

Livre juif ou livre grec ?

Sur Genèse 1

Les philosophes au premier chef,
et indirectement tous les autres hommes, n'ont pas besoin de la révélation.
L. Strauss

En 1957, à l'université de Chicago où il enseignait, Leo Strauss a consacré une conférence à un commentaire de Genèse 1¹. Dix ans plus tard exactement, il a repris l'essentiel de ce commentaire dans un texte, « Athènes et Jérusalem », paru d'abord dans la revue de New York, *The City College Papers*, n° 6. Que les thèses de sa première conférence soient reprises *ne varietur* dans cet article repris lui-même dans l'ensemble traduit en français sous le titre *Études de philosophie politique platonicienne*², montre assez que Strauss a bien exposé ses vues personnelles et tout à la fois celles qu'il entendaient bien professer. Strauss ne tient ni dans la conférence ni dans l'article un discours ésotérique, comme c'est souvent le cas dans ses œuvres antérieures à la Seconde Guerre mondiale ou dans certains de ses livres lorsqu'ils n'ont pas été d'abord des cours professés à Chicago ; en outre, Strauss a donné, dans les années cinquante, trois conférences à la Hillel House de l'université de Chicago, dont l'ensemble forme désormais le chapitre 10 – « Progrès ou retour ? », retour traduisant ici l'hébreu *techouva* – qui conclut le recueil *La renaissance du rationalisme politique classique*³, édité par Thomas Pangle ; derechef, la teneur de l'exposé qui oppose tradition philosophique et tradition biblique ne fait aucun doute quant à la cohésion d'ensemble des vues de Strauss sur le monde de la Bible qui résume, en l'occurrence, comme partout ailleurs, ce que Strauss entend par tradition de la Révélation. Les conclusions des conférences évoquées et de l'article sont identiques et correspondent, par ailleurs, à celles moins exotériques de ses multiples travaux sur Spinoza et le *Tractatus*, ou sur les Lumières médiévales, voire à celles qui sont en filigrane de son ouvrage essentiel écrit entre 1941-1948 *La Persécution et l'art d'écrire*⁴.

C'est d'ailleurs, dans le chapitre V de cet ouvrage que Strauss expose sa conception de la lecture qui peut être compris comme une sorte d'herméneutique même si par ailleurs il s'est

¹ L. Strauss, « Sur l'interprétation de la Genèse » (1957), repris in *Pourquoi nous restons Juifs ?*, Paris, La Table ronde, 2001 (préf. Et trad. O. Sedeyn) ; la première traduction en français est due à N. Ruwet, *L'Homme*, XXI (1), janv.-mars 1981, p. 21-36.

² Trad. O. Sedeyn, Paris, Belin, 1992, p. 209-246.

³ Trad. et postface P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 1993.

⁴ Trad. O. Sedeyn, Paris, L'Éclat, 2003 (nous citons d'après l'édition de poche, Paris, Hachette (« Agora » n° 30), 1989 (le texte est identique).

toujours défendu d'en développer une, en tout cas pas dans la perspective d'un Gadamer à qui il écrit le 26 février 1961 : « Il n'est pas facile pour moi de reconnaître dans votre herméneutique ma propre expérience d'interprète. Vous avez une "théorie de l'expérience herméneutique" qui en tant que telle est une théorie universelle [...] l'expérience qui est la mienne me fait douter d'une théorie herméneutique universelle qui ne soit pas simplement "superficielle" ou externe. Je crois que ce doute provient du caractère, selon moi, irrémédiablement "accidentel" de toute interprétation digne de valeur.⁵ » Comme le chapitre V de *La persécution et l'art d'écrire* traite de Spinoza et de sa lecture de la Bible, le problème se complique puisque Spinoza est précisément celui qui est à l'origine de ce qu'on appelle « herméneutique universelle » ; d'autre part Strauss ne se réclame pas du tout de l'autre tradition herméneutique issue de Schleiermacher, celle-là, puisqu'il range ce dernier non parmi les philosophes, mais parmi les « théologiens »⁶. Or si l'interprétation « digne de ce nom » est « accidentelle », elle implique que l'interprète ne procède pas selon une méthode, ce qui est aller précisément dans le sens de Gadamer, mais en même temps dans celui de Schleiermacher, du moins pour ce qui est de ce que ce dernier appelle *divinatio*⁷ et souscrit à l'ancienne formule *non numquam audendum est scire ut scias*. Malgré cet aspect-là, Schleiermacher tient l'herméneutique pour une méthode et s'oppose à l'universelle en appelant la sienne « générale ». Strauss expose ce qu'il entend par interprétation dans un contexte qu'il a aussitôt défini comme le problème le plus fondamental, à savoir celui que « posent les prétentions antagonistes de la philosophie et de la révélation »⁸. Comprendre un texte signifie ou bien l'interpréter tel que son auteur l'a effectivement compris ou bien l'expliquer en cherchant à faire apparaître les implications de ce texte dont l'auteur en revanche n'aurait pas lui-même eu conscience. Ainsi, comprendre qu'un texte ou tel de ses passages est ironique relève d'une interprétation, tandis que montrer une erreur commise par l'auteur dans son texte, révéler qu'un intérêt particulier étranger aux propos tenus y est cependant un motif essentiel, montrer une connexion obvie entre telle expression et d'autres propres au contexte historique du texte, tout cela est imputable à l'explication. Mais l'alternative entre interpréter et expliquer n'est pas exposée sur le mode disjonctif : « Si

⁵ *The Independant Journal of Philosophy*, vol. II, 1978, Vienne, p. 5 sq.

⁶ *La Persécution...*, *op. cit.*, p. 61.

⁷ Schleiermacher, « Discours de 1829 », in *Herméneutique*, Paris, Le Cerf, 1987, p. 170 : « Car que ferons-nous chaque fois que nous tomberons sur un passage où un auteur génial met au jour pour la première fois dans la langue une tournure, une combinaison ? Ici, il n'y a pas d'autre procédé que le divinatoire qui consiste, partant de l'état de production de pensées dans lequel était compris l'auteur, à reconstruire justement cet acte créateur... »

⁸ *La Persécution...*, *op. cit.*, p. 205.

l'explication ne se fonde pas sur une interprétation convenable, elle sera l'explication, non pas du texte qu'il s'agit d'expliquer, mais d'une fiction de l'imagination de l'historien. » Et de même, « la compréhension de la signification explicite d'un énoncé doit précéder la compréhension de ce que l'auteur savait mais qu'il n'a pas dit explicitement »⁹. La compréhension se fonde donc sur une interprétation laquelle ne doit pas ignorer ce dont l'explication l'instruit. L'idéal de la compréhension implique que l'on puisse *à la fois* comprendre un auteur tel qu'il s'est compris lui-même et mieux qu'il ne s'est compris lui-même. Et la critique que Strauss adresse à ce qu'il appelle l'herméneutique de Spinoza consiste à comprendre les « auteurs bibliques [...] mieux qu'ils ne se comprenaient eux-mêmes »¹⁰. Mais il maintient qu'on ne peut en fait pas privilégier l'un ou l'autre mode de compréhension, et qu'il faut les pratiquer conjointement : « C'est parce que la Bible est essentiellement inintelligible qu'il est nécessaire de la comprendre exclusivement en elle-même [...] Pour la même raison [...] toute tentative de comprendre la Bible est impérativement une tentative de comprendre ses auteurs mieux qu'ils ne se comprenaient eux-mêmes. ¹¹ » La première justification de la lecture immanente s'inscrit bien dans la tradition de Schleiermacher : c'est le fait de l'inintelligibilité initiale qui est le motif herméneutique par excellence. On cherche à interpréter précisément parce qu'on ne comprend tout d'abord pas ce que semble nous dire le texte. Mais comprendre un texte mieux que ne l'ont compris ses auteurs relève de la critique, et maintenir ce mode de lecture consiste à d'emblée préjuger à la fois de la nature du texte et à présupposer qu'on dispose d'un critère fiable sur lequel se fondera la critique et le jugement. Le reproche apparent fait par Strauss à Spinoza de lire la Bible en fonction de critères qui ne sont en rien adaptés au texte biblique est très exactement celui qu'il va considérer comme nul et non avvenu en choisissant délibérément son camp : celui d'une confrontation entre raison philosophique et révélation. Du même coup, le mode d'interprétation du texte biblique, aussi perfectionné soit-il, aussi respectueux qu'il puisse être des réquisits d'une lecture immanente, cesse-t-il de relever d'une herméneutique générale pour en revenir à l'herméneutique universelle spinoziste. L'alternative présentée comme fondamentale par Strauss, et comme ressort secret de l'évolution spectaculaire de la culture occidentale dans son ensemble est « le conflit entre les notions bibliques et philosophiques de la vie bonne »¹². Hermann Cohen parlait, lui de deux sources convergentes... La radicalité de cette alternative en exclut par avance d'autres, et, en premier lieu, celle que Strauss n'ignorait

⁹ *Ibid.*, p. 206.

¹⁰ *Ibid.*, p. 207

¹¹ *Ibid.*, p. 211 *sq.*

¹² L. Strauss, *La renaissance du rationalisme...*, *op. cit.*, p. 352.

pas entre philosophie et philologie, mais qu'il avait dès sa jeunesse refusée en s'opposant à Cassirer sous la direction de qui il soutient sa thèse sur Jacobi – il serait préférable de dire contre qui il soutint une thèse sur Jacobi qui était de fait une profession de foi nietzschéenne et le rangeait parmi les adversaires de ce qui était à l'époque compris comme « philosophie de la culture » assimilée à la philosophie des conceptions du monde, et que Strauss fustigera par la suite sous le terme d'historicisme. Il est toutefois remarquable que, dans « Progrès ou retour ? », donc presque trente ans après, ce jugement global porté sur le moteur de l'histoire culturelle occidentale dans son ensemble ne soit pas conscient du caractère humboldtien ou cassirérien qu'il présuppose *de facto*.

La conférence sur Genèse 1 avait été tenue dans un cadre où la question du statut des livres était au centre des thèmes abordés, et elle s'achève sur une comparaison entre ce que Strauss appelle « livre grec » et Bible ; cette conclusion n'est que la manifestation des présupposés qui ont commandé la lecture du texte biblique : « La conception philosophique grecque a pour base première cette simple notion que la contemplation du ciel, la compréhension du ciel, est la fondation de ce qui nous mène à la conduite droite [...] Le livre parfait est une image ou une imitation de ce savoir parfaitement évident en embrassant tout [...] La Bible rejette le principe du savoir autonome tout ce qui l'accompagne [...] Étant donné la prémisse biblique, il ne peut pas y avoir de livre au sens grec du terme [...] En d'autres termes, le propos de la Bible, en tant que livre, participe du caractère mystérieux de l'être divin.¹³ » Pour Strauss, l'affaire est donc entendue avant même qu'il ne commence sa lecture du texte, car il tient pour acquis qu'un texte tel que le dialogue platonicien qu'il prend en exemple, ne contient rien qui n'ait une base connaissable, alors que la « Bible reflète dans sa forme littéraire l'insondable mystère des voies de Dieu qu'il serait impie même d'essayer de comprendre »¹⁴.

Tout l'effort de Strauss dans sa lecture de Genèse 1, lecture pourtant remarquablement pertinente, vise à montrer que les rédacteurs de la Tora, parfaitement capables de manier une méthode philosophique, la diérèse, ont délibérément choisi de tourner le dos à la réflexion philosophique, réputée par lui la seule qui soit vraiment libre, au profit d'une doctrine de l'obéissance. Ce partage, nietzschéen d'inspiration, entre deux sortes d'esprits, les forts qui admettent le risque de la libre recherche exclusive du vrai et les faibles qui préfèrent obéir à des règles, est d'emblée arbitré par Strauss au profit des « philosophes ». Ainsi Strauss ne voit-il pas en quoi le texte biblique a constitué une révolution dans la culture, ni en quoi la

¹³ « Sur l'interprétation de la Genèse », *loc. cit.*, p. 35 sq.

¹⁴ *Ibid.*, p. 36.

philosophie tant prisée en reste tributaire au moins lorsqu'il s'agit de penser l'histoire en tant que telle. En outre, la faiblesse de la position straussienne est de se référer aux « intentions » des rédacteurs, et, par conséquent, de considérer le texte comme une expression, même subtile et virtuose, de ces intentions, alors que lesdits rédacteurs n'avaient pas pour point de départ ni comme adversaire une orientation philosophique bien constituée ou déjà établie. Ce qu'ils rejettent et ce qu'ils veulent subvertir est autre chose si l'on veut bien les comprendre tels qu'ils se sont compris eux-mêmes à partir d'une explication de ce que dit le texte et non un parti pris préalable qui ne retient du texte que ce qui est de nature à conforter les présupposés de compréhension.

Quelques exemples feront mieux comprendre en quoi la Bible a développé, avant la philosophie, une forme qui rompait avec l'ensemble de la culture de l'époque. Strauss a bien vu que Genèse 1 présentait une composition symétrique, distribuée en deux fois trois « jours », et il a justement relevé certaines anomalies découlant de cette symétrie délibérée : les astres créés après la lumière et les végétaux. Il a également noté la progression induite par cette symétrie qui va de la spatialité qui caractérise les productions des deuxième et troisième jours, et le mouvement, réglé par des cours fixes pour les astres, moins prévisible quand il s'agit des animaux et en fin de compte imprévisible lorsqu'il s'agit du couple humain. Il n'a pas manqué de souligner que si le ciel n'était pas dit « bon », c'était en raison d'un refus de toute idolâtrie attachée au sensible ou au monde perçu, rejet destiné à asseoir le règne de normes d'autant plus contraignantes qu'elles émanaient d'une puissance invisible. C'est d'ailleurs ce point que Strauss érige en doctrine essentielle de Gen. 1 : le refus de la cosmologie, alors que la philosophie, au contraire se fonderait d'abord sur une prise en compte du cosmos comme modèle. Mais le texte offre une autre loi de composition, une autre progression : celle qui joue subtilement entre l'ordre de ce qui est créé et l'ordre de ce qui est fait ; la lumière, qui surgit d'abord, n'est ni faite ni créée, et le couple humain, au terme des six jours, est le seul phénomène qui soit à la fois fait et créé. Les animaux marins et les volatiles sont créés et bénéficient de surcroît d'une « bénédiction », d'un encouragement à « croître et à se multiplier », ce qui est refusé aux animaux terrestres et domestiques qui sont simplement faits et sont destinés à être sous contrôle humain, qu'ils soient sauvages ou virtuellement domestiques. Ainsi le texte travaille-t-il d'abord à saper les fondements de toute cosmogonie en bouleversant l'ordre « logique » de génération des éléments du monde pour lui substituer un univers de valeurs où le ciel comme le couple humain ne sont pas dits « bons », le « ciel » parce qu'il n'est plus ce qui doit être imité en raison de la perfection qu'on lui suppose ; l'homme, parce que ses déviations sont notoires. Autre anomalie, que Strauss ne

relève pas alors qu'elle est flagrante et d'emblée fait entendre une ironique attitude à l'égard des cosmogonies, précisément : c'est le choix du cardinal (*echad* et non pas *rishon*) pour désigner ce qui n'est donc pas considéré comme le « premier » jour, alors que l'ordinal est de règle pour les autres « jours ». De même, ce qui est véritablement « nommé » par *élohim*, ce ne sont pas des choses, mais des abstractions, des « séparations » entre obscurité et lumière, eaux d'en haut et eaux d'en bas, sec et humide ; nulle « ontologie » ne se profile au principe du monde, mais des distinctions, certes nécessaires, mais qui ne sont référables à aucune cause identifiable, et seulement à une déclinaison de la lumière non comme réalité cosmique, mais comme principe initial de différenciation.

On chercherait en vain dans le texte de Genèse 1 la trace d'un quelconque néant ou l'idée d'une « création *ex nihilo* » (*iesch mé-ain*) ; car d'emblée la syntaxe des cinq premiers versets oriente vers une autre configuration. En suivant Rachi, il faut renoncer à faire de la première phrase – *béréchit bara élohim et ha-shamaïm véet haeretz* – une indépendante que la plupart des traductions achèvent par un point ; il s'agit plutôt d'une circonstancielle de temps subordonnée à la principale du verset 3 (*vayomer élohim yéhi or vayéhi or*)¹⁵. Le verbe qui désigne proprement l'action de créer (*bara*) reste énigmatique dans la mesure où il est généralement employé pour désigner précisément ce que fait *élohim* dans ce cas-là : on verra néanmoins qu'il est soigneusement distingué de cet autre verbe qui désigne un « faire » (*la'assot*) et que son usage concerne certaines catégories de création tandis que son rôle sémiotique ou compositionnel est de renforcer une symétrie dans la dynamique du texte : son usage renvoie d'emblée au caractère inchoatif de la signification particulièrement mis en lumière dans ce texte même. La première phrase pourrait simplement dire que Dieu crée le monde ; or le terme qui signifie « monde » (*olam*) n'apparaît qu'en Genèse 3, 22, et ce qui est présenté comme tel par le texte l'est sous la forme d'une dualité ciel/terre ; d'autre part, le « ciel » et la « terre » proprement dits n'apparaissent qu'aux deuxième et troisième « jours ». Cette première dualité, confortée par le redoublement, dans les deux premiers mots, de la seconde lettre de l'alphabet (*béréchit bara* ; le texte ne débute pas par la première lettre connotant l'initialité), se retrouve sous une forme plus complexe dans la deuxième phrase qui semble décrire un état de choses antérieur à l'acte créateur – « et la terre était tohu-bohu et l'obscurité sur la face de l'abîme et le souffle de Dieu couvrait sur la face des eaux » ; trois situations qui ont en commun d'être exprimées par un dualisme : terre/chaos, obscurité/abîme,

¹⁵ Cf. également la *New Jewish Version* (1962) qui tient compte du parallèle avec le début du *Emuna elish* babylonien, et de l'analogie de structure avec Gen. 2, 4 (Harry Orlinsky, *Notes in the Translation of the Torah*, Philadelphie, Jewish Publication Society, 1969, p. 400).

souffle/eau. On peut y reconnaître deux évocations sans doute présentes à l'esprit des rédacteurs du texte, celle d'un chaos originel et celle du souffle divin « couvant » (au féminin) les eaux, qui ne renvoient pas directement à un état de choses présumé effectif, mais d'abord à un état de tradition mythique, le mythe pélasge, l'univers assyro-babylonien, le récit égyptien de l'œuf de Râ, présents dans la culture des rédacteurs. Quoi qu'il en soit, cette phrase appositive esquisse une vraisemblance cosmogonique sans pour autant l'explicitier et joue avec l'idée d'engendrement, avec celle de la mise en ordre de l'informe. Mais cette première esquisse n'est pas une scène d'exposition dont le référent serait un vraisemblable état du monde, ne serait-ce qu'en raison de ce qui suit immédiatement dans le texte, à savoir non pas la création ni l'engendrement ou encore la fabrication de la lumière, mais son surgissement qui répond à une injonction divine : il faut qu'il y ait de la lumière. Le texte ne dit rien de l'origine matérielle de cette lumière ; pas plus qu'elle ne naît du créateur lui-même. Ce qui est immédiatement frappant, c'est précisément qu'elle ne soit ni créée, ni faite¹⁶. Sa présence répond à un impératif logique de cohésion intratextuelle : toute distinction, tout dualisme présupposent un principe de différenciation. La lumière ne met pas un terme au chaos, elle ne fait pas disparaître l'obscurité ni l'abîme, elle ne transfigure pas les eaux ni n'émane du souffle divin. Au contraire, elle permet une première différenciation, celle de l'obscurité et du jour, et cette différenciation est d'abord intralinguistique puisqu'elle autorise une première dénomination. Une distinction a lieu au sein de la lumière entre ce qui s'appelle jour et ce qui s'appelle nuit. Ce qui est nommé ainsi, n'en déplaie à Benjamin¹⁷, ce ne sont pas des choses, mais, précisément une différenciation, c'est-à-dire un objet singulier qui ne peut exister d'abord que dans le langage qui l'exprime après sa saisie réflexive. La nomination est d'emblée comprise comme unification du divers sur un autre plan que celui de son existence empirique. En outre, cette différenciation et cette nomination sont précédées par un jugement de valeur (*ki tov*, « *élohim vit que la lumière était bonne* ») qui ne constate pas la conformité de la lumière à son essence (elle est aussitôt différenciée et l'une de ses différenciations porte un autre nom), mais l'adéquation à une fonction. La lumière n'est pas un attribut divin ; elle est appelée pour remplir une fonction. Le passage de la substance à la fonction est, pour

¹⁶ Nicolas de Cues, *de Venatione sapientiae* (1463), in *Opera omnia*, (éd. R. Klibansky et H. G. Senger), Hambourg, Meiner, 1982, chap. 9, propose de comprendre que Dieu crée d'abord le « pouvoir-devenir » de ce qui ensuite surgit effectivement : le ciel devient firmament, la terre devient le sec, et la lumière, le soleil. Mais, aussitôt, le passage de la potentialité à son devenir effectif est défini comme ce qui est proprement naturel, et non pas comme une historicité intratextuelle d'ordre symbolique.

¹⁷ Cf. le texte de 1916 « Sur le langage en général et sur le langage humain », où Benjamin se livre à une interprétation de Genèse 2, interprétant le point de convergence du langage divin et du langage humain comme concentré dans le pouvoir de nomination.

repandre les termes de Cassirer, l'indice d'une dialectique travaillant le mythe sans la perspective d'une résolution synthétique¹⁸. Que le jour et la nuit ainsi déduits, et dans cet ordre, fassent apparaître le soir et le matin, énumérés dans cet ordre apparemment inverse, lesquels ensemble constituent un jour, voilà une variation textuelle qui s'éloigne de toute représentation référentielle vraisemblable : le jeu des nominations qui désignent d'un même terme tantôt une partie tantôt le tout inaugure non pas une méréologie folle, mais disqualifie toute déduction vraisemblable, à partir d'un tout, de chacune des parties le constituant ; et, surtout, la conclusion de cette première phase s'achève sur une sorte d'anomalie morphologique retentissante puisqu'elle trompe toutes les attentes néanmoins encouragées par le texte : ce « premier » jour n'est justement pas désigné par un ordinal (*rishon*) mais bien par un cardinal (*é'had*). Ce n'est donc pas le « premier jour », contrairement à ce qu'indiqueront par la suite maintes traductions, mais simplement un jour un. L'ordinal est pourtant choisi pour qualifier les six autres jours, et, du même coup, le désarroi des attentes les renvoie immédiatement à leur propre logique que le texte contredit. La création n'est pas inaugurale ; si elle est bien un processus, nous ne pouvons pas en reconstruire le début effectif, mais seulement le commencement nécessaire, car penser la création implique d'admettre, pour la dire, l'inévitable *a posteriori* qui la définit en renonçant à statuer sur son origine première, en renonçant donc au réalisme naturaliste, et, tout à la fois, à une possible ontologie fondamentale. Plus simplement, le texte n'a pas d'origine assignable et lorsqu'il dit la création, il renvoie à la sienne laquelle s'inscrit dans une forme de continuité qu'elle que puisse être par ailleurs la puissance de rupture dont le texte fait montre – le texte ne décrit pas une création comparable à d'autres cosmogonies, il est une création comprise comme acte de l'esprit, et il met en scène l'avènement d'une forme symbolique nouvelle, faisant valoir le langage et ses ressources contre l'univers du mythe. Car les écarts que ce texte expose ne procèdent pas d'une autre origine que discursive. Un autre élément vient accentuer la disqualification du vraisemblable naturaliste ou celle, corrélative, de la cosmogonie rationnelle puisque la lumière apparaît avant les astres qui ne sont disposés dans le ciel qu'au quatrième jour. Cet illogisme, on le verra, n'est souligné qu'en fonction d'une autre dynamique parallèle à celle de la progression narrative.

On la voit s'installer au deuxième jour où *élohim* ne crée toujours pas, mais instaure une autre séparation, au sein de l'eau, cette fois, entre les eaux d'en haut et celles d'en bas ; séparation qu'il nomme « ciel ». c'est la première chose *faite* (non pas créée) par Dieu. Or le

¹⁸ Cf. E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, vol. 2, Paris, Éd ; de Minuit, 1972.

ciel n'est pas dit « bien ». Cette énormité, pour la conscience cosmogonique est telle que la traduction des Septante, pourtant juive d'intention et de destination, a refusé, toute hellénisée qu'elle était, de la laisser subsister, et a corrigé le texte en rajoutant « et *élohim* vit que c'était bien » (*kai eiden o théos oti kalon*). Comment *to stéréôma* (mal traduit par *firmamentum* puisque ce prétendu soutien n'en est justement plus un) auquel est donné le nom d'*ouranos* pourrait-il ne pas bénéficier d'un jugement positif¹⁹? Précisément parce que le texte suggère qu'il n'est pas réellement en train de décrire les étapes d'élaboration du monde physique, mais qu'il est en train de multiplier les écarts par rapport aux mythes dont le contenu obéit à pareille ambition, et qu'il installe à chaque étape d'une différenciation narrative déroulant des événements attendus et, à l'époque, sans doute identifiables ou reconnaissables, une autre construction, à rebours de la perception esthétique, une *précession de l'éthique*. La confirmation de ce fonctionnement duel du texte est donnée au terme des six jours : si l'ensemble de ce qui a été accompli lors de ces six jours est dit « très bien », à la fin de Genèse 1, force est tout de même de constater que l'homme n'est lui non plus pas dit « bien » – ni le ciel, ni l'homme, c'est-à-dire ni le principe fondamental de toute cosmogonie ni son terme en quête, grâce à elle, d'une justification essentielle.

Le troisième jour voit apparaître une troisième séparation entre le sec et l'humide auquel sera donné les noms de « terre » (*erets*) et de « mers », en prolongeant la même perturbation de la vraisemblance référentielle puisque *erets* semble avoir été d'abord créé. Les nominations par Dieu s'arrêtent là ; trois séparations sont nommées. Leur maintien ou leur non-respect engagé par la suite d'autres récits, notamment celui du déluge, et, comme on sait, le maintien d'une certaine stabilité de l'ordre naturel requiert, on ne s'en étonnera plus, une « alliance », *brith*, dont le nom révèle l'état séparé de ce qu'elle est censée réunir. Là encore, le registre symbolique fait prime sur la réalité météorologique disqualifiée non par rejet idéaliste ou ignorant, mais par une même volonté de donner priorité à une forme symbolique langagière contre la dominante mythique jusque-là prévalente.

Le troisième jour, médian, offre également, en raison de sa situation une particularité qui anticipe sur celle du sixième et les montre alors toutes deux symétriques : en effet, au troisième et au sixième jours, apparaissent deux ordres distincts de choses ; terre et mer, d'une part, monde végétal, de l'autre – au sixième, monde animal terrestre et couple humain. Pour n'importe quel auditeur contemporain du texte, le fait que le monde végétal puisse surgir avant le soleil est une anomalie logique de première grandeur, voire une aberration – c'est un

¹⁹ Origène n'a pas manqué de s'en faire l'écho : *Lettre à Africanus*, 7.

signe supplémentaire de cette constante précession éthique, c'en est la manifestation obvie pour un univers presque exclusivement dominé par l'agriculture ; de plus ni la terre, ni les mers, ni la flore ne sont créés, pas davantage faits. Il ne s'agit donc pas d'un récit cosmogonique étayant sa vraisemblance par une référence au monde empirique. Il appert plus nettement que le référentiel du texte est l'écart voulu par rapport aux matériaux mythiques disponibles, tournés ainsi en dérision. D'autant plus que le texte prolonge, dans le registre de sa vraisemblance narrative, le processus de différenciation en introduisant celle des espèces, c'est-à-dire la diversité ostensible de la flore, la distinction entre herbes, arbres et plantes. Le contraste ressort davantage entre ce mouvement de différenciation et celui qui, chaque fois, fait signe vers une possibilité discursive et symbolique.

La fonction des astres, qui, donc, succèdent illogiquement à celle du monde végétal, semble d'emblée redondante – ils sont placés dans le ciel « pour séparer le jour de la nuit » – mais elle ne l'est pas dans l'économie du texte où elle vient souligner une symétrie entre les trois premiers et les trois derniers jours ; elle rappelle une analogie avec la lumière puisqu'on ne peut nier qu'ils la diffusent dans l'ordre empirique bien que néanmoins le texte ne dise pas qu'elle en procéderait. La place des astres au quatrième jour répond d'abord à une exigence de la composition du texte : ils introduisent un autre élément, non pas dans la progression narrative référée au vraisemblable empirique, mais dans le passage à un degré supérieur au sein de l'organisation symbolique : l'introduction du mouvement. En effet, les trois premiers jours étaient commandés par la statique spatiale et des divisions en régions à partir d'un principe général de différenciation, la lumière, qui, comme tel était ubiquiste, cependant qu'il donnait lieu, tout de même, à une alternance soir/jour. Première esquisse d'une temporalité à la fois effective et tout à la fois symbolique puisque cette alternance se maintient tout au long des six jours indépendamment de la présence ou de l'absence des astres, et puisqu'elle sera suspendue, par décret purement textuel, le septième jour. C'est cette ébauche de temporalité qui se traduit maintenant en mouvement lequel devient recteur des trois derniers jours. Les astres sont en mouvement, mais ce dernier reste prisonnier d'une trajectoire immuable. La deuxième fonction explicite des astres est d'indiquer, dans cet ordre qui toujours rompt avec l'attente cosmogonique ordinaire, « les fêtes, les jours et les années ». La fonction calendaire est affirmée en même temps qu'est soulignée une priorité culturelle, symbolique. Les astres, comme le ciel, sont *faits* (non pas créés). Ils sont disposés selon une hiérarchie fonctionnelle qui n'appelle aucune contemplation désintéressée. Certes, un ordre est esquissé – « présider au jour », « présider à la nuit » –, mais cette hiérarchie est elle-même subordonnée puisqu'elle est réduite à une ancillarité plus fondamentale : les astres sont mandateurs de la lumière,

intendants d'une séparation qui lui est propre et qui vaut aussi bien la nuit que le jour – et c'est ce rôle-là qui est dit bon, non pas les astres en eux-mêmes ni, bien sûr, ce qui deviendra les ciel des fixes. Le soir et le matin du quatrième jour sont annoncés comme ceux du troisième : de l'un à l'autre aucune modification qui soit due aux astres.

Du mouvement des astres lié à leurs trajectoires respectives, elles-mêmes déterminées, on passe au mouvement des premiers vivants qui procèdent des eaux et de l'étendue entre terre et ciel. Leurs mouvements ne sont plus liés à aucun trajet fixé. Leur limite est à la fois spatiale et générique. Eau, terre, ciel sont communs à tout l'ordre vivant, distribués en fonction des différentes espèces. Pourtant, l'homme n'y a aucune priorité – qu'il apparaisse en dernier ne signifie pas pour autant qu'il soit le couronnement de la création, mais d'abord que ses mouvements sont les plus indifférenciés, les moins déterminés ou, surtout, les plus déviants. D'autres caractéristiques viennent préciser la logique des différents modes du vivant. D'abord, les animaux marins et les volatiles sont *créés*, privilège qu'ils ne partagent qu'avec le couple humain mais pas avec leurs congénères terrestres ; ces derniers sont seulement *faits* par Dieu. De même, partagent-ils avec l'*adam* ceci que Dieu accompagne leur création d'une *bera'ha* (« bénédiction »), d'un encouragement à persister dans ce qu'ils sont, c'est-à-dire à prolonger le mouvement plus libre dont il jouissent en le déclinant sur un mode extensif (se multiplier). Du même coup, *élohim* ne se contente plus de « dire » en énonçant des injonctions – « qu'il y ait de la lumière » ou « qu'il y ait une étendue entre les eaux » – ou de juger (« c'est bien »), mais il parle, *lémor* (« en disant ») sans s'adresser directement aux animaux. Le langage s'annonce discrètement, à titre de présupposé, et la suite révélera la progression : en Gen. 1, 28, la *bera'ha* est prononcée non plus à travers un participe présent décrivant un acte non illocutoire, mais par une adresse explicite, *vayomer lahèm élohim* (« et dieu leur dit »), qui suffit à écarter l'interprétation de Rosenzweig qui voulait, dans *L'Étoile de la Rédemption*, que l'*adam* soit privé de langage.

La *bera'ha* fait ainsi passer à un autre niveau de fonctionnalité : le vivant implique non seulement un jugement sur la justesse d'une fonction, mais aussi une *approbation* de sa croissance, et cette approbation éloigne davantage encore de toute attribution d'une substantialité intrinsèque à la nature. Les animaux dans leur ensemble, qu'ils soient ou non créés, qu'ils soient ou non bénéficiaires d'un encouragement à croître et se multiplier, sont tributaires de leurs espèces respectives : cette différenciation commande tout à la fois la latitude ainsi déterminée de leurs mouvements possibles, et, c'est l'essentiel, les *arrache définitivement au polymorphisme mythique* : le dernier rebelle de cet univers réfuté au nom d'une logique langagière et par ses seules ressources, c'est le serpent qui, comme on le sait,

sera condamné à ramper, c'est-à-dire à n'être que le reptile qu'il était avant la mise en scène de sa transgression spécifique ultime lorsqu'il dialogue avec *isha* – elle ne s'appelle pas encore *'hava* – tandis que le texte prend bien soin d'indiquer que le serpent n'a accès qu'à un seul nom de dieu, *élohim* alors que ce dernier vient justement de recevoir son double nom avant le récit du jardin d'Eden.

Au sixième jour, comme au troisième, et en fonction uniquement de la symétrie dans la composition, deux ordres de vivants apparaissent : les animaux terrestres, d'une part, et le couple humain, enfin, présentés dans un contraste saisissant. Les animaux terrestres sont faits, et non pas créés comme leurs congénères marins et les volatiles, tandis que l'homme est à la fois fait et créé (la symétrie avec le jour « un » se révèle : de la lumière ni faite ni créée, on aboutit à l'*adam*, à la fois fait et créé ; le verbe *bara* est même répété trois fois au verset 27) ; ils ne bénéficient pas d'une *bera'ha*, alors que c'est le cas de l'*adam* qui est non seulement encouragé à croître et se multiplier, déclinaison extensive, mais aussi à exercer sa maîtrise sur l'ensemble de la terre, déclinaison intensive ; néanmoins, *élohim* juge que ces animaux terrestres sont « bien ». En effet, leur fonction est d'être domestiqués ; mais, conséquence directe, leurs mouvements (leur croissance et leur multiplication) sont soumis à leurs espèces respectives et, surtout, au contrôle humain, plus étroit que celui que l'*adam* exercerait sur les animaux marins et les volatiles ; de même le fait que, parmi eux, est désigné le « bétail » ainsi que, par contraste avec les volatiles, les reptiles collés au sol – voilà qui les empêchent d'être des vivants créés et bénis, c'est-à-dire jouissant d'une marge même relative d'autonomie. Le couple humain, au contraire, n'est pas dit « bien » : l'habileté du texte est extrême, puisqu'il affirme à la fois que les mouvements humains ne sont dictés par aucun encadrement d'espèce – la différence sexuelle, d'emblée établie, ne se rattache néanmoins pas à une différence d'ordre spécifique, pas plus qu'il n'est envisagé différentes phylogénèses – et, pour passer du registre empirique à l'éthique, que cette latitude extrême implique par conséquent la possibilité d'une déviance. L'être vivant le plus différencié, est aussi celui dont ni l'espèce ni la fonction ne peuvent être déterminées, par conséquent celui qui transgressera sans engager la responsabilité divine – c'est tout à la fois l'amorce et la résolution de la question délicate d'une possible « théodicée ». Que l'homme ne soit pas dit « bien », tout comme le ciel, introduit un autre élément proprement textuel. En effet, on le constate sans mal, le récit des sept jours de Genèse 1 a soigneusement évité toute forme grammaticale de négation (l'acte de création est envisagé d'abord sous l'angle de sa positivité, et la négation se profile sous la forme d'une mise entre parenthèses de ce qui n'est pas créé). Or voici tout de même qu'elle s'y fait jour sous une modalité particulière, celle de la négation « abstensive ».

On remarque alors une singulière pédagogie intratextuelle puisque le premier énoncé négatif a lieu en Gen. 2, 5 sous la forme de ce que la logique appellera jugement d'existence (« il n'y a pas encore – *aïn lo* – de pluie » « il n'y a pas encore d'*adam* pour travailler la terre ») ; et cette seconde forme de négation se prolonge par une troisième, prescriptive celle-là, sous la forme d'un interdit (Gen., 2, 17), « ne pas manger du fruit de l'arbre de vie ») suivi par l'inversion du jugement de valeur habituel *ki tov* en *lo tov* (« il n'est pas bien que l'*adam* soit seul »). On voit ainsi très clairement à l'œuvre ce qu'on peut appeler une historicité interne du sens qui joue avec les diverses modalités de la négation pour conforter la passation des référentiels : encadrée par la négation abstensive et prescriptive, la négation existentielle voit précisément sa valeur largement disqualifiée – encore une fois prévaut la précession éthique sur la tendance ontologique.

La formation de l'*adam* (l'homme au sens générique dont le signifiant veut dire tout simplement le « terrestre » ou le « terrien ») et du couple humain est l'occasion d'une construction textuelle à nouveau remarquable. Cette formation procède en deux temps : tout d'abord *élohim* se parle à lui-même en énonçant la nature de ce qu'il projette de faire (Gen. 1, 26) : « et *élohim* dit : faisons l'*adam* selon notre représentation et selon notre analogie » ; puis ce faire est suivi de la création proprement dite, au verset 27 où le texte prend un tour poétique, celui d'une sorte de mise en miroir dont le pivot est le terme *tzélem* (représentation) : « et il créa, *élohim*, l'*adam* selon sa représentation, selon sa représentation *élohim* le créa, mâle et femelle il les créa. » Sans entrer dans l'univers de l'*imago dei* qui tient finalement à l'interprétation exclusivement objective du génitif alors que rien n'interdit d'y voir un génitif subjectif, on remarque la combinaison sémiotico-sémantique, sémantématique, qui tout à la fois mime et suggère l'idée de réflexivité. C'est dans le projet énoncé à soi-même, d'un faire, qu'*élohim* crée ; c'est dans une phrase en miroir qu'est décrite l'action de créer, c'est la signification du terme d'image ou de représentation qui sert de pivot à cette mise en miroir, et c'est un couple humain qui est finalement créé ; mais ce qui surgit véritablement, c'est le texte qui met en scène l'ensemble de cette configuration, et la réflexivité y est moins une définition de la création elle-même que la manière dont le texte s'affranchit d'une univocité référentielle qu'il dénonce ainsi : les textes ne sont pas seulement des récits qui décrivent des événements extérieurs à eux ; ils sont d'abord eux-mêmes, les matrices du sens, ils deviennent ainsi des événements historiques à part entière.

La conclusion de la diégèse cosmogonique est bien l'homme ; il est à la fois fait et créé, la création étant manifestement un apanage de ce qui est vivant et dont la dynamique est relativement ou complètement imprévisible. Mais c'est d'abord à la réflexivité textuelle

mimée par le texte et par des moyens seulement langagiers qu'on doit la création du couple humain, d'une singularité duelle dont la suite du texte en Gen. 2 et 3 devra rendre compte sur un autre registre que celui, empirique, de la sexualité. En effet, deux éléments essentiels ne résultent pas des six jours de la création : le temps et le langage, qui ne sont ni faits ni créés ni appelés par Dieu bien que le texte montre clairement comment leurs articulations complexes sont désormais les sources véritables du sens. Comment en rendre compte ; comment articuler temps, langage et corps humains ? C'est précisément ce que traite Gen. 2 et 3 qui n'est pas « seconde création », mais regard second sur la création textuelle, et c'est aussi ce que traite le septième jour qui, comme le sixième, est exprimé par un ordinal précédé par un déictique « ce sixième jour », « ce septième jour » ; car, dès l'apparition de l'homme, le temps cesse d'être chronologie indifférente, celle des cycles cosmogoniques, pour devenir durée appréciée, et, surtout, histoire.

Le récit de la création au point culminant de sa construction, la formation de l'homme, devient aussi réflexion sur ce qu'est l'action créatrice en affranchissant le symbolique de sa tutelle mythique au profit d'un nouvel accès au monde : le langage et la logique de son esthétique.

Marc de Launay

CNRS – Archives Husserl de Paris