentially a state of peace », H. Kelsen, *Law and Peace in international relations*, Cambridge, Harvard University Press, 1942, p. 12, 14. — Quelques formulations surprenantes et inadaptées qui gouvernent ce fragment ne sont pas la conséquence de la « traduction » de la pensée de Kelsen de l'allemand à l'anglais (il s'agit en effet des premiers cours de Kelsen en langue anglaise sur l'émigration ; *The Oliver Wendell Holmes Lectures*, 1940-1941) car ces phrases sont rééditées dans divers ouvrages de l'auteur de la période « entre » la guerre et la paix (par exemple, *Principles of International Law*, New York, Rinehart and Co., 1952, p. 17 ; *Peace through Law*, Chapel Hill, Un. Press of North Carolina, 1944, p. 3 ; *General theory of Law and State*, New York, Russel and Russel, 1945, chap. I « The concept of law », partie B, § f). Dans *Peace through law*, immédiatement après ce passage, Kelsen développe quelques idées qui sont aujourd'hui tout à fait actuelles, par exemple, la supposition qu'il est possible que les Nations Unies acceptent au nom de la démocratie les sacrifices de guerre, acceptent que les sacrifices puissent être incorporés à la paix qui leur succède (p. 10). Kelsen donne l'avantage à la théorie de la force (*force theory*) sur la théorie contractuelle (*contract doctrine*) dans la construction d'une paix internationale (p. 7-9), c'est-à-dire qu'on parvient à la paix avant tout — c'est ce que l'histoire nous enseigne — par la violence et non par la loi (p. 6).

⁶ « On relatively late stage of evolution is the idea of retribution replaced by that of prevention », H. Kelsen, *Law and Peace in International Relations*, Cambridge, Harvard University Press, 1942, p. 13. Cette phrase est répétée dans divers textes de Kelsen de la même période.

⁷ « La paix doit être ma paix, dans une relation qui part d'un moi et va vers l'Autre, dans le désir et la bonté où le moi, à la fois se maintient et existe sans égoïsme », E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 1971, p. 342.

⁸ « Un tel donataire, identifiable comme le bénéficiaire du don absolument incapable de le rendre, se nomme précisément l'*ennemi* : celui qui n'aime pas en retour et donc permet d'aimer gratuitement, en pure perte et à fonds perdu ; donner à son ennemi, c'est donner en vain, pour rien, sans raison », Jean-Luc Marion, *État donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, p. 129.

L'inquiétude commence dès l'échange et se poursuit avec l'échec de la régulation par la réplique ou la dissuasion. Quand on diagnostique de cette manière que la paix n'existe pas, on indique du même coup le chemin vers une paix impossible qui n'exclut jamais une violence future.

Il nous faut attendre encore un peu avec la violence future, avec la violence nécessaire, avec la violence qui mène à la paix... , avec la violence qui n'amène pas la paix. Est-ce qu'il est somme toute possible de s'écarter suffisamment du principe ou de la loi du *quid pro quo*, de toutes les versions et formes du *talion* (de la *lex talionis*)⁹ — *ius talionis* ou *iure talionis*, comme l'écrit Kant —, du *quid* et du *quo*, du calcul et du paiement ? Le calcul du même, l'action de rendre la pareille (*getting even*) devrait se signaler toujours de la même manière. Dans différentes langues, l'habitude de poser des termes identiques à gauche comme à droite de la « conjonction » *pro* provient de l'expression hébraïque *ayin tahat ayin* ou *shen tahat shen* (œil pour œil, dent pour dent)¹⁰. Ces mots ne sont pas des métaphores de l'œil ou de la dent : c'est bien un œil, une dent, mais qui ont été arrachés. Ce syntagme établit la loi de la vengeance (rétribution), conduite de telle manière que c'est bien l'autre œil qu'on arrache, l'autre doigt qu'on coupe, le frère qu'on tue ou le mouton qu'on égorge... Ces mots ne sont vraisemblablement pas non plus des métaphores de l'« équilibre » ou de l'« équivalence ». Bien des fictions « juridiques » et « législatives » sont nécessaires pour compenser un vol par une main tranchée, un mensonge par une langue coupée, un adultère ou un viol par d'autres meurtres ou mutilations... Plus tard surgissent des abstractions de plus en plus intéressantes, comme *like for like*, *evil for evil*, *favour for favour* — jusqu'aux principes qui trahissent cette habitude de la « similitude » (de l'équité), comme par exemple *quid pro quo* (ou en allemand *Gleiches mit Gleichem vergelten*).

Par conséquent, « rendre coup pour coup » suppose de répliquer et de partir par le même chemin d'où est arrivée la violence, suivant une période de temps très précise. Le temps de la vengeance, de même que le temps de sédimentation de la menace (d'avertissement ou de prévention, d'exagération, d'aggravation, d'attente... mais aussi de préparation et d'armement, ou peut-être avant tout d'affliction), devrait concerner un futur proche, et ce temps devrait se superposer et être analogue au temps nécessaire à ce qu'un projet vaille comme projet (de paix). Ce qui est supposé, c'est que simultanément au temps (ou à la réserve de temps), qui commence à s'écouler au moment où le *pro* a amorcé la suite de réponses ou de vengeances, commence ce même temps du projet (de la *projection*, *pro-jacere*, jeter en avant) et de la promesse de paix. Cette supposition ne calcule rien et ne s'occupe pas de la quantité de temps, du nombre d'années, de mois ou d'heures qui sont nécessaires à l'achèvement de ces processus analogues. Ce dont il s'agit, c'est du délai nécessaire à toute réponse, ou du délai nécessaire à la possibilité même d'une réponse à la violence — par la violence. L'hypothèse formule que cette période est bien équivalente au temps de la pacification que conduit un projet de paix (de même, un appel, une loi, un accord, une archive, etc.). Autrement dit, la provocation (*Herausforderung*, *pro-vocatio*) à la paix ou l'invocation de la paix, voire la pensée de la paix, ne peuvent exister ou survenir que dans cette période de temps, elles peuvent se manifester de façons différentes pour se conclure de toute manière par l'échec (il est impossible de « rendre coup pour coup ») et du même coup interrompre toute violence future ; la fondation de la loi sur la force ne peut pas supprimer l'anarchie voire la violence ; un accord doit nécessairement être transgressé car il rend équivalents des forces et des parties inégales ; un compromis doit avorter car il est

⁹ Cf. Philippe-Shlomo Assous, « œil pour œil... ». *Blessure d'un homme à son prochain dans la littérature rabbinique. „Ayin tahat ayin”*, Paris, Safed, 2003. — Pamela Barmash, *Homicide in the biblical world*, Cambridge University Press, 2005.

¹⁰ Lévitique, 24, 20, ou *oftalmon anti oftalmon* (*Septuaginta*). Voir également, *Exode* (*Michpatim*), 21, 21-25.

fondé sur des promesses qui, d'une part, sont faites par ces mêmes parties, et d'autre part deviennent obsolètes, etc. La difficulté ne réside pas seulement dans l'incorporation du principe *quid pro quo* en chaque pensée sur la paix, c'est-à-dire dans l'introduction de la « guerre intraduisible » dans chaque traduction possible ou transformation de la guerre en paix. Est bien plus significative cette contrainte par laquelle commence la constitution du *sujet* — le sujet est un sujet car il est poussé (initié, provoqué) par la violence, car il est marqué, ouvert et fermé par la violence, car il éprouve de la douleur, car un dommage est survenu, car il répond et réagit, en l'occurrence, à la violence qui est le point de repère de son développement. Mais cette même contrainte par laquelle le sujet doit faire quelque chose, par laquelle il lui faut s'engager pour que la paix puisse véritablement exister, se montre en vérité comme une temporisation, comme un atermolement, comme un sursis, comme un gain de temps... comme une perte de temps. Bref, le *sujet* ne répond pas encore à la violence — c'est seulement après coup qu'il va répondre et ce juste après le premier appel à la paix ou après que le mot paix a été prononcé.

Mais pourquoi la guerre ou la violence sont toujours déjà données, tandis que la paix doit nécessairement « s'institutionnaliser », « s'établir » ou « se restituer » ? Pourquoi la paix ne tombe-t-elle pas du ciel ?

Qu'est-ce que la paix ? Que disons-nous quand nous disons « paix » ? Qu'est-ce que cela veut dire, « être en paix avec » - avec quelqu'un d'autre, un groupe, un État, une nation, soi-même comme un autre ?

(...)

Si on juge, par exemple avec Kant, que tout commence dans la nature par la guerre, alors il s'ensuit au moins deux conséquences: 1. La paix n'est plus un phénomène naturel, symétrique et simplement opposable à la guerre: la paix est un phénomène d'un autre ordre, de nature non naturelle mais institutionnelle (donc politico-juridique). 2. La paix n'est pas simplement la cessation des hostilités, l'abstention de faire la guerre ou l'armistice; elle doit être instituée comme paix perpétuelle, comme promesse de paix éternelle. (...)

Cela seul permet Kant de conclure qu'il n'y a pas de paix naturelle, et que, il le dit aussitôt après, l'état de paix doit donc être « institué » (fondé, *gestiftet*). (...)

Kant poursuit: « L'état de paix doit donc être institué / *es muss also gestiftet werden*; car s'abstenir d'hostilités ce n'est pas encore s'assurer la paix et, sauf si celle-ci est garantie entre voisins (ce qui ne peut se produire que dans un état *légal*) / *in einem gesetzlichen Zustande*, chacun peut traiter en ennemi celui qu'il a exhorté à cette fin¹¹.

C'est tout à fait de côté que doit pour l'instant demeurer la question très complexe de savoir si Kant, si les célèbres « gestes » de Kant vers une paix perpétuelle ont véritablement quelque chose à chercher sur le chemin toujours long et inconnu vers la Terre Sainte, et sur lequel s'est engagé il y a presque mille ans Juda Halevi. Plusieurs fragments de Kant, que

¹¹ Jacques Derrida, *Adieu*, à Emmanuel Lévinas, Paris, Gallée, 1997, p. 152, 154, 157, 158. Ce dernier fragment, dans lequel Derrida cite Kant (*Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*), est perturbé ; il faudrait *er muss* au lieu de *es muss*. Voici l'original : « Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturstand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muß also gestiftet werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür, und ohne daß sie einem Nachbar von dem andern geleistet wird (welches aber nur in einem gesetzlichen Zustande geschehen kann), kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln », *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Kants gesammelte Schriften, Band VIII, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1923, S. 349.

cite Derrida, et l'un de ses mots préférés, « stiften » (semblable à un analogue allemand du mot capital pour Derrida: « institution »), apparaissent dans le livre où Jacques Derrida fait ses adieux à Emmanuel Lévinas, au moment même où le texte se met en marche vers Jérusalem, où est mis à jour le chemin vers la paix, vers Israël, où menacent diverses et dangereuses dérives. Derrida introduit Kant dans le texte afin, grâce à lui, de temporiser plus facilement et d'éluder le plus prudemment possible l'analyse, et ainsi de passer sous silence la critique de quelques prises de position de Lévinas au sujet d'Israël. Tout ce que Derrida a systématiquement prononcé durant ses séminaires et tout au long de la présentation de ses « adieux » à Lévinas est succinctement exprimé — dans un esprit tout à fait kantien — dans une de ses dernières conférences publiques. Avant que nous essayions d'esquisser rapidement le « geste » qui pourrait justement être commun et à Kant et à Derrida, et avant qu'à nouveau nous nous rendions « à Jérusalem, un an après cette séparation de séparation »¹², depuis la mort de Jacques Derrida, nous citerons tout de suite ces quelques phrases dans lesquelles, à nouveau et vraisemblablement de manière tout à fait inattendue, l'Europe se prépare à rendre « *coup pour coup* » aux États-Unis. Et pas seulement à eux :

Il ne s'agit pas de souhaiter la constitution d'une Europe qui serait une autre superpuissance militaire, protégeant son marché et faisant contrepoids aux autres blocs, mais d'une Europe qui viendrait semer la graine d'une nouvelle politique altermondialiste. Laquelle est pour moi la

seule issue possible. Cette force est en marche. Même si ses motifs sont encore confus, je pense que plus rien ne l'arrêtera. Quand je dis l'Europe, c'est ça: une Europe altermondialiste, transformant le concept et les pratiques de la souveraineté et du droit international. Et disposant d'une véritable force armée, indépendante de l'OTAN et des USA, une puissance militaire qui, ni offensive, ni défensive, ni préventive, interviendrait sans tarder au service des résolutions enfin respectées d'une nouvelle ONU (par exemple, de toute urgence, en Israël, mais aussi ailleurs)¹³.

À la fin, plus rien n'arrêtera la descente urgente et rapide d'une Europe nouvelle ou différente à Jérusalem. Ce testament de Derrida (qui témoigne de ce que nous ne savons encore toujours pas ou n'avons pas su, de ce qui nous oblige définitivement), ce mouvement testamentaire vers la paix, qui est plus qu'un appel et qui est en passe de devenir tout à fait institutionnalisé et fondé, doit commencer tout de suite et avant tout en Israël. Qu'est-ce qu'institutionnaliser la paix en Israël ? Que veut dire institutionnaliser (*stiften*) la paix ? Que signifie le fait que la paix doive être « instituée » — « l'état de paix doit donc être « institué » (fondé, *gestiftet*) » — que la paix ait à être garantie ou assurée¹⁴ ? Aujourd'hui, plus de deux cents ans après ces questions de Kant (et ses réponses qui n'excluent jamais la violence¹⁵), est-il possible d'ajouter à la force de

¹² « Rendons-nous à Jérusalem, un an après cette séparation de séparation, depuis la mort d'Emmanuel Lévinas », Jacques Derrida, *Adieu*, p. 177.

¹³ Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, p. 43-44.

¹⁴ Dans le fragment que Derrida traduit et cite, Kant emploie le terme *Sicherheit* : « denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür ».

¹⁵ C'est seulement à partir des dix dernières années de sa vie que Kant emploie fréquemment les mots *stiften* ou *gestiften*. *Stiften* implique, sans nul doute possible, la violence. Kant croit — et manifeste clairement sa conviction en de nombreux endroits (quelques fois dans les notes du *Nachlass*) — que quelque chose peut être instauré, institutionnalisé au moyen de la violence. L'acte de violence est l'acte inaugural de toute instauration, et aussi de l'insaturation de la paix. Par exemple, au début du § 55 de la *Métaphysique des Mœurs*, Kant exprime l'espoir qu'il soit possible de fonder par la voie militaire un état qui se rapproche du droit (« um etwa einen dem rechtlichen sich annähernden Zustand zu stiften »). Dans ses cours du semestre d'hiver 1793/1794, que Johann Friedrich Vigilantius a arrangés pour la publication (*Metaphysik der Sitten Vigilantius*), Kant est tout à fait précis : « car sans violence, le droit ne peut être fondé /gestiftet/, c'est pourquoi la violence doit précéder le droit, au lieu que gouverner selon le droit n'instaure la violence. Prenons des gens *in statu naturali*, ceux-ci sont *ex leges*, hors de tout état de droit, ils n'ont aucunes lois, mais seulement une violence extérieure qui les maintient droit. » — « (...) dass ohne Gewalt kein Recht gestiftet werden kann, so muss dem Recht die Gewalt vorausgehen, statt dessen der Regel nach das Recht die Gewalt begründet muss. An nehme Menschen in statu naturali, sie sind *exleges*, in keinem rechtlichen Zustande, sie haben keine Gesetze, noch äusserliche Gewalt, die sie aufrecht erhält », *Kants gesammelte Schriften*, Band XXVII, *Kants Vorlesungen Band IV, Vorlesungen über Moralphilosophie*, 2/1, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1975, S. 515.

ses fictions sur la paix uniquement la hâte de parvenir le plus tôt possible en Terre Sainte ? Et dans quelle mesure Kant n'avait-il pas déjà en vue ce chemin incertain ? Et, à l'imaginaire communauté des États (*Staatenbund*) de Kant, pratiquement limitée à quelques-uns des États européens les plus puissants, ne peut-on encore ajouter, après bien des années, que quelques nouveaux États ? Instaurer la paix (comme si Derrida, à la différence de Kant, n'était absolument pas dans l'incertitude) ne revient pas à se tenir indéfiniment à l'écart de l'inimitié, de la violence, du retour de *cour pour coup*. Pour Kant, il est tout à fait insuffisant et apparemment inadmissible, par exemple, que cet appel et cette offre de paix dure indéfiniment devant les portes de n'importe quelle ville ennemie et diffère éternellement la vengeance et le règlement de la dette. Instaurer (*gestiftet*) implique tout d'abord une communauté, mais aussi une mobilisation commune et une association des forces ou des puissances de tous¹⁶. Posséder une réelle puissance militaire signifie rassembler tout ce qui est capable de répondre à la violence, mais qui peut aussi produire la violence, en un seul et unique endroit — dans un réservoir, sous surveillance, sous un commandement, en réserve. Cette réserve idéale, ou cette instance idéale, ou encore cette archive idéale de puissance — Derrida la nomme « une puissance militaire » — n'est « ni offensive, ni défensive, ni préventive ». En quel sens cette puissance peut-elle être une armée si elle n'est rien de tout cela ? Que reste-t-il de cette *pure* puissance pour qu'elle puisse encore être une puissance militaire, armée ?

Avec cette incroyable description de la violence nécessaire à l'instauration de la paix, le

« geste » de Derrida acquiert une nuance par rapport à Kant. Quand il prononce le mot « préventif », très populaires ces dernières années (*preventive war*, *preemptive attack*), Derrida emboîte encore une fois le pas au philosophe allemand. Le *ius praeventionis* kantien, et pas seulement kantien, qui apparaît au § 56 de la *Métaphysique des mœurs* (*Metaphysik der Sitten*) — déjà mentionné —, est justement introduit pour diminuer le « temps » de réponse à la violence. Institutionnaliser (*gestiftet*) la paix constitue véritablement l'instauration d'une certaine forme de violence qui est apte à empêcher ou prévenir une violence future ou un dommage futur¹⁷. Il n'est pas suffisant de répondre tout de suite à l'injustice ou à la violence de quelqu'un, ou de rendre tout de suite voire « à temps » et « dans les délais » : il est important de rendre avant le temps — *before the time(s)*. Ce « temps avant le temps » garantit l'institution du « droit préventif ».

Celui qui lèse *laesio* en premier est l'agresseur, celui qui entame les hostilités n'est pas toujours l'agresseur, car le lésé / *laesus* / a dans la guerre le *ius praeventionis*, le droit d'entamer les hostilités¹⁸.

Kant poursuit: « *Melius est praevenire quam praeveniri* est la règle de prudence. Du point de vue juridique, c'est une guerre défensive [tandis qu'] au sens militaire [...] elle est offensive »¹⁹. De cette

¹⁶ Il est intéressant d'observer les variations et les définitions de Derrida dans l'emploi des concepts de « force » et de « puissance ».

¹⁷ Instaurer, fonder (*stiften*) signifie « fonder à l'avance », « obtenir de force par empêchement ». Dans ses *Grundlagen des Naturrechts*, Fichte exprime son accord complet avec Kant: « Avec les affirmations de Kant que l'état de paix, autrement dit l'état conforme au droit, n'est pas parmi les hommes un état de nature, mais qu'il lui faut être institué ; que l'on a le droit de contraindre même celui qui ne nous a pas encore attaqué, pour qu'il nous procure, par sa soumission à la puissance de l'autorité, la sécurité requise — notre théorie s'accorde parfaitement, et ces propositions y sont démontrées exactement comme chez Kant » (Fichte, *Fondements du droit naturel*, Paris, PUF, 1984, trad. modifiée) — « Mit den Behauptungen Kants, dass der Friedens- oder rechtsgemässe Zustand unter den Menschen kein Naturstand sey, sondern gestiftet werden müsse, dass man das Recht habe, auch den, der uns noch nicht angegriffen, zu nöthigen, dass er durch Unterwerfung unter die Gewalt der Obrigkeit uns die erforderliche Sicherheit leiste, stimmt unsere Theorie vollkommen überein, und jene Sätze sind in derselben auf die gleiche Weise, wie bei Kant, erwiesen worden », J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts, Sämmtliche Werke*, Band III, hrs. von I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845/1846 (1971), S. 14.

¹⁸ « Der die laesio anfängt, ist aggressor, der die hostilitaet anfängt ist nicht immer aggressor, denn in bello hat laesus jus praeventionis, das Recht, die erste Hostilitaet zu thun », *Kants gesammelte Schriften*, Band XXVII, *Kants Vorlesungen* Band IV, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, 2/2, 1979, S. 1373.

¹⁹ Ceci est une partie d'un fragment magique de Kant qui est écrit en latin et que j'analyse dans un autre texte. « *Melius est praevenire quam praeveniri* ist die Regel der Klugheit. Juridice ist defensivo Krieg, bellum Laesi contra laedentum, und der laedens contra laesum führt Offensionskrieg. Im militärischen Verstande ist der defensiv, der nicht die erste hostilitaet anfängt, und der andre offensiv. Der laesus hat ausser dem Recht, restitutionem zu fordern, noch ein Recht possendi securitatem, de non laedendo in futurum, denn der Laedens ist laesionem intentans, bis er Sicherheit gestellt hat », *ibid*.

manière, le préventif supprime la différence entre le défensif et l'offensif et les surmonte tous deux. Mieux vaut devancer qu'être devancé, dit Kant. À la place de *quid pro quo*, le principe *quid ante quo* est donc bien mieux, bien plus rapide et bien plus rusé. Kant explique plus loin sa position: du point de vue du droit, il s'agit véritablement de « rendre » et de « répondre » à une violence *comme si* elle était déjà faite ; cependant, au sens militaire, que mentionne Derrida, ce n'est pas rendre mais donner et exercer la violence avant la violence elle-même (sous prétexte d'empêcher cette même violence).

Retournons à nouveau, de toute urgence, devant la porte d'Israël. Tout ce qui est malheureusement irréparable et déchirant dans la recherche derridienne d'une puissance (ou d'une force) qui n'est « ni offensive, ni défensive, ni préventive », est limité par le fait qu'il s'agisse d'une intervention militaire²⁰. Derrida diminue le temps de *coup à coup*, concevant une instance idéale qui initie évidemment une certaine violence, mais une instance qui n'est pas soumise jusqu'au bout au principe *quid pro quo* ni au principe *quid ante quo*. Cette puissance (ou force) est plus rapide que n'importe quelle « forme » du *quid pro quo* (elle n'attend rien, n'est pas en retard, elle est prompte et ne perd pas de temps), mais du même coup, cette puissance (ou force) est plus lente que toute violence possible *quid ante quo*. La puissance qu'il s'agit d'atteindre, qui doit survenir quelque part — d'abord en Israël puis autre part —, répond à la violence, mais *comme si*, en même temps, elle ne répondait pas à la violence, de telle manière qu'elle ne soit ni une puissance de punition ni une puissance de vengeance, de même

qu'elle n'est également plus préventive. Dans ce passage de Derrida, il existait peut-être une chance pour que cette intervention la plus rapide possible, cette réponse la plus rapide possible et qui n'est pas une réponse, cette intervention la plus rapide et impossible qui apporte la paix, purifie complètement non pas seulement de n'importe quel uniforme néo-européen, des armes, mais également de toutes les puissances ou forces possibles. La paix est-elle donc possible ? Une intervention qui apporte la paix en Israël (et pas seulement en Israël), qui tombe véritablement du ciel sans être un projectile de paix, est-elle possible ? Est-il possible de « rendre la paix pour la guerre » ?

L'amour de l'ennemi (*Feindesliebe*)

Depuis toujours Tu fus le firmament aimé,
mon amour demeurerait niché auprès de Toi.
Les injures de mon ennemi me réjouissent,
pour l'amour de Toi ;
laisse-le — car il opprime ceux que Tu
opprimas il y a longtemps.
Il apprit Ta férocité, l'ennemi: c'est
pourquoi je l'aime ;
car son poing rejoint l'absence de Ton coup.
Quand Tu me rejetais, je rejetais moi-même
le jour,
À celui que tu rejettes, comment pourrais-
je lui souhaiter le meilleur !
Jusqu'à ce que Ta colère passe et que Tu
livres la rédemption
À la dépouille de Ton héritier, que Tu as
déjà racheté autrefois.²¹

²⁰ Dans le contexte de cette conférence de Derrida sur la politique de paix et la force de la nouvelle Europe, dans le contexte de l'impuissance et de la réserve de la « vieille » Europe, comment pouvons-nous aujourd'hui lire un des textes les plus importants sur la paix (rédigé il y a plus de vingt ans), qui parle d'une « fatigue de l'Europe » et qui établit l'urgente recherche d'une nouvelle paix fondée sur l'amour ? (Cf. « Paix et proximité », in E. Lévinas, *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, p. 138-150).

²¹ « Von eh warst Du der liebe Himmelsveste,
mein Lieben nistete bei Dir im Neste.
Scheltworte meines Feinds, sie freun mich Deinethal,
Lass ihn — sein Druck presst, den dein Druck längst presste.
Es lernte Deinen Grimm der Feind: drum lieb ich ihn;

Tout ce qui est maintenant possible — en demeurant nécessairement fidèle à Franz Rosenzweig, c'est-à-dire à la langue hébraïque (dans laquelle Juda Halevi a écrit cet hymne et cette prière) — serait éventuellement de classer et de grouper pour un instant tout ce que l'impossibilité absolue d'une traduction, de la fabrication d'une traduction « originale » de « L'amour de l'ennemi », de la paix etc., décide et détermine. Nous allons donc dénombrer quelques difficultés insurmontables, quelques directions qui ouvrent des problèmes irréductibles dans la traduction (dans l'esquisse de la traduction), dans les commentaires que Rosenzweig a notés en marge de ce poème, dans les choix lexicaux et les amphibologies de Halevi ; nous indiquerons les « réserves » du texte — qui manquent, bien qu'elles appartiennent à ces dix vers et bien qu'elles y soient préfigurées — afin de nous attarder finalement sur le sixième vers: nous nous attarderons plus précisément, dans la traduction du sixième vers par Franz Rosenzweig, sur la correction (ou esquisse de correction) qu'il fait entre la première et la seconde édition.

Le dévouement à Franz Rosenzweig est double, gouverné par deux lettres, lettres qu'il a écrites à « deux » périodes différentes de sa très courte vie: la première lettre, adressée à Scholem, date du 10 mars 1921, année où il publie *Der Stern der Erlösung* et commence les premières traductions des hymnes de Halevi, année où apparaissent les premiers symptômes

de sa pénible maladie; la seconde lettre, à sa mère, date du 5 juin 1929, quelques mois avant sa mort²². Dans sa lettre à Scholem, Rosenzweig explique qu'il a commencé à traduire de l'hébreu, avant tout pour ses amis chrétiens et ceux des juifs qui ne lisent pas l'hébreu. Si par hasard son hôte sait au moins lire l'hébreu, il arrêterait de lui traduire, estimant que, même incompréhensible, la langue hébraïque donne à celui qui la profère bien plus que n'importe quelle bonne traduction en allemand. Cependant, celui qui se risque à traduire en allemand doit dans une certaine mesure traduire en langue chrétienne (« muss in irgendwelchem Masse ins Christliche übersetzen »)²³. Toutes ces difficultés, Rosenzweig les localise dans une importante phrase qui, comme il le dit lui-même, ne devrait pas être comprise seulement en principe, car elle se rapporte et à chaque traduction et à chaque opération individuelle de traduction:

*Übersetzen kann nur, wer von der
Unmöglichkeit innig überzeugt ist.*

Seul celui qui est véritablement (profondément, intimement, intérieurement) convaincu de l'impossibilité de la traduction peut traduire et commencer à traduire. On peut peut-être arriver à une traduction, dit Rosenzweig, mais seulement après que l'acteur de l'opération a d'abord conclu et compris, jusqu'au bout, sans exception et

denn seine Faust trifft Deines Schlags Gebreite.

Verwarfst du mich, den Tag verwarf ich selber mich,
wie gönnt' ich dem, den Du verwarfst, das Beste!
Bis einst dein Groll vergeht und Du Erlösung schickst
Des einst von Dir erlösten Erbes Reste »

Jehuda Halevi, *Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte*, F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften IV*, Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1983, S. 183. L'original en hébreu se trouve en haut de la page 183.

²² Dans cette lettre, Rosenzweig reconstruit son véritable et premier nom (en hébreu). La lettre débute avec le témoignage de son cousin Leo sur le fait que Hermann Cohen, dans la traduction de ses écrits en hébreu, insiste pour que son nom soit *Jechekel* (le prénom Hermann devait être mis entre parenthèses, dit Cohen). Ensuite, Rosenzweig mentionne une aventure tragi-comique au moment de sa circoncision /*brit milah*, *Brismilel* : son oncle n'a pas prononcé son nom, ce dont il conclut que, mis à part la totale ignorance et l'oubli (il pense aux premières années de sa vie), son nom est *Levi*, de même que le nom de son oncle est *Jehuda*. « Eu égard à tout ceci, mon vrai nom devrait être *Jehuda ben Schmuël*, qui est le véritable nom de ce grand homme dont je suis la réincarnation moyennement grande sur le chemin de l'Ibbur. *Jehuda Halevi* /...also genau mit dem Namen des grossen Mannes, dessen mittelgrosse Wiederverkörperung auf dem Wege des Ibbur ich bin: *Jehuda Halevis!* », *Briefe und Tagebücher*, Band 2, 1979, S. 1215-1216.

²³ Notker, Luther et Hölderlin sont les trois auteurs qui portent la plus grande responsabilité de cette christianisation de la langue allemande. Cf. *Briefe und Tagebücher*, S. 698-699.

inconditionnellement, que la traduction est impossible. La traduction apparaît après la découverte de la véritable impossibilité d'une traduction. Seulement après.

Est-ce que cette mise en garde de Rosenzweig, qui exige avant tout un travail voué à la découverte du transfert « impossible », de la traduction ou réplique « impossible » « d'une langue à une autre », peut encore nous servir comme analogie « impossible » à l'égard de la paix ? Il est possible de faire ou de réaliser la paix, il est possible que quelqu'un fasse véritablement la paix dans la mesure où il est convaincu que la paix est impossible. Dans cet hymne halévo-rosenzweigien, qu'il faudrait penser et concilier avec le principe de la paix impossible et de la traduction impossible, avec le principe de la traduction nécessaire et de la « pacification » nécessaire (mais sans la nécessité de la violence), la division du poème entre les huit premiers vers et les deux derniers nous aidera immédiatement. Les huit premiers vers ne sont pas du tout une introduction qui, de quelque manière que ce soit, conditionne les deux derniers vers, consacrés au salut et à la paix (à la paix qui tombe du ciel). Ce ne sont ni des questions, ni des prières, ni des plaintes²⁴. . . le neuvième vers exprime seulement la fin du mépris de soi-même, fin certaine mais qui n'est toujours pas survenue. Le temps, le temps de l'« impossible » (paix) qu'annoncent les deux derniers vers, exclura le temps passé, de même que la rédemption exclura le tourment et le malheur. Après cette division, il est nécessaire de dissocier tout de suite les deux premiers vers des six suivants: l'amour précède le Dieu Ennemi, l'amour précède l'inimitié, l'amour précède Dieu comme ennemi et moi-même comme ennemi.

Considérons maintenant l'« original » allemand et l'hébreu de Halevi, qui se distingue considérablement des interventions de Rosenzweig.

v. 1. **Depuis toujours** /me'az/**Tu fus** (Vous fûtes) **le firmament aimé** /me'on ha-ahava, hayital/ ou la demeure de l'amour;

v. 2. **mon amour demeurerait niché auprès de Toi (Vous);**

Mais le second vers, en hébreu, pourrait s'interpréter à partir du premier de la manière suivante : depuis que Vous (Seigneur) êtes la demeure de l'amour ou l'amour même, ceux qui m'aiment demeureraient là où j'ai demeuré.

v. 3. **Les injures** (les blessures, ou les injures, *tokheh, Züchtigungen*) **de mon ennemi** (*mrivi*, de mes ennemis — au pluriel en hébreu, au singulier chez Rosenzweig) **me réjouissent** (me font plaisir) **pour l'amour de Toi** (en Ton nom les ennemis prolongent Tes châtiments; me châtient par Tes châtiments et c'est cela qui me réjouit).

v. 4. **Laisse-le** — **car il opprime ceux** (moi) **que Tu opprimas** (par Tes blessures).

v. 5. **L'ennemi** (les ennemis) /oyev/ **apprit** (l'ennemi éprouva) **Ta colère : c'est pourquoi je l'aime** (les aime) /va-ohavem/;

En hébreu, « j'aime » pourrait être aussi au futur — « voilà pourquoi je l'aimerai ».

v. 6. **Puisqu'il(s) persécute(ent) le cadavre que Tu as tué** (littéralement);

Car son coup (de poing) rejoint /radaf/ (s'approche, se poursuit, suit, persécute) la ruine (mon corps fatigué et affaibli) de Ton coup ; les ennemis continuent à suivre /radaf/ celui qui est tombé, le cadavre /halal/. Les ennemis continuent de frapper (d'attaquer) celui que Tu as déjà frappé (tué, *erschlagen wurde, hukeh*) ; Son poing (ou Leurs poings) atteint l'endroit où Tu as déjà cessé de frapper, au lieu de ton absence

²⁴ Au siège de l'ennemi et du persécuteur, Halevi réagit tout à fait différemment dans deux poèmes-prières: l'un d'eux a été traduit par Franz Rosenzweig (« Zürnende Liebe », Brody l'a signalée par III/4), et le second (III/175-177) commence par les mots: « le jour où l'ennemi m'aura envahi, je reviendrai à Toi... » Dans les deux poèmes, le poète se plaint, gémit, se fâche et demande (il parle de ses propres mérites et des injustices qui le frappent) pourquoi Dieu l'a abandonné à l'ennemi. Il se fâche contre le Seigneur — d'où *Zürnende Liebe*, *Amour en colère*.

(*Gebreste* est un mot très rare et une vieille expression médiévale pour le manque, *Mangel*, *Ausfall*).

v. 7. **Quand Tu me rejetais** (Seigneur, Vous me rejetez), **je rejetais moi-même le jour**;

v. 8. **Car je ne peux pas respecter celui que Tu as rejeté** (donc moi-même); comment pourrais-je ne souhaiter que du bien à celui que Tu as chassé toi-même.

v. 9. **Jusqu'à ce que** (cela se rapporte à mon propre respect envers moi-même) **Ta colère ne passe et que Tu envoies la rédemption /*padah***

v. 10. **À la dépouille de Ton héritier, que Tu as déjà racheté autrefois**²⁵.

Pour que l'interprétation de cette traduction et du commentaire de Franz Rosenzweig soit conséquente dans son impossibilité, il est nécessaire de s'engager sur le long chemin ardu des complexes archéologies de la définition de l'« ennemi » en hébreu. Pourquoi Halevi, entre une multitude de solutions « conventionnelles », choisit-il une figure très forte — *mrivi* (vers 3) — qui désigne celui qui trouble et contraint au tremblement ? Avant toutes les autres possibilités, *mrivi* est un mot composé qui se rapporte à la révolte — *mrivi* est un révolté (la racine du mot est *marah*: celui qui instigue une révolte, celui qui est insoumis envers son père ou Dieu ; le mot *mrijbah*, qui signifie la lutte ou la dispute, vient de la racine *rjiv* ou *ruvb* : lutter, attaquer, être contre). Aux vers 3 et 4,

sa fonction est de m'offenser et de me châtier, et non pas de me tenter et de m'inciter à l'opposition. Rosenzweig traduit le mot *mrivi* par *der Feind*, i. e. de la même manière que le mot *oyev* qui apparaît au vers 5 et qui a un usage complètement différent dans ce texte. Il s'agit de deux formes tout à fait différentes que Rosenzweig réduit à une seule de manière injustifiée (i. e. au seul mot *Feind*) : *mrivi* injurie et insulte, *oyev* se met en colère et se fâche. Les vers 3 et 5 sont en tous points complémentaires, exactement comme les vers 4 et 6 dans lesquels *mrivi* m'opprime et m'écrase, comme le faisait Dieu lui-même, tandis qu'*oyev* persécute mon cadavre déjà tué par le Seigneur. Le troisième et dernier « ennemi », la troisième et dernière de ses figures, c'est moi-même. Plus précisément, aux vers 7 et 8, j'effectue seul ce que le Seigneur a déclenché envers moi: je continue de me mépriser / *buz*, *buzah*/. Le « je » au début, aux vers 1 et 2, témoigne de la proximité avec le Seigneur — un seul et même amour dans la demeure de l'amour —, tandis qu'à la fin, au seuil des vers 9 et 10, il promet fidèlement au Seigneur d'exercer le mépris de soi tant que Lui ne l'interrompt pas. Entre les deux, du vers 3 au vers 8, le « je » suit mais ne réplique pas, approuve et confirme — se réjouit, aime et accepte — tous ceux (trois différentes formes ennemies, hostiles) qui achèvent ce que Dieu a commencé. Ce qui surprend, c'est la stabilité du témoignage du « je » avant l'opposition du « poursuivant » (vers 1 et 2) et la certitude de ce qui arrivera à la fin (9 et 10). La survie surprend. Comment est-il possible que demeure,

²⁵ Le commentaire de Rosenzweig, qui se trouve après l'hymne de Halevi (en bas de page se trouvent deux corrections des vers 6 et 8), donne en allemand : « Man wird dem « Liebet eure Feinde » der Bergpredigt so wenig wie andern großen Wirklichkeiten gerecht, wenn man es als ethische Forderung, also unter dem Gesichtspunkt der Unwirklichkeit, ansieht. Die christliche Feindesliebe ist eine Wirklichkeit, wo sie — nichts anderes sein kann. In diesen Stand des Nichtanderskönnens tritt sie da, wo die Kirche oder der Einzelne dem Urgebot des Christentums folgen: zu missionieren. Die Feindesliebe wird da die stärkste Waffe der Weltbezwungung, der Feind geliebt als der künftige Bruder.

Jüdische Feindesliebe muß also wohl etwas ganz anderes sein, wenn sie wirklich sein soll. Denn hier ist die Wirklichkeit nicht die einer mit den Gnaden des Siegens, sondern mit denen des Unterliegens begnadeten Gemeinschaft. So wird hier Feindesliebe an dem Punkt entstehen, den Jehuda Halevi in diesem Gedichte enthüllt. Denn um ein Enthüllen handelt es sich, das Wirkliche ist selten das unmittelbar Ausgesprochene, das Wort fällt, wenn es objektiv zu werden versucht, leicht in die Unwirklichkeit. So wird hier die objektive Wahrheit enthüllt, grade weil nur ganz subjektiv gesprochen wird. Der Jude liebt im Feind den Vollstrecker des göttlichen Gerichts, das, weil er es auf sich nimmt — und es bleibt ihm im Gegensatz zu allen andern Menschen nichts anderes übrig, denn er als einziger hat nicht die Juden zur Verfügung, die daran schuld sind -, zu seinem eigenen wird. Die Liebe, mit der ein Mensch Gott liebt, wird zum Lebensgesetz aller Liebe, mit der er Menschen lieben kann, bis hinaus in das Extrem — aber gibt es für die Liebe ein Extrem? — der Feindesliebe. « Von eh warst Du der liebe Himmelsveste ».

Zur Übersetzung: Zeile 6: « denn den Erschlagenen hetzt er, den du schlugest ». — Zeile 8: « ... verwarfst, wohl Ehre! »

après que Halevi a choisi les mots les plus durs et des peines totalement inacceptables et toujours imprévisibles, la sérénité et la certitude de la totalité et de la communauté de tous ? En effet, le vers 7 — « Quand tu me rejetais, je rejetais moi-même le jour » — qui signale le « passage » définitif du côté du Dieu ennemi (le déguisement en ennemi et la poursuite de soi-même en persécuteur), du côté de Dieu comme Autre absolu²⁶, donne l'espoir très bref que survivra seulement cette partie de « moi » qui s'opposera finalement à *soi-même* et se pourchassera *soi-même* de l'hymne (de la prière), se pourchassera soi-même comme le véritable ennemi de Dieu. Le vers 9 dément une telle direction de pensée (supprime la possibilité de « soi » comme victime) et une telle exclusion. De la même manière, il n'est nulle part mentionné dans le texte que mon ennemi, qui « exécute » la volonté de Dieu, qui est son « instrument », « se tienne » plus bas sur l'échelle de la « signification » et de l'« importance » par rapport à *moi* qui subit ses coups ou *moi* qui m'associe à lui pour me frapper et me mépriser. Dieu n'utilise ni ses ennemis ni mes ennemis pour les abandonner une fois leur mission accomplie, ni moi — moi, carapace, moi qui ai été renforcé par ces terribles souffrances — pour m'embrasser à nouveau. Les ennemis dont parle Halevi, ou les formes d'une figure fictive de l'ennemi que Halevi a en tête, et dont je fais partie, sont différents de chaque ennemi possible et jusqu'à présent connu. Voyons pourquoi

il en est ainsi et, du même coup, suivons et abandonnons-nous maintenant à quelques remarques de Rosenzweig dans le commentaire de cet hymne.

1. L'ennemi, *der Feind* dans la traduction de Rosenzweig (*mrivi, ojev* ou *buz* chez Juda Halevi) n'est ni le prochain, ni le proche, ni l'autre, ni l'étranger... aucun de ceux-là. Sont d'abord écartés tout contexte politique, toute « inimitié » liée à l'appartenance nationale, et par la suite est exclue toute relation qui identifie l'ennemi à nous-même. Il existe par exemple, dans le récit, dès le premier échange avec l'autre — l'échange le plus connu — une réserve qui suppose la réplique et la traduction d'un amour en un autre amour. Comme si, avant que soit imposé le grand commandement « aime ton prochain comme toi-même »²⁷, manquait déjà une mention de la violence de ce prochain, violence qui s'est déjà produite et qui le précède. De plus, l'amour /*ahav*/répliqué doit être un « amour traduit » que nous seuls avons déjà envers nous-mêmes (comme pour nous-mêmes, *kimokha*). Et, mis à part le fait qu'il soit très inconvenant de prouver la valeur de ce commandement entier et de douter de la quantité d'amour que chacun de nous a pour lui-même, il est manifeste que le « rapport » à soi et aux siens décidera du nom de ce prochain²⁸ ainsi que de la durée de validité de ce commandement. Nous avons vu chez Lévinas quand commence la politique et à quel moment ce proche se transforme en prochain et inversement. Cependant,

²⁶ Cf. « dass Gott der Ganz-Andre ist... » (« car Dieu est le Tout-Autre ») est la phrase que Rosenzweig prononce à l'occasion de son interprétation de l'hymne « Der Fern-und-Nahe », in *Jehuda Halevi, Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte*, 1983, S. 70. — « L'ennemi ou le Dieu sur lequel je ne peux pouvoir et qui ne fait pas partie de mon monde, reste encore en relation avec moi et me permet de vouloir, mais d'un vouloir qui n'est pas égoïste, d'un vouloir qui se coule dans l'essence du désir dont le centre de gravitation ne coïncide pas avec le moi du besoin, d'un désir qui est pour Autrui », E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 1971, p. 263.

²⁷ « v'ahavtah le re-akha kimokha », *Lévitique*, 19, 18. — Buber et Rosenzweig modifient la traduction que Luther fait de ce verset : « Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst » devient « Liebe deinen Genossen dir gleich ». Dans le texte « Anleitung zum jüdischen Denken » de 1921, Rosenzweig « répète » encore Luther et compare cette exigence au prodigieux impératif catégorique : « Liebe deinen Nächsten — was für ein seltsamer « kategorischer Imperativ ». Liebe — und geboten (...) Die Geschichte von Frau Cohen », *Gesammelte Schriften III*, 1984, S. 608. L'allusion à l'épouse de Hermann Cohen, qui se trouve à la fin de ce passage, est une allusion à deux textes de Cohen qui sont dédiés au prochain : « Der Nächste » et « Die Nächstenliebe im Talmud ».

²⁸ Qui est cet autre (*alter*) ou ce prochain ? *Rea* — le Juif (*Volksgeossen*, comme dit Cohen), celui qui n'est pas juif mais qui séjourne sur le territoire juif, l'étranger ? Mais quel étranger : *goyim, leumim, sharim, zarim*... ? *Guer*, l'étranger qui vit parmi nous et qui doit aussi être aimé ? (Cf. le chapitre « Reflections on the Biblical ger », in Jacob Milgrom (ed.), *Leviticus 17-22*, The Anchor Bible, 2000, p. 1416 ; voir également G. Barbiero, *L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico...*, Roma, EPIB, 1991, p. 183, 201-202). Ou *Nokhri*, qui est aussi l'étranger, mais envers lequel est exigé une certaine distance ? (Cf. « Die Nächstenliebe im Talmud », in *Jüdische Schriften*, Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn, 1924, S. 149, 150). Ou encore *zar*, « celui qui s'approche du lieu saint », le Juif étranger comme le plus grand ennemi possible, car il est l'ennemi de Dieu et mérite comme Korah la peine capitale ? (Cf. L. A. Snijders, *The meaning of zar in the Old Testament*, Leiden, Brill, 1953).

la politique ne commence pourtant pas avec la défense du prochain contre l'attaque d'un autre prochain qui devient ainsi l'ennemi (pendant que ce premier, par cette attaque, est devenu un proche). La politique ne commencera pas non plus si quelqu'un, pour telle ou telle raison, est plus proche d'une personne qu'une autre, ou s'il est déjà par avance menacé. La politique commencera déjà avec la fuite, avec l'esquive, avec l'urgence de fuir la violence ou avec l'urgence (avec la peur, ces deux mots appartiennent en hébreu à la même racine²⁹) d'y répliquer le plus rapidement possible.

2. « Es ist schwer, Gott mit deinem ganzen Herzen /I-bebek-bekel/ zu lieben »³⁰. Il est difficile d'aimer Dieu de tout son cœur, conclut Rosenzweig en 1921, après quelques fréquentes tentatives de mettre sur un pied d'égalité l'injonction d'aimer Dieu et celle d'aimer son prochain, de manière à faire équivaloir l'amour envers Dieu et l'amour envers le prochain³¹. Dans une lettre à son grand amour, Margrit Rosenstock, le 13 avril 1918, Rosenzweig expérimente et envisage pour la première fois ces deux amours en un seul :

Dans la vie, j'aime le prochain, celui dans les yeux duquel je me vois, celui qui se voit dans mes yeux, et je l'aime sans doute « assis dans l'ombre de Dieu », je l'aime « en » Dieu. Oui, je l'aime plus encore que Dieu, plus que je peux aimer Dieu. Car il faut qu'il en soit ainsi. Le visage de Dieu, « aucun homme ne peut le voir et rester vivant ». Mais je vois le visage du prochain,

tant que je vis. Dans l'éternité pourtant, je vois le visage de Dieu et je peux l'aimer, comme je peux dans le temps aimer seulement le prochain — les yeux dans les yeux /*Auge in Auge*³².

L'œil dans l'œil, les yeux dans les yeux, et non pas œil pour œil, *Auge für Auge*. Devant celle qu'il aime, la seconde partie de l'injonction « aime ton prochain comme toi-même » est complètement négligée : Rosenzweig parvient à trouver l'autre concret, celui qui est ici et qui est proche, celui qui est plus proche que tout prochain³³. À cet endroit, on pourrait sans trop de détours ni d'hésitations toucher celui qui est aussi lointain que Dieu et qui est en même temps plus proche que n'importe quel prochain : l'amoureux, l'ennemi de Halevi et le *Feind* de Rosenzweig.

3. « Si l'on considère la maxime « Aime tes ennemis » comme une exigence éthique (postulat), c'est-à-dire du point de vue de l'irréalité, on ne peut pas l'accepter comme plus légitime que n'importe quelle autre grande réalité. » C'est ainsi que commence le commentaire de Rosenzweig, tout de suite chargé de quelque chose de tout à fait nouveau et quelque peu incertain. Dans quelle mesure l'interprétation de Rosenzweig impose-t-elle au poème de Halevi certaines distinctions (entre le christianisme et le judaïsme ; entre l'effectivité de Hegel /*das Wirkliche*/ et le réel, entre l'irréel et le « fictif », etc.) qui l'occupent durant ses jeunes années et ses études ? De quelle manière la différence dans « L'amour de l'ennemi » pourrait-elle tracer une différence encore plus drastique entre chrétienté et judaïté ?

²⁹ Deutéronome (*Chofim*), 20, 3.

³⁰ F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften* III, 1984, S. 603. *Deutéronome* (Váethanan), 6, 5.

³¹ Cf. la lettre de Rosenzweig à Edith Hahn du 16/01/1920, *Briefe und Tagebücher*, Band 1, 1979, S. 663 ; *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, S. 239, 267.

³² F. Rosenzweig, *Die „Gritli“-Briefe*. Tübingen, Bilam Verlag, 2002, S. 72.

³³ Peut-être faut-il maintenant préciser que la langue française, contrairement à l'allemand, accentue la différence entre le proche et le prochain. C'est pourquoi « aimer son prochain » est aimer quelqu'un qui suit, qui survient, qui est le suivant et qui n'est pas présent (précisément comme Dieu), à la différence du proche. Le prochain, pour cette raison, pourrait toujours être fictif comme l'amour envers lui. À ce titre, on ne comprend pas pourquoi l'avenir de l'ennemi se nomme chez Lévinas « avenir du prochain » et non pas « avenir du proche ».

Quand Rosenzweig dit que dans la chrétienté « l'amour de l'ennemi /*Feindesliebe*/ est l'arme la plus puissante pour la conquête (l'assujettissement) du monde /*die stärkste Waffe der Weltbezwingung*/ car l'ennemi est aimé comme un futur frère /*der Feind geliebt als künftige Bruder*/ »³⁴, quand Rosenzweig anticipe ainsi les célèbres idées de Kant ou de Fichte sur la transformation de l'ennemi en ami³⁵, alors il apparaît nécessaire de se rapporter à quelques passages importants du *Talmud*, qui parlent de manière peut-être encore plus convaincante de la signification de ce « transfert »³⁶. La remarque suivante de Rosenzweig, sur la communauté juive fondée sur la défaite /*begnadeten Gemeinschaft*/ — remarque qui se poursuit sur la mission et le prosélytisme de la chrétienté victorieuse —, est également infectée par « l'opposition » au christianisme. Peut-être nous ramène-t-elle trop vite à Lévinas et au « droit » d'une communauté à reconnaître l'ennemi, à s'en défendre et à le bannir hors de ses frontières, au « droit » d'une communauté à des frontières et au « droit » à la victoire. Pourrions-nous en effet, avec et autour de Halevi, supposer une *communauté* réelle-impossible — une communauté sans frontière et une communauté sans communauté — une *communauté* qui accepte l'ennemi (l'hostile, l'autre), qui ne l'anéantit pas ni ne le transforme en frère ?

4. Comment accepter la violence et ne pas y répliquer ? Comment protéger l'ennemi, le soustraire à mon regard, à l'œil qui l'assimile et le falsifie ? Un passage d'une autre remarque de Rosenzweig dans son commentaire de l'hymne de Halevi, qui insiste à nouveau sur le fait que seul le Juif n'a pas à sa

disposition les Juifs [sa victime] (« als einziger [...] nicht die Juden [sein Opfer] zur Verfügung [hat] »), que le Juif prendrait sur lui, à leur place, la volonté de Dieu, pourrait indiquer la possibilité de la fin de la violence. Comme nous l'avons vu, l'hymne de Halevi ne traite pas de l'impossible (de la paix, de la rédemption, du salut, etc.) bien qu'il le prévoie, mais de la focalisation et de l'arrêt de la violence. Halevi atteint cela avant tout par son choix spécifique de trois figures et fonctions fondamentales de l'ennemi (*mivi*, *ovej* et *buz*). Ces mots sont tous les trois connotés et orientés par une histoire très claire et un réserve de « réplique » à la violence, et il n'y a probablement aucun texte qui témoigne de l'amour envers le provocateur, envers l'accusateur ou envers celui qui hait (en hébreu comme dans toutes les autres langues)³⁷. Par l'acte décisif de déchirement du *sujet* au vers 7, Halevi parvient à assembler et à lier les deux fonctions précédentes de l'ennemi (des quatre vers précédents), et à les maintenir en un seul et même lieu et dans le même temps — en(vers) soi-même.

Le début et la fin, risquons-nous à le dire, de ces analyses sans fin qui animent les textes de Halevi et Rosenzweig, devraient de toute manière suivre la correction que fait Rosenzweig du vers 6 où le dilemme principal se trouve être précisément ce mot : « il suit » (ou poursuit, persécute). L'ennemi est celui qui suit, mais l'ennemi est aussi celui qui est suivi (que l'on poursuit). À cet endroit, l'ennemi est celui qui met en œuvre la loi ou la puissance de Dieu. Celui-là est l'exécuteur de la pensée (de la justice) divine /*den Vollstrecker des göttlichen Gerichts*/. Regardons ces deux versions de Rosenzweig que propose l'original

³⁴ Paraphrase de Saint-Augustin : « et inimicos diligere, et ad hoc diligere ut sint fratres », *In primam Epistolam Ioannis*, I, 9. Ce passage est impliqué dans quelques parties inoubliables de *Der Stern der Erlösung* dans lesquels Rosenzweig, déconstruisant le concept de « frontière » et de « sacrifice », trace la différence entre christianisme et judaïsme. — *Der Stern der Erlösung*, 1996, S. 386, 310-311.

³⁵ J. G. Fichte, « Zwei Predigten aus dem Jahre 1791 », « 1. Über die Pflichten gegen Feinde », *Sämtliche Werke*, Band VIII, 1845/1846 (1971), S. 255-256. Dans ses cours sur l'éthique, Kant parle des transformations de l'ami en ennemi. *Kants gesammelte Schriften*, Band XXVII, *Kants Vorlesungen* Band IV, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, 1/1, (d'après les notes de Collins), 1974, S. 429-430.

³⁶ « Je promets que je ferai de ton ennemi ton ami », *Baba Metzia* II, 26. « Qui est le héros des héros ? [...] Celui qui fait de son ennemi son ami », *Avot de Rabbi Natan* 23. Cf. R. Kimelman, « Non-Violence in the Talmud », in *Judaism*, Vol. 17, n° 3, 1968, p. 316-334.

³⁷ Le seul indice d'une réserve devant le bien de l'ennemi se trouve dans le verset suivant : « Quand tu tomberas sur le boeuf de ton ennemi /*oyibka*/, ou sur son âne, égarés, tu les lui ramèneras. », *Exode (Michpatim)*, 23, 4.

hébraïque — mais qui peuvent difficilement être admises en même temps, ce sur quoi Rosenzweig insiste.

*denn seine Faust trifft Deines Schlags Gebreste*³⁸.

car son poing rejoint /*radaf*/ son coup dans la ruine.

Dieu et son coup doivent d'abord entrer dans la main de l'ennemi. Dieu entre dans le poing — c'est ainsi que Rosenzweig commence. Le poing de l'ennemi rejoint /*trifft*/ l'endroit où Dieu a déjà frappé. *Die Faust* est le mot que choisit Rosenzweig pour marquer le lieu et l'instant du passage du coup de Dieu (la loi) au coup attendu de l'ennemi. Dans le mot *die Faust*, Dieu et l'ennemi doivent échanger leurs places — et entrer l'un dans l'autre. Le retrait de Dieu devant l'ennemi, le déclenchement d'un nouveau coup, Rosenzweig l'imagine sous la forme de la main en poing serré. L'ennemi doit suivre, doit se poursuivre dans la violence que Dieu a déjà initiée et doit l'accomplir jusqu'à la fin. Tout le drame et l'incertitude de ce vers se trouvent à cette place encore vide du passage ou de la succession entre Dieu et l'ennemi. L'ennemi est le successeur de Dieu mais aussi son instrument. C'est le tournant majeur dans lequel nous entraîne Rosenzweig lorsqu'il « utilise » les fragments de Halevi. Je ne suis pas celui (le sujet kantien) qui est l'instrument de Dieu, ni non plus ne suis-je celui qui nomme et suit (poursuit) l'ennemi, qui lui réplique, pas plus que Dieu est celui qui, directement et sans le moindre instrument, « exécute » son droit pur ou sa pure violence — mais je suis celui qui est l'ennemi, qui est déjà désigné par Dieu comme son ennemi, je suis celui qui reçoit la violence de Dieu, i. e. la violence et le châtement de l'ennemi qui me l'apporte; je suis

celui avec qui cesse toute violence future. Ce tournant va recevoir une correction supplémentaire:

denn den Erschlagenen hetzt er, den du schlugest.

car il persécute le cadavre que Tu as tué³⁹.

Tous ces termes rares et difficiles qu'emploie Rosenzweig (ici nous entendons également Wagner et son Parsifal: « Du schlugest unsre Gespielen ») et qui annoncent le coup et le meurtre, animent la transformation du mot *trifft* en *hetzt*. Il ne s'agit plus du coup que Dieu assène et qui doit immédiatement être l'inspiration ou l'initiation du coup de l'ennemi (dans le « poing » doivent se rejoindre l'ancien coup de Dieu et le nouveau coup futur de l'ennemi), puisque Rosenzweig parle de persécution, de *hetzen* et en annonce la fin. « Jusqu'à la fin », c'est le sens de la nouvelle entente du mot *radaf*. Jusqu'à la mort, jusqu'à notre mort et notre anéantissement nous attendons Dieu, acceptant l'ennemi et la fin de la violence.

La modification drastique du vers 6 par Rosenzweig, entre les deux éditions des recueils d'hymnes et de poèmes de Juda Halevi, n'est pas seulement une correction de sa traduction personnelle et par trop libre. C'est avant tout une correction secrète qui met en lumière l'enchaînement complexe entre les différentes corrections, l'impossibilité de la traduction et une invraisemblable inquiétude entre les textes.

Premièrement, il n'y a aucune trace et aucun aveu de la part de Rosenzweig comme quoi la correction est le fruit d'erreurs et de sa prise de connaissance tardive du verset 27 du psaume 69 (*Psaumes*, 69, 2: « car celui que tu avais frappé, ils l'ont persécuté »). D'une manière générale, l'existence

³⁸ Dans la traduction de Rosenzweig et Buber, il n'y a qu'une occurrence du mot *Gebreste*, et qui indique ce qui est altéré, pourri : « Verderbt hat ihm ihr Gebreste zu Unsöhnen ein krummes verrenktes Geschlecht », *Deutéronome (Haazinu)*, 32, 5.

³⁹ Voici la traduction en anglais du vers 6 que Barbara Galli propose : « for his fist meets the ailments of Your blow ». La traduction de la correction de Rosenzweig et du commentaire se trouvent aux pages 124-125 et 252-253.

de ce verset surprend dans le contexte et le rythme du psaume ; sont également surprenants l'emploi et la correction de ce verset de la part de Juda Halevi. La supposition, selon laquelle Rosenzweig a amélioré la première version du vers 6 après avoir pris connaissance de ce verset-là, pourrait se fonder sur l'« évidente » correction simultanée de la traduction de Luther: « **denn den Erschlagenen hetzt er, den du schlugest** » pourrait être une volonté délibérée de se démarquer du « **denn sie verfolgen, den du geschlagen hast, und rühmen, daß du die Deinen übel schlagest** » de Luther (chez Luther, psaume 69, 26). La supposition selon laquelle Rosenzweig ne connaissait pas du tout le psaume 69 ne serait peut-être pas moins convaincante, étant donné que Buber (dans *Schrift*) traduit le verset 27 de la manière suivante: « **Denn sie jagen, den selber du schlugst, beim Schmerze deiner Durchbohrten erzählen sie sich** ». La traduction de Buber nous convainc au moins de la disparition très fréquente entre eux deux d'une « harmonie dans la traduction » après la mort de Franz Rosenzweig.

Deuxièmement, le contenu très émouvant du psaume 69, qui commence par l'énumération de tous les malheurs dus aux ennemis (le terme *ojev* — ennemi, *Feind* — apparaît aux versets 5 et 19 ; *ojev* domine également dans le psaume précédent, le psaume de la victoire), se convertit avec le verset 23 à l'invocation d'une vengeance terrible contre ces mêmes ennemis, qui dure jusqu'au verset 29. Dans ce dernier verset, Dieu est prié d'effacer les ennemis du livre de vie (de la vie future), et il lui est demandé que les ennemis ne soient pas ensemble avec les justes, qu'ils soient exclus ou différenciés des justes: « **Gewischt seien sie aus dem Buche des Lebens, bei den Bewährten seien sie nimmer geschrieben!** » (Buber). Le verset 27 présente

une pause surprenante dans ce rythme des punitions et des châtiments que Dieu doit exécuter contre les ennemis. Le chanteur du psaume décrit d'abord l'essence de la fonction d'ennemi (ce qu'est un ennemi et ce qu'il fait, pourquoi un ennemi est un ennemi) et confirme du même coup qu'il n'y a rien de pire que cela, et qu'il faut pour cette raison (*ki, denn, car...*) châtier les ennemis de la « pire » des manières. Ceux-ci (au pluriel, les ennemis) persécutent /*radafu*/ ceux (vraisemblablement le peuple, nous, les justes...) que Tu as déjà frappé /*asher hiqita*/, ceux-ci jugent (condamnent, torturent, font souffrir) ceux que Tu as déjà tués /*halalekha*/.

Troisièmement, l'intervention de Halevi dans ce verset ne tient pas seulement à une modification de l'ordre des mots et à une abréviation, mais à une opposition directe à la vengeance contre les ennemis. Le fait que les ennemis succèdent à Dieu et persécutent ceux que Dieu a frappés relève non seulement que les ennemis ne sont pas punis, mais affirme de plus qu'ils sont nécessaires et que ce sont eux qui confirment et attestent la présence et l'amour de Dieu⁴⁰.

Radaf, Rodeif, Radûfe, radoûfe, ou rédifâ, poursuivre, ou léhéradêfe, être persécuté ou rédifâ, persécution... Celui qui poursuit, qui est le poursuivi et qui est poursuivi. *Radaf*, c'est moi-même. Si quelqu'un était désigné par le terme *radaf*⁴¹, cela supposerait qu'il est prêt à être violent, qu'il veut tuer et que pour cette raison il faut le tuer. *Radaf*, c'est l'ennemi. Moi, l'ennemi, il est permis de me persécuter comme *radaf*, dans l'intention que le persécutateur me tue ; il est permis de me tuer s'il n'existe pas d'autre manière de sauver celui qui me persécute. Mais, cela vaut également s'il n'existe pas d'autre manière de sauver celui que je poursuis comme *radaf* (*nirdaf*, son

⁴⁰ Dans *Kuzari* (I, Chapitre 115) Juda Halevi élargit l'idée de la souffrance au nom de Dieu et de la future rédemption attendue. Dans ce passage particulièrement important, Halevi développe le thème complexe de la différenciation entre les Juifs de naissance et les Juifs convertis, et en tant que tels, privés pour toujours du don de la prophétie. — Cf. Lippman Bodoff, "Was Yehudah Halevi Racist?", in *Judaism*, 38, n° 4, Spring 1989, p. 181 sq.

⁴¹ *Radaf* est l'agresseur (l'antonyme est *nirdaf*, le sacrifice). De nos jours, le mot *radaf* désigne (en ceci, il est proche du mot latin *sacer*) celui dont on soupçonne qu'il apporte un danger de mort et dont le corps est son arme, celui qui va commettre un suicide et par là tuer beaucoup d'autres personnes autour de lui... Saül aussi est *radaf* (1 *Samuel*, 31), en tant qu'il se décide au suicide afin de ne pas avoir à souffrir le glaive d'autrui, et afin que des milliers d'autres Juifs ne soient pas exécutés à cause de lui.

antonyme, est la victime que je poursuis), celui à qui je réplique car il m'a précédemment fait violence. Cependant, mis à part le fait que cette terrible chasse pourrait finalement mélanger le poursuivant et le poursuivi, Halevi dirige le terme *radaf* sur le cadavre de celui qui était déjà (auparavant) *radaf*, qui était déjà persécuté et tué par Dieu. Cet ajout est pénible. Qu'est-ce qui doit encore être exterminé chez celui qui a déjà été exterminé une fois ? Qu'est-ce qui

peut être encore éradiqué de celui qui n'est peut-être déjà plus ?

Comme s'il s'agissait d'un double commandement d'éradication de la violence qui doit être accompli avant les derniers vers dans lesquels le poursuivant et le poursuivi seront apaisés: « l'ennemi » doit en finir avec la violence, et « moi », cadavre, avec l'ultime possibilité de lui répliquer.

