







Emmanuel Lévinas
et Henri Meschonnic

Résonances prophétiques

suivi d'un Hommage
à Henri Meschonnic





Daniel Cohen éditeur

Philosophie, une collection dirigée par Jad Hatem

Partout où l'on annonce à grands cris la fin de la métaphysique et là même où l'on croit pouvoir enterrer en silence la libre pensée, c'est l'homme en la totalité de son être et en sa dimension de transcendance qui est en péril. Rien, d'une certaine manière, n'est plus vulnérable qu'elle car elle est tout l'homme. Elle s'expose à la déchéance car la liberté est son essence.

Insulté par Agamemnon, Achille est sur le point de s'emporter et de tuer son rival quand Athéna, venue l'apaiser, se place derrière lui et le retient par la chevelure. Il se retourne et la reconnaît seulement pour lui. La main qui guérit la passion est en même temps la main qui dessille les yeux. Par la conversion qu'elle opère, la sagesse est vision de l'invisible. « Nous sommes tous », dit Plotin, « comme une tête à plusieurs visages tournés vers le dehors, tandis qu'elle se termine vers le dedans par un sommet unique. Si l'on pouvait se retourner ou si l'on avait la chance d'avoir les cheveux tirés par Athéna, on verrait à la fois Dieu, soi-même et l'être universel ».

Dans la même collection :

Monique Lise Cohen, *Récit des jours et veille du livre*, Orizons, 2008.

Jad Hatem, *La poésie de l'extase amoureuse, Shakespeare et Louise Labé*, Orizons, 2008.

Jad Hatem, *L'art comme autobiographie de la subjectivité absolue, Schelling, Balzac, Henry*, Orizons, 2009

Jad Hatem, *Rupture d'identité et roman familial*, Orizons, 2011
(à paraître)

Riccardo Di Giuseppe, *Le Voyage de Parménide*, Orizons, 2011.

© Orizons, Paris, 2011

ISBN 978-2-296-08776-7





Monique Lise COHEN

Emmanuel Lévinas
et Henri Meschonnic
Résonances prophétiques



suivi d'un Hommage
à Henri Meschonnic



Orizons

2011



Principales publications

Méditations à l'Orient des Cahiers, Caractères, Paris, 1989.

Les Juifs ont-ils du cœur ? Discours révolutionnaire et antisémitisme, texte précédé d'un avant-propos de Henri Meschonnic : « Entre nature et histoire : les Juifs », Vent Terral, Energues, 1992.

Orient ce concept que « nous pouvons davantage encore étendre », Kant, 1786, CICOM, Toulouse, 1994 (dir. de publication).

Les camps du Sud-Ouest de la France, 1939-1944 : exclusion, internement, déportation, Privat, Toulouse, 1994 (dir. de publication).

Pour en finir avec l'antisémitisme, bibliothèque de Toulouse, Centre Saint-Jérôme, 1995.

Un jardin d'inconnissance où grandit l'appel de ton nom, L'Harmattan, Paris 1997.

Vie de La Joselito selon les paroles de Carmen, avec « Coplas del tren » de José Martin Elizondo, avant-propos de Félix-Marcel Castan, Cocagne, Montauban, 1999.

Fragment d'un chapitre sur la résurrection (lettres, poussières et semences), Encre Vives, Colomiers, 2000.

Les Juifs dans la Résistance, Tirésias, Paris 2001, (dir. de publication).

Ephraïm Mikhaël n'est jamais allé à Vienne. Précédé d'une invention de la littérature (théorie du jugement dernier). Encre Vives, Colomiers, 2002.

Un souffle qui trouve sa science dans l'oubli, Encre Vives, Colomiers, 2003.

Histoire des Communautés juives de Toulouse, Loubatières, Toulouse, 2003.

Le livre, la femme et l'enfant, Cocagne, Montauban, 2004.

Récit des jours et veille du livre, coll. « Philosophie », Orizons, Paris, 2008

Textes & Poèmes de Monique Lise Cohen in Pierre Lachkar, *Couleurs : Intérieur-Extérieur*, Éditions Les 2 Encres, Cholet, 2008.

Le Parchemin du désir, coll. « Littératures », Orizons, Paris 2009

Emmanuel Lévinas et la pensée religieuse, Éditions universitaires du Sud, Toulouse, 2010, (dir. de publication).

Monique Cohen est également l'auteur de plusieurs dizaines d'articles et d'études philosophiques, Actes de colloque, articles encyclopédiques etc. On consultera avec profit:

<http://www.moniquelisecohen.com> (textes et études)

<http://www.resistancejuive.org> (archives de l'Organisation juive de Combat; études sur la Résistance juive; forum, recherches, etc.)



Résonances prophétiques

« Et, ainsi, le prophétisme serait le psychisme même de l'âme : l'autre dans le même ; et toute la spiritualité de l'homme — prophétique. »

Emmanuel Lévinas

« Dans la prophétie c'est le lecteur qui se réalise, le lecteur auditeur. Ceci est intérieur au langage. Là où il y a vision, il y a en fait linguistiquement audition. »

Henri Meschonnic







Introduction

Beaucoup semble les séparer, même si tous deux écrivent du sein de la tradition juive, du sein d'une « tradition ininterrompue » que Meschonnic caractérise comme différente de celle d'Emmanuel Lévinas.

Y aurait-il, au sein des textes juifs, deux traditions ininterrompues ?

Lévinas parle de la lecture de la Bible à travers le Talmud. Meschonnic se réfère à la lecture du texte biblique avec les *te'amim*, accents conjonctifs et disjonctifs, et qui est à la source de toute sa doctrine du rythme et de la signifiante.

Henri Meschonnic commente, cite et critique souvent Lévinas. Pourtant tous deux se rejoignent dans leur refus du sacré qui « inonde les recoins païens de notre âme occidentale », comme dit Lévinas

Ils parlent d'une recherche du sens par-delà la notion rationnelle de la vérité, mais ils critiquent aussi le mysticisme et le religieux. Emmanuel Lévinas, dans *Difficile Liberté*, plaide pour une « Religion d'adulte » sortie des mythologies qui habitent encore les discours religieux. Meschonnic refuse la religion ou le théologico-politique, au nom d'une pensée du divin liée à la poétique.



Tous deux invoquent la littérature. Lévinas, la littérature russe qu'il a étudiée dans sa jeunesse et qui l'a éveillé à la dimension de la métaphysique. Meschonnic, dans *Pour la Poétique II*, cite positivement Lévinas écrivant dans *Difficile liberté* : « Admettre l'action de la littérature sur les hommes, c'est peut-être l'ultime sagesse de l'Occident où le peuple de la Bible se reconnaîtra ».

Meschonnic inspiré par sa compréhension du « rythme » dans la Bible élabore une critique radicale du dualisme du signe linguistique. Sa critique ouvre une approche nouvelle de la littérature. Contre l'idée philosophique du sujet, il élabore une notion inédite, celle du « sujet du poème ».

Une problématique les lie de façon féconde, celle du prophétisme. Ni voyance, ni prédiction d'avenir, mais parole inspirée dans l'altérité. Lévinas nomme cette parole « l'autre dans le même », et Meschonnic parle de « décentrement transnarcissique ».

Le prophétisme, pour l'un comme pour l'autre, semble une notion essentielle pour sortir des logiques rationnelles, et pour s'approcher d'une question du sens plus grand que la vérité.

Nous avons essayé, au cours de cette étude, de nous approcher de cette notion de prophétisme, à la lecture de quelques textes d'Henri Meschonnic et d'Emmanuel Lévinas. Et d'en écouter les résonances.



Une lecture d'Emmanuel Lévinas par Henri Meschonnic : « la tradition ininterrompue »

« *L'infini de la signifiante... c'est l'enjeu aussi de Lévinas dans Totalité et Infini.* »

Henri Meschonnic

Henri Meschonnic aborde son étude, « Lévinas, l'universalisme dans le réalisme »¹, par la critique d'un texte tiré des *Quatre lectures talmudiques*² où Emmanuel Lévinas dit avoir étudié une « tradition ininterrompue » dans le Talmud. Meschonnic ouvre tout de suite la critique en affirmant qu'il étudie une autre tradition ininterrompue (p. 33).

Tout d'abord, Meschonnic reconnaît positivement une pensée du langage chez Lévinas, une pensée du signifiant (sens littéral) qui ne rentre pas dans la définition traditionnelle du signe, celle de la séparation du signifiant et du signifié au sens des linguistes. Le signifiant / sens littéral, dit-il est la possibilité d'une « sémantique sérielle » indépendante du sémiotique, ou du signifié. Toute l'œuvre de Meschonnic est en effet une critique de la notion linguistique du signe — « *aliquid stat pro aliquo* » — à laquelle il oppose la notion de « signifiante », ou de « rythme », qui implique une unité de l'éthique, de la politique et du poème, unité qui définit ce qu'il appelle le sujet.

Le refus du sacré

La Bible, pour les deux penseurs, n'est pas une « origine » mais un « fonctionnement ». Le retour à l'origine, pour l'un et pour l'autre, relève des mythologies substantialistes, du goût des arrière-mondes et du sacré. Souvenons-nous de la critique radicale que fait Lévinas dans *Difficile Liberté*, et que Meschonnic cite souvent : « La voilà donc l'éternelle séduction du paganisme, par-delà l'infantilisme de l'idolâtrie, depuis longtemps surmonté. *Le sacré filtrant à travers le monde* — le judaïsme n'est peut-être que la négation de cela. Détruire les bosquets sacrés — nous comprenons maintenant la pureté de ce prétendu vandalisme. Le mystère des choses est la source de toute cruauté à l'égard des hommes.

L'implantation dans un paysage, l'attachement au *Lieu*, sans lequel l'univers deviendrait insignifiant et existerait à peine, c'est la scission même de l'humanité en autochtones et étrangers. Et dans cette perspective la technique est moins dangereuse que les génies du *Lieu*. La technique supprime le privilège de cet enracinement et de l'exil qui s'y réfère. Elle affranchit de cette alternative [...] Dès lors une chance apparaît : apercevoir les hommes en dehors de la situation où ils sont campés, laisser lire le visage humain dans sa nudité. Socrate préférerait à la campagne et aux arbres la ville où l'on rencontre les hommes. Le judaïsme est frère du message socratique³. »

D'emblée le lien entre les deux penseurs est posé dans ce refus du sacré qui abolit la parole et laisse muet comme devant une idole. Sans faire la même analyse du langage, ils se situent en dehors de la conscience de soi du sujet classique, et en dehors du sacré absorbé dans le cosmique. L'un et l'autre préfèrent, comme Socrate, la ville où l'on rencontre les hommes. Lévinas, depuis l'apparition du thème du visage dans son œuvre, écrit que parler à quelqu'un ce n'est pas parler de quelque chose. Meschonnic développe toute une

théorie du rythme ou de la signifiante dans le langage. Chez l'un comme chez l'autre, le langage n'est pas l'expression ou la copie de la pensée, et la pensée n'est pas l'expérience de la présence à soi-même.

Meschonnic voit dans le sacré une identification des mots et des choses au sens hiéroglyphique et païen. Le sacré est le mythe de l'union originelle entre les mots et les choses, entre les hommes et les animaux, entre les hommes et la nature. Une union d'avant le langage. C'est, dit-il, dans *Un coup de Bible dans la philosophie*, « l'archaïsme premier » que l'on retrouve partout encore, dans la publicité par exemple avec ses artifices de magie. Le sacré est fusionnel, et il annule l'humain et sa liberté. Anti-humaniste, il rend impossible l'éthique et ne conçoit pas la « vie humaine ». Au sens où en parlait Spinoza. Non par le biologique seul, mais la force et la vie d'une pensée.

Au début du livre de la *Genèse*, dans la Bible, le divin est le principe de vie qui crée et constitue toutes les créatures vivantes. Il est encore mêlé au sacré. Puis il s'en détache absolument dans le livre de l'*Exode* (III,14), lorsque Dieu révèle son nom à Moïse lors de la rencontre au buisson ardent. Moïse demande à Dieu quel est son nom, et Dieu lui répond par un verbe : « Je serai ». Conjugaison à l'inaccompli du verbe être, et qui n'est pas le « Je suis » des diverses traductions où Dieu parlerait en philosophe.

La disparition du sacré crée, dans les termes de Meschonnic, la théologie négative, liée fondamentalement à cette séparation entre le sacré et le divin. Le divin est alors la puissance créatrice de la vie, dans sa transcendance absolue à l'humain.

Il est inacceptable, dit Meschonnic, de confondre encore le sacré et le divin. Et le religieux, dit-il, est la captation, l'appropriation, la socialisation et la ritualisation du sacré et du divin dans le théologico-politique, et à son profit. Cette captation est éminemment grave et dangereuse parce qu'au

nom du divin, la religion prend l'aspect meurtrier du théologico-politique où la parole humaine disparaît.

Si Meschonnic et Lévinas ne parlent pas dans les mêmes termes du religieux et du divin, ils rejettent l'un et l'autre, avec fermeté, tout ce qui est de l'ordre du sacré. Ce retour massif et substantialiste à l'origine, le sacré fusionnel, semble à la source de leur éloignement d'une certaine cabale hébraïque, celle des jeux de chiffres et de lettres, celle d'une combinatoire théosophique où le simple produit d'une addition servirait de preuve de façon substantialiste.

Le réalisme théologique suppose la réalité, l'essence de Dieu. Lorsque Meschonnic semble dire ainsi que Dieu est sans essence, nous entendons en écho les dernières phrases d'*Autrement qu'être* d'Emmanuel Lévinas : « Après la mort d'un certain dieu habitant les arrière-mondes, la substitution de l'otage découvre la trace — écriture imprononçable — de ce qui, toujours déjà passé — toujours « il » — n'entre dans aucun présent et à qui ne conviennent plus les noms désignant des êtres, ni les verbes où résonne leur *essence* — mais qui Pro-nom, marque de son sceau tout ce qui peut porter un nom⁴. »

« On comprend, écrit Meschonnic, qu'au Moyen Âge réalisme et théologie, inséparablement ne peuvent pas voir dans ce mot [Dieu] simplement un nom. Par lui-même il suppose la réalité de Dieu, son essence (p. 13). » Le réalisme logique qui présuppose une relation continue entre le mot et ce qu'il désigne, parle de Dieu en termes d'essence. Le nominalisme fait sortir le divin de l'essentialisme et du substantialisme. Un Dieu hors l'essence auquel se réfèrent Lévinas et Meschonnic, comme à l'intérieur de deux traditions juives ininterrompues ! Quelles sont ces traditions ?

Revenons pour le moment au fil proposé par la lecture du texte consacré à Lévinas. La Bible est bien sûr la clé de ces

traditions. Pour Meschonnic, la Bible « est un langage qui est mené par un rythme et une signifiante qui sont irréductibles au signe grec-chrétien, et où peut s'observer un fonctionnement nominaliste, emblématiquement à l'opposé extrême du réalisme logique essentialisant et massificateur (p. 12). »

Réalisme et nominalisme

Meschonnic développe, contre le réalisme, une conception nominaliste de l'humanité. Cette problématique est présentée dans une conférence faite à Toulouse en 2003, et publiée sous ce titre : « *L'humanité, c'est de penser libre* » ainsi qu'à l'ouverture du livre *Heidegger ou le national-essentialisme*⁵. Comment actualiser cette ancienne querelle médiévale ? Le nominalisme considère que le monde réside dans le langage, alors que le réalisme insiste sur l'autonomie du monde. Au début condamnées par l'Église, qui y voyait une atteinte à la Trinité, les thèses nominalistes, après les échecs des doctrines matérialistes, semblent aujourd'hui prendre un essor, en redécouvrant et en affirmant la fonction première du langage dans la nomination et le dévoilement des mondes humains.

Le point de vue réaliste qu'il dénonce, suppose un lien de nature, un lien réel, entre le mot et ce dont il parle. Du point de vue réaliste, écrit Henri Meschonnic, l'humanité existe et les êtres humains ne sont que des fragments de la totalité. Le point de vue réaliste est celui des régimes totalitaires. Par contre, du point de vue nominaliste, seulement et uniquement, les individus existent. Comme l'écrit Montaigne : « *Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition.* » (*Essais* III, 2)

Meschonnic cite Grøethuysen parlant de cultures où la notion d'individu n'existe pas. Celui-ci n'est qu'un fragment



du tout (p. 14). Seule compte la totalité. Le réalisme logique dit : « le noir », « le juif », « la femme », « le prolétaire ». Figure ultime de l'humain, où s'absorbent toutes les singularités. On pourrait y voir le fondement de l'idolâtrie. Essentialisation ou massification. Idolâtrie de la figure humaine, qui n'est pas le visage au sens où en parle Lévinas.

Si l'humanité est la réalité, selon la thèse réaliste, les conséquences éthiques et politiques sont nécessairement graves. Ce sera, dit Meschonnic, une uniformisation.

Quelles seraient les implications positives de la notion nominaliste d'humanité ? Le caractère de cette utopie, à la différence des utopies totalitaires, est « qu'elle contient une nécessité interne, logique, éthique et politique. Cette nécessité en fait quelque chose comme une prophétie [...] au sens d'un refus des pouvoirs en place [...] En quoi une représentation nominaliste de l'humanité implique un combat ». Le nominalisme, enseigne encore Meschonnic, rend seul possible le « sujet d'un poème », c'est-à-dire la transformation d'une forme de vie par une forme de langage et la transformation d'une forme de langage par une forme de vie. L'écriture dans ce contexte est un acte éthique. À l'instar du poème, elle est un enjeu du sujet. C'est donc « un universel ». Meschonnic nous apprend donc à penser la singularité du sujet avec l'universel.

Pourrait-on parler, comme Lévinas, d'un universel, non « par englobement », mais « par rayonnement » ?

Meschonnic citait souvent la notion de « vie humaine » selon Spinoza, qui fait allusion ici à l'œuvre posthume d'Uriel Da Costa : *Exemplar humanae vitae* (Exemple d'une vie humaine). Excommunié comme l'avait été Spinoza, il s'était suicidé. Ainsi, Meschonnic écrit-il, dans sa conférence de 2003, « L'humanité, c'est de penser libre » : « L'alliance des mots « une vie humaine » fait allusion par là au combat

d'idées que porte l'ensemble de ces deux mots, et une allusion à la persécution religieuse dont il [Spinoza] avait été l'objet. C'est-à-dire l'exemple même de l'implication qu'une vie humaine définie par la « vraie vertu » (vertu au sens de force) « et la vie de l'esprit » fait un tout. Et seulement ainsi. Sinon, c'est une vie au sens animal. La notion de « vie humaine » inclut par là même de l'anti-théologique. Elle est déjà elle-même une protestation autant qu'une postulation. Elle n'est pas donnée. Elle est à conquérir. Et comme il y a nécessairement une historicité de la pensée, sans quoi il n'y a pas la « vie de l'esprit », et j'appelle *historicité* pas seulement la situation historique, mais l'activité d'une invention qui continue d'être active sur la pensée, donc sur la vie, je pose qu'une vie humaine consiste dans la réalisation de sa propre historicité. Dans la reconnaissance de cette historicité. Je veux dire le travail indéfiniment à poursuivre pour la reconnaître. »

Comment sortir du réalisme politique propre aux visions politiques du monde ?

Ici surgit la question difficile posée sur la lecture et la postérité de Lévinas par Benny Lévy dans *Visage continu* et dans *Le meurtre du Pasteur* : la question du « Tiers » que l'on trouve dans l'œuvre de Lévinas. Le tiers est-il un troisième homme ou le prochain dans cette relation duelle et d'inégalité décrite longuement par Lévinas. L'œuvre de Lévinas laisse penser les deux. Dans *Totalité et Infini*, il écrit : « Le tiers me regarde avec les yeux d'autrui », et dans *Autrement qu'être*, le tiers est pensé selon deux modalités, le prochain ou un autre que le prochain. Il parle de « l'entrée du tiers », puis il ajoute : « Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas son semblable ». Le tiers fait problème. Miguel Abensour explique que le tiers ouvre la possibilité de la justice. Mais cet ordre de la justice institué par le tiers est-il

différent de celui de la proximité et de la responsabilité infinie ? M. Abensour ne le pense pas. Si le tiers est un troisième homme qui vient rétablir un équilibre à la relation duelle, celle de la rencontre du visage d'autrui dans son étrangeté, où résonne le commandement de l'interdit du meurtre, le tiers, comme intermédiaire, introduit ce que Benny Lévy appelle la vision politique du monde, celle précisément d'une massification qu'il décrit comme conduisant au nihilisme, dans *Le meurtre du Pasteur*. Dans les termes de Meschonnic, on parlerait de « réalisme ».

Le tiers serait plus véritablement, hors de la vision politique du monde, à l'aune de Montaigne, le prochain portant l'entièreté de l'humaine condition. Si le tiers est le prochain, alors comme l'explique Abensour, nous entrevoyons une pensée de l'État « qui n'atteint sa légitimité que dans la mesure où elle demeure toujours en prise avec ce qui la dépasse, où elle laisse audible la voix venue de très loin — diachronie — qui la décentre et effectue comme une gravitation permanente. » Comme B. Lévy, M. Abensour, au nom de Lévinas, critique la pensée politique de Hobbes fondée sur un calcul. Il cite encore « l'Anarchie », non comme doctrine politique, mais comme celle qui vient « troubler » l'État sans s'ériger en un tout. Alors « prophétisme et témoignage » résonnent ensemble hors la vision politique ou réaliste du monde. B. Lévy explique encore qu'on ne peut compter le tiers comme nombre alors que le visage échappe au concept et au nombre : « Dans l'épiphanie du Visage, il n'y a pas de trio, pas plus que de duo, il n'y a que (passée de) l'Un⁶. »

En nous approchant de la question du prophétisme, nous pourrions nous demander si la parole prophétique, comme la Bible l'évoque, n'est pas déjà la sortie de la vision politique du monde. Cette question est peut-être ici encore prématurée, et nous devons tout d'abord suivre cette lecture de Lévinas par Meschonnic.

Les lectures de Lévinas par Derrida et Lévy mettraient alors en résonance le nominalisme de Meschonnic et l'identité entre le Tiers et le prochain chez Lévinas.

Qu'est-ce que le prophète, en l'absence d'une doctrine politique ? Lévinas associe « Prophétie et témoignage », dans *Autrement qu'être*. La parole prophétique, ou parole de témoignage, vient s'opposer au « secret de Gygès », au quant-à-soi, aux pensées secrètes, où l'on se justifie soi-même jusqu'à ignorer Dieu, ou encore jusqu'à s'auto-diviniser dans une sorte de sentiment de toute-puissance : « Dans le signe fait à l'autre, où je me trouve arraché au secret de Gygès, du fond de mon obscurité, dans le Dire sans Dit de la sincérité, dans mon « me voici » d'emblée présent à l'accusatif, je témoigne de l'Infini⁷. »

Ni réflexion, ni retour sur soi, la parole prophétique est témoignage. Or la parole se tient sur la bouche de deux témoins selon la tradition biblique et talmudique⁸. Le sujet n'est donc pas seul, dans la pure radicalité de la conscience de soi, dans la présence à soi-même.

Lévinas associe le témoignage et le prophétisme dans une altérité qui a lieu en soi-même : il parle de « l'autre dans le même ». Meschonnic, à propos de la prophétie, parle de « décentrement transnarcissique »⁹.

Nous avons évoqué le fait qu'un langage réaliste qui pose la figure ultime de l'humain et qui substantialise le divin interdit une parole créatrice, nouvelle, prophétique. C'est-à-dire, nominaliste. Parler de Dieu hors l'essence, est-ce là la possibilité de la parole prophétique ?

Meschonnic et Lévinas s'approchent de cette même problématique sur la question de Dieu. Tous deux, lecteurs de la Bible, non comme origine (sacrée), mais comme fonctionnement. Au titre des deux traditions ininterrompues.



Il s'agissait pour Lévinas, cite Meschonnic, de « garder conscience de soi dans le monde moderne »¹⁰, ce qui est manifestement la description de l'existence juive depuis la destruction du Temple par les Romains et le grand exil où nous nous trouvons encore, et que la tradition considère comme étant toujours sous la domination romaine.

Qu'est-ce qu'être juif, dans cette configuration mondiale de l'exil ou de l'incapacité à lire la Bible ? Meschonnic et Lévinas posent cette même question. Meschonnic en donne la clé, la sienne : « Il s'agit de faire prendre conscience de ce qui, jusqu'ici, semble bien avoir été totalement impensé par l'exégèse traditionnelle, c'est-à-dire le rôle de prophétie de la théorie du langage par la critique du rythme, la critique du signe, en apprenant à écouter la signifiante et le rythme dans le langage biblique. (p. 34) »

Telle est l'autre « tradition ininterrompue », celle à laquelle Meschonnic se réfère, et qu'il cite dans une chaîne où se retrouvent Jehuda Halévi, Ibn Ezra, mais aussi Maïmonide.

Le rythme et la Bible selon Meschonnic

Où a-t-il trouvé la ressource de cette connaissance du rythme de l'écriture ? C'est dans sa lecture et sa pratique de la traduction de la Bible, qui fait de lui, aujourd'hui, le plus grand traducteur de ce texte, en dehors des catégories dualistes qui en ont oblitéré la lecture.

Comment lire la Bible¹¹ ? La Bible est écrite dans sa version « massorétique », celle des *Massorètes*, illustres scribes et grammairiens de l'époque du VI^e au IX^e siècles de l'ère commune, avec des *te'amim*, c'est-à-dire des accents conjonctifs et disjonctifs, sur lesquels insistaient des commentateurs traditionnels comme Jehouda Halévi¹² et Abraham Ibn Ezra¹³, et qui font sortir littéralement la Bible des logiques dualistes.