

« L'AMOUR DE L'ENNEMI »

Sur une traduction de Juda Halevi par Franz Rosenzweig¹

« 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

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).

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.

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

Cette analogie et cette *contre-analogie*³ 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 mène à l'« état » de paix)⁵ — idée

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*).

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

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 originaire (*contra*).

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, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, p. 129.

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. 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

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.

habitude de la « similitude » (de l'équité), comme par exemple *quid pro quo* (ou en allemand *Gleiches mit Gleichem vergelten*).

Ce principe, qui est traversé par une effrayante métonymie et une cruelle disproportion entre les deux côtés, et où la réponse au mal doit paraître légèrement pire et plus forte, nous le trouvons dans un syntagme slave : « vratiti milo za drago » (« rendre coup pour coup », « rendre la pareille »). Les mots *milo* (bien-aimé) et *drago* (cher ou chéri) sont déjà des mots ni identiques ni égaux : d'abord ce sont des synonymes qui proviennent d'un réservoir commun de signification (et à partir duquel ils construisent des dérivés) qui est le plus étroitement lié à la paix et à l'amour entre proches. Ces deux mots ne sont pas identiques mais sont essentiellement indissociables et appartiennent au même domaine (par exemple « moje milo drago », « mon cher amour »). *Milost* (grâce) et ses corrélats *blagodat*, *blagost* (clémence, faveur) sont justement des mots par lesquels on pardonne à quelqu'un sa faute, par lesquels on rétablit la personne déchue et abandonnée dans la communauté des proches et de ceux qui se chérissent mutuellement. Les mots *milost* ou *milo* apportent la paix, de la même manière que la paix ou tout armistice commence avec une apostrophe et une adresse, avec le vocatif, avec « mon cher/mes chers » (*draga/dragi*)... La force de ces mots qui apportent la paix (*mir*), et qui se distinguent de manière tranchée de n'importe quelle violence, on la retrouve dans un célèbre syntagme en rime de la langue serbe — « ili milom ili silom » (« de gré ou de force »). Aucune traduction de la forme « vratiti milo za drago » (par exemple, *tit for tat, to return pleasure for dear*) ne peut conserver le cynisme du mot *milo* qui implique que la réponse (en tant qu'il est généralement possible de répondre après qu'a été commis un mal qu'on nomme ici *drago*) doive d'abord être quand même légèrement différente (identique mais pourtant différente — « synonyme »), et quand même un peu plus forte que le coup reçu. Répondre dans la même mesure, proportionnellement au coup reçu, étant entendu qu'il est nécessaire de répondre un peu plus fortement, toujours et nécessairement un peu plus fortement¹¹. Le mot « entendu » (ou « impliqué »), qui fait ici ressortir la légère perturbation

¹¹ La force de la réponse (ou de la réplique) à la *lesio* rallonge la souffrance à la blessure, de même que l'impossibilité d'atteindre une *restitutio* totale (il est impossible d'opérer un retour dans le temps par la réponse, et de retourner à l'état d'avant la violence ; l'annulation de l'acte de violence par un nouvel acte de violence n'est jamais tout à fait à la mesure car elle intervient dans un nouveau contexte). Lorsque Kant parle du *jus indemnitas*, certainement sous l'influence de Gottfried Achenwall, il interroge la différence entre la qualité et la quantité de violence et introduit le syntagme *die Quantitas der Satisfactio*. Dans le cadre du *jus naturale belli*, l'analogie entre la guerre, l'occupation militaire, le duel et la la satisfaction est un des mirages dont Kant se sert pour « fonder » le *jus praeventionis*. Cf. « Sect : IV Jus naturale belli, De modis jus suum persequendi » dans les cours de Kant sur le *Naturrecht* (à partir des notes de Feyerabend), *Kants gesammelte Schriften*, Band XXVII, *Kants Vorlesungen Band IV, Vorlesungen über Moralphilosophie, 2/2*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1979, S. 1372-1373. — Ce passage, « prononcé » en 1784, présente la source et l'élaboration du § 56 de *Die Metaphysik der Sitten* (1798).

du calcul et de la quantité de violence par laquelle on réplique, est une allusion à l'idée de châtement (le *Widervergeltungsrecht* de Kant). Cependant, il est nécessaire de distinguer la perturbation critique dans la logique du principe *quid pro quo* dans le cas du châtement — répondre à la violence de manière toujours disproportionnellement plus forte pour que soit partiellement écartée la possibilité d'une réponse à la première violence et d'un enchaînement de répliques (la peine capitale ou maximale, par exemple, écarte toute possibilité de réponse à cette violence qui condamne à mort) — du léger ébranlement du principe *quid pro quo* qui est lié au temps ; d'abord, par la durée de la « menace » de réplique (« je ne te rendrai pas seulement coup pour coup — *milo za drago* —, je te rendrai ton coup pendant que tu attendras et auras peur), et ensuite, par le vieillissement et par l'oubli de l'événement du *drago* à la suite de l'événement du *milo* (rendre ou ajouter le *milo* au *drago* signifie véritablement soustraire et effacer le *drago* par le *milo* ; j'ajoute pour soustraire, je te rends pour que ma réponse soit « la dernière »). Précisément en raison de cette violence critique — et du même coup hypocrite¹² envers la mathématique — qui commence, il faut réfléchir au mot « pour » (*pro*, *anti*, *tahat*... ou au mot « contre ») parfois tout à fait hors de ce « contexte séculaire » dans lequel domine le principe *quid pro quo* et le règlement de compte régulateur.

Est-il possible que de ces petits mots « pour » ou *pro* ait été mis en marche ce premier « geste » décisif de recherche de la paix par la violence et la guerre ? Tous ces autres gestes qui fondent des textes plus tardifs sur la paix ne sortent-ils pas de ce « commandement » ? Le mot « traduction(s) », qui simule dans ce texte le même registre et le même effort pour la paix, convient donc car en un certain sens il établit comme *pro* (ou, encore mieux, *tahat*) une substitution. Le *pro* latin se rapporte à la « progression », à l'« incitation à aller de l'avant » et, à la différence du mot *contra* (que le mot *pro* à la fois complète et contredit) qui maintient la distance de manière statique — devant, en face —, *pro* signifie étymologiquement la défense et la protection, progresse paradoxalement « vers l'autre ». *Pro* est poussé vers l'avant car une « agression » (origine) a eu lieu et parce que quelque chose a mis en marche quelque chose d'identique (l'autre). Quelque chose s'est passé, et dans le retrait et dans la défense apparaissent les conjonctions : « pour », « c'est pourquoi », « parce que », « pour cette raison »... *Pro*, sous la contrainte et en reculant, avance à grands pas, « au profit de », plus loin... L'hébreu *tahat* fait avant tout ressortir le lieu et l'espace. *Tahat* signifie à la fois « en bas », « en dessous », « sous »... Le caractère décisif de l'emploi de ce mot en hébreu apaise de manière sûre toutes les « progressions » et « éloignements » latins. *Tahat* se tient là

¹² *Hypokrinein* signifie approximativement différenciation ou division (et *hypokrineshai* signifie répondre).

où s'opère l'échange (« à la place de ») et le transfert de quelque chose de nouveau à la place de quelque chose d'autre.

Vratiti milo za drago (« rendre à quelqu'un la monnaie de sa pièce », « rendre coup pour coup »).

Si nous mettons pour un instant de côté l'infinitif ou l'« impératif futur » (« je te rendrai... ») qui a plus tard complètement investi ce syntagme en le transformant en une loi écrite ou non écrite, alors *tahat* désigne une situation où une chose est échangeable *pour* une autre, ou bien où quelque chose qui est présent ici et maintenant (en ce moment, ou qui sera bientôt présent) peut prendre la place de quelque chose d'autre. « L'autre » (*drago*), « le cher » (*drago*) est remplaçable par *milo* (l'amour), c'est-à-dire qu'il est possible de l'échanger et de le remplacer, et ensuite, il est possible d'installer quelque chose qui était là avant, en bas, en dessous de l'autre (ou du même). Si avec deux autres mots — les mots « traduction » et « substitution » — nous simulons une aide apportée au mot *tahat*, et quand nous « ouvrons » cette magique opération d'échange de *milo* pour *drago*, alors à part une terrible vérité proférée dans le chapitre *Michpatim* (« main pour main, *yod tahat yod*, pied pour pied, brûlure pour brûlure, meurtrissure pour meurtrissure, marque pour marque, vie pour vie ou âme pour âme, *nepesh tahat nepesh*...), il est vrai que tout est identique (équivalent) et qu'il est pratique de tout pouvoir échanger (supplanter le même par le même), que rien ne soit irremplaçable et irréparable. Mais alors toute cette construction apparaîtra encore plus compliquée.

Pas à pas, le processus d'« échange » pourrait ressembler à cela :

L'événement qui est marqué par *drago* efface tout d'abord un espace vide, un pur *contra* (les projets de paix inventent souvent leur origine et leur justification en lieu et place de cette opposition originnaire et avant « l'événement de l'agression »). La violence de l'entrée de ce *drago* dans un espace abolit du même coup la pacifique communauté initiale du *milo* et du *drago* ; une vieille chanson, d'un registre tout à fait différent, décrit comment la peste touche une ville hercégovinienne : « Lorsque la peste frappa Mostar / Emporta le vieux et le jeune / Et détruisit et *milo* et *drago*... » (« *Kad morija Mostar morijaše / pa pomori i staro i mlado / i rastavi i milo i drago*... ») ; ensuite, *milo* devrait effacer *drago* et ce dernier disparaître, de même que le commandement de la traduction consiste à absorber complètement en elle l'original pour lui succéder ; puis, *milo* succède à *drago*, dans le temps et dans l'espace ; mais, en même temps, *milo* doit encore et toujours suivre *drago* ; enfin, quand finalement *milo* suit et succède à *drago* — toute succession ultérieure sera interrompue.

Il est impossible de décrire l'ordre de ce mouvement, qui devrait s'achever par une substitution, par la succession temporelle et spatiale, c'est-à-dire par une suite. Ce qui suit, ce

qui devrait s'ensuivre et succéder (au *drago*), ce qui s'est déjà produit avant et qui a mis en route cette suite, doit supprimer à la fin toute succession ultérieure — toute suite nouvelle ou toute nouvelle réponse ou nouvel échange. Dans ce cas seulement, le commandement de rendre « *milo* pour *drago* » est véritablement accompli. Mais avec ce cas rare, nous touchons du doigt les contours d'une aporie irréductible. Si, précisément, nous rendons « *milo* pour *drago* » d'une manière telle que toute réponse ou toute suite devient alors impossible, et même toute nouvelle possibilité de guerre¹³ voire une nouvelle menace de violence, alors il n'y a ni paix ni satisfaction, ni pacification ni substitution car est survenue la paix éternelle. Bien que la question de savoir si la paix éternelle est encore une paix puisse être très actuelle¹⁴, est bien plus significative cette « impossibilité » du droit, de la paix, de la satisfaction, de la pacification — impossibilité de toute substitution. Par conséquent, il est peut-être plus pertinent de poser une autre question : « comment ne pas rendre *milo* pour *drago* ? » Dans ce processus que nous venons de décrire, il existe une suspension décisive — peut-être est-ce ici que se cache la responsabilité d'une telle « impossibilité » —, un changement de direction et une hésitation qui s'introduit entre ce qui est arrivé (*drago*) et ce qui le suit (*milo*). Comme si était nécessaire un certain intervalle spatio-temporel, comme si était nécessaire une pause, une réserve, tant que ne s'actualise pas ce virage inscrit dans le mot *pro*. Le mot *pro* (pour, au pro-fit de ou *tahat*) désigne avant tout le dénouement et le lien entre la venue et la réception d'un événement, et annonce que *milo* s'ensuivra. Ce qui doit d'abord annoncer que suit la réponse (*milo*), que suit la suite, est la conséquence de la réception et de l'accumulation (du dépassement) de la violence (*drago*). La violence réserve avant tout le *sujet*, le couvre et l'enveloppe, devient son contenu essentiel et sa réserve. Comme si la violence qui a été reçue et mémorisée (et qui est achevée¹⁵) était la condition de

¹³ « Seuls les êtres capables de guerre peuvent s'élever à la paix », E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 1971, p. 245.

¹⁴ Dans sa dernière interview pour le journal *Le Monde*, quelques mois avant sa mort, J. Derrida parle de la guerre et de l'inquiétude qui se jouent en lui, ainsi que de la paix éternelle qui adviendra dès la mort (la mort devrait-elle appartenir au registre des événements violents et de la violence ?) (cf. V. Bufachhi, « Why is violence bad ? », in *American Philosophical Quarterly*, Vol. 41, n° 2, April 2004, p. 170). « Je suis en guerre contre moi-même, c'est vrai, vous ne pouvez pas savoir à quel point, au-delà de ce que vous devinez, et je dis des choses contradictoires, qui sont, disons, en tension réelle, et qui me construisent, me font vivre, et me feront mourir. Cette guerre, je la vois parfois comme une guerre terrifiante et pénible, mais en même temps je sais que c'est la vie. Je ne trouverai la paix que dans le repos éternel. », Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin, Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée, 2005, p. 49. Cette réflexion de Derrida fait penser à une importante lettre de Husserl à Eugen Fink du 6/3/1933 (de Freiburg), au sujet des philosophes qui ne peuvent pas vivre comme les autres hommes : « Wir können nicht leben wie andere Menschen [...] wir haben den schlimmsten Feind in uns selbst » (« Nous ne pouvons pas vivre comme les autres hommes [...] nous avons le pire ennemi en nous-mêmes »), E. Husserl, *Briefwechsel. Die Freiburger Schüler*, Band IV, Dordrecht-Boston-London, Kluwer A. P., 1994, p. 90-92.

¹⁵ La violence (*drago*) est achevée dans le temps, mais la réplique (*milo*) la renouvelle et la fait demeurer. Celui qui rend ne peut pas tout rendre. — « Celui qui rend le mal pour le bien (*raah tahat tovah*)/ le malheur ne

la constitution du sujet (du souverain, de la souveraineté, de l'individu, de la communauté, etc.) par une volte-face vers la source de cette violence et par le retour à l'origine de cette même violence dont est venue la force... Ou, *quid pro quo*. *Pro* est la preuve que le changement de direction de la force est accompli et que la réplique suit immédiatement. Seulement maintenant, seulement quand ce « virage » est formulé, suit une période de temps tout à fait inhabituelle, dans laquelle se prépare le début de la réplique et du retour à l'origine de la violence.

Par conséquent, « *vratiti milo za drago* » 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 », « *vratiti milo za drago* ») 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 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

quittera pas sa demeure », *Proverbes*, 17, 13. R. Simon a dit : « pas seulement celui qui rend le mal pour le bien, mais même celui qui rend le mal pour le mal « le malheur ne quittera pas sa demeure » », *Midrash, Bereshith Rabbah* 38, 3.

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 paix¹⁶. 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 attermoiement, 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 prononcé¹⁷.

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 ?

¹⁶ Dans des notes, probablement rédigées immédiatement après la Seconde Guerre mondiale et qui sont rassemblées dans le texte intitulé « Überwindung der Metaphysik » (in Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1954, S. 89), Heidegger décrit une nouvelle ère de guerre qui est la conséquence des guerres mondiales. Dans le fragment que je vais citer, il est implicite que Heidegger pense qu'il fut à un moment véritablement possible de traduire la guerre en paix et de l'interrompre totalement, tandis qu'aujourd'hui la guerre se prolonge et dure dans la paix : « Die Frage, wann Frieden sein wird, lässt sich nicht beantworten, weil die Dauer des Krieges unabsehbar ist, sondern weil schon die Frage nach etwas fragt, das es nicht mehr gibt, da auch schon der Krieg nichts mehr ist, was auf einen Frieden auslaufen könnte ».

¹⁷ Ce qui suit le plus célèbre appel à la paix (et l'offre de paix) qui a jamais été prononcé et imposé jusqu'aujourd'hui est de toute manière un acte violent qui rétablit la paix. Celui-ci se produit soit par la voie kantienne de l'*occupatio bellica* (*Vorlesungen* de 1784), soit par la voie de l'anéantissement le plus terrible possible. « Quand tu t'approcheras d'une ville pour la combattre, tu lui feras des propositions de paix / Si elle te répond : « Faisons la paix ! », et si elle t'ouvre ses portes [...] / Wenn du einer Stadt nahst, sie zu bekriegen, rufe sie an: Zum Frieden! / Es soll geschehn, antwortet sie dir: Frieden! sie öffnet dir... / Mais si elle ne fait pas la paix / Befriedet sie sich dir aber nicht / et qu'elle engage le combat [alors le verset 14 propose] : tu te nourriras des dépouilles de tes ennemis (*ojevejko shelalet*), de ce que le Seigneur ton Dieu t'a donné / *sollst das Plündergut deiner Feinde genießen, das ER dein Gott dir gibt!* », *Deutéronome*, 20, 10-14 ; la traduction allemande que nous citons est celle de Buber et Rosenzweig (*Die Schrift*). Ce qui suit cet appel à la paix (il faut une adresse infinie pour nous faire oublier tous ces commandements d'anéantissement) et ce qui précède le mot Paix (*le-sheloim*) — l'intention de faire la guerre, de frapper (*le-hilohem*) — circonscrivent et font pression sur la durée du chantage et de l'ultimatum (la durée de la paix). Cependant, l'intention de faire la guerre précède déjà l'ennemi (*ojev*) qui nous fait violence : « le mot ennemi (*ojev*) se rapporte seulement à celui qui nous fait violence ; autrement dit, la lettre parle seulement of an invader who enters our domain in order to take our land and despoil us. Then we are to wage war against him – offering peace first ». Le commentaire de Samuel David Luzzato sur le verset 20, 10 est tiré du texte de Michael Walzer « War and Peace in the Jewish Tradition » in *The Ethics of War and Peace*, ed. T. Nardin, Princeton, Princeton Un. Press, 1996, p. 101. Ce fragment a été traduit en anglais par Menachem Lorberbaum. Cf. Aviezer Ravitzky, « La pensée halakhique a-t-elle développé la notion de « guerre interdite » ? » et « La paix », in *Pardès*, « Guerre et paix dans le judaïsme », n° 36, 2004, p. 125, 129, 244.

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 fin¹⁸ .

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 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 paix¹⁹, 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'Israël²⁰. Tout ce que Derrida a

¹⁸ Jacques Derrida, *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 152, 154, 157, 158. Ce dernier fragment, dans lequel Derrida cite Kant (*Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*), est perturbé ; il contient une faute : 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.

¹⁹ Cf. C. Chalier, *De l'intranquillité de l'âme*, Paris, Payot, 1999, p. 131.

²⁰ Je cite quelques passages significatifs (pour ce texte) de la discussion entre E. Lévinas, A. Finkelkraut et S. Malka au sujet de la tragédie à Sabra et Chatila, émise le 28 septembre 1982 sur *Radio-Communauté* (publiée dans la revue *Nouveaux Cahiers*, n° 71, 1983), et que Derrida n'a pas mentionnée dans ses séminaires : « Se

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* »²¹, 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 « *milo pour drago* » (« 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)²².

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

réclamer de « l’holocauste » pour dire que Dieu est avec nous en toutes circonstances, est aussi odieux que la « Gott mit uns » qui figurait sur les ceinturons des bourreaux. Je ne crois pas du tout que la responsabilité ait des limites, que la responsabilité en « moi » ait des limites. Le moi, je le répète, n’est jamais quitte envers autrui. Mais je pense, et il faut aussi le dire, que tous ceux qui nous attaquent d’une manière si hargneuse n’y ont pas droit et que, par conséquent, il y a certainement à côté de ce sentiment de responsabilité illimitée une place pour une défense, car il ne s’agit pas toujours de « moi » mais de mes proches qui sont mes prochains. A cette défense je donne le nom de politique, mais de politique éthiquement nécessaire. » (p. 3). — « Pour moi, le sionisme est là. Il signifie un Etat au sens complet du terme, un Etat avec une armée et des armes, une armée qui puisse avoir une signification dissuasive, et s’il le faut, défensive. Sa nécessité est éthique : c’est en effet, une vieille idée éthique qui commande précisément de défendre nos prochains. Mon peuple et mes proches, ce sont encore mes prochains » (p. 4). — « Ma définition de l’autre est tout à fait différente. L’autre, c’est le prochain, pas nécessairement le proche, mais le proche aussi. Et dans ce sens-là, étant pour l’autre, vous êtes pour le prochain. Mais si votre prochain attaque un autre prochain ou est injuste avec lui, que pouvez-vous faire ? Là, l’altérité prend un autre caractère, là, dans altérité peut apparaître un ennemi, ou du moins là se pose le problème de savoir qui a raison et qui a tort, qui est juste et qui est injuste. Il y a des gens qui ont tort » (p. 5). — La paire « prochain-proche » est traduite en anglais d’une manière brutale par « neighbor-kin » (« The other is the neighbor, who is not necessarily kin, but who can be », « Ethics and Politics » in *The Levinas Reader*, Ed. S. Hand, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 294).

²¹ « Rendons-nous à Jérusalem, un an après cette séparation de séparation, depuis la mort d’Emmanuel Lévinas », Jacques Derrida, *Adieu*, p. 177.

²² Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, p. 43-44.

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 assurée²³ ? Aujourd'hui, plus de deux cents ans après ces questions de Kant (et ses réponses qui n'excluent jamais la violence²⁴), est-il possible d'ajouter à la force de 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 *milo* pour *drago*. 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 tous²⁵. 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

²³ Dans le fragment que Derrida traduit et cite, Kant emploie le terme *Sicherheit* : « denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür ».

²⁴ 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.

²⁵ Il est intéressant d'observer les variations et les définitions de Derrida dans l'emploi des concepts de « force » et de « puissance ».

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 futur²⁶. 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 *jus praeventionis*, le droit d'entamer les hostilités²⁷.

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 »²⁸. De cette manière, le préventif supprime la différence entre le défensif et

²⁶ 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.

²⁷ « 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.

²⁸ 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 defensio Krieg, bellum *Laesi contra laedentem*, 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,

l'offensif et les surmonte tous deux. Mieux vaut devancer qu'être devancé, dit Kant. Le principe de rendre *milo* avant *drago* est sûrement plus sage que le principe de rendre *milo* pour *drago*. 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).

Quand toutes ces réflexions kantienne de 1784 sur le *ius praeventionis*, sur l'occupation et l'intervention, sur la guerre et l'inimitié (non-)réciproque, se traduisent quinze ans plus tard, à travers cette analogie toujours incertaine²⁹, dans l'espace du droit international (dans l'écrit sur *La paix perpétuelle* ou dans le texte de la *Métaphysique des mœurs*), leur contribution à l'institutionnalisation de la paix sera inévitable. Pour garantir et instaurer une paix ininterrompue (donc pour empêcher la violation des accords, la trahison ou le changement du rapport de forces), Kant développe, avec quelques corrections significatives, l'idée de Frédéric le Grand d'une association durable de tous les États souverains dans une communauté des États (*Staatenbund*) contre un État éventuel ou contre une éventuelle violation de la paix. La paix est donc fondée (juridico-politiquement) après que chacun — qui s'engage et accepte de respecter la sécurité de l'autre (et donc le laisse en paix ou sans motif d'inquiétude) et de la recevoir en retour — a calculé que la privation de ces mêmes sécurités ou leur suppression implique que tous les autres soient contre lui. Le principe « tous ensemble contre un » ne se conquiert pas avec la signature par chacun et pour chacun d'un pacte de non-agression, mais par l'appartenance a priori à la totalité (communauté de tous les États), à condition que la rupture avec une seule partie de cette même totalité (par exemple, déclarer la guerre à un pays voisin) entraîne la guerre contre tous les autres. La possibilité que quiconque s'exclue de la totalité ou que quelqu'un en soit exclu à tout moment, la possibilité que tous rendent coup pour coup (*milo* pour *drago*) à quelqu'un, immédiatement ou avant le temps, devrait donc être un des piliers majeurs d'une telle institutionnalisation de la paix. Bien évidemment, ce pilier sera en même temps le point le plus faible, le lieu où l'institution de la paix est ébranlée. « L'exclusion », avant tout l'exclusion de la minorité, des vaincus ou des morts, « l'exclusion » également comme levier constitutif de toute démocratie et de tout

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.*

²⁹ Cf. J. Habermas, *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, S. 133.

dénombrement et toute convention (substitution, ou traduction) doit être attribuée avec une grande réserve précisément à cet « élément » violent que toute institutionnalisation, et donc l'institutionnalisation de la paix, suppose nécessairement. Mais, avant de retourner à nouveau un moment à Derrida et à ses puissances ou forces « pures », il sera peut-être pleinement suffisant de citer et d'énumérer ce qui reste et ce qui n'est peut-être forcément pas compté, afin de voir comment et en quels endroits vacille toute construction de la paix :

il faudrait tout de suite partir des notes de Kant sur l'ennemi et l'exclusion de ceux qui n'institutionnalisent pas la paix (Derrida a exclu cette note de ses considérations, bien qu'elle se trouve à la suite du fragment qu'il a cité en entier)³⁰ ;

ensuite, il serait évidemment intéressant de parler peut-être du tremblement de main de Derrida qui se hâte par trop sur le chemin de la Terre Sainte — pourquoi la puissance militaire européenne est-elle devant les portes d'Israël ? est-ce qu'Israël est en Europe ? est-ce qu'Israël a associé sa puissance à celle de l'Europe ? pourquoi Israël est hors de l'Europe et pourquoi en est-elle exclue ? ;

il serait nécessaire de s'approcher du problème de savoir si la violence exclut ou si l'on s'exclut par la violence, ce qui nous conduit aux discussions infiniment importantes où Kant prétend interdire sans réserve l'intervention militaire et l'ingérence dans la souveraineté d'autres États. Toutes les interventions de ces dernières années visaient justement plus ou moins — et tout à fait dans l'esprit de Kant — les États chez qui disparaissait la caractéristique étatique, dans lesquels leur propre souveraineté en venait à de fatals problèmes

³⁰ Je cite le début de cette longue note de bas de page, note significative car Kant y répète et y reprend consciemment l'idée, probablement empruntée à Vattel, de l'ennemi injuste. « On admet communément qu'on ne peut traiter en ennemi que celui-là seul qui nous a lésé effectivement ; ce qui est tout à fait exact si l'on se trouve de part et d'autre dans une condition de *législation civile*. Car, du fait que l'un se trouve dans cette condition, il fournit à l'autre la garantie requise (du fait de l'autorité à la puissance de laquelle ils sont l'un et l'autre soumis). — Or l'homme (ou le peuple), dans le pur état de nature, m'ôte cette garantie et me lèse en raison de cet état même, se trouvant à côté de moi, même sans agir (*facto*) par suite de sa condition anarchique (*statu injusto*), qui fait que je suis perpétuellement sous sa menace ; et je puis l'obliger soit à faire parti avec moi d'un état de communauté légale, soit à fuir mon voisinage. — Voici donc le postulat qui est à la base de tous les articles subséquents : Tous les hommes qui peuvent agir réciproquement les uns sur les autres doivent relever d'une constitution civile quelconque. », Kant, *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*, Paris, Vrin, 2002, trad. J. Gibelin, p. 27-29. « Gemeiniglich nimmt man an, daß man gegen Niemand feindlich verfahren dürfe, als nur wenn er mich schon thätig lädirt hat, und das ist auch ganz richtig, wenn beide im bürgerlich-gesetzlichen Zustande sind. Denn dadurch, daß dieser in denselben getreten ist, leistet er jenem (vermittelst der Obrigkeit, welche über Beide Gewalt hat) die erforderliche Sicherheit. — Der Mensch aber (oder das Volk) im bloßen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit und lädirt mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht thätig (*facto*), doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (*statu iniusto*), wodurch ich beständig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nöthigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen. — Das Postulat also, was allen folgenden Artikeln zum Grunde liegt, ist: Alle Menschen, die auf einander wechselseitig einfließen können, müssen zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören », I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Kants gesammelte Schriften*, Band VIII, S. 349.

et qui perdaient (ou qui ne possédaient pas du tout) le monopole de la violence sur les territoires qu'ils recouvraient *de jure* ;

inévitablement, les stratégies d'exclusion devraient nous conduire jusqu'au cas cardinal et ultime qui efface paradoxalement toute la construction kantienne de la paix, ouvrant peut-être la porte, à l'opposé de la souveraineté, à une nouvelle institution de la paix — l'apparition de l'État (ou d'un groupe d'États réunis), dont tous les autres États ne peuvent pas triompher et qui efface tous les accords existants et les tentatives de paix que les régimes ont entrepris jusque-là.

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 militaire³¹. Derrida diminue le temps de *drago* à *milo*, 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 » (« vratiti *mirno* za drago », c'est-à-dire littéralement « rendre la paix pour un "mon cher" ») ?

³¹ 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).

Et que se passe-t-il si ce *drago*, qui précède la violence et la réplique du *milo*, que se passe-t-il si la violence « de l'autre » (en serbo-croate, *drugo*) est véritablement *drago* (chère), c'est-à-dire aimante et bien intentionnée ?

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

Depuis toujours Tu fus le firmament aimé,
mon amour demeurait 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 autrefois³².

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

³² « Von eh warst Du der liebe Himmelsveste,
mein Lieben nistete bei Dir im Neste.
Scheltworte meines Feinds, sie freun mich Deinethalb;
Lass ihn – sein Druck presst, den dein Druck längst presste.
Es lernte Deinen Grimm der Feind: drum lieb ich ihn;
denn seine Faust trifft Deines Schlags Gebreste.
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.

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 mort³³. 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 »)³⁴. 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 inconditionnellement, que la traduction est impossible. La traduction apparaît après la découverte de la véritable impossibilité d'une traduction. Seulement après.

³³ 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 *Jeleskel* (le prénom Hermann devait être mis entre parenthèses, dit Cohen). Ensuite, Rosenzweig mentionne une aventure tragi-comique au moment de sa circoncision */brit milah, Brismile/* : 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.

³⁴ 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.

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 plaintes³⁵... 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, hayita/ ou la demeure de l'amour ;

v. 2. **mon amour demeurait 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

³⁵ 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*.

font plaisir) **pour l'amour de Toi** (en Ton nom les ennemis prolongent Tes châtements; me châtient par Tes châtements et c'est cela qui me réjouis).

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, *erschlangen wurde, hukeh*) ; Son poing (ou Leurs poings) atteint l'endroit où Tu as déjà cessé de frapper, au lieu de ton absence (*Gebreeste* est un mot très rare et une vieille expression médiévale pour le manque, *Mangel, Ausfall*).

v. 7. **Quand Tu me rejetais** (Seigneur, Vous me rejetiez), **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**³⁶.

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

³⁶ 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 andres 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 Weltbeziehung, der Feind geliebt als der künftige Bruder.

Jüdische Feindesliebe muß also wohl etwas ganz andres 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 andres 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** »! »

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 *rijv* 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, 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 absolu³⁷,

³⁷ 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.

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 »³⁸, 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

³⁸ « 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 ».

et aux siens décidera du nom de ce prochain³⁹ 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, 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 racine⁴⁰) d'y répliquer le plus rapidement possible.

2. « Es ist schwer, Gott mit deinem ganzen Herzen /*l-bebek-bekel*/ zu lieben »⁴¹. 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 prochain⁴². 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*/⁴³.

³⁹ Qui est cet autre (*alter*) ou ce prochain ? *Rea* — le Juif (*Volksgenossen*, 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).

⁴⁰ *Deutéronome (Choftim)*, 20, 3.

⁴¹ F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften* III, 1984, S. 603. *Deutéronome (Vaethanan)*, 6, 5.

⁴² 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.

⁴³ F. Rosenzweig, *Die „Gritli“-Briefe. Tübingen*, Bilam Verlag, 2002, S. 72.

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 prochain⁴⁴. 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 ?

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*/ »⁴⁵, quand Rosenzweig anticipe ainsi les célèbres idées de Kant ou de Fichte sur la transformation de l'ennemi en ami⁴⁶, alors il apparaît nécessaire de se rapporter à quelques passages importants du *Talmud*, qui parlent de manière peut-être encore plus

⁴⁴ 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 ».

⁴⁵ Paraphrase de Saint-Augustin : « et inimicos diligere, et ad hoc diligere ut sint fratres », *In primam Epistulam 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.

⁴⁶ 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.

convaincante de la signification de ce « transfert »⁴⁷. 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 (*mrivi*, *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)⁴⁸. 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 »

⁴⁷ « 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.

⁴⁸ Le seul indice d'une réserve devant le bien de l'ennemi se trouve dans le verset suivant : « Quand tu tomberas sur le bœuf de ton ennemi */oyibka/*, ou sur son âne, égarés, tu les lui ramèneras. », *Exode (Michpatim)*, 23, 4.

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

*denn seine Faust trifft Deines Schlags Gebreste*⁴⁹.
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 /*triffi*/ 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 tué⁵⁰.

⁴⁹ 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.

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, 27 : « car celui que tu avais frappé, ils l'ont persécuté »). D'une manière générale, l'existence 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.

⁵⁰ 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.

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 châtements 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 hiqital/*, 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 Dieu⁵¹.

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*⁵², 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,

⁵¹ 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.

⁵² *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* (*I 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.

l'ennemi, il est permis de me persécuter comme *radaf*, dans l'intention que le persécuteur 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 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.