Claude BIRMAN, Charles MOPSIK
et Jean ZACKLAD

(1980)

CAÏN ET ABEL

AUX ORIGINES DE LA VIOLENCE

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec
[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole,
Courriel: rtoussaint@aei.ca

à partir de :

Claude BIRMAN, Charles MOPSIK et Jean ZACKLAD

CAÏN ET ABEL.

AUX ORIGINES DE LA VIOLENCE.

Paris : Bernard Grasset, Éditeur, 1980 233 pp.

[Autorisation formelle accordée par le fils de l'auteur, Manuel Zacklad, professeur titulaire de la Chaire Expressions et cultures au Travail du CNAM, le 2 décembre 2010, de diffuser toutes les publications de son père dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriels : manuel.zacklad@cnam.fr et manuel.zacklad@utt.fr

Polices de caractères utilisée : Comic Sans, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 11 novembre 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

[6]

Ouvrages de Jean Zacklad

ESSAI D'ONTOLOGIE BIBLIQUE, Mouton, 1967.

POUR UNE ETHIQUE, livre I, « De Dieu », Verdier, 1979.

Claude BIRMAN, Charles MOPSIK et Jean ZACKLAD

Les deux modèles de la religion.
AUX ORIGINES DE LA VIOLENCE.

Paris : Bernard Grasset, Éditeur, 1980 233 pp.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Introduction](#) par Claude Birman

[Chapitre 1.](#) Genèse 4, 1-8. Texte traduit et annoté par Jean Zacklad

[Chapitre 2.](#) Caïn, par Claude Birman

I. [La postérité en question.](#)

A. [L'impasse de Caïn](#)

B. [Le recours conditionnel](#)

[Première conclusion](#)

II. [La postérité hors de question](#)

A. [L'échec du remembrement](#)

B. [L'engrenage de l'assassinat](#)

[Conclusion.](#) Errance et redépart

[Chapitre 3.](#) La mécanique tue-frère, par Jean Zacklad

[Chapitre 4.](#) Commentaires présentés par Charles Mopsik

[Présentation](#)

1. [Période hellénistique et romaine](#)

A. [Philon d'Alexandrie](#)

B. [Flavius Josèphe](#)

C. [Targoum Onkelos](#)

2. Période du Haut Moyen Age
  - A. Midrach Rabba
  - B. Midrach Tanhouma
  - C. Targoum Jonathan Ben Ouziel
  - D. Pirgé Rabbi Eliezer

3. Période médiévale
  - A. Rachi
  - B. Rabbenou Behaye de Saragosse
  - C. Baal Ha-Tourim
  - D. Rabbi Menahem Recanati
  - E. La sagesse des anciens
  - F. Tiqouné Ha Zohar

4. Période de la Renaissance
  - A. Rabbi Abraham Saba
  - B. Rabbi Obadia Sforno
  - C. Rabbi Moïse Cordovero
  - D. Le Livre du Juste

5. Période des Temps modernes
  - A. Le Gaon de Vilna
  - B. Malbim

6. Exemples de commentaires extérieurs au judaïsme
  - A. Saint-Augustin
  - B. Saint-Hilaire
  - C. Le Coran
  - D. Martin Luther
  - E. Pierre Bayle

Bibliographie

Index thématique

CAÏN ET ABEL.**Aux origines de la violence.****QUATRIÈME DE COUVERTURE**[Retour à la table des matières](#)

"Il devra être clair que le meurtre d'Abel n'est à prendre ni comme une histoire ni comme un mythe (une pseudo-histoire); qu'il ne s'est pas passé avant le déluge ou avant le passage de la mer Rouge : qu'il renvoie (au même titre que toute la tranche du prédiluvien) à une antériorité à l'égard des événements historiques, qui se veut éclairante pour le dépassement de l'historicité...

"... Le meurtre d'Abel n'est ni un meurtre parmi d'autres ni une figure hyperbolique du meurtre, ni un épisode concret, ni un épisode simplement pensé, il est comme le transcendantal du meurtre : ce de quoi participe notre violence événementielle".

J.Z.

Jean Zacklad, né en 1932, étudie depuis plus de vingt ans la tradition juive et la Cabale. Il a déjà publié sa thèse d'État de philosophie, *Essai d'ontologie biblique* (Mouton, 1967), et *Pour une Éthique* (Verdier, 1979). **Claude Birman**, né en 1951, ancien élève de l'ENS, agrégé de philosophie, a préfacé la réédition du *Guide des Égarés de Maïmonide* (Verdier, 1979). **Charles Mopsik**, né en 1957, licencié de philosophie, dirige la collection de pensée juive "Les Dix Paroles" aux Éditions Verdier.

[7]

CAÏN ET ABEL.
Aux origines de la violence.

INTRODUCTION

par Claude Birman

En sommes-nous au point où les commandements
de Moïse doivent être redécouverts comme une vé-
rité nouvelle ?

Boukharine.

[Retour à la table des matières](#)

[9]

La notion de tradition biblique est à double entente : médiévale ou antique. D'où un risque de malentendu. Ordinairement, ceux qui prétendent « avoir une tradition » s'opposent à ceux qui se disent « modernes ». Or on veut justement ici prendre parti pour l'esprit moderne, et même tâcher de lui venir en aide, en appelant à la rescousse - une fois de plus - le monde antique.

S'il y a, à notre sens, nécessité d'un recours, c'est que nous expérimentons un paradoxe : l'esprit moderne s'est mis dans l'impasse par son triomphe même.

L'esprit moderne est né d'une protestation contre « le mépris des choses humaines ¹ » qui a caractérisé la religion médiévale. L'homme moderne est avant tout un révolté qui, pour paraphraser Jérémie, proclame n'avoir hérité que mensonges de ses pères ². Hegel commente ainsi cette rupture :

Mœurs, tradition, n'ont plus de valeur ; les différents droits doivent se légitimer comme reposant sur des maximes rationnelles.

Et le philosophe ajoute aussitôt, pour saluer cet avènement :

[10]

Ainsi seulement parvient à la réalité la liberté de l'esprit ³.

---

¹ Machiavel, Discours sur la première décade de Tite-Live, II, 2.

² Jérémie, 16, 19.

³ Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, p. 267.

Cette révolution, inaugurée par la Renaissance et la Réforme, évoque irrésistiblement celle par laquelle les Grecs s'affranchirent autrefois de la tutelle du monde asiatique. La maxime delphique : « Connais-toi toi-même » discrédite les oracles ; l'appel libéral : « Aide-toi, le Ciel t'aidera » annonce la fin de la prière. Ici et là l'emporte la même décision d'autonomie.

Or l'autonomie isole et risque d'enfermer. Platon fait dire à un prêtre égyptien que les Grecs restent éternellement des enfants. Et peut-être en effet l'autonomie est-elle un enfantillage. Hannah Arendt met en évidence cette idée à propos de la critique de certaines pédagogies :

Il est clair qu'en essayant d'instaurer un monde propre aux enfants, l'éducation moderne détruit les conditions nécessaires de leur développement et de leur croissance.

Et plus loin elle ajoute :

Il ne faudrait jamais laisser cette ligne [qui sépare les enfants des adultes] devenir un mur qui isole les enfants de la communauté des adultes, comme s'ils ne vivaient pas dans le même monde et comme si l'enfance était une phase autonome dans la vie d'un homme, et comme si l'enfant était un état humain autonome, capable de vivre selon des lois propres ⁴.

Ces remarques peuvent être transposées du domaine de l'éducation à celui de la téléologie. Car le rapport entre enfants et adultes est à certains égards analogue au rapport entre hommes et dieux. Certes, les enfants sont appelés à devenir des adultes, tandis que les hommes ne deviennent pas des dieux. On pourrait encore marquer bien d'autres différences. Néanmoins, les hommes sont en [11] devenir en face des dieux comme les enfants en regard des adultes. C'est pourquoi

---

⁴ Hannah Arendt, *la Crise de la culture*, Idées, N.R.F. 1972, pp. 240 et 250.

perdre de vue la perspective d'une alliance entre hommes et dieux, sous prétexte d'autonomie, ne mène nulle part.

Il y a une objection possible : les hommes s'éloigneraient des dieux comme les enfants devenus adultes s'éloignent de leurs maîtres. L'autonomie serait l'aboutissement d'une émancipation. On peut en réponse rappeler la fin de *l'Emile* de Jean-Jacques Rousseau, où l'ancien élève, devenu homme, mari et père, s'adresse en ces termes à son précepteur :

Restez le maître des jeunes maîtres. Conseillez-nous, gouvernez-nous, nous serons dociles : tant que je vivrai, j'aurai besoin de vous. J'en ai plus besoin que jamais maintenant que mes fonctions d'homme commencent. Vous avez rempli les vôtres ; guidez-moi pour vous imiter, et reposez-vous : il en est temps ⁵.

Là encore, ce qui est énoncé au sujet de l'éducation peut être transposé. Le précepteur est arrivé au moment de son repos, comme Dieu au début de la Genèse, une fois achevée l'œuvre des six jours ⁶. Ce qu'énonce l'adresse d'Emile à son vieux maître, c'est, en substance, que l'homme a besoin de guide toute sa vie. Si Rousseau termine son livre sur cette observation, il le fait non comme un auteur en quête d'une clause de style, mais en philosophe pour qui l'essentiel est la permanence de l'union des êtres. La véritable émancipation n'est pas une séparation mais une reconnaissance. Elle ne défait pas les liens d'attachement, mais les rend conscients et librement assumés. Comme entre élève et maître, les relations entre homme et dieu n'ont pas à s'abolir mais à se transmuter. Accéder à la « majorité » pour un enfant, devenir soi-même pour un homme, c'est en un sens se délivrer d'une dépendance. Mais en un sens négatif. Positivement, c'est [12] la chance d'atteindre et de découvrir une tout autre forme d'alliance, éminemment supérieure.

C'est pourquoi le monde moderne restera un monde d'enfants tant qu'il n'aura pas retrouvé son « maître ». Et l'on peut nommer immatu-

---

⁵ J.-J. Rousseau, *Oeuvres*, La Pléiade, t. IV, p. 867.

⁶ Genèse, 2, 1.

rité l'incapacité d'affirmer les liens d'alliance dès que l'on se sent décontenancé par leur métamorphose : c'est la tendance à prendre l'adoucissement d'une dépendance pour le simple relâchement d'une tutelle. Il en naît une impression soudaine d'indépendance, qui n'oriente pas mais donne le vertige. Ce vertige communique une panique qui conduit à l'isolement dans l'autonomie, sous la forme de la révolte. La révolte, c'est l'impasse. Qu'elle soit antique ou moderne, elle n'est qu'une contrefaçon de la liberté. Elle immobilise dans l'attitude du refus, qui se répète de manière absurde ⁷ et impose de n'avancer qu'à reculons.

Pour s'ouvrir un avenir, il y a donc lieu de commencer par renouer avec le passé dont on s'était détourné. Mais de quelle manière ? Le retour à une tradition révolue, de type médiéval, serait une simple régression, sans garantie de meilleure orientation ultérieure. Retour à l'ordre, rechute dans l'ornière. On sait l'attrait de toutes les mentalités conservatrices pour le mythe de la stabilité médiévale. Ce n'est pas de cela qu'il est question ici. Avoir une tradition, c'est trop souvent traîner et tirer un bagage inutile, encombrant, dans lequel on s'empêtre. Parallèlement, être dans une tradition, c'est y demeurer tranquille. D'où ce paradoxe : c'est à ceux qui parviennent à se dégager tout à fait de l'emprise du passé qu'il appartient de pouvoir retrouver, dans leur pureté, les intuitions originelles. Quand les traditions se meurent, il est bon de quitter leur cadre étroit, et d'interpeller leurs fondements. Ce qui revient à rompre avec le simple passé pour renouer avec un « passé antérieur ».

Cette idée est exposée dans la Genèse au cours du récit [13] de l'histoire de la famille de Juda ⁸. Après de Tamar, belle-fille malheureuse, les fils de Juda se succèdent de manière décevante, mourant l'un après l'autre sans lui donner d'enfant. Tamar obtient enfin un enfant de Juda lui-même, son beau-père. Cet inceste désigne comment une civilisation bloquée par l'épuisement successif de ses principes et orientations, peut trouver la condition de son renouvellement dans le

---

⁷ Cf. Albert Camus, *l'Homme révolté*, Idées, N.R.F. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁸ Cf. Genèse, chap. 38.

recours à des principes *archaïques*, mais qui ont conservé toute leur fécondité.

On peut trouver dans l'histoire de la pensée moderne bien des exemples de progrès réalisés par une méthode de ce genre. Ainsi Descartes commence par s'écarter de la scolastique et rompre avec le passé :

Je ne pouvais choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres, et je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire ⁹.

Mais cet isolement le conduit à une relance des méthodes antiques d'analyse mathématique et physique, dont les penseurs médiévaux n'avaient su que se transmettre les premiers résultats.

C'est dans le même esprit qu'à la fin du siècle dernier, la remise en question des postulats d'Euclide par le développement des géométries non euclidiennes a constitué un véritable retour aux origines. Car ce qu'Euclide lui-même appelait des « postulats » avait été reçu depuis comme une série d'axiomes absolus, ou du moins de théorèmes dont on désespérait de mettre à jour la démonstration et qu'on se transmettait pieusement de génération en génération, sans soupçonner la fécondité de leur remise en question. Avec Riemann, Euclide apparaît comme ce qu'il était : le précurseur de Riemann.

[14]

Il en va de même pour la tradition biblique. Elle n'est pas la transmission passive de certitudes. Ce qu'on y peut chercher, ce sont des principes propres à assumer et relancer les démarches de la conduite rationnelle. Car la Bible ne parle du passé que secondairement. La pensée qu'elle manifeste est un effort pour anticiper l'avenir. Les Stoïciens enseignaient que le meilleur moyen d'être certain d'atteindre au but, c'est d'en partir. De même, la pensée biblique vise à un aboutis-

---

⁹ Descartes, *Discours de la méthode*, 1re partie. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

sement messianique dont l'idée éclaire en retour les situations historiques.

On caractérise l'attitude de Moïse par la traversée d'un désert qui conduit un peuple d'une terre d'oppression à une terre de liberté. Le désert est cette parenthèse entre deux terres habitées, ce *no man's land* où peut surgir le rationnel comme tel, qu'aucune coutume locale ne risque de défigurer. De ce fait, la pensée de Moïse désigne un accès au vrai tel qu'il peut se présenter à quiconque parvient à se dégager tout à fait de sa condition historique particulière. En ce sens, l'audace du mosaïsme consiste à envisager de façon radicalement abstraite les questions existentielles. D'où la singularité du Pentateuque dans la pensée juive. Ces cinq livres de Moïse, qu'on appelle en hébreu Torah - du verbe *iara* : rendre patent -, inversent la perspective usuelle de la pensée rationnelle. On n'y trouve pas une clarification progressive à partir d'un point de départ balbutiant et provisoire. On n'y assiste pas à la maturation d'une méditation. Tout au contraire, un système achevé de formalités se trouve investi dans un récit. Par une série d'indices textuels, sont suggérés les rapports que les différentes situations vécues entretiennent avec une rationalité immuable et parfaite, mais qui, en tant que telle, demeure absolument en dehors de l'expérience. Ce principe, la tradition rabbinique l'exprime comme suit : « La Torah vient des cieux ¹⁰ » ; ces cieux inaccessibles, mais d'où vient jusqu'à nous la [15] lumière des « constellations » qui permet de s'orienter sur terre.

Le caractère concret de la terminologie biblique ne relève donc pas à proprement parler du symbolisme. Le symbole quête l'idée à partir d'une intuition sensible. Par suite, il se prête aux interprétations : l'image conserve son mystère parce qu'elle renvoie à mille et un sens possibles, apparentés mais inassignables. À l'inverse, dans le Pentateuque, le signifié demeure invariant. La même théorie renvoie, par l'entremise de signes sensibles, à une multiplicité de domaines d'application. Il n'y a ainsi qu'une manière juste de comprendre le récit des rapports entre Caïn et Abel, par exemple, mais cette compréhension est celle de la structure identique propre à une infinité de démarches

---

¹⁰ Michna Sanhédrin, 10, 1.

distinctes quant à leur objet. On peut de la sorte appliquer au Livre du monothéisme la fameuse formule cartésienne de la *mathesis*

qui reste toujours une, toujours la même, si variés que soient les sujets auxquels elle s'applique, et qui n'en reçoit pas plus de changements que n'en apporte à la lumière du soleil la variété des objets qu'elle éclaire ¹¹.

La pensée biblique va à l'encontre de l'idée reçue selon laquelle l'unité immédiate entre signification et forme serait le propre d'un pré symbolisme primitif, d'une sorte de symbolisme inconscient dont le symbolisme conscient prendrait la relève ¹². Une pensée anti symbolique n'est pas nécessairement un symbolisme en germe. Elle peut bien plutôt procéder du refus de s'engager dans la voie de la négativité. Au regard de l'affirmation élaborée d'une exigence de coïncidence immédiate entre le sensible et sa signification, tout le développement du symbolisme apparaît comme une dérive, l'indice d'un déphasage entre vie et pensée. Dans son ensemble, il peut être conçu comme [16] un vagabondage hors du sens de l'être, ce que la tradition biblique identifie comme une situation d'exil.

Tandis que les symboles évoquent l'être absent par une suite indéfinie de métaphores ¹³, le Pentateuque indique la présence de l'être par une sorte de métonymie. Seller son âne, comme le fait Abraham ¹⁴, cela ne suffit certes pas à maîtriser toute impulsion naturelle. Mais cela désigne adéquatement cette maîtrise par l'un de ses éléments réels - et qui plus est décisif dans une société pastorale -, et non par un simple symbole approché ou arbitraire.

L'intention du texte biblique est de se maintenir dans un point de vue tel que puissent être indiqués à la fois les faits et leur sens. Ainsi évite-t-on de s'égarer dans un discours abstrait, pour conserver un

---

¹¹ Descartes, *Règles, I*.

¹² Cf. l'Esthétique de Hegel.

¹³ À rapprocher du statut de l'eidôlon chez Platon : J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, P.C.M. Maspero 1979, pp. 110-111.

¹⁴ Genèse 22, 3.

étroit contact avec la vie pratique - à laquelle il est plus que malaisé de revenir, une fois qu'on s'en est écarté.

Ainsi la Torah présente les problèmes qui sont les nôtres, mais dans les termes où ils ont été partiellement abordés et résolus au début de l'histoire. Le récit biblique décrit une série de choix d'attitudes ou d'entreprises, avec les conséquences qui en découlent : échecs ou réussites d'êtres libres s'efforçant de se réaliser dans leur débat avec le milieu. C'est l'expérience de la famille d'Abraham, échappant aux archaïsmes du monde sumérien ; c'est celle du peuple hébreu se délivrant de l'oppression pharaonique. On n'a pas là affaire à de simples chroniques historiques, comme peut l'imaginer un piétisme naïf et populaire. L'attitude inverse, pseudo avertie, et qui n'y voit que mythologie nationale, est aussi peu pertinente :

La Torah comme récit [historique ou mythique] n'est qu'une apparence de Torah. Celui qui prend cette parure [17] pour la vraie Torah et pour qui elle n'a pas d'autre portée, alourdit son esprit ¹⁵.

Cette mise en garde du Zohar rappelle que le discours biblique ne relève ni du domaine de la poésie, ni de celui des sciences objectives, naturelles ou sociales. Si ce texte a un caractère poétique, c'est qu'il ne retient des choses que l'aspect par lequel elles concernent les questions de réalisation de la liberté. S'il paraît aussi historique, c'est parce qu'il ne retient de l'usage des choses que ce qui spécifie la liberté en acte. Le texte véhicule donc une certaine poésie : le pain, l'eau, le bétail... y disent beaucoup plus qu'eux-mêmes ; et une certaine objectivité : agir librement prend toujours un sens concret, celui de creuser un puits ou de conduire un troupeau...

---

¹⁵ Zohar III, 152a.

Mais ce que décrit la Torah, c'est le devenir des êtres libres, auquel engage la logique de l'Alliance. Par là, disions-nous, les conduites rationnelles peuvent être assumées et relancées. C'est que la raison reste au fond toujours un calcul : la raison de quelque chose ou de quelqu'un. La raison suppose une révélation qui ordonne son déploiement : celle de la transcendance de la liberté et des voies par lesquelles elle peut être assumée. En effet, sans une pensée rigoureuse des façons dont la liberté peut concrètement s'introduire dans le monde, on reste soit dans un rationalisme abstrait, soit dans un fétichisme religieux. Le texte biblique, entièrement tourné vers une réalisation pratique, n'est pas d'abord un texte « religieux ». Certains ne s'y sont pas trompés :

Moïse - écrit Cabet - ne parle nulle part ni de l'âme, ni de son immortalité, ni d'une vie future, ni d'une récompense ou d'une punition dans une autre vie, ni d'un paradis céleste ou d'un enfer. Il ne s'occupe que de cette vie, de la société actuelle, du temporel, comme on dit, du [18] bonheur sur terre, sans dire jamais un mot sur un bonheur spirituel dans une autre vie toute spirituelle ¹⁶.

Effectivement, dans l'esprit des prophètes antiques, le « Royaume des Cieux », c'était, sans ambiguïté, le règne des « Cieux » sur la terre.

Ce point de vue risque de heurter les esprits indignés par les atrocités perpétrées à l'époque contemporaine au nom de tentatives dites de sécularisation. Ainsi Alexandre Zinoviev remarque que la critique de la religion est un luxe que peuvent se permettre les sociétés où la conscience religieuse demeure omniprésente ¹⁷. Mais une renaissance religieuse ne ferait que retordre en sens inverse le bâton tordu. Si la conscience religieuse s'est laissée si aisément battre en brèche ici et là, n'était-ce pas précisément parce qu'elle n'était que religieuse, c'est-à-dire irréalisée ? La terreur ne naît pas du recul de la religiosi-

¹⁶ Cabet, le *Vrai Christianisme*, p. 28, Librairie populaire, 1846.

¹⁷ Alexandre Zinoviev, *L'Avenir radieux*, 1978, L'âge d'homme, p. 67.

té ; en un sens celle-ci la prépare plutôt, dans la mesure où elle entretient le véritable point faible des sociétés : l'immaturité des populations. Plus la « spiritualité » se dépose sous forme de rites, de vie contemplative ou de mysticisme, moins elle infuse la vie concrète. La religion est à la vie ce que l'angoisse est à l'action. La spiritualité effective est aux antipodes de la religion, dans le style et la manière de traiter les questions familiales, intellectuelles et sociales.

C'est donc de nos jours seulement que la Bible antique peut redevenir lisible. La tendance moderne à mettre à nu les réalités de la vie sensible nous rend progressivement la conscience du poids réel des choses, que des siècles de latence et d'abstraction avaient émoussée. Lois de la production et des échanges, des faits psychiques, étude des faits de langage... Autant de données concrètes disponibles pour que les contours d'une réelle anthropologie se redessinent. Le rôle du savoir moderne, c'est de fournir l'instrument de la reformulation et de la résolution [19] des problèmes essentiels - et donc archaïques. Munis de nos acquis techniques, nous devons nous hisser à nouveau au point de vue des fondateurs de la transformation du milieu naturel et de l'humanisation des liens sociaux.

Le règne de la liberté est le projet des démocrates. Mais le mouvement démocratique, auquel toutes sortes de conditions ont permis d'apparaître il y a deux siècles, est jeune. Et la définition de la jeunesse, c'est d'avoir plus de force que de raison. Certes la revue serait longue des tentatives pour définir l'idéologie démocratique qui ont accompagné tel ou tel mouvement historique. Mais, dans l'ensemble, la règle a été de raccourcir en vue de l'action le détour par la pensée. Les démocrates se sont partout empressés d'appliquer quelques principes abstraits, plus que de méditer leur projet. Pourtant, l'essor de la démocratie dépend étroitement de la précision de l'idée que l'on s'en fait. Les idées ne mènent pas le monde, mais rien d'humain ne dure ni ne grandit sans elles.

L'idéologie de la démocratie, c'est la laïcité, dont le contenu est tout négatif : désacraliser la politique, dépolitiser la religion, pour que leur union ne fasse pas obstacle à l'autonomie de l'individu, à l'autodétermination des nations, ou aux révolutions sociales. La démocratie moderne vit de sa lutte contre les ordres faux. Elle ne dispose pas des moyens d'une affirmation. Elle peut critiquer les rémanences du passé ou les nouvelles formes de barbarie, elle ne peut pas anticiper l'avenir. Elle peut maintenir le principe de l'égalité, mais elle est encore démunie du savoir prophétique grâce auquel peut être accordé à tous « le genre d'honneur dû à leur nature ¹⁸ ». Les questions essentielles, c'est-à-dire celles de l'orientation des enfants et de la place des adultes, relèvent soit de [20] l'anarchie du libéralisme, soit de l'arbitraire du collectivisme.

L'anticipation prophétique n'est pas une futurologie. Elle procède exactement de manière opposée. Le futurologue prolonge les lignes des attitudes présentes dans le temps, pour se faire une idée de l'avenir. À l'inverse, le prophète se place du point de vue de l'aboutissement pour évaluer les conduites de son temps. Marx écrivait : « L'anatomie de l'homme est la clé de celle du singe. » De même, la spécificité adamique est l'angle de vue à partir duquel peuvent être évaluées les démarches de *l'homo sapiens*.

On présente Adam comme le premier homme. Mais cela peut s'entendre en plusieurs sens, et notamment au sens d'un archétype. Auquel cas Adam est moins le souvenir des origines que la figure de l'avenir. Si Adam ne désignait qu'un début contingent, nous n'aurions qu'à nous en écarter toujours davantage. Mais s'il est conçu comme un commencement véritable, il devient l'indice de la fin à atteindre. Il y a donc Adam et Adam : l'Adam primordial et l'Adam débutant. Dès qu'il y a un homme, il y a désir d'être homme totalement. Mais au départ l'écart est maximal entre désir et état de fait. L'« adamicité » est à la fois une vocation et un cheminement : en aucun cas une essence, mais une source de virtualités et la libre invention qui les actualise.

---

¹⁸ Platon, *la République*, 415.

On ne peut disconvenir - écrit Rousseau plaisamment - qu'Adam n'ait été souverain du monde, comme Robinson de son île, tant qu'il en fut le seul habitant, et ce qu'il y avait de comode dans cet empire était que le *monarque*, assuré sur son trône, n'avait à craindre ni rébellions, ni guerres, ni conspirateurs ¹⁹.

Ce qui s'est probablement dévoilé fugitivement dans le dénuement originel peut-il se retrouver au terme d'un [21] devenir historique ? Nous vivons dans la nostalgie anticipation de cette « monarchie », de cette unité du principe adamique, à l'abri de laquelle les initiatives délimitées des individus et des groupes reconnaîtraient leur complémentarité créatrice.

La méditation biblique de la descendance d'Adam, de ses phases et de ses impasses, est la mise en forme du problème de la réalisation et de l'unification de l'humanité :

La racine de tous les événements advenus et à venir est contenue dans les cinq livres de Moïse [...] Les actes qui y sont rapportés sont actualisés à chaque génération d'une part, en chaque individu d'autre part ²⁰.

L'obstacle majeur à la réussite du projet adamique, c'est l'incompatibilité des présences humaines les unes avec les autres. Dans le texte biblique, le fratricide est ainsi considéré comme la figure fondamentale de l'échec historique. La Genèse situe le meurtre d'Abel par Caïn entre deux autres malheurs. Ce qui forme une sorte d'arbre généalogique des conduites d'échec. Le récit de la défaillance d'Adam

---

¹⁹ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, L. I, chap. 2. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

²⁰ Gaon Eliahou de Vilna : *Commentaire sur le Sifra de Tziniouta*, chap. 5 (in Zohar, éd. 1921, p. 67).

et d'Ève en forme la racine *métaphysique*²¹ ; l'épisode du meurtre d'Abel est comme le tronc *historique* qui en provient ; enfin le déluge, son fruit *eschatologique*. Le fratricide désigne donc la condition historique elle-même, entre son origine et sa fin, son *archè* et son *telos*. Le récit des événements antédiluviens déduit d'un faux pas originel une suite d'égarements qui culmine avec le fratricide, et s'oriente de là vers l'anéantissement final :

Et mourut toute chair qui se meut sur la terre, oiseaux, bétail, bêtes sauvages, et tout le pullulement qui pullule sur la terre, et tout l'homme²².

Si l'on tient que la Bible indique les voies d'une réussite, on ne lira pas ceci comme la thèse d'une fatalité de l'échec [22] historique. On le lira comme présentation de cela que l'Alliance vise à surmonter : la recension des conduites d'échec tire sa signification du projet de les réduire. Si, en pathologie, la description d'une maladie est liée à la thérapeutique qui lui correspond, le fratricide est de même exposé dans la Genèse comme la situation par excellence à laquelle l'Alliance porte remède.

Or désigner avec précision le malheur, c'est se donner la forme en creux exacte des orientations justes. Le projet adamique se détermine selon les obstacles à refouler. Ainsi les dix plaies d'Égypte constituent un système rigoureux qui résume aux yeux des Hébreux l'atrocité de l'empire égyptien. Ce qui pose précisément ce problème auquel les dix paroles du Décalogue apportent une solution.

Dans une perspective naturaliste, le fratricide peut apparaître comme un incident dépourvu de sens :

---

²¹ Pour l'approche de la question du « péché originel », qui déborde le cadre de la présente étude, cf. Jean Zacklad : « Création, péché originel et formalisme », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1971, n° 1, pp. 1-30.

²² Genèse, 7, 21.

On peut affirmer avec certitude - écrit Karl Lorenz - que le premier Caïn, après avoir frappé un membre de sa horde d'un coup de poing, fut très embarrassé par les suites de son acte. Il avait peut-être frappé sans trop de malice, comme un enfant de deux ans tape sur un autre avec un objet lourd et dur sans en prévoir l'effet ²³.

Le scandale du fratricide n'est pas le meurtre du congénère. Le problème ne se pose qu'en fonction d'un projet adamique. La notion de fratricide est en ce sens contradictoire : ou bien l'autre est le frère, et par définition ne peut être tué, ou bien il est tué, et c'est donc qu'il n'était pas le frère. La position de la fraternité fait du fratricide une situation impossible. Elle prend appui sur sa contestation pour se déployer. Ainsi le couple du bourreau et de sa victime n'est dans les faits qu'une manifestation contingente de l'innocente perversité naturelle. [23] Mais une fois récusée, cette contingence prend la signification essentielle de l'« anti forme » à surmonter.

Autrement dit, le « mécanisme tue frère » apparaît clairement comme tel dans la mesure seulement où être soi-même prend le sens d'être au-delà des contradictions et agressions propres au cours du monde et à la vie naturelle. Le fratricide et l'ensemble des conduites d'échec ne doivent donc pas être substantialisés. Ils n'ont pas d'existence séparée. Ils n'ont d'incidence que sous forme de manque dans les processus de constitution, de lacunes logées dans l'histoire comme des pailles dans une soudure. Ces lacunes sont l'immixtion de la mortalité dans la vie. Le principe de mort - « l'ange de la mort » de la littérature rabbinique - investit la vie là où elle défaille. En face d'une vie sans faille, la mort ne pourrait subsister. Certes il ne s'agit pas ici de la cessation biologique de la vie. L'habitude du pathos à cet égard est surtout une esquivé des vraies questions ²⁴. La mortalité, eu égard à l'enjeu adamique, c'est la rémanence de l'antédiluvien dans l'histori-

---

²³ Konrad Lorenz, *l'Agression*, chap. 13, Flammarion.

²⁴ Cf. le *Phédon* de Platon.

que : c'est l'irréel lui-même, qui se retire là où le réel en tant que tel parvient à l'évidence.

Dans l'Exode, Moïse, en qui l'être adamique se réalise intégralement, fait ainsi disparaître un bourreau - rémanence de Caïn qui ne subsiste que dans la mesure où la plénitude de soi fait défaut : « Et voyant qu'il n'y avait personne, il tua l'Egyptien ²⁵. » Voyant que le principe de mort n'avait plus de prise, il cessa de compter avec lui.

Si l'on souhaite que l'avenir soit mis sous le signe de l'Alliance, il est nécessaire de savoir si les obstacles peuvent être levés, et à quelles conditions. C'est là certainement l'inquiétude qui a engendré ce petit livre.

Pour éviter que notre enquête ne prenne un caractère [24] diffus, nous en avons resserré le champ le plus possible. Il s'est agi d'éclairer la question de l'échec de la fraternité à partir d'une exégèse des huit premiers versets du quatrième chapitre de la Genèse. L'objet de cette publication est d'élargir l'audience d'un Centre de recherches sur les thèmes traditionnels de la pensée juive. La méthode adoptée a été la suivante : nous avons d'abord retraduit les huit versets indiqués, en nous attachant à restituer leur lettre. Suivent deux commentaires. Le premier vise à déployer le texte. Le second est davantage une analyse de sa portée. Enfin, nous avons joint à notre étude une anthologie des commentaires écrits depuis l'Antiquité sur notre sujet, dont beaucoup sont inédits en français.

Il y a lieu ici d'ajouter trois remarques. La première, c'est que pour prendre au sérieux la littéralité du texte, nous sommes amenés à exiger du lecteur une certaine familiarité avec la Bible. Nous avons tâché ensuite d'éviter deux écueils : la facilité des formulations obscures et les clarifications abusives qui trahissent le sens pour l'acclimater. Cependant il convient de mettre en garde contre l'étrangeté du mode de pensée de la tradition, insolite pour la conscience commune

---

²⁵ Exode 2, 12.

mais aussi, quoique dans une moindre mesure, pour la pensée philosophique. Enfin, les reformulations patientes du dialogue oral font ici défaut. L'improvisation d'images parfois triviales mais ponctuellement appropriées, la multiplication des allusions, l'attention à l'orientation de l'auditeur sont les pratiques habituelles de l'exégèse juive, qui résiste à l'effort pour la transposer dans un style écrit. L'élargissement est à ce prix.

[27]

CAÏN ET ABEL.
Aux origines de la violence.

Chapitre I

GENÈSE 4, 1-8

texte traduit et annoté
par Jean Zacklad

[Retour à la table des matières](#)

[29]

Et l'Adam (1) connut Ève sa femme. Elle conçut et donna naissance à Caïn. « J'ai acquis (2) - dit-elle - l'individualité (3) ajustée au Tétragramme. » En outre (4), elle engendra son frère : Abel...

Abel fut gardien (5) des ovins tandis que Caïn travaillait (6) la glèbe.

Comme on arrivait à la fin d'une période (7), Caïn préleva, des fruits de la glèbe, de quoi présenter une offrande au Tétragramme. Alors, Abel, ayant choisi (8) parmi les premiers-nés de ses ovins puis ayant pris leur graisse, le suivit en cela. Le Tétragramme agréa Abel et son offrande, refusa celle de Caïn et celui-ci même (9).

La fureur et le désespoir saisirent Caïn. « Pourquoi ta fureur, pourquoi ton désespoir ? - demanda le Tétragramme à Caïn -, il dépendrait de toi (10) de t'orienter vers le meilleur pour gagner ou vers le pire - auquel cas la déviance (11) serait tapie à la porte ; et quand elle tenterait de coller à toi, toi, tu aurais à lui imposer ta loi. »

Caïn adressa la parole à son frère Abel (12) ; cependant, l'un et l'autre se trouvant dans le champ (13), il prit position (14) eu égard à son frère Abel et l'assassina (15).

Genèse 4, 1-8.

[30]

(1) Adam n'est pas un nom propre. Adam, c'est l'homme : ni la naturalité, ni l'histoire culturelle, l'enjeu dans l'intervalle entre l'une et l'autre : la « forme » divine. L'Adam, au chapitre 1, apparaît à la fin du sixième jour pour l'achèvement de ces jours dont les « formalités » sont totalisées au septième jour. La « faute » d'Adam du chapitre 3 est une rupture entre les six jours et le septième, rupture au sein de laquelle s'écrit « l'histoire » de Caïn et d'Abel : Abel, pseudo-forme sans contenu ; Caïn, contenu inchoatif privé de forme.

Or tantôt le texte propose « Adam » : l'Homme énigmatique (1,26 ; 4,25 ; 5), tantôt « l'Adam » : l'Humanité (chap. 2 et 3). Adam, l'Homme, est un destin en lequel la forme de l'Adam, de l'humanité se joue. En notre texte, c'est donc l'humanité qui va perdre ou gagner sa « forme » dans sa descendance. Le champ du développement humain étant déployé, comment sera-t-il rempli entre les deux pôles : Caïn et Abel ?

(2) J'ai acquis : étant dans un domaine mien, il n'est à nul autre qu'à moi. Qu'entendre par domaine ? Un territoire, second eu égard au maître du domaine ? Ou au contraire ce par quoi un quidam tente de s'affirmer et de se définir ? Dans le premier cas, « j'ai acquis » signifie : il m'est devenu conforme ; étant dans la même forme que le maître, il appartient donc au domaine. Dans le second : voici un élément grâce auquel je serai confirmé en ma maîtrise ; de ce qu'il n'est à nul autre, je suis spécifié, en réaction à ce que les autres auront. Eve dit : « Je viens d'être réprouvée mais je me réacquiers en acquérant Caïn. »

(3) La question de l'individualité suit immédiatement celle de l'humanité. L'humanité : point central des manifestations qui ont à s'y rapporter. Perte d'humanité au cas [31] où telles manifestations ne se

rapporteraient à rien d'autre qu'elles-mêmes. Le jeu relationnel se rassemble en un seul champ du fait qu'il y a de l'Adam.

Dans l'humanité, il y a de quoi détailler - selon la figure de notre vis-à-vis - nos prises de position, lesquelles traduisent par leur justesse et leur justice notre individualité. Adam est donc le nom adéquat pour la première génération ; ses fils existent pour en dévoiler l'individualité à la deuxième génération. Adam est le masculin de *adamah*, la glèbe (cf. *homo*, *humus*). Le terme masculin « individualité » a pour féminin « la femme ». Adam réussit-il ou échoue-t-il à rassembler en lui la substance du jardin d'Eden ? Comment ses fils prendront-ils position vis-à-vis du paysage, l'un envers l'autre ou, selon la terminologie traditionnelle, à l'égard de leurs sœurs jumelles épouses ? Le même schème réapparaît dans la Genèse au sujet de Jacob, « l'homme » et de ses douze fils, « individualités ».

(4) « En outre » : littéralement, « elle ajouta ». L'un des frères est essentiel, l'autre est un rajout. Mais lequel ? En une progression linéaire, l'un serait en avant de l'autre : l'avant-garde du progrès humain. En un ordre hiérarchique, le maître garde le privilège de la raison, l'esclave exécute. En un ordre urbain, l'un (Remus) incarne l'esprit civique, l'autre (Romulus) constitue une menace pour le groupe. Les deux frères pourraient être complémentaires, chacun primant en un registre ; ainsi de Sem et Japhet, fils de Noé. Or Abel n'est pas le maître des formes, Caïn celui des contenus terrestres. Caïn attestera par son meurtre que le gâteau n'est pas partageable et que seule l'épreuve de force décide de qui possède l'essence adamique, définitivement. En l'occurrence, le gâteau est un mirage.

Cependant, le rajout est en lui-même positif quand il [32] surgit en un ensemble globalement décevant. Pour qui a déjà installé et aménagé un territoire, le rajout est une menace. L'installation seconde que l'autre commence relativise la première. Mais Abel ne s'installera pas. N'en est-il pas, pour cela, encore plus menaçant puisque ainsi toute l'œuvre de l'installation s'en trouve relativisée ? Jeu de qui perd gagne. C'est celui qui traite l'autre comme un rajout inessentiel (l'orthodoxe écartant les formes nouvelles) qui en devient par là même

inessentiel, plus avancé dans le défrichage de la planète, moins apte à l'altérité.

(5) Dans l'idée d'une progression linéaire, le berger est celui « qui est déjà passé par là », qui a acquis la maîtrise des difficultés qui se rencontrent le long de la progression. Serait-il, au contraire, celui qui a subi cette mutation structurelle, en fin de parcours, qui le dote d'un charisme ? Ou encore, comme chez Platon, celui qui a reçu une formation spéciale ?

Le « bon berger » s'est rendu homogène aux situations initiale et terminale. Il est sans doute moins apte que ceux qu'il garde pour répondre à la suite des défis soulevés à chaque étape du parcours mais, sachant la configuration générale du parcours, c'est lui qui aménage les transitions entre l'une et l'autre étape. Son apprentissage est double. Il est partie prenante dans la réponse collective aux défis actuels, d'une part ; d'autre part, il ajuste son trajet privé (vers le savoir d'une mise en rapport de l'actualité et de ses coordonnées ultimes) au trajet collectif : affaire d'identification, de tact, d'autorité... David est d'abord berger d'ovins. Il acquiert les habitus du rapport entre l'unité de décision et la multiplicité des mouvements à orienter. Ensuite, il applique ce conditionnement interne à la problématique de sa génération. Sa messianité suppose et exige que son humanité de berger soit achevée et limitée : achevée quant à la maîtrise des moyens, limitée en ce [33] qu'elle laisse en blanc, sous la forme d'une question pertinente, la détermination de la fin. Abel ne sera pas le « gardien de son frère », il ne garde que des troupeaux. Israël n'est que troupeau le temps de son exil.

(6) Travaillait : littéralement « accomplissait un service » : celui de rapporter la glèbe à l'ordre tétragrammatique ; la glèbe n'étant qu'un de ces quatre grammes. La circoncision, offrande sur un « autel de terre », effectuera ce rapport de l'un aux trois autres. Tantôt (avec Ismaël) l'un sera repris sans être amené au trois ; tantôt (avec Esaü) c'est le trois qui est repris mais sans être amené à l'un. La terre, malgré de son tohu-bohu initial, répugne à « rentrer dans l'ordre ». En

ce qu'il est issu de la poussière, l'Adam résiste mal à la fascination de « retourner à la poussière ».

(7) À la fin d'une période, une autre commence, ce qui n'est ni radicalement nouveau, ni éternel retour. « Panthéiste », Caïn se confierait dans la perpétuation dans une période tout autre de sa même existence. Tandis que, s'il se pense mortel, il doit un sacrifice à l'immortel ou aux immortels pour payer son droit à continuer d'exister. Occupé des végétaux, Caïn vit son rythme parallèlement à la périodicité des fructifications.

(8) Abel ne choisit certainement pas le meilleur comme on pourrait choisir, pour un bouquet, les plus belles fleurs. Il choisit exactement ce qui convenait.

Ici, la série des manifestations de la vie ; là, dans l'ordre des raisons, de même, des points nodaux, des efflorescences... La vie a sa logique intrinsèque - qui diffère de la logique selon laquelle ce n'est pas sans raison que la vie existe, telle. Parce que la vie ne doit ni se conformer à un ordre figé et hiératique, ni s'épandre dans le simple [34] hasard, Abel discerne les zones de résonance entre les deux séries : dynamiser l'invention vitale et l'assurer par une référence à la connaissance du Tétragramme.

(9) Agrément dans la correspondance entre l'ordre objectif (alphabétique) et l'affinité subjective (le parfum de l'offrande). On imaginerait une plus parfaite offrande, celle offerte par Abel à partir des travaux communs des deux frères. Les sacrifices des Hébreux ne comportaient-ils pas des végétaux et des animaux ? Abel, lui seul, ne risque-t-il pas de verser dans une mystique (une technique de la mystique) étrangère à la technique (une mystique de la technique) de Caïn ? Mais peut-être, faute de mieux, est-il déjà positif qu'un secteur se renforce dans « l'agrément » pour ensuite se trouver apte à y inclure d'autres secteurs.

(10) Entre l'ordre inhumain - à force d'être exact - du sacrifice d'Abel et l'ordre pré-humain de celui de Caïn, la bonne orientation ici proposée serait, quant à son intention, une innovation ex nihilo hors et contre la fureur et le désespoir antérieurs. Quant à son contenu, elle continuerait celui de la période précédente. Plus essentielle et radicale est l'orientation vers l'exact à partir de l'inexact que le simple développement de l'exactitude.

(11) Le bien et le mal étant hors des perspectives présentes, le meilleur et le pire restant seuls en jeu, l'avertissement divin s'ajuste à cette relativité. Un avertissement humain jouerait plutôt sur le clavier des majuscules, présenterait le spectre du Pêché, de la Violence, de la Corruption. Pour le trajet aléatoire qui est proposé, Caïn est mis en garde simplement contre son éventuel manque de vigilance. Qui est tapi à la porte ? Nul monstre ; simplement un renchérissement de l'aléatoire : la [35] déviance. Comme, un long temps, il sera hors de question de trouver sa loi et d'y coïncider, l'affirmation de Soi se préparera dans la vigueur à repousser la zone obscure de son propre enlèvement.

(12) Une adresse qui n'appelle pas de réponse en retour, entre le mutisme et le dialogue, à laquelle Abel prête une attention flottante. En tiers interlocuteur entre les deux frères, la fureur et le désespoir, lesquels ne répondront pas ; tueront. Le miracle - au sens religieux du terme - est sur le point de se produire. Au fur et à mesure que le personnage humain, Caïn, s'abolit, une production psychologique - infra humaine - secrète un imaginaire qui va travailler à titre de réalité. Ainsi verrait-on, dans les Nombres, que l'ânesse de Bilaam énonce la « vérité ».

(13) Il ne s'agit pas d'un champ cultivé : une savane, une brousse, une toundra ou un maquis... à lire simultanément avec ses connotations positives et négatives. Négativement, le « champ » ne présente pas l'ordonnance de la « maison » ; il ne se rapporte pas à l'organisation de Soi. Positivement, il est, comme une matrice, le lieu destiné à une ger-

mination. Ce ventre d'où sort l'immonde n'est absolument pas l'ancre du Mal. Tout dépend qui en est le maître pour en faire sortir le bon ou le mauvais.

(14) Caïn arrête sa position, à l'encontre de l'injonction divine qui recommandait la bonne mouvance. Mais, si Caïn « n'est pas lui-même », est-ce vraiment lui qui prend position ? Est-ce vraiment eu égard à Abel que cette position se dessine ? Psychotique par décision de l'être, Caïn laisse au mécanisme de la fureur et du désespoir la décision en dernière instance. Comme le réel n'a jamais été, à ses yeux, que le rapport agi et senti avec les choses [36] de la terre, il laisse l'imaginaire prendre la place du suprêmement réel. L'altérité avec le frère, médiane entre la terre et la psychologie pathologique, s'en trouve déréalisée.

(15) Le troisième frère est en réserve pour une toute nouvelle éclosion. Caïn fait ici éclore la nouveauté du meurtre. Règle générale et actuelle : une période positive nouvelle s'ouvre alors que la période ancienne vient d'inventer sa nouvelle manière d'assassiner. Le meurtre de Caïn n'entre pas, à titre de cas particulier, dans la généralité des meurtres d'une période. Il ne peut être jugé comme tel. Laissons se dérouler toute la période qui conduit au déluge avant de savoir, par la considération de la fin, la signification du coup porté au début.

[37]

CAÏN ET ABEL.
Aux origines de la violence.

Chapitre II

CAÏN

par Claude Birman

À la veille de ce XXe siècle si sombre à maints égards, un auteur russe résumait en une phrase l'état d'âme du vieux Caïn, qui nous hante encore si fort :

« Celui qui sait [ou croit savoir] que la vie est sans but et que la mort est inéluctable est bien indifférent à la lutte contre la nature et au concept de péché : que tu luttas ou non, de toute façon, tu mourras et tu pourriras... »

Anton Tchekhov, Lueurs.

[Retour à la table des matières](#)

[39]

I. La postérité en question

LE SENS, LA TÂCHE

[Retour à la table des matières](#)

De quoi la Bible nous parle-t-elle ? D'une « Alliance », multifforme ; de l'Alliance comme solution une aux crises diverses. Cette solution suppose que les problèmes soient posés sous la forme d'une relation duelle à animer.

La Genèse est en effet placée sous le signe de la dualité ²⁶ et commence par le récit de la constitution du ciel *et* de la terre ²⁷. Sur le fond préétabli de ce cadre duel initial ²⁸, peuvent apparaître des séries de dualités.

Et tout d'abord, *ha adam*, l'homme ²⁹, formé d'une part de « poussière », de multiplicité inconsistante, *et* d'un souffle de vie. Le problème, c'est que de cette *composition*, vienne à résulter une *individualité* vivante : un *nefech haya*. Certes, cette promesse se fonde sur

---

²⁶ La Genèse commence, littéralement, par le chiffre 2, puisque la première lettre du premier mot du texte (*berechit* : au commencement) est la seconde de l'alphabet, qui en hébreu indique par elle-même le chiffre 2.

²⁷ Genèse 1, 1.

²⁸ Genèse 2, 4.

²⁹ Genèse 2, 7.

deux semi données. D'une part, cette poussière est tirée d'un sol disponible expressément pour son humanisation - ne l'appelle-t-on *pas adamah* ? - et même en attente de sa mutation, de son animation : un sol encore vierge, mais déjà humide d'une vapeur qui monte à toute sa surface ³⁰. D'autre part, ce souffle de vie que l'homme reçoit en plein visage - dans ses narines - a dès le départ pour mission de susciter l'éveil.

Mais comment amener à l'être, à l'unité simple, individuelle - c'est-à-dire indissoluble - deux composants [40] dont la convergence n'est que virtuelle ? La réponse est dans un déplacement de la question. Dans le texte, la formation de l'homme s'accompagne, en regard, de la plantation du jardin d'Eden ³¹. Le relais des questions d'identité est ainsi pris par la position d'une tâche pratique. La synthèse problématique, entre souffle de vie tourbillonnant et poussière toujours en voie de s'effriter, se fera dans et par la relation au monde. L'identité de soi se constitue avec l'élaboration de son être au monde.

La pensée contemporaine est au fond perplexe quant au fait de savoir *en quoi* la praxis peut être un recours contre les apories ontologiques : « Dans quelle mesure l'Être se détermine-t-il en tant que réalité à partir de l'action efficace et du travail (*Werk*), voilà qui reste obscur ³² »

La réponse du chapitre 2 de la Genèse inverse cette perspective : les déterminations de l'être s'actualisent par la congruence (ponctuelle dans l'histoire, globale aux temps messianiques) entre les phases de la découverte de notre identité, et celles de l'invention de son installation intra-mondaine.

Les composants de l'individualité trouveront leur unité dans l'orientation vers une œuvre commune : prendre soin du jardin. De là un dédoublement de cette tâche pratique : dans la mesure où l'homme est « tiré hors du » sol, son effort est d'abord pour travailler ce sol, le cultiver et ainsi se l'approprier, se le rendre conforme. L'émergence s'affirme par la reprise de ce dont elle émerge. Dans le fait d'être

---

³⁰ Genèse 2, 6.

³¹ Genèse 2, 8.

³² Martin Heidegger, *Nietzsche*, chap. 8.

un souffle de vie, l'Adam trouve d'autre part un recours contre le destin de Sisyphe : il peut maintenir ses conquêtes, conserver l'acquis, préserver de l'effondrement sa patiente unification du multiple. L'homme est donc établi dans le jardin d'Eden « pour le cultiver et pour le garder ³³ ».

Il n'y a pas lieu de commencer par expliquer ces termes quelque peu formels (garde, culture) car en un premier [41] temps c'est par eux qu'on explique, et non eux qui doivent être expliqués. A l'inverse de la science, qui va de la connaissance du général à celle du particulier et procède en remplaçant l'inconnue x par sa valeur, la méthode herméneutique vise à remplacer progressivement les déterminations posées par l' x qu'elles élucident, c'est-à-dire à lire l'universel dans le singulier.

A. L'IMPASSE DE CAÏN

Le premier acquis

[Retour à la table des matières](#)

L'historicité se laisse appréhender comme une succession de situations. La raison de cette série renvoie à l'interaction de deux facteurs : l'ordre de déduction des identités et la stratégie de la maîtrise du donné qui impose écarts et détours. Le premier est véhiculé par l'engendrement génétique et dynastique, le second par l'histoire événementielle.

L'histoire commence par la naissance du fils d'Adam : Caïn. Ce commencement est deux fois fondateur : comme événement du premier engendrement et comme engendrement de la série des événements. Auparavant, si l'on peut dire, il n'y avait pas de temps. Pour nous, ses descendants, l'initiative du premier Adam est originaire.

---

³³ Genèse 2, 15.

« Et l'Adam connut Eve sa femme. Elle conçut et donna naissance à Caïn ³⁴. » La connaissance (dà *at*) associe immédiatement reproduction et déduction : de la connaissance résulte la conception. Sans jeu de mots ni symbolisme [42] est ainsi rappelée l'adéquation virtuelle du sensible à ce qui ordonne son déploiement ³⁵. D'Adam à Caïn, du père au fils, il y a une individualisation, obtenue par l'entremise de la mère matricielle qui territorialise l'intention.

De là la proclamation d'Ève : « J'ai acquis une individualité ajustée au Tétragramme ³⁶. » Par la naissance de Caïn serait acquise la réalisation de l'intention d'Adam. Le Tétragramme désigne en quatre consonnes (Y.H.V.H.) le dieu d'où provient l'ordre de la constitution des individualités et de l'agencement de leur être-là subsistant, c'est-à-dire le dieu des hommes. Avec Caïn, le fils de l'homme est-il acquis ? La finalité d'Adam était d'abord de cultiver le sol. Or c'est bien à cela que s'adonne Caïn ³⁷.

1. La vigilance occultée

Mais cette filiation est mutilée, et par là menacée de détérioration. D'abord Caïn travaille le sol, mais ignore qu'il y a aussi à le « garder » : « Je ne savais pas que j'étais le gardien... ³⁸ », dit-il. D'où procède cette lacune de la transmission ? De cette même faille d'Eve par où intervient le « serpent ³⁹ ». La « garde » est occultée simultanément quant au sol ⁴⁰, et quant à soi – dans l'engendrement. Ce manque

---

³⁴ Genèse 4, 1.

³⁵ *Tserer ha mor* (Bouquet de myrrhe), commentaire sur le Pentateuque d'Abraham Saba, *ad hoc*.

³⁶ Genèse 4, 1.

³⁷ Genèse 4, 2.

³⁸ Genèse 4 ; 9 : « Je ne savais pas que j'étais le gardien de mon frère. » On se sait ou non « gardien » absolument, avant de se savoir ou non gardien de ceci ou cela.

³⁹ Genèse 3, 1.

⁴⁰ Genèse 3, 6.

dans la transmission prédispose Caïn aux mêmes défaillances. De là le caractère équivoque de l'acquis annoncé par Eve. Acquérir, c'est aussi prendre possession de. Et la possessivité d'Eve est la forme que prend, dans l'ordre de l'engendrement, sa convoitise pour les fruits du sol. Caïn est *son* fils, parce que, comme elle, il méconnaît l'ordre à garder.

Ensuite, la relation au sol est désorganisée de par le manque de vigilance d'Adam : « Le sol est maudit à cause [43] de toi ⁴¹. » L'incomplétude de Caïn, qui introduit dans le sujet lui-même la désorganisation, redouble cette dérégulation. Un sujet ignorant des régulations (Caïn) travaille un sol qui en est, de son côté, dépourvu.

2. L'association avec le sol disqualifié

Caïn fait croître les végétaux, cette réalité du troisième jour de la Création ⁴², qui n'est bonne que tant que les « pousses » se développent « chacune selon son espèce ». Mais Caïn ignore la nécessité de cette spécificité ordonnée, qui ressort d'une intention de vigilance dont il ne participe pas. En outre il ne peut acquérir a posteriori l'expérience de cet ordre, puisque le sol qu'il travaille est dégradé, privé de régulations.

Le travail de Caïn est donc doublement aléatoire, œuvre d'un être inapte sur un sol inadéquat. Et comme Caïn est nécessairement inconscient de l'un et de l'autre de ces handicaps, il est doublement induit à se fourvoyer. Il risque en premier lieu de considérer sa personnalité déficiente comme inscrite dans la droite filiation de l'Adam initial. En ce cas, il prendrait la culture qu'il assume pour l'enjeu réel dont elle n'est que l'instrument. Il croirait qu'être le fils d'Adam, c'est travailler, alors que ce travail est à situer dans la perspective d'une reprise de la Création, de son achèvement, selon la ressemblance au divin ⁴³. S'identifier à sa fonction serait de la part de Caïn une subversion des

---

⁴¹ Genèse 3, 17.

⁴² Genèse 1, 12.

⁴³ Genèse 1, 27.

moyens et de la fin qui transmueraient son incomplétude en perversité. Ce serait hypostasier une fonction qui n'a pas de signification isolément. Travailler pour travailler deviendrait la référence ultime, délirante.

En second lieu, Caïn risque de ne pas voir qu'il travaille un sol d'exil ⁴⁴. En imaginant que son travail est adéquat, il se fermerait à toute redécouverte d'une œuvre selon [44] l'ordre, et donnerait à l'« accident » de ses parents la dimension d'une déréliction irréversible.

En bref, Caïn menace de céder à la tentation de prendre pour le vrai ce qu'il connaît, à savoir sa personnalité déficiente et son sol dévoyé. Entraîné par l'idolâtrie de sa fonction, il s'épuiserait au service d'un travail faussé, qui ne le mènerait qu'au « retour à la poussière ⁴⁵ ».

3. La suspension du jugement

Rien n'oblige cependant Caïn à s'installer en sa pseudo personnalité, ni à se laisser posséder par son sol erratique. S'il tient compte du fait qu'il n'a pas de critères pour évaluer sa situation, et si par conséquent il s'abstient d'y adhérer, de la juger bonne, il demeure ouvert à l'accueil d'un nouvel ordre de choses. Par la simple attention à ne pas se reposer sur sa position, il accèderait à un type de vigilance, négative certes, mais sans laquelle il s'égare. Son éthique optimale serait une attente patiente de l'indication des orientations justes, qu'il ne saurait lui-même définir.

Ce qui peut le garder des impasses où le mène sa tendance à la confusion, c'est une continuelle attitude d'esquive. Il lui faut s'attacher à relativiser les choix aléatoires auxquels il est inévitablement poussé, laisser au sol son caractère adventice sans le prendre pour un lieu définitif, ne pas sublimer les réalités partielles et transitoires qui le constituent et l'environnent. En se mouvant entre elles sans chercher à les marquer du sceau de l'irrélatif, en laissant coexister dans la

---

⁴⁴ Genèse 3, 23.

⁴⁵ Genèse 3, 19.

dispersion ce qu'il ne pourrait unifier et totaliser que de façon fantastique, il peut éviter d'authentifier ses insuffisances.

Tout cela suppose qu'il laisse ses productions se développer en tous sens, le bon et le mauvais mêlés, sans [45] les assumer. En observant une attitude neutre, il lui est loisible d'attendre le jour où le tri sera enfin possible, le temps où son œuvre achevée exhibera d'elle-même ses secteurs purs parmi ses secteurs mélangés.

Mais vivre dans l'attente d'une évidence future, possible seulement après coup, exige de renoncer à la maîtrise des événements. La soumission au travail du négatif exclut l'affirmation de soi.

B. LE RECOURS CONDITIONNEL

L'impasse

[Retour à la table des matières](#)

L'humanité entière est-elle embarquée dans l'aventure de Caïn, ce premier « fils de l'homme » ? Si l'on en reste là, les possibilités d'avenir se trouvent limitées à une triste alternative : au pire, un échec absolu à court terme, qui transforme en peine capitale le simple bannissement signifié à Adam ⁴⁶ ; au mieux une survie sans illusions, dans la contingence, bercée par le prêchi-prêcha des moralistes, crispés dans l'art d'éviter le pire, habiles à compenser le manque de saveur d'un présent prudemment étriqué par la promesse d'hypothétiques jours meilleurs.

Mais le texte n'évoque cette figure de malheur que pour indiquer le recours disponible contre elle.

---

⁴⁶ Genèse 3, 23.

[46]

1. *Le recours*

Envisager l'exil hors du jardin d'Eden comme le châtiment extrinsèque d'une « faute » serait une interprétation abstraite, qui passe à côté du texte. La situation d'exil est immanente à la défaillance ; non pas son résultat mais celle-ci même en acte : à la manière dont la fièvre accompagne une montée de température. Du chapitre 3 de la Genèse, nous ne retiendrons ici que le minimum indispensable à l'intelligence du texte commenté. Bornons-nous donc à entendre que chaque fois que des hommes inclinent à renoncer à leur rôle de « veilleurs », ils ont affaire au « serpent », qui menace de subvertir leur ressemblance au divin. Au lieu qu'un procès d'hominisation élève à l'humanité l'animalité en l'homme, c'est ce procès qui se laisse infléchir vers la simple animalité - entendons en un sens large « l'animalité » comme l'aspect *autonome* de la vitalité spontanée : systématismes de la vie de l'esprit, dynamiques socioculturelles de la vie collective, substrat psychophysiologique des individus.

S'ensuivent les distorsions des vécus historiques. Au lieu que la fécondité prévue se développe sans heurts ⁴⁷, elle ne parvient à se déployer que dans le cadre d'un devenir difficile, lourd d'affrontements, de frictions, de contradictions douloureuses ⁴⁸. En outre l'appétissante injonction d'avoir à se « nourrir », à constituer son être de la substance du monde, prend la forme d'une nécessité pénible, d'une confrontation laborieuse avec un « sol » devenu ingrat pour avoir été maltraité ⁴⁹.

L'exil ne métamorphose donc pas le devenir humain. Son déroulement y est seulement encombré de crispations, dont seule l'attention aux régulations exactes permettrait de faire l'économie. Néanmoins, tant que la défaillance [47] n'est pas absolue - le serait-elle que le

---

⁴⁷ Fécondité prévue en Genèse 1, 28.

⁴⁸ Genèse 3, 16.

⁴⁹ Genèse 3, 17.

genre humain s'anéantirait aussitôt -, les obstacles qu'elle suscite demeurent relatifs et réparables. Cette relativité de la défaillance est indiquée ainsi : Adam et Eve mangent du *fruit* de l'arbre réservé ⁵⁰, mais non de cet arbre lui-même. Car alors « le jour où tu en mangerais [de l'arbre] tu encourrais la mort ⁵¹ ».

Sous sa forme relativement défigurée, la condition d'aliénation décrite par les trois « malédictions ⁵² » reste donc en regard de la condition libre annoncée auparavant ⁵³. La distorsion réside précisément en ceci que les mêmes projets qui pourraient être vécus de façon heureuse et sûre - la ressemblance à soi, la fécondité qui la développe et la nutrition qui l'étoffe - sont éprouvés de manière conflictuelle et aléatoire.

Reste que ce qui est donné n'est pas repris. Le divin est entré en son repos, « se reposa au septième jour de tout le travail qu'il avait fait ⁵⁴ ». Et il n'intervient plus pour modifier l'œuvre *achevée* ⁵⁵.

Or ce cadre achevé constitue justement un recours disponible en arrière-plan pour les cas de fourvoiement. En l'occurrence, si Caïn est dans l'impasse, un renouvellement de l'engendrement reste possible. Si le bilan de la défaillance des parents annonce la difficulté de l'entreprise, il y est stipulé cependant qu'Eve enfantera des fils ⁵⁶. Cette latitude est la suite directe de l'invite à fructifier et se multiplier ⁵⁷ : il y a recours contre les aléas de l'engendrement de ce qu'un être « ne donne pas naissance à un seul être ⁵⁸ ».

Dans la mesure où Eve n'est pas aveuglée absolument par la possessivité, elle peut voir que son triomphe au sujet de Caïn n'est pas justi-

---

⁵⁰ Genèse 3, 6.

⁵¹ Genèse 2, 17.

⁵² Genèse 3, 15-19.

⁵³ Genèse 1, 27-29.

⁵⁴ Genèse 2, 3.

⁵⁵ Genèse 2, 1.

⁵⁶ Genèse 3, 16.

⁵⁷ Genèse 1, 28.

⁵⁸ Rashi, commentaire *ad hoc*.

fié. C'est de cette amorce de repentir que naît Abel : « En outre elle engendra Abel son frère ⁵⁹. »

L'ambivalence de Caïn, théoriquement ajusté au Tétragramme, [48] mais en fait sans avenir réel, s'inverse avec Abel. Il apparaît comme un ajout contingent, mais aussi comme *l'autre* de son frère, bénéficiant en son être du repentir d'Eve. Abel est second, mais au sens d'un « second souffle ⁶⁰ », susceptible de renouveler une postérité compromise.

2. Abel l'atopique

L'autre de Caïn sera ce que Caïn n'est pas : un garde. Mais veiller sur un sol déjà disqualifié est aussi absurde que de garder un coffre vide ou une digue détruite. L'intention de vigilance d'Abel le laisse désœuvré - au sens où Pharaon reproche à ses esclaves hébreux leur désœuvrement, lorsqu'ils lui demandent trois jours pour se remembrer selon l'ordre du Tétragramme qui ne peut avoir de signification dans l'empire égyptien ⁶¹. Tandis que tout porte Caïn à perdre de vue la situation d'exil, Abel l'éprouve dramatiquement, car elle rend inopportunes ses aptitudes.

Faute de trouver, en ce sol, le répondant de son intention, Abel voit le projet de renouvellement qu'il vient inaugurer rester une pure virtualité, sans lieu d'application. Le « souffle » régénérateur risque de glisser à la surface des choses. Y aurait-il avec Abel (hevel) aptitude à énoncer une topologie exacte - si rien dans le cours du monde ne s'y reconnaît, ce n'est qu'une « vanité des vanités » (hevel *hevelim*) ⁶².

---

⁵⁹ Genèse 4, 2.

⁶⁰ Abel : *hevel*/en hébreu, mot qui veut dire « souffle ».

⁶¹ Exode 5, 17.

⁶² Ecclésiaste 1, 1.

3. *Le compromis optimal*

« Et il y eut qu'Abel fut gardien des ovins ⁶³ »... L'expression « et il y eut » indique ici une réaction. [49] Ainsi : « Dieu dit : qu'il y ait lumière, et il y eut (vayehi) lumière ⁶⁴. » Comme l'apparition de la lumière répond à une injonction, l'engagement d'Abel répond au constat de détérioration du sol ⁶⁵.

Se détourner du sol, devenir nomade ⁶⁶, voilà deux énoncés en un sens strictement équivalents, pour autant qu'être nomade, c'est « ne pas être lié au Sol ⁶⁷ ». Mais cela peut s'accentuer de deux façons : ne pas être lié au sol, ou ne pas être lié au sol. Dans le premier cas, un état d'instabilité, de fluctuante sans régulations, qui n'est que « remuant » par principe ⁶⁸ ; dans le second cas, une désaliénation ⁶⁹.

Cette ambiguïté de la déterritorialisation ne peut être levée que par la détermination rigoureuse de sa finalité : la visée d'une reterritorialisation adéquate - où l'habitant conforme à lui son habitation, au lieu qu'il tire d'elle son identité. Cet enjeu n'est délibérément visé, dans le texte biblique, qu'avec Abraham, dont le départ ⁷⁰ est précé-

---

⁶³ Genèse 4, 2.

⁶⁴ Genèse 1, 3.

⁶⁵ Genèse 3, 17.

⁶⁶ Le « nomade », étymologiquement, est pasteur de bétail : du verbe grec *no-mein*, faire paître.

⁶⁷ Hegel, *la Raison dans l'histoire*, 10/18, p. 222 : « Les nomades ont en eux-mêmes un caractère doux, mais le principe qu'ils constituent est fluctuant, vacillant. Ils ne sont pas liés au sol et ne savent rien des droits que la vie en commun, en même temps que l'agriculture, rend obligatoires. »

⁶⁸ *Ibid.* Vainement « remuant » : « L'errance des nomades est seulement formelle car elle est limitée à des espaces uniformes. »

⁶⁹ Schelling, *Philosophie de la mythologie*, I, 7e leçon.

⁷⁰ Genèse 12, 4.

dé de l'énoncé du programme qui le motive ⁷¹ et lui donne une complète signification.

Le choix de la garde des ovins indique une prise de position rigoureuse, sous deux rapports : quant à soi et dans la relation au sol.

Quant à soi, Abel refuse de s'installer dans un lieu d'exil. Où aller ? Tout « ailleurs » où se réfugier serait mythique ; l'intention droite n'a de sens que *dans* l'existence, pour la reprendre. Mais une visée exacte se fausserait en cas de compromis avec les installations illégitimes. Il s'agit donc de trouver un compromis optimal entre un maximum de mise à distance et un minimum de présence. Le nomadisme du berger réussit à concilier ces deux exigences. La transhumance des troupeaux ne s'arrête pas aux paysages qu'elle traverse, se limite à un contact réel mais tangentiel. Le nomade est présent au devenir mondain sans s'y mêler. C'est le [50] « mode de vie » des patriarches, qui plantent leurs tentes, où se prépare la relance de l'aventure adamique, entre les constructions en dur des errances sédentaires. Abel le berger se situe dans la position limite d'où s'évalue toute installation.

Il serait abstrait d'envisager ce « nomadisme » uniquement sous l'angle intellectuel d'un situs de l'instance critique relativement à son objet ; et il serait contingent de n'y voir que la simple désignation d'un faciès psychosociologique particulier. Plutôt que d'un symbole - lequel ne fait allusion à une signification à partir d'un phénomène que par métaphore -, on parlera d'un schème (transcendantal) qui noue dans une même dénomination une intention et les attitudes qu'elle suscite à l'égard du non soi, lesquelles en retour la développent.

Quant à la relation au sol, Abel refuse de l'assumer directement. Il n'en pourrait rien faire de « bon ». Le travail en a été rendu « pénible ⁷² ». Entendons que le sol d'exil a ses lois propres, hétérogènes au dessein du sujet et qui lui restent fermées. Affronter ses résistances obligerait à composer avec des impératifs aliénants. En s'occupant des ovins, Abel esquivait ce type de dépendance. Le bétail docile, domestique, est un objet de soins homogène au soi, qui ne remet pas en question son autonomie. Ce bétail soumis, Abel l'organise selon des normes

---

⁷¹ Genèse 12, 1-3.

⁷² Genèse 3, 17.

attentives à sauvegarder chaque bête dans l'ensemble du troupeau. Il applique son sens de l'unification aux multiplicités, et obtient son « fruit » (le croit du troupeau), selon des régulations conformes à son être intime, sans s'abaisser à servir un sol rebelle qui ne donne son rendement qu'au prix d'une distorsion de la personne. Au lieu d'une industrie pénible qui déforme le travailleur, Abel guide [51] royalement, dirige vraiment une population qui se développe selon l'ordre : David sera choisi parmi les bergers ⁷³. Abel applique sa loi aux « moutons » qu'il pousse devant lui, tandis que Caïn subit la loi de la croissance végétale dont l'anarchie le pousse toujours à de nouveaux travaux.

La garde des ovins est donc l'occupation adéquate, relativement à soi et au problème de l'habitation terrestre, en temps d'exil. Abel est le premier des « justes ⁷⁴ ». Le choix d'Abel ouvre la voie aux refus de compromission des patriarches, à l'intransigeance des prophètes, à la prévalence des rois d'Israël sur ceux d'Edom. Ce qui n'est qu'embryonnaire dans l'attitude d'Abel vise déjà dans sa forme directement l'issue messianique.

4. Une double insuffisance

Abel trouve donc le biais par où maintenir son identité de gardien. Mais il y a une contrepartie à cette réussite. Pour sauver l'essentiel, Abel se tient à l'écart à la fois de son frère et du sol. Il ne fait rien pour guider les démarches puissantes mais aveugles de Caïn, ni pour lever la « malédiction » qui pèse sur l'habitation. Il laisse livrés à eux-mêmes un terreau dégradé et un sujet qui dégénère, emmêlés en un alliage impur.

Abel contribue à conserver l'intégralité des dimensions de la filiation adamique en préservant celle de la « garde ». Mais le problème de la composition de ces dimensions reste entier. D'un côté une culture hasardeuse, de l'autre une garde quasi ineffective. La vraie question,

---

⁷³ Psaumes 78, 70-72.

⁷⁴ Abraham Saba, op. cit., ad hoc.

celle de l'ajustement des deux entreprises, reste pendante. Cette divergence peut se formuler en traduisant ainsi le texte : « Abel devint berger, mais Caïn resta au service ⁷⁵ du sol. »

Et cet écartèlement de la postérité adamique tend à [52] s'accroître de lui-même. Car plus Caïn s'emmêle au sol d'exil, plus Abel se détourne de lui pour préserver la pureté de son dessein. Et plus Caïn est livré à lui-même, plus il se laisse emporter par le vertige de son travail sans principes. Il n'est guidé que par l'impératif de produire, et il tire une satisfaction équivoque de l'effet de masse, de l'énormité de ses réalisations. Le sentiment de puissance qu'il en éprouve le confirme dans l'impression que le tout de la réalité est dans la peine qu'il prend. Or rien ne le détrompe.

Rien déjà ne le prédisposait à tenir compte de son frère. Comme en outre celui-ci se détourne de lui, Caïn risque de se décider à ignorer tout à fait un problème qu'il voit mal et que son frère se contente d'esquiver, de laisser en suspens.

---

⁷⁵ Genèse 4, 2. Le mot *avodah* signifie aussi bien « culte » que « travail » : l'intersection entre les deux.

[53]

Première conclusion

L'ABOUTISSEMENT DIFFÉRÉ

[Retour à la table des matières](#)

La répartition des tâches entre les deux frères n'est donc nullement une division du travail fondée sur l'entraide. Cantonnés chacun en son domaine, Caïn et Abel s'ignorent mutuellement. Ils se détournent l'un de l'autre. Mais cette première diaspora est moins sombre qu'elle ne paraît. La situation qu'elle engendre comporte une relative stabilité. Elle recèle en outre la possibilité d'un aboutissement, une fois parcouru le long détour nécessaire.

En effet, après la défaillance d'Adam et Ève, d'où résultent à la fois la disqualification du sol et la déficience de Caïn, il ne reste à l'intention d'Abel qu'une étroite marge de manœuvre. Dans ce cadre, l'attitude qu'il adopte est irrécusable. Si elle est insuffisante, elle peut pourtant, à long terme et à certaines conditions, porter ses fruits. Un équilibre est acquis, qui juxtapose la persévérance à part soi de deux comportements. À quelles conditions ce statu quo peut-il devenir le préalable d'une unification ? Tel quel, il en est le point mort. Mais il recèle une positivité : il donne le temps aux deux frères d'atteindre séparément le degré de maturité que nécessite le projet de coordonner leurs entreprises. Examinons en quoi le temps peut, de chaque côté, être un tel facteur.

[54]

CAÏN

Caïn expérimente que chacun de ses nouveaux acquis remet en question l'allure définitive des précédents. Toujours quelque chose échappe à sa prise. Or il suffit de tirer la leçon de cette indication pour apprendre à se contenter d'une condition toujours relative, libre de toute référence pseudo immuable. La pensée chinoise présente une telle sagesse, éclore à la faveur d'une méditation du changement, d'une conception du monde comme métabolisme généralisé et interaction d'influx variables, croissants et décroissants ⁷⁶.

Le temps peut jouer en faveur de Caïn. Il peut lui enseigner l'art de relativiser indéfiniment les figures de sa propriété, de s'adapter avec souplesse à un jeu continu de déplacements, calqué sur les rythmes immanents à la croissance végétale, qui lui éviterait de se figer dans une idolâtrie. Autrement dit, Caïn peut tirer de son expérience l'indice de la sagesse qu'il y aurait, dans sa situation, à suspendre son jugement ⁷⁷. À la fin, une fois désimpliquées les mille et une virtualités du sol, l'intervention d'Abel se ferait sans heurt. En effet, tant que Caïn ne se préoccupe pas de l'aboutissement, la « force » du sol, ce qu'il porte en puissance, est à sa disposition ⁷⁸. Donc, à la fin, il serait comblé et, devenu débonnaire par satiété, il accueillerait sans méfiance les propositions de mise en ordre d'Abel. L'idée dont ce dernier est dépositaire serait même bienvenue : pour ce vaste système énergétique, cette grosse machinerie ludique à laquelle aboutit l'œuvre de Caïn - une fois développée -, ce serait le jeu le plus amusant dans la série des jeux possibles, le Grand jeu qui conformerait soudain l'énorme mécanique boulimique à la poursuite d'un enjeu qui la dépasse : la prévalence [55] souveraine d'une forme exacte, susceptible de rapporter à soi et

---

⁷⁶ Louis Gernet, « Petits écarts et grands écarts », in *Divination et Rationalité*, Seuil, 1974.

⁷⁷ Ce qu'on peut rapprocher de la « morale par provision » cartésienne.

⁷⁸ Comme il se voit *a contrario* par la suite, Genèse 4, 12.

de concilier entre elles des réalisations jusque-là approximatives et désordonnées.

ABEL

Dans le temps même où s'épanouirait l'œuvre de Caïn, Abel pourrait mettre au point sa future intervention. Ce qui n'est d'abord qu'un « souffle », une intention droite mais à peine ébauchée, requiert, pour devenir opérationnel, une maturation. À la manière dont une intuition se désimplique en système par la mise au jour des déterminations qu'elle enveloppait, du « souffle » peut sortir une voix sonore, qui se module en paroles articulées : ce qui ouvre la perspective d'un discours affiné, adaptable aux multiples variations des données mondaines. De son temps d'expérience, Abel apprend à maintenir l'organisation de son « troupeau » dans un ajustement rigoureux aux dimensions a priori de son dessein, quel que soit par ailleurs le type de pâture offert au hasard de la transhumance.

À l'issue de cet apprentissage, il n'aurait plus à craindre qu'une quelconque question de fait trop embrouillée ne batte en brèche son savoir. Tout comme un chat retombe toujours sur ses pattes, Abel aurait réponse à tout, non pas globalement de manière dogmatique mais ponctuellement - une inflexion exacte à la mesure de chaque situation. Abel n'est qu'au point de départ d'une telle réussite, que ses « sangs ⁷⁹ » seraient appelés à atteindre - c'est-à-dire sa descendance, qui donnerait *consistance* à une visée absolument bonne dès sa forme initiale.

On souhaiterait donc que le texte se poursuive par l'énoncé immédiat des engendrements séparés des deux frères et que ces engendrements constituent, du côté [56] d'Abel une déduction sereine, du côté de Caïn les étapes d'un processus cumulatif. La première série, exactement référenciée mais sans réelle maîtrise mondaine, approfondit

---

⁷⁹ Genèse 4, 11 : « Maintenant tu es maudit du sol, qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main les sangs de ton frère. » Avec Abel disparaît sa descendance virtuelle.

dirait la diction de l'être. La seconde s'adonnerait à diversifier la profusion des productions, mais ne serait régie que par son rythme de croissance. Et l'on verrait le dernier descendant d'Abel convier celui de Caïn à rapporter ses richesses acquises à l'ordre pertinent.

Paradoxalement, l'ignorance mutuelle des deux frères constitue un équilibre statique chargé, par conséquent, de possibilités d'avenir satisfaisantes - à la condition qu'il se perpétue : c'est moins la divergence des deux frères qui est périlleuse, que l'interférence prématurée de leurs entreprises. De fait, cette double série d'engendrement complémentaires ne peut advenir que lorsque la fécondité en est garantie par un principe de distinction. C'est la justice/justesse de Noé ⁸⁰ que de savoir maintenir entre les « espèces ⁸¹ » un cloisonnement qui leur évite de s'abolir en se confondant et préserve leur maturation discrète en vue d'une conjonction ultérieure. De Noé vient ainsi la possibilité d'un développement de deux lignées complémentaires : les « tentes de Sem » recouvrent « l'élargissement de Japhet ⁸² ». Alors le déploiement dans l'espace s'ordonne selon le savoir du sens de la succession des temps.

Mais entre le jeune appétit de maîtrise de Caïn, vert et turbulent, et l'exigence d'Abel, trop entière et peu affinée, il ne peut y avoir en cas de rencontre que heurt et incompréhension. Braqués l'un contre l'autre comme deux systèmes antagonistes, ils ne sauraient que se dévoiler mutuellement leurs insuffisances, sans pouvoir s'entendre.

Ainsi, dans le *Gorgias* de Platon, l'antinomie mise en scène entre Socrate et Calliclès résulte-t-elle de ce que chacun des deux ne voit de l'autre que les défauts. [57] Calliclès critique l'inactualité des spéculations de Socrate, qui n'ont pas immédiatement prise sur les débats mondains ⁸³ ; et Socrate dénonce l'irrationalité de l'aspiration fougueuse de Calliclès à une prise de position dans le contexte mondain,

---

⁸⁰ Genèse 6, 9 : « Noé était un individu juste. »

⁸¹ Genèse 6, 14 : « Tu la feras [l'arche] divisée en *cellules* et tu l'enduiras de bitume en dedans et en dehors. » Cloisonnement et étanchéité, intérieure et extérieure.

⁸² Genèse 9, 27.

⁸³ *Gorgias*, 485-486.

qui méconnaît les présupposés qui peuvent seuls la légitimer et l'assurer ⁸⁴.

Infiniment plus rationnelle est donc la séparation provisoire des deux visées. Chacune d'elles doit aboutir, préalablement à leur conjonction. Tant que Caïn demeure empêtré dans la dépendance à l'égard des contingences factuelles, il est vain d'espérer que l'intention d'Abel lui soit intelligible. Il lui faut d'abord tirer au clair l'embrouillamini des médiations de son devenir, remuer son « terreau », jusqu'à ce qu'il dégage une démarcation rigoureuse entre ce qui vient du sol et ce qui vient de lui. Certes, la distinction entre l'âme et le corps se fourvoie dès qu'elle s'évade hors du domaine des principes. Mais c'est précisément parce que la vie est une « permixtion » infrangible d'esprit et de corporéité ⁸⁵ que celui qui est inapte à « traiter spirituellement des choses spirituelles et corporellement des choses corporelles ⁸⁶ » reste en pratique dans la confusion et l'aliénation, ne pouvant discerner clairement au sein du mixte ce qui revient à chaque instance et ce qu'on en doit attendre.

Il faut donc que la personne du travailleur soit radicalement érigée à distance de son travail, pour que s'acquière l'expérience de la souveraineté de soi sur soi. A partir de là seulement, les questions de souveraineté se chargent de signification.

Quant à Abel, il est libre de ce souci. De ce qu'il s'est détourné du sol, il est immédiatement centré sur l'autonomie du soi. Le problème est pour lui de faire prévaloir son identité sur le milieu ambiant, non de l'en faire émerger. Étant de plain-pied avec la question de la souveraineté du sujet libre, il doit en parcourir le cercle en détail, pour se [58] préparer à couronner, et d'abord orienter, les entreprises qui se dégagent du débat avec le milieu. Mais en imposant prématurément la rigueur de ses concepts à un frère encore aux prises avec une difficile constitution de soi, il ne réussirait qu'à décourager sa spontanéité, à le confronter à une tâche qui lui paraîtrait impossible, à lui faire prendre au tragique son manquement.

---

⁸⁴ *Ibid.*, 508.

⁸⁵ Descartes, *Sixième méditation métaphysique*.

⁸⁶ Pascal.

Quand Caïn aura débrouillé les fils de sa confusion interne, et Abel défini à quels engagements concrets induit son projet de justice, il sera temps qu'ils coopèrent. En clair, il est stratégiquement indispensable de dissocier le problème de l'accès individuel à l'autonomie, de celui de la mise au point des réquisits du lien social entre individus déjà autonomes. Ainsi, selon l'ordre du texte biblique, une fois constituée la « maison de Jacob », la *Genèse* arrive à son achèvement : la question de l'individualité est résolue. Alors, avec l'*Exode*, s'ouvre celle du lien social, qui confronte une assemblée de tribus composées d'individus autonomes avec les problèmes de constitution collective.

Le problème de Caïn et le problème d'Abel sont à résoudre séparément et successivement. La Torah nous présente cette nécessité axiologique enveloppée dans la prescription suivante : « Tu ne porteras pas un vêtement de laine et de lin mélangés ⁸⁷. »

La « laine » désigne l'intention d'Abel le berger, qui tond ses moutons sans les léser, c'est-à-dire qui promeut un ordre social épuré de tout arbitraire, défini à la ressemblance exacte du principe originaire de toute souveraineté, auquel la laine fait allusion : « ... des trônes furent placés et un Vieillard [attiq yamim : l'Ancien des jours] s'assit... et les cheveux de sa tête étaient comme de la laine lavée ⁸⁸. »

Le « lin » rappelle le problème de Caïn l'agriculteur, qui se fait un vêtement trop « terrestre » de ses productions, tirées d'un sol hétérogène au soi. Le « lin » sera [59] relevé, en devenant lui-même le moyen de conjurer la menace qu'il porte en lui. Il sera converti, retourné du tout au tout : « Fais-leur [aux prêtres] des caleçons de lin pour couvrir leur chair nue ... Aaron et ses fils les porteront quand ils entreront dans la tente de réunion ou quand ils s'approcheront de l'autel pour faire le service du sanctuaire, afin de ne pas se charger

---

⁸⁷ Deutéronome 22, 11.

⁸⁸ Daniel 7, 1.

de faute et de mourir ⁸⁹. » La « nudité » - l'indétermination des pulsions - sera « recouverte » par un élément qui leur est isomorphe, ce produit végétal qu'est le lin, une fois celui-ci mis au service des déterminations exactes.

---

⁸⁹ Exode 28, 42-43.

[61]

II. La postérité hors de question

LE SENS DES PRÉROGATIVES

[Retour à la table des matières](#)

Les commentaires indiquent qu'Abel aurait dû naître le premier ⁹⁰. Entendons que sans la défaillance d'Adam et Eve, l'aîné de leurs fils aurait directement été conforme. Inverti de ses déficiences, Caïn conserve un tel sentiment de lui-même. Provisoirement, rien ni personne ne l'en détrompe. Rien ne le lui confirme non plus, et c'est pourquoi il pourrait s'abstenir d'en décider. Mais rien ne le motive, ne l'induit à retenir son jugement. Il lui faudrait pour cela une prescience, qu'il n'a pas, des impasses où entraîne l'exercice d'un jugement sans critères. Ce qui serait opportun objectivement, sa subjectivité le méconnaît, n'ayant aucun indice de l'objectif. Bien au contraire, sa conscience d'aîné, de premier fils de l'Adam destiné à « dominer » la création ⁹¹, l'incite à l'arrogance. Sans du tout en appréhender les obligations, il a la conviction d'hériter de telles prérogatives. Sans même entrevoir la longue chaîne de déplacements, de médiations, de corrections à venir dont, à être premier, il n'est que le premier maillon, et qui le situe aux antipodes de l'aboutissement, il croit toucher au but. Faute d'une évi-

---

⁹⁰ Abraham Saba, op. cit., sur Genèse 4, 1.

⁹¹ Genèse 1, 28 : « Et dominez sur les poissons de la mer et les oiseaux du ciel et toutes les bêtes qui rampent sur la terre. »

dence de la vérité, il ne balance pas à situer résolument la vérité du côté de ce qui est évident : l'efficacité technique qu'il développe.

[62]

Ainsi prend-on pour droit la force tout court, dès qu'on ne voit plus la force du droit. Et on l'établit réellement en principe - « réellement », mais non véritablement ⁹².

A. L'ÉCHEC DU REMEMBREMENT

L'éternel retour

[Retour à la table des matières](#)

Dominé par les rythmes du sol, le travail de Caïn est cyclique. En fin de cycle il moissonne. Puis le cycle recommence ; et, répétition sans renouvellement, il apporte le même genre de « fruits ». Au bout de la peine de Caïn, il n'y a pas de débouché sur du neuf mais, selon les normes intrinsèques du « végétal », une fin (qets), un horizon borné, qui n'annonce rien sinon que la boucle est bouclée. Le renouveau printanier n'annonce pas un avenir différent mais seulement le maintien uniforme de la ronde des saisons. Les récoltes se suivent, se ressemblent et s'entassent. Il y a cumul quantitatif, non mutation. Le rendement varie, mais demeure celui d'un même type de réalité. Faute d'une norme extérieure, d'un point d'Archimède qui permettrait de remettre en question cet éternel retour du même, sa permanence s'impose à Caïn comme l'ultime vérité. Élevant au statut de dogme la maxime de l'Ecclésiaste : « Cela qui fut, c'est cela qui sera ⁹³ », il attribue d'autorité une valeur absolue à la peine qu'il se donne sans profit réel.

---

⁹² Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I, chap. 3 : « Du droit du plus fort. » [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁹³ Ecclésiaste 1, 9.

Il n'y a aucune nécessité à ce que le printemps, et avec lui toute jouvence, tout jaillissement d'existence, opère de lui-même un renouvellement des entreprises humaines. Le [63] « printemps » n'est que le début de l'année, donc le temps où se révèle la valeur de l'année (ou du cycle) écoulée - le temps où germe cela qu'on a semé. D'où son ambivalence ; il peut être l'heure de la réussite ou celle de la désillusion. Le Targum indique que Caïn apporta son offrande le 14 Nissan ⁹⁴. C'est la date à laquelle, au début du printemps ⁹⁵, les Égyptiens laissent partir les Hébreux. À cette date, Caïn se désespère de n'être pas agréé ⁹⁶, et les Égyptiens découvrent que leur démarche faussée les a menés à l'anéantissement : « Car, disaient-ils, nous sommes tous morts ⁹⁷. » Simultanément, l'intention d'Abel est agréée, et les Hébreux sont libérés. Le « printemps » est une vague à prendre ⁹⁸, qui « culbute ⁹⁹ » ceux qui ne l'attendaient pas.

1. *L'acting out*

« Et il y eut qu'à la fin d'un temps ¹⁰⁰... ». Lorsqu'un « temps » est révolu, il est « compté, pesé, divisé ¹⁰¹ ». En vue d'un renouvellement, le passé est évalué par un bilan qui fait le décompte de l'acquis, le juge eu égard à l'objectif final et sépare ce qui est à récupérer de ce qui est à rejeter. Or Caïn est inapte à une telle discrimination. Pourtant il tente de l'assumer. Arrivé au bout d'un cycle, il lui faut soit le reconduire, soit repartir sur de nouvelles bases. Ce qui revient soit à justifier le passé qu'il s'apprête à rééditer, soit à l'amender. Privé de

---

⁹⁴ Targoum de Jonathan Ben Ouziel. Le mois de Nissan, dans le calendrier hébraïque, correspond à mars-avril. C'est le « premier des mois » (Exode 12, 2).

⁹⁵ Exode 13, 4.

⁹⁶ Genèse 4, 5.

⁹⁷ Exode 12, 33.

⁹⁸ Exode 14, 15 : « Le Tétragramme dit à Moïse : 'Pourquoi cries-tu vers moi ? Dis aux enfants d'Israël de *se mettre en marche* ».

⁹⁹ Exode 14, 27 : « Et le Tétragramme culbuta les Égyptiens dans la mer ».

¹⁰⁰ Genèse 4, 3.

¹⁰¹ Daniel 5, 25.

critères par le retrait d'Abel, il se décide à porter à l'absolu sa pratique. Ce qui est aberrant, puisque ce « service » est déficient tant du côté du sujet (Caïn) que de l'objet (le sol disqualifié). Abel a-t-il une responsabilité dans cet égarement ? On a vu qu'il ne pouvait que laisser la culture du sol à son frère, en souhaitant seulement que ce dernier ne l'érige pas en culte. Ultérieurement, les deux visées pourraient concourir [64] vers une mise en ordre exacte. En attendant, Abel ne peut enseigner des voies dont il n'a qu'une intuition rudimentaire et Caïn n'est, de toute façon, nullement disposé à l'entendre. Oui, mais Caïn est aussi incapable d'attendre, de poursuivre sa tâche sans chercher à la juger. Et Abel devrait lui fournir au moins le minimum d'indications qui le feraient patienter. Quelques « gouttes » suffiraient ¹⁰². L'obstacle à ce recours, c'est qu'il suppose qu'Abel soit déjà affiné. Abel est donc responsable de ne pas tenter l'impossible - qui, à ce moment d'urgence critique, est l'unique possibilité. Aussi assiste-t-il en témoin passif et dangereusement impuissant au drame qui se joue.

Privé de référence mais impatient, Caïn prend l'initiative de s'inventer des valeurs. Il lui faut un « dieu », à la manière des Hébreux qui se lassent d'attendre le retour de Moïse du Sinaï ¹⁰³. Et, pareillement, il commet l'acte scandaleux d'apporter au Tétragramme une offrande inadéquate. « Aaron construisit un autel devant l'idole, et il proclama : demain fête en l'honneur du Tétragramme ¹⁰⁴. » L'injustifiable n'est pas d'être inaccompli, mais de prendre l'inachevé pour de l'achevé.

« Caïn apporta du fruit du sol en offrande au Tétragramme ¹⁰⁵. » Ce faisant, il isole la dimension du « travail » de la « garde » qui lui donne sens ¹⁰⁶. Il présente ses productions comme un ouvrier apporte à son patron l'ouvrage commandé. Mais il fait abstraction du lien d'hommage qui doit réordonner cette tâche : le vassal qui se comporte en serf offense son suzerain. Caïn se contente d'exalter son service

---

¹⁰² Deutéronome 32, 2 : « Que mon enseignement tombe comme les gouttes de la pluie », c'est-à-dire à la mesure de la demande.

¹⁰³ Exode 32, 1.

¹⁰⁴ Exode 32, 5.

¹⁰⁵ Genèse 4, 3.

¹⁰⁶ Genèse 2, 15.

du sol, au lieu de le subsumer sous les principes de la ressemblance au divin.

En posant son travail comme fin en soi, il s'y asservit, au lieu de le rapporter à la finalité qui, à la fois, lui donne forme et sens. Découplée du dessein qui la met en œuvre, la technique est absurde, machinale. Le sol donne ses [65] fruits à qui le cultive. Et cette identité n'est pas réductible à l'acte d'acquisition. Celui qui se laisse déterminer par ce qui est sous ses pieds cesse d'inscrire ses propres déterminations dans le sol confié à sa garde. Il abdique et, au lieu d'organiser la poussière du sol selon le « souffle de vie », il y retourne ¹⁰⁷.

Le sacrifice de Caïn n'est donc pas conforme. Il ne propose en fin de compte que l'annulation du projet adamique, se borne à affirmer la dépendance à peu près intégrale de l'humain envers l'infra humain - à peu près seulement, de ce que renoncer complètement à son autonomie est encore un acte libre. Caïn est en effet ce cas limite d'une liberté qui s'anéantit en s'affirmant. Mettant hors-jeu la temporalité, c'est-à-dire l'éventualité d'un avenir différent, il s'affirme tel qu'il est, quitte à n'affirmer par là qu'une totale dépendance. Il décide de mettre un terme à la mouvance de sa condition, coûte que coûte. Il adopte la politique du pire et préfère s'installer dans la finitude plutôt que d'hésiter dans l'incertitude. En quelque sorte, il choisit le pragmatisme le plus nu par idéalisme absolu. Ce paradoxe apparent indique que toutes les fois qu'une liberté est proclamée indépendamment de son évidence sensible, elle renonce à émerger réellement. Le formalisme moral se contente de désigner un hiatus entre les aspirations et les données de l'expérience. Les attitudes qui défient en bloc l'état de fait sont dans la filiation de Caïn sacrificateur. Elles désolidarisent l'existence de l'exigence d'autonomie qui s'y joue. En les dressant l'une contre l'autre, elles annulent cette dernière, la relèguent dans une surréalité séparée et fantastique.

Tant que la sensibilité est éprouvée et conçue comme radicalement inapte à se hausser au niveau de l'action morale - comme égoïste par

---

¹⁰⁷ Genèse 3, 19.

nature ¹⁰⁸ -, la loi morale reste « au fond ¹⁰⁹ » un arrière monde. D'où la nécessité de [66] parvenir à la notion de « sensibilité morale ¹¹⁰ ». Le vrai Dieu « sauve l'homme et son bétails ¹¹¹ ».

De ce point de vue, le propre d'une libération réelle, c'est de se propager à partir du repérage des secteurs effectivement libérés du vécu - aussi minimes soient-ils. Le choix n'est pas entre le monde et son « au-delà » mais, dans le monde, entre telle et telle orientation plus ou moins libératrice. « Je vous ai proposé la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choisis la vie afin de vivre, toi et ta postérité ¹¹². » La mort s'installe dans l'écart entre la norme et l'expérience. La vie apparaît dès que cesse cet écartèlement et que s'expérimente la possibilité d'une conjonction entre le vécu et son ordre.

2. Le suivisme d'Abel

« Alors Abel le suivit en cela ¹¹³. » Spontanément, Abel n'aurait pas apporté d'offrande. Il aurait attendu le temps lointain où une convergence devenue possible aurait permis un sacrifice *commun* des deux frères. Il sait qu'un sacrifice prématuré ne peut que fixer (au sens d'un précipité chimique) une situation qui ne vaut que par son avenir. Or dès que Caïn en prend l'initiative, il l'imité. Pourquoi ?

L'acte de Caïn anéantit les projets d'Abel. Toute l'attitude d'Abel était conditionnée par l'espoir d'une reprise du travail de son frère, qui pourrait être envisagé à la fin, aux jours de convergence. Mais Caïn

---

¹⁰⁸ Cf. la thèse piétiste, soutenue par Kant, de l'égoïsme irrévocable de la sensibilité.

¹⁰⁹ Nietzsche, *le Crépuscule des idoles*, « Histoire d'une erreur », § 3. « Au fond », c'est-à-dire de manière déguisée, sous une apparence purement formelle.

¹¹⁰ Cette notion est au cœur de l'œuvre de Rousseau. Cf. notamment le deuxième des *Dialogues*.

¹¹¹ Psaumes 36, 7. L'homme et son bétail : l'*Idealtyp* et sa venue au monde sensible.

¹¹² Deutéronome 30, 10.

¹¹³ Genèse 4, 3.

supprime cette possibilité en portant à l'absolu ses productions telles qu'elles sont. Il cesse par là d'être simplement indifférent au projet de son frère, pour l'ignorer positivement, l'éliminer implicitement. Par suite, l'intention d'Abel cesse de valoir en vue d'une ultérieure territorialisation.

Abel reste sur la touche, avec une visée définitivement [67] privée d'efficience réelle. Son « nomadisme » n'a plus de justification qu'en lui-même. À quoi bon en ce cas s'évertuer à en développer les modalités d'adaptation et d'application à un sol qui s'avère désormais inaccessible ? Pourquoi retarder l'affirmation d'une intention qui n'a plus rien à gagner à s'affiner, dont l'approfondissement n'avait d'utilité qu'en vue d'un usage à présent impossible, mais qui est en elle-même tout ce qu'elle doit être ?

Malgré tout, Abel pourrait s'abstenir. Il pourrait attendre de voir si Caïn, une fois inéluctablement désavoué, ne va pas revenir à une attitude moins définitive. Car alors, Caïn continuant à se mouvoir dans le relatif, l'attente d'Abel demeurerait chargée de sens. Mais le puîné se laisse entraîner. Par là se dévoile *en quoi* il est lui aussi défaillant. Son retrait véhiculait une ambiguïté, la même que celle de son père Adam. Si ce dernier s'était trouvé en position d'écouter sa femme - jusqu'à se laisser entraîner par elle -, c'est qu'il n'avait pas affirmé, dès le début, la voie droite. S'il avait parlé avant le « serpent », il ne se serait pas trouvé en cette position délicate, d'avoir à réagir contre une autre voix. La situation d'Abel est différente, puisqu'il naît après son frère. Mais ce qui persiste de cette passivité d'Adam en Abel, c'est que sa position de retrait est, autant qu'un affût dans l'attente d'une occasion d'intervenir, un abri hors de tout lieu conflictuel. Le nomadisme, stratégie ou fuite ?

L'initiative de Caïn fait pencher la balance, rompt l'équilibre de cet entre-deux où hésitait Abel. Assez pur pour miser sur l'avenir dans une situation de coexistence neutre, il est trop faible pour s'obstiner, *contre* son frère, à espérer une convergence. Tant que Caïn reste indécis, Abel peut rêver de le convaincre. Mais s'il s'affirme comme autorité, le berger ne peut résister. Il n'a pas ce « bouclier » d'Abra-

ham ¹¹⁴, à l'abri duquel pourra se [68] préparer longuement la victoire du berger sur le guerrier, de David sur Goliath ¹¹⁵.

Abel se laisse donc entraîner à offrir de son côté, bien que son intention, absolument bonne dans sa forme, soit encore quasiment vide de contenu.

3. *L'offrande agréée*

Le sacrifice offert par Abel s'avère conforme. La rectitude de son intention l'induit à présenter des premiers-nés de ses troupeaux ¹¹⁶ tandis que Caïn, dont l'offrande n'est pas composée de prémices ¹¹⁷, ne présente qu'un reliquat. Cet aspect formel suffit déjà à discriminer entre les deux offrandes, indépendamment même de leur contenu. Que signifie-t-il ? Caïn se pose comme « un empire dans un empire ¹¹⁸ » ; il dissocie ses finalités intrinsèques du dessein de Celui à qui il présente son produit. Il cherche à justifier après coup une œuvre qui n'est pas, en elle-même, adéquate. Abel au contraire conforme ce qu'il fait à l'ordre, avant de le développer. L'essentiel est pour lui dans l'exactitude de la visée à laquelle ont à se rapporter les médiations de la maîtrise mondaine. Aussi son projet naissant, s'il est loin encore d'avoir pris corps, néanmoins vaut infiniment plus qu'une prise de possession, qui aliène l'identité de qui possède par souci d'efficacité directe. Qu'Abel soit agréé atteste que toute vraie subsistance est dans sa filiation, que les desseins du juste restent à distance des déviations et n'investissent le cours du monde, livré à la rapacité des maîtres de la terre, que par une insertion interstitielle, qui dissout peu à peu les nœuds de l'aliénation.

---

¹¹⁴ Genèse 15, 1.

¹¹⁵ Samuel 1 17, 50.

¹¹⁶ Exode 22, 29.

¹¹⁷ Exode 23, 19.

¹¹⁸ Selon l'expression de Spinoza (*Ethique*, Livre I, Appendice) qui désigne là l'illusion anthropocentrique, le fait de se représenter Dieu à son image.

[69]

4. Le désaveu

« Mais vers Caïn et son offre, il ne se tourna pas ¹¹⁹. » L'offrande de Caïn est irrecevable, tant dans sa forme que dans sa nature. Il est donc illogique que l'apprenti sacrificateur éprouve « fureur et désespoir » à la suite du désaveu inévitable. Le divin n'intervient pas, ne sanctionne pas. Simplement ce qui ne se fait pas selon les déterminations dont il est le garant, n'aboutit pas. Désigner le Créateur, c'est indiquer d'où viennent les dimensions du vouloir exact, et non hypostasier un tyran capricieux. Le désaveu de Caïn n'est pas un décret mais un constat. Caïn ne peut être furieux que contre lui-même ; il ne peut désespérer que de son désordre interne. Mais, incapable de cette sagesse réflexive, Caïn est enclin à projeter sa confusion, à l'objectiver. Ce qu'il ne comprend pas, il l'interprète à la lumière de ce qu'il connaît. Puisqu'il a échoué, c'est que le monde est livré à l'arbitraire, que les gains ne correspondent décidément pas aux mérites, mais sont distribués au hasard ¹²⁰. En fait, ces arguments ne sont qu'une tentative de rationalisation, sans fondement, d'une colère qui préexiste à ses prétextes. Elle était déjà dans la frénésie avec laquelle il travaillait le sol. La même turbulence fondamentale trouve un exutoire aussi bien dans l'exaltation du produire pour produire, que dans la fureur où le plonge l'évidence de la gratuité de sa frénésie. Une fois ôté le masque du « zèle », dévoilée l'inanité de son activisme, apparaît la fureur toute nue, le délire inhérent à sa personnalité non constituée.

Ce dont il peut à juste titre désespérer, c'est d'atteindre une référence intransitive par l'exacerbation d'un désir de possession fondé sur de fausses motivations.

---

¹¹⁹ Genèse 4, 5.

¹²⁰ *Targoum* de Jonathan Ben Ouziel, *ad hoc*.

[70]

5. Le désarroi

La défaillance d'Adam et Ève avait eu pour effet de leur révéler leur « nudité ¹²¹ ». Ils étaient effectivement « nus », mais ils auraient pu continuer à l'ignorer jusqu'à ce qu'ils aient acquis leur vrai « vêtement ». Alors ils auraient été aptes à comprendre que la méconnaissance de leur nudité initiale était la condition de départ d'un recouvrement progressif, sans hâte ni honte. Le nouveau-né ignore sa débilité, sans quoi il désespérerait d'en sortir.

L'imprudence de Caïn produit un effet analogue. Sans cette anticipation, il aurait eu tout le temps de se régénérer, de prendre ses distances à l'égard de son désordre interne, de calmer son avidité. À cause d'elle, il entrevoit à quel point il est désorienté.

Livré brusquement au désarroi, il ne peut qu'hésiter. Et cette détente impromptue a l'heureux effet de le dégager des préoccupations qui obnubilaient sa conscience. Le désespoir produit accidentellement un état d'esprit de désaffection qui équivaut dans les faits à une distanciation : n'est-il pas identique, en un sens, de prendre du recul parce qu'on a surmonté l'obstacle, ou parce qu'on ne voit plus le moyen d'y parvenir ? Soudain libéré de ses anciennes certitudes, Caïn s'élève à son corps défendant à l'écoute du sens, que rien en lui, provisoirement, ne peut plus occulter. À quiconque serait distrait, même ponctuellement, de toute espèce de préjugés, le vrai apparaîtrait aussitôt en toute clarté. De manière générale, les idéologies, trop humaines, se contredisent ; donc, confrontées, elles s'annulent et font silence. Alors l'écoute du sens est possible. C'est pourquoi le Midrach indique que Moïse avait commencé par faire le tour des idéologies avant d'être appelé. C'est aussi pourquoi le mosaïsme ne peut d'abord être que diasporique.

[71]

---

¹²¹ Genèse 3, 7.

Caïn s'abandonne donc à une remise en question de ce qui, en lui, était radicalement incritiqué. Pourquoi être furieux plutôt qu'autre chose ou que rien ? Pourquoi se désespérer alors que l'échec résulte d'un choix, qu'un autre choix peut corriger ? La même liberté, qui orientait un devenir dans un sens, peut le diriger autrement. Ce qui faisait ta perte - tes choix - pourrait te sauver, s'entend dire Caïn. Et tu aurais en sus le mérite d'un retour sur toi-même. Mais s'obstiner dans l'attitude qui n'aboutit pas, voilà qui rendrait ce retour de plus en plus difficile. Bientôt il ne s'agirait plus d'un simple revirement, mais d'une lutte pénible contre la déviance que tu aurais développée et qui t'entraînerait comme une fatalité. Cette fois, tu ne pourrais plus l'effacer, elle te suivrait partout, ne serait plus seulement « tapie à la porte » chaque jour, mais présente jusqu'au bout, jusqu'à la « Porte de ta vie ¹²² ». Tu n'aurais plus que la latitude de t'épuiser à la retenir, à la maîtriser de force, sans pouvoir la redresser : car « ce qui est dévié ne sera pas redressé ¹²³ ».

Entre un faux pas qui autorise un libre retour sur soi (« si tu t'améliores, tu seras relevé »), et un engagement qu'on ne peut plus contrarier que de force (« tu lui imposeras ta loi »), il y a une modification profonde des rapports du soi et du non-soi. Comme l'écrivait Jean-Jacques Rousseau : « Si nous voulions être toujours sages, rarement aurions-nous besoin d'être vertueux. Mais des *penchants* faciles à surmonter nous entraînent... Insensiblement nous tombons dans des *situations* périlleuses dont nous pouvions aisément nous garantir, mais dont nous ne pouvons plus nous tirer sans des efforts héroïques ¹²⁴. »

Le « penchant », cette sollicitation périphérique du soi par le non-soi, persiste tant qu'on n'a pu prévaloir sur lui définitivement. Mais les « situations périlleuses » sont celles où, au contraire, le non-soi est objectivement implanté au centre du soi. C'est la différence entre une [72] déviance « tapie à la porte » et le fait qu'elle « colle » au soi. Alors, de fait, le soi n'est plus qu'une nostalgie.

---

¹²² Rashi, commentaire *ad hoc*.

¹²³ Ecclésiaste 1, 15.

¹²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, livre II. je souligne.

Et ce qui vaut pour l'éthique, vaut a fortiori pour la politique : ainsi, suivant le même auteur, « la fréquence des supplices est toujours un signe de la faiblesse ou de la paresse dans le gouvernement ¹²⁵ » ; tandis que pour un gouvernement fort, « il n'y a point de méchant qu'on ne puisse rendre bon à quelque chose ». Tant que le soi n'est pas investi par ce qui le nie, on peut tirer parti même de ses ennemis ¹²⁶.

La démarche à suivre est donc de constituer le soi de manière exclusive (en regard du « Dieu jaloux »), puis de s'attacher à prévaloir sur le non-soi. De ce que Moïse laisse des « étrangers » suivre les Hébreux au sortir d'Égypte ¹²⁷, contrairement à la prescription du Tétragramme ¹²⁸, résulte l'épisode du Veau d'or.

Le désaveu de Caïn n'est pas une réprobation, mais un silence : il n'y avait rien à approuver. Pour nous, l'offrande de Caïn est un scandale. En soi, elle n'est qu'une bévue, une fausse route, une préfiguration seulement de la déviance irréversible. Du moins Caïn, cette fois, est averti. Quelle leçon tire-t-il de ces événements ?

B. L'ENGRENAGE DE L'ASSASSINAT

Le contresens

[Retour à la table des matières](#)

Caïn est effectivement averti, mais il ne dispose que d'indications négatives. Et pour cause : ce qui convient à sa situation, c'est précisément de s'abstenir de toute innovation, pour laquelle il n'est pas armé. Mais Caïn ne [73] peut l'entendre ainsi. Certes, il a subi un revers. Et il songe à corriger son attitude. Son insuccès lui révèle l'inadéquation de son offrande, mais il est incapable de l'opération réflexive qui remonterait de ce constat à sa propre inaptitude à prendre des initiatives en

¹²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre II, chap. 5.

¹²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Rêveries*, Quatrième promenade.

¹²⁷ Exode 12, 38.

¹²⁸ Exode 12, 43.

général. Il est obligé de remettre en question ses choix, mais il continue d'ignorer qu'un choix n'est que le signe d'une personnalité. Car il n'a aucune perception du problème de la constitution d'un sujet. Que pouvoir s'orienter dépend de la « garde » préalable des régulations internes de celui qui agit, cela lui échappe autant qu'auparavant. Il se sent accablé par son échec, mais non humilié en son être. Il éprouverait plus que jamais comme une passivité dégradante et contraire à l'idée qu'il se fait de sa vocation, la patience et l'effacement liés à la suspension du jugement. Il ne voit dans sa mésaventure qu'un défi à relever, une revanche à prendre, un obstacle imprévu qui exacerbe sa volonté de maîtrise.

En somme, quand il serait opportun de méditer mûrement ce qu'il y a au juste à ne pas faire, il se lance dans une surenchère. Il confond en quelque sorte la nécessité d'une stratégie de longue haleine, d'une résistance passive à ses impulsions, avec l'urgence - fictive - d'une riposte tactique. Il lui faut une parade immédiate. Loin de déposer les armes, il ne songe qu'à rectifier le tir, et traite une véritable « crise de structure » comme un incident conjoncturel. À la recherche d'une nouvelle fuite en avant, il se demande : « Que faire ? »

On peut ainsi rêver à ce qu'aurait été le mouvement socialiste et à ce qu'il se serait épargné comme déboires, si les bolcheviks avaient compris l'échec de 1905 non comme un incident tactique, mais comme une erreur stratégique. Le drame du léninisme, c'est son ambivalence à l'égard du populisme. Avec un demi-siècle de recul, on comprend que l'objectif réel était d'organiser le mûrissement de [74] l'esprit de résistance passive et de solidarité des masses, et non la lutte pour le pouvoir, entité mythique non à prendre mais à dissiper.

1. L'interférence

« Et il y eut que Caïn adressa la parole à son frère Abel ¹²⁹. » C'est l'agrément de l'offrande d'Abel qui le rend soudain intéressant aux yeux de son frère. Bien loin d'un brusque élan de fraternité, d'une mi-

---

¹²⁹ Genèse 4, 8.

raculeuse prise de conscience, ce qui motive cette démarche, c'est l'attrait de Caïn pour l'inexplicable réussite de ce « parasite » jusqu'à insignifiant et fantomatique.

Fidèle à son point de vue strictement pragmatique, Caïn remarque que le sacrifice d'Abel a été reçu, et non qui est Abel. Il cherche donc à voir de quoi il retourne.

Or un pacte tacite tenait les deux frères à distance : Abel évitait son frère par prudence et calcul, et Caïn l'ignorait par indifférence à tout ce qui n'est pas de l'ordre de la maîtrise mondaine. La démarche de Caïn rompt cet équilibre pour un rapprochement tout à fait inopportun : objectivement très prématuré et subjectivement lié à des motivations suspectes.

Si la réussite de la fraternité est un enjeu sans égal, cette première rencontre de deux frères en sera le contre-exemple absolu. Ce n'est qu'à l'issue du processus de réparation commencé par Abraham, qu'il y aura vraiment fraternité. Au bout d'une série d'étapes progressives évoquées par les divergences d'Isaac et Ismaël, les démêlés de Jacob et Esaü, les relations encore conflictuelles entre Joseph et ses frères, c'est dans l'entente et l'accord des fils d'Amram que se trouve l'allusion à une telle réussite : « Aaron partit et, ayant rencontré Moïse à la montagne d'Elohim, il le baisa ¹³⁰. » De l'union des deux frères procède la libération. Moïse garde les déterminations, à la ressemblance desquelles Aaron travaille à hisser les Hébreux.

Mais ce n'est pas en vue de coopérer avec lui que Caïn s'adresse à Abel. De la justesse de l'intention de son frère, il ne voit que le signe sensible. Et c'est ce signe qu'il convoite, isolément. Une situation analogue commande les relations de Joseph avec la femme de Putiphar. Celle-ci a partie liée avec l'empire égyptien, dont l'univers clos et totalitaire véhicule une rémanence de la pseudo identité de Caïn. Elle est attirée par la beauté de Joseph, qui est le signe de sa justice, mais reste fascinée par le signe sans pressentir ce qu'il désigne. « Or Joseph avait bel air et bel aspect. Mais un jour, dans la suite, la femme

---

¹³⁰ Exode 4, 27.

de son maître jeta les yeux sur Joseph et lui dit : couche avec moi ¹³¹. »

De même que les tâtonnements de Caïn pourraient être guidés par le savoir d'Abel, l'Égypte gagne à accueillir Joseph. Mais dans l'une et l'autre situation, les lacunes du sujet rendent impossible l'émergence d'un désir d'accueil authentique ; il n'en paraît que la contrefaçon : la convoitise.

Le malentendu naît ici de ce que Caïn ne considère Abel que comme un alter ego, qui réussit là où lui vient d'échouer. Ne concevant que l'acte de possession comme modalité d'être, il ne voit en son frère qu'un autre possesseur, plus habile ou plus chanceux. Il confond la « domination » avec la possession, la réduit à cet aspect partiel qui, isolé et incontrôlé, subvertit le sujet. D'où le caractère équivoque de sa démarche : ce qu'Abel a obtenu, lui aurait pu l'avoir, et peut encore, à défaut, s'en emparer.

Or Abel cède à cette avance inquiétante, malgré les fantasmes dangereux qui la provoquent. Il suit Caïn « dans le champ », ce lieu d'extériorité sans ordonnance [76] intrinsèque qui est le territoire, le topos de ce dernier. Donc Abel se délocalise. Et puisqu'il accepte de rencontrer Caïn sur son terrain, il se laisse par là même appréhender selon l'identité factice que lui prête son frère : celle d'un prétendant rival à la possession du sol. Pourquoi lui, Abel le berger, gardien de troupeaux, accepte-t-il de se faire aborder sans reconnaissance préalable de son identité, de sa fonction et de son lieu propres ?

C'est que Caïn propose et dispose du même coup. Abel ne peut résister à celui dont la puissance aveugle est rodée au franchissement de tous les obstacles. Au cas où il refuserait d'obtempérer, il serait immédiatement agressé. Et sans aller jusque-là, remarquons déjà que Caïn dispose d'un moyen de pression plus simple que l'affrontement : le blocus. S'il interdit l'usage du sol, qu'il contrôle, aux troupeaux d'Abel, il le réduit à la « famine ». Qu'est-ce à dire ? Que l'entreprise d'Abel ne se mène qu'au prix d'un refus d'installation qui rend sa situation intra-mondaine précaire. L'histoire d'Abraham et de ses des-

---

¹³¹ Genèse 39, 6-7. Putiphar est le chef des gardes du Pharaon, sa femme symbolise l'Empire égyptien.

cependants est hantée par ce risque de famine ¹³². On ne peut se polariser sur la constitution de l'habitant sans affaiblir en un premier temps l'attention portée à la sûreté de son habitation. Le juste ne subsiste que dans la mesure où il cède en un premier temps aux maîtres du sol, contre lesquels il est sans défense lorsque ceux-ci l'interpellent. Dans un sens comme dans l'autre, que la menace vienne de l'assèchement du soi lui-même ou des maîtres, la réponse est identique : délocalisation et soumission. De même que Joseph sauve la famille de Jacob de la famine en servant le pharaon d'Égypte - dont les principes sont opposés à ceux de l'alliance d'Israël -, et en faisant venir sa famille dans ce pays ¹³³, de même ici Abel cède à l'invite de Caïn, l'écoute et le suit.

En outre, c'est aussi la survie de l'intention d'Abel qui est en jeu. Les sacrifices séparés des deux frères avaient [77] durci en systèmes rigides et antagonistes leurs positions. Abel ne peut qu'être séduit par ce rapprochement dont son frère prend l'initiative ; aussi malvenu qu'il apparaisse, il reste l'ultime chance d'une convergence.

Ce qui confère à cette rencontre une dimension cruciale, c'est aussi qu'elle ait lieu dans le « champ », c'est-à-dire en un lieu ouvert, à distance de la problématique parentale où jusqu'alors était enclose et inscrite la destinée des deux frères. Cette ouverture est ambiguë car elle prend un sens très différent suivant qu'on l'estime à la lumière de Caïn ou d'Abel. Mais dans les deux cas, elle annonce le dénouement de la situation créée par la défaillance parentale.

Pour Abel, il s'agit d'amorcer un redépart à partir d'un lieu neutre, qui fait table rase du passé. S'écarter de ses parents, c'est pour lui se débarrasser de ce qui entravait son projet. Il est bon que ses parents ne lui soient plus rien, car ce qu'il y avait de positif en eux, il le porte en lui ; en se séparant d'eux, il prend ses distances à l'égard d'une quelconque fatalité de leurs lacunes. « Tu honoreras ton père et ta mère ¹³⁴. » Honorer, c'est estimer, apprécier, donc discriminer. C'est à l'aune de la rectitude d'une visée épurée qu'Abel juge ses pa-

---

¹³² Genèse 12, 10.

¹³³ Genèse 45.

¹³⁴ Exode 20, 12.

rents. Il reprend à son compte le dessein dont ils étaient porteurs et rejette leurs compromissions de fait. Ce faisant, il leur rend justice : il rétablit leur pleine souveraineté de fondateurs, mais les y confine, et s'émancipe par là de leur autorité.

À l'inverse, pour Caïn, qui ne dispose d'aucune tierce instance pour déterminer son jugement, l'annulation des parents n'a d'autre signification que l'abandon de soi à l'arbitraire. Ce n'est pas de la défaillance d'Adam et Ève qu'il s'écarte, mais de leur dessein initial, hors duquel l'histoire devient folle. S'il est avec lui question de dénouement, ce ne peut être qu'au sens de celui d'une tragédie : la catastrophe.

[78]

2. *Le dialogue manqué*

Caïn parle à Abel. De quoi ? De ce qu'il comprend de la discrimination faite entre leurs offrandes, et que l'éloignement des parents lui permet d'exposer sans fard : du règne de l'arbitraire. L'évidence n'est-elle pas que réussites et échecs surviennent de façon aléatoire, selon le hasard et l'enchevêtrement fortuit de déterminismes aveugles ? Caïn pense l'événement à la lumière de ce qu'il connaît, à l'image de la poussée végétale dont sols et climats favorisent ou entravent la croissance échevelée. De la même manière, Pharaon ¹³⁵, dont l'empire est réglé par les variations des crues du Nil, dira à Moïse et Aaron : « Je ne connais pas le Tétragramme ¹³⁶... »

Or de quelles ressources Abel dispose-t-il pour apporter la preuve du contraire ? Il ne peut que suggérer que l'agrément de son offrande prouve la justesse de sa position, ce qui va à l'encontre du point de vue de son frère. Mais l'idée qu'Abel réussirait parce que ses œuvres sont meilleures ne peut convaincre Caïn. Ils ne se font pas, en effet, la même conception du meilleur. Pour l'aîné, c'est l'accumulation maximale de pouvoir, si minime que soit sa mise en ordre ; pour le puîné, c'est

---

¹³⁵ Littéralement, *pharo* veut dire en hébreu « l'échevelé ».

¹³⁶ Exode 5, 2.

que tout pouvoir, même minime, soit d'abord réglé par une justice absolue.

L'argument d'Abel ne fait qu'exacerber Caïn. Que son frère réussisse justement grâce au fait qu'il parasite, sans peine, avec ses troupeaux, le sol que lui-même cultive laborieusement, cela redouble à ses yeux l'évidence de l'arbitraire. Il lui paraît aisé de retourner contre Abel cet argument : « Le sol que tu foules aux pieds est ma propriété ; vole dans les airs ¹³⁷. » La première des justices n'est-elle pas que celui qui dénigre le sol n'en tire pas profit ? Le Midrach propose encore cette réponse d'Abel [79] qui s'attache à substituer, au malentendu, la définition d'une relation d'échanges féconde : « Les vêtements qui te couvrent m'appartiennent, rends-les-moi. » Tu affrontes le sol, c'est vrai, mais la justification qui te permet au moins de subsister face à lui, n'en suis-je pas l'unique garant ?

En fait, cette réplique est encore moins recevable pour Caïn. Qu'a-t-il à faire de vêtements, de justification, quand la technique nue lui paraît la seule réalité digne de confiance ¹³⁸ ? À ses yeux l'attitude d'Abel n'est elle-même qu'une technique habile, une ruse parmi d'autres, ou plutôt la ruse des ruses, celle du profiteur, du Tartuffe qui voile du prestige de sa pseudo-sainteté toutes ses manigances. Bref, une ruse dont lui, Caïn, n'est pas dupe, et qu'il saura bien déjouer...

3. *L'issue logique*

« ... Il prit position eu égard à son frère Abel, et l'assassina ¹³⁹. » En réaction contre le « spiritualisme » d'Abel (le « souffle »), où il ne voit qu'inconsistance drapée d'hypocrisie, Caïn prend position pour l'autosuffisance de la technique, quitte à devoir la charger de pseudo-significations mystiques.

---

¹³⁷ Gloses midrachiques.

¹³⁸ « Nu » et « rusé » sont le même mot en hébreu (*aroum*).

¹³⁹ Genèse 4, 8.

Un souffle prophétique qui ne vise pas la reprise effective de la réalité du vécu et les institutions - y compris « les instincts les plus bas ¹⁴⁰ » -, suscite à tous coups, contre son inconsistance, une réaction « caïnique ». Tant que le « Royaume des Cieux » n'existe que dans la tête des « mystiques complets », loin qu'un tel mysticisme soit « agissant ¹⁴¹ », il ne peut que compenser par une exaltation vaine les déréllections tangibles. « Si l'amour perd la connaissance précise de ce qui est aimable [80] dans l'objet aimé, il devient pulsion irréfléchie qui berce mais ne nourrit plus ¹⁴². »

Caïn, dont la réalité est la mouvance inassignable, s'arrête à une position définitive et « s'assied dans la société des moqueurs ¹⁴³ », trouvant une assise de fortune dans la dénégation de l'ordre, la raillerie à l'égard de toute perspective d'exactitude. Sans s'inquiéter de l'illogisme de la chose, il prend pour fondement de son jugement cynique la conviction de l'inanité de tout jugement.

Il supprime donc Abel qui, déjà quasi absent d'un monde disqualifié, n'a cette fois - en bonne logique - plus rien à y faire, dès lors qu'avec Caïn ce monde tel qu'il est s'affirme autosuffisant.

---

¹⁴⁰ Selon l'expression insistante de Nietzsche, corrélative de sa critique de l'idéalisme.

¹⁴¹ Henri Bergson, *les Deux Sources de la morale et de la religion*, Ed. du Centenaire, p. 1179.

¹⁴² Jean Zacklad, *Essai d'ontologie biblique*, Ed. Mouton, p. 150.

¹⁴³ Psaumes 1, 1.

[81]

Conclusion

ERRANCE ET REDÉPART

[Retour à la table des matières](#)

La mort fixe une situation inachevée. Ce qui est tué avec Abel, c'est la possibilité que son intention aboutisse. Telle qu'elle était - embryonnaire -, elle est réifiée. La constitution d'une référence à un principe d'exactitude avorte et la perspective d'une véritable installation est évacuée du paysage terrestre. Là encore, Caïn a appliqué la politique du pire : pour cesser de tâtonner, d'hésiter entre tel et tel choix, il se livre à une errance qui aggrave l'exil d'Adam ¹⁴⁴. Privée de repère, sa descendance sera de plus en plus erratique, jusqu'à, ce que sa lignée soit totalement effacée avec le déluge.

Abel mort (toujours déjà), Caïn voué à disparaître (à jamais), quel recours pour la postérité adamique ? - Un nouvel engendrement, un autre style d'engendrement ¹⁴⁵. Cette fois, l'entreprise partira initialement d'objectifs plus modestes. Pour Seth (littéralement : « stable »), il s'agira avant tout de subsister, en renvoyant pour cela dos à dos en un premier temps l'intention sublime d'Abel et l'ambition énorme de Caïn : afin d'éviter de se déréaliser par l'inconsistance de

---

¹⁴⁴ Genèse 3, 24 ; 4, 16.

¹⁴⁵ Genèse 4, 25 : « Adam connut encore sa femme ; elle enfanta un fils et l'appela Seth : car, dit-elle, Dieu a instauré pour moi une postérité tout autre à la place d'Abel, que Caïn a tué. »

l'une et de s'égarer dans la turbulence de l'autre. C'est seulement à l'issue du processus de constitution d'une subsistance axiale - achevée avec la mutation de Jacob en Israël ¹⁴⁶ -, et à partir d'elle, que [82] ces dimensions divergentes pourront être investies adéquatement. Pour être compatibles, ajustées l'une à l'autre, elles seront organisées par leur subsumption sous un schème unificateur, un centre qui les remembre, leur ôte leur prétention folle à l'autosubsistance séparée et les fasse tenir ensemble de manière indivise.

Cette unification des dimensions, c'est la mise en ordre de l'individualité, cette position de l'individualisation adamique qu'Ève croyait obtenir en enfantant Caïn, mais qui ne sera acquise qu'au niveau des douze enfants de Jacob ¹⁴⁷. Le couple Caïn-Abel, ou plutôt leur anticouple, désigne donc la négation de l'individualité. Caïn est voué par sa déficience native à la visée exclusive d'une maîtrise mondaine difforme, inattentive à ses modalités subjectives (sa forme) et objective (sa finalité). Ce qui réduit la justice d'Abel à se cantonner dans l'absoluité d'une visée immédiate du sublime privée d'effectivité. La pseudo-identité des deux frères exprime par suite l'impossibilité, pour les dimensions de l'individualité, de subsister indépendamment l'une de l'autre. En elle se résument les deux formes de l'inhumanité : nous sommes « hommes » dans la mesure où nous ne sommes ni Caïn ni Abel, où notre réalité est dans cet intervalle *entre* eux, dont ils ne définissent que les limites extérieures, ce qui l'excède de part et d'autre. Et cette centralité : intercalaire s'annule dès que l'on commence de prêter une quasi-substantialité à ces deux extravagances. La disjonction entre un Caïn et un Abel conçus en soi et pour soi, est ce contre quoi s'inaugure la postérité adamique, ce qu'elle récuse pour se constituer effectivement.

S'établir entre ciel et terre, trouver son lieu dans le « firmament » (raqiyà), entre les « eaux d'au-dessus » et les « eaux d'en dessous ¹⁴⁸ », c'est avant tout commencer par rejeter les deux attitudes systématiques qui y font obstacle en nous constituant exclusivement

---

¹⁴⁶ Genèse 32, 29.

¹⁴⁷ Genèse 29, 31 s.

¹⁴⁸ Genèse 1, 6.

soit comme [83] « enfants de la terre », soit comme « enfants du ciel ». La terre, isolément, est poussière, pure dispersion, éclatement de singularités errantes. Et ne se référer qu'au « ciel » nous immobiliserait dans la sujétion hypnotique, la contemplation figée de la perfection du système stellaire, du jeu des relations abstraites, des « constellations ¹⁴⁹ ». Tout se joue pour nous entre cette dégradation et cette fixation. L'une nous anéantirait dans sa turbulence, l'autre serait balayée par les mouvances de l'existence qui emportent les rigidités dressées à contre-courant.

La visée d'une référence intransitive, pour les démarches humaines, n'est pas à rejeter, ni l'ambition conquérante d'une prise sur le monde, mais le fait qu'il y ait disparité entre ces dimensions, fait qui tient au durcissement de leur antagonisme. Caïn et Abel, c'est une formalité aberrante, une anti-forme, qui entrave le procès d'organisation d'un matériel en lui-même excellent - c'est un tissu fait de bon fil mais mal confectionné. Caïn et Abel, contre Seth : toutes les richesses des dimensions de l'individualité sans leur unification, contre le principe de l'individualité, pauvre mais en voie de synthétiser son contenu par leur reprise.

À quoi sert le récit de ces contrefaçons, la relation de l'échec d'une alliance des deux frères ? Si l'on refuse le traitement théologique qui l'utilise aux fins de fonder la finitude sur la déchéance, pour désigner, de là, le Dieu caché, ne va-t-on pas y voir un mythe dont la récitation permettrait de distancier les archétypes monstrueux, de conjurer la persistance d'une terreur archaïque, écho d'une catastrophe originelle ? Nullement. Au vrai, les mythes ne conjurent rien du tout. S'ils conspirent, c'est à la manière des courtisans, qui n'intriguent que pour se faire bien voir du maître. La loi du mythe n'est-elle pas de flatter ce qu'on redoute sans en contester le joug ? On peut, par exemple, transfigurer l'image effrayante d'un [84] chaos primordial sous la forme d'un Olympe resplendissant ¹⁵⁰ ; par là on l'approprie en la sublimant, on la distancie, mais on ne la dénonce pas pour autant comme fantasmagorie paralysante. Au rebours, une véritable

---

¹⁴⁹ « Tséva' am », Genèse 2, 1.

¹⁵⁰ Nietzsche, *la Naissance de la tragédie*, § 3.

« conjuration » s'avise de dégager la loi de production de l'illusion pour la confondre.

Faisant le départ entre récit mythique et entreprise de démythification, on dira que la présentation biblique de Caïn et Abel vise à mettre au jour le fondement même des divers procès de déréalisation - lequel réside en la disparité des dimensions de l'individualité. En y reconnaissant la racine de toutes les stérilités, on indique que c'est par la réparation de ses aléas que se rétablit la fécondité de la relation duelle, constitutive de l'individualité. Dans l'histoire individuelle et sociale, la référence aux anti-frères est un principe régulateur pour évaluer l'orientation des prises de position : ce qui relève de Caïn, véhicule une rémanence caïnique, est à démasquer comme errance sans issue et à déstabiliser. On sait par exemple combien l'attitude qui consiste à tirer fierté de ses compétences sans considération du but en vue duquel on les met en œuvre, a fortement contribué à rendre possible la perpétration des crimes nazis ¹⁵¹.

Symétriquement, ce qui rappelle Abel est à tourner sans délai vers la question pratique d'une insertion mondaine : relèvent d'Abel en effet les desseins exacts en eux-mêmes, mais qui manquent de pertinence ponctuelle dans les débats en cours.

Conjurer Caïn et Abel, c'est, à la manière de Seth, s'établir sur le fait de l'engendrement (là où précisément ils échouent), du passage d'une génération à l'autre. C'est situer le positif dans le *joint* entre un engendrement simplement para-biologique qui annule la spécificité humaine, et un « engendrement » purement déductif qui reste évanescant. Le rythme des engendnements féconds, [85] réellement constitutifs, s'origine donc dans le refoulement de deux disrythmies.

Pour assurer le passage d'une année à l'autre, le code sacrificiel de la Torah prescrit qu'une fois l'an, de deux boucs, l'un, en regard de Caïn, sera envoyé dans le désert de la vallée de Guéhinam, et l'autre, en regard d'Abel, sera immolé sur l'autel ; ainsi se démarque-t-on à la

---

¹⁵¹ Bruno Bettelheim, *Le Cour conscient*, Laffont, pp. 289 s.

fois de la pugnacité incontrôlée, en la livrant à son errance, et des assumptions hâtives, qui vont droit au ciel sans rester parmi *nous* ¹⁵².

Ce que la sémiotique sacrificielle désigne en son langage figuratif est à traduire en nos débats. Il nous est dit que les démarches effectives sont celles qui prennent leurs distances à l'égard des enfermements de tous ordres (autistiques ou totalitaires) et des idéalizations qui se perdent dans le formalisme.

---

¹⁵² Lévitique, 16.

[91]

CAÏN ET ABEL.

Aux origines de la violence.

Chapitre III

LA MÉCANIQUE TUE-FRÈRE

par Jean Zacklad

[Retour à la table des matières](#)

[93]

1. À quelle question répond le récit de la Genèse ?

Entrons dans le mosaïsme par l'Exode plutôt que par la Genèse. Trois peuples, dont deux sont pris dans un débat mortel. Les Hébreux sont enfermés dans cette vacuole de l'Empire égyptien qu'est la terre de Goshen ; les Égyptiens ont raboté la spécificité de leurs nomes, suscité une mécanique unitaire qui digère les dynasties locales, et Pharaon, incarnation de l'Un, décrète l'incorporation des Hébreux dans le quasi-ensemble, dans la masse des peuples de la vallée du Nil. À l'écart, le roi de Coush (du troisième peuple), chez qui Moïse se réfugie, impose mal son autorité à ses vassaux. Ses filles sont molestées par les nomades pasteurs.

La crise sera dénouée par les trois enfants d'un descendant de Lévi. La fille, Myriam, est à chaque fois présente quand les Hébreux ont affaire à l'eau. Les deux frères sont séparés. Moïse, chez les rois étrangers d'Égypte et de Coush, se familiarise avec les problèmes du pouvoir tandis qu'Aaron, longuement et profondément présent à son peuple, en lui et pour lui, écarte les oppositions et opère les convergences. Séparés au départ, les deux frères se retrouvent, s'embrassent et effectuent, jusqu'à leur mort, la complémentarité des fonctions du prophète et du prêtre.

[94]

La sortie d'Égypte ? - Les Hébreux ne seront pas, collectivement, un peuple victime, faisant par là même échapper les Égyptiens au rôle de collectivité de bourreaux.

La sortie d'Égypte ? - À l'intérieur de la collectivité hébraïque, une nécessité aime-frère : deux fonctions, prophétique et sacerdotale, issues d'un même principe qui, ensemble, unifient les composantes individuelle et collective, face au monisme égyptien en lequel le collectif

surplombe et écrase l'individuel. Il se verra, à la fin de l'analyse, qu'une telle position des pièces - imbrication de tels peuples et de tels individus pour cette stratégie (la sortie d'Égypte) - indique la solution au problème que Caïn et Abel échouent à résoudre.

Retournons à la Genèse. Comme au début de l'Exode en lequel se font face les nécessités aliénantes (celle de surmonter dans la vallée du Nil la rareté des années de vaches maigres, celle de faire fonctionner un symbolisme social immobilisant et totalisant) et, contre elles, la nécessité de suivre, étape par étape, le processus de libération, deux logiques se font concurrence. À partir d'un ordre paradisiaque, est promis un développement réglé de la descendance adamique et de sa maîtrise sur la planète. En regard, le venin du serpent déclenche une première réaction (la femme vit que l'arbre défendu était bon...) laquelle, en chaîne, conduit au déluge. Dans l'Exode, le « venin » qui travaille l'empereur-dieu au « cœur dur » conduit sans doute à la mort dans le désert la génération sortie d'Égypte ; pourtant, son action progressivement se dilue et, après quarante ans de désert, la bonne nécessité l'a emporté sur la mauvaise. Dans la Genèse, au bout de dix générations, la bonne nécessité, clandestine, réapparaît avec Noé, tandis que la mauvaise mène le jeu, mille ans, et déroule ses implications en une suite inéluctable. Le rapport Adam-Ève s'étant dénaturé, [95] il était nécessaire que Caïn tue Abel, que, plus tard, les fils des dieux épousent les filles des hommes... ([Voir la remarque 1](#)).

2. Le meurtre, nécessité logique

Cependant, dans la Genèse comme dans l'Exode, c'est la même race d'hommes qui joue son destin, libre et responsable, porteuse de la même Loi ; c'est la même puissance d'invention et de maîtrise qui hésite entre la déduction de cet « arbre de vie » qui est au milieu du jardin d'Eden et celle de « l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais ». Du point de vue de la liberté, Moïse aurait pu haïr Aaron, Caïn aurait pu collaborer avec un Abel gardien de son frère. Les relations aime-frère et tue-frère ne s'opposent pas comme un principe de salut ou de justice à un principe de damnation ou de barbarie. Comme c'est

la même race d'hommes qui se porte tantôt vers le meurtre, tantôt vers un au-delà du meurtre, c'est la même structure profonde qui est en jeu dans la cascade des dénaturations et dans celle des élaborations. Le monothéisme est à ce prix.

Il faut donc comprendre comment les deux nécessités antagonistes procèdent, à partir d'une même Origine, par des réorganisations différentes, et donc comment la même liberté peut se perdre après s'être trouvée, se trouver après s'être perdue. Comprendre le rapport entre la Genèse et l'Exode, ce sera alors échapper au manichéisme et au terrorisme, qui opposent l'humain à l'inhumain, l'humanisme à l'anti-humanisme... ([Voir la remarque 2](#)).

3. Les parents de Caïn et d'Abel

Adam vivra neuf cent trente ans. Une vie perpétuelle lui était promise ; en même temps, il avait été averti que le [96] jour même où il transgresserait la Loi, il mourrait. Il vit d'abord dans sa plus exacte territorialité, puis ses jours sont d'errance et de fuite indéfinies ; il « mange » les « fruits » paradisiaques puis, à sa peine, la terre répondra en produisant ronces et broussailles ; il est dans une nudité innocente, puis se coud un pagne. Ces notations ne forment pas une histoire. L'histoire proprement dite ne sera pas mentionnée avant l'alliance de l'arc-en-ciel avec Noé, rythme des jours et des saisons. Elles ne forment pas non plus un mythe tant qu'on ne les applique pas à la célébration de l'événement unique et perpétuel, d'un retour aux délices perdus. Si elles constituaient une allégorie, celle-ci vaudrait comme un enseignement sur les origines, la béatitude prénatale ou l'ignorance innocente avant le savoir culpabilisant... À s'en tenir simplement au Texte, on lit une suite réglée de désimplifications. Voici les engendres des cieux et de la terre ; des fils d'Adam ; de Noé. On n'envisagera donc pas le passage d'une explication par une histoire à une explication par les causes (ainsi en va-t-il dans les études grecques). Le texte n'explique pas les cieux et la terre. Il montre comment les cieux et la terre *s'expliquent*, comment la lumière produite au premier jour de la semaine primordiale s'explicite en vue d'une humanité du

sixième jour qui, si elle assume le fait d'être « masculine *et* féminine », bénéficiera de l'expérience de la fulgurance. La manducation de l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais *s'explique* dans le fratricide de la génération suivante, comme plus tard Abraham et Sarah *s'expliqueront* en Isaac et Rivka. Que dit donc le texte au sujet d'Adam et d'Ève ? D'eux-mêmes, rien. Il n'explique ni leur histoire, ni leur nature, ni le mythe ou l'allégorie ; il les montre à la charnière du bonheur et du malheur. On n'expliquera donc pas d'abord la faute d'Adam et d'Ève, puis le meurtre d'Abel [97] par Caïn. Le fratricide se lit comme l'explication de l'abolition des géniteurs ([Voir la remarque 3](#)).

4. La naissance de Caïn.

Que désigne-t-on par Adam ? Non le père de l'humanité mais l'humanité en tant qu'elle n'est *pas* engendrée. Écartons le thème de la formation de l'homme par la jonction de l'âme de vie à la poussière de la glèbe, pour retenir simplement qu'Adam et Ève sont *antérieurs* aux générations humaines. Antérieurs au temps, sans pour cela être des figures éternelles ? Sans participer au divin ou au Logos ? « Adam connut sa femme. » Deux termes « existent » donc, dont l'un est dit masculin, l'autre féminin et qui, joints ensemble, constituent cette étrange « connaissance » qui, si elle se dénature, devient « connaissance du bon et du mauvais » ? Ou bien le mosaïsme propose ici des énigmes, ou bien, comme nous le croyons, il se désigne *lui-même* comme antériorité. « Le fratricide explique l'abolition de Père et Mère » : ce jugement devient presque un truisme si l'on comprend qu'il signifie : « Le fratricide explique l'abolition de la Loi mosaïque qui fonde les généalogies. »

Est-ce donc simplement à titre de métaphore que l'on évoque les personnages d'Adam et d'Ève ? Ou un rapport réel existe-t-il entre l'intellectualité duelle, qui s'achève en « connaissance », et la « scène primitive » d'où s'engendrent les histoires individuelles ? Le soutenir revient à relativiser le « phénomène ». Dans l'expérience se rencontrent, ici, les faits de langage avec leur créativité indéfinie, là, la

poussée génétique qui produit les longues suites généalogiques. Ici, les géniteurs parlent et transmettent leurs traditions ; là, les engendremments se laissent conditionner [98] par les conventions sociales. Et l'on soutient ordinairement que notre « être » se compose avec les deux sortes de « phénomènes ». Nos catégories linguistiques poussent à la roue. Le système dualiste qui leur est sous-jacent fait comprendre « connaître » tantôt comme fait de langage et tantôt comme fait corporel. « Adam connut sa femme. » Le Texte le répète, d'abord pour Caïn et Abel, ensuite pour Seth, le troisième fils qui ne sera ni victime ni bourreau. L'expression a-t-elle le même sens ici et là ? Dans le premier cas, la connaissance est physique *et* langagière ; et l'on suppose que le fratricide naît de l'incoordination entre le corps et le langage. Le Père et la Mère se connaissent-ils dans le va-et-vient entre des jeux de corps et des jeux de langage allant chacun dans son sens ? Quelle est cette « connaissance », au sens biblique du terme, qui travaille *entre* le corps et le langage pour, secondairement, se retraduire et en l'un et en l'autre ? Caïn et Abel, fils charnels *et* fils spirituels, où donc trouveront-ils chacun sa propre unité, au sein des dérives séparées des engendremments culturels et des engendremments naturels ? Sans doute dans le rapport de l'un à l'autre qui, de mécanique se faisant peu à peu relationnel, ancrerait l'un et l'autre dans leur identité propre. C'est le contraire qui se passe. Des protagonistes peu identifiés, réduits à leur rôle de berger et de cultivateur, laissent sombrer leurs relations du fait que chacun persévère en sa mécanique intérieure ([Voir la remarque 4](#)).

5. Caïn comme type

Pour l'édification populaire, quelle belle leçon que cette opposition entre le méchant qui tue son frère à l'est d'Éden, et Aaron, le bon frère qui se réjouit de l'élection [99] de Moïse : voyez comment la liberté tantôt obéit à la loi du bien, tantôt s'oriente vers la transgression. Deux objections à l'encontre de cette présentation. D'abord, elle s'installe dans la confusion entre le personnage historique et le type. L'Égypte pharaonique, c'est un fait historique. L'exhortation ne saurait recommander « d'imiter », à l'égard des impérialismes actuels, la

conduite de Moïse ou d'Aaron. L'entreprise de Moïse et d'Aaron se continue le long des siècles, certainement sur d'autres scènes que celle du politique et du religieux. Ou bien on se situe à l'intérieur de cette entreprise : on ne l'imité pas, on la poursuit ; ou bien on est à l'extérieur, et l'imitation en devient futile. Caïn, de l'autre côté, n'est pas une illustration éducative mythique de la transgression, mais une forme « transcendantale » de la transgression, elle-même située et analysée. Certes, ne comprendrait-on pas l'analyse que seule une histoire resterait à notre disposition, disponible pour illustrer toutes les théories sur le sacré, l'inconscient, la violence... La deuxième objection est que le texte ne renvoie à la liberté que par la bande. La liberté s'abolit dans la mécanique tue-frère ; elle rejoint un système de déterminations intelligibles avec Moïse et Aaron. S'apprend ainsi la carte géographique sur laquelle la liberté prépare ses choix, produit ses inventions ; s'apprennent les tenants et aboutissants et la valeur des choix - nullement ce que les civilisations inventent, la source (« l'Esprit ») de ces inventions. Caïn et Abel ne sont pas une maladie infantile de *l'homo sapiens*, un épisode avant d'autres épisodes. Ils sont des formes auxquelles n'importe quel épisode de l'histoire participe pour peu qu'il chute dans le mécanique, tout comme la « faute » d'Adam et d'Ève est la forme qui réapparaît à chaque fois qu'un dogmatisme ou un conformisme tranche arbitrairement de la « connaissance du bien et du mal ».

[100]

6. *Caïn et le serpent*

Pour reprendre la maille filée, pour que la manducation du fruit de l'arbre tabou n'entraîne pas un arrêt de mort pour l'humanité naissante, le premier couple est assigné à l'exil sur les terres étrangères. Par ses expériences, il accumulera des contenus que sa délocalisation empêchera de devenir des formalités indues. Sans doute, avec Seth, le troisième fils, s'ouvre la voie d'une bonne reprise ; néanmoins, les premiers engendremens de Caïn et d'Abel aggravent sa déréliction. La violence à l'état pur, de laquelle toutes les violences historiques

participent, c'est, génétiquement, l'aboutissement de la dérive qui s'origine dans le triangle homme-femme-serpent. Quand, vingt générations plus tard, la dérive s'inverse en une relocalisation, Isaac s'accroche à la terre qu'Abraham son père visait dans ses pérégrinations. La violence constitutive de soi se trouvera expulsée du terreau abrahamique, lors du pseudo-sacrifice d'Isaac. En ces épisodes-ci, la logique « normale » d'une restitution de soi à soi est assez obvie. On comprend mal en revanche le redoublement de l'abolition de soi qui mène au fratricide. Le protagoniste divin n'a-t-il pas pris les mesures nécessaires pour empêcher le rebondissement de la folie d'une génération sur l'autre ? Ou bien le venin du serpent possède-t-il une virulence telle qu'il fait échec à la prévenance du Dieu ? S'il n'est pas pertinent d'invoquer une causalité de la mauvaise volonté, qui renchérirait sur ses atrocités du fait que la première transgression fascine et induit les suivantes, est-ce à quelque généalogie du mal, mêlée aux généalogies humaines, qu'il convient d'imputer l'origine de la violence pure ? L'homme est-il si entremêlé au serpent que, sauf recours surnaturel ou mesures de [101] rétorsion valant pour éducation, on ne puisse attendre de lui que le redoublement de ses nuisances ?

Ce chapelet d'apories témoigne de l'incompréhension où nous laissent les explications génétiques. Si l'on se donne une topologie du bon originelle, comment ensuite lui adjoindre une topologie du mal telle qu'évoluant sur celle-ci, le « méchant » réduise à l'ineffectivité celle-là ? Quelle alchimie transforme un enfant sain en fratricide ou un développement culturel en conspiration mortifère ([Voir la remarque 5](#)) ?

Caïn, Abel ne sont pas des natures ou des moments génétiques mais des trajets : des trajets déviants sur une topologie rationnelle. La genèse du fratricide ne se détecte pas dans le personnage mais par son orientation. L'orientation est une réalité abstraite ; le personnage, une réalité concrète. Loin de construire des « modèles » pour expliquer le concret, on analyse des formalités abstraites : quels trajets se dessinent sur un topos intelligible ? À la suite de quoi, les comportements concrets s'éclaireront. « L'anthropologie » de la Genèse est analytique, non mystique ou historique ou empirique...

Abel garde ses ovins. Caïn travaille la glèbe. En abscisse, se mesure la distance entre les deux frères. En ordonnée, leur fonction économi-

que. Abel garde ses ovins, c'est-à-dire que sa fonction le définit, que son rôle de gardien d'ovins, sur un axe, supprime l'intérêt qu'il aurait pu porter à garder Caïn. Caïn, de même, s'occupe à travailler la glèbe, sur l'axe des ordonnées et non, sur l'axe des abscisses, à se travailler lui-même en son rapport avec Abel. Est-ce répréhensible ? Les plus ou moins jeunes loups aux dents longues de toutes les générations évoluent-ils dans les zones du fratricide ? Deux remarques.

D'abord, la dissymétrie entre les fonctions de Caïn et d'Abel. C'est précisément au moment où la glèbe vient d'être « maudite » que Caïn s'occupe de la travailler. La montée puissante de la sève ne représente pas en elle-même [102] un danger. Notre Pentateuque n'incite pas à une distanciation par rapport aux courants vastes et puissants qui agitent la planète. Encore faudrait-il savoir reconnaître les lieux où ces courants se font vicieux et évaluer sa propre force. Ici, le droit est assez puissant pour redresser le tordu au double bénéfice du tordu inversé et du droit enrichi ; là, la puissance investie dans le tordu fait que le droit s'atrophie.

Ensuite, entre en jeu la question de savoir de qui on est le fils, de quel milieu on est héritier ; car le danger pour Caïn et Abel n'est pas seulement dans le rapport immédiat avec la vie d'un territoire discordant, il est aussi et surtout dans la vacuité de leur territorialité interne.

7. N'être qu'au monde

Par ma fonction, je suis au monde. En même temps que je débrousaille les questions de l'efficacité technique, je porte le souci d'imposer au monde des marques à ma ressemblance. Je tente d'échapper à l'alternative d'une référence narcissique ineffective et d'une efficacité qui ne ressemble qu'à elle-même, c'est-à-dire au monstre. Le monstre et l'ami, ils se dessinent dans le débat avec le monde ; ils se repèrent également en moi-même ; justement en ma nature d'héritier - ceci qui n'est pas mondain. Ce dont je suis l'héritier, certes, fut une figure de l'histoire du monde, et ses traces qu'intérieurement je porte sont également mondaines. Pourtant, elles ne forment pas seule-

ment une constellation déposée en moi comme des poids ou des réseaux (un inconscient) ; elles constituent en outre un système d'incitations et de pressentiments qui sera assumé, refusé, transformé. Ce dont je suis l'héritier, par la transmission généalogique elle-même, s'est mué pour moi en une sorte d'anté-monde : la [103] proposition d'une grille pour déchiffrer ma figure dans le monde et une virtualité à partir de laquelle je m'invente comme un nouvel univers.

Trouve-t-on avantage à être le fils d'un grand homme ? Caïn et Abel trouvent-ils avantage à être les fils du premier homme et de la première femme, qui leur racontent, à la veillée, la configuration du jardin d'Éden ? On ne saurait imaginer héritage plus considérable : être à l'écoute du tout des virtualités qui constitueront l'humanité ; mais aussi héritage plus vain puisque, par son venin (par son mensonge), le serpent a barré la réalisation de ces virtualités. Pour Caïn et Abel, Adam et Ève forment un système d'incitations et de pressentiments ineffectuables. D'où deux conséquences ([Voir la remarque 6](#)).

8. Un berger, un cultivateur

En leur débat fonctionnel avec le monde, Caïn et Abel partent perdants. Abel ne sera berger que des ovins. Le travail de la terre opéré par Caïn ne formera pas, en retour, le travailleur. Dans le plein du débat avec les territoires extérieurs, l'un et l'autre seront dépourvus - héritiers en sursis - de la territorialité interne qui aurait constitué un contrepoids. Cela tire peu à conséquence pour Abel, qui apprend les gestes techniques du bon pasteur, mais est grave pour Caïn, qui emprunte à la terre ingrate son style de matière étrangère et rebelle.

Une autre conséquence en découle. Sur l'axe des abscisses, des relations personnelles, les personnages restent des personnages, et rien de plus : un trou, un vide. Rien ne remonte de la fonction à l'être qui l'exerce ; rien ne descend des géniteurs aux fils. Parce que tout l'investissement est porté sur l'axe fonctionnel des ordonnées, le registre des relations d'individu à individu est désinvesti ; [104] parce que de l'anté-monde (du fait d'être les fils d'Adam et d'Ève) rien ne pro-

cède, Abel ne peut voir en Caïn qu'un cultivateur et non un frère ; Caïn, de son côté, ne voit que des ovins encombrants.

Les jeux étaient-ils faits ? Abel et Caïn étaient-ils condamnés d'avance, ne disposant pas, en eux-mêmes, d'une mise initiale à faire fructifier ? Un rapport fraternel était-il impossible, ni l'un ni l'autre n'étant au départ des frères réels ? Intrinsèquement, ils sont vides ; mais ils disposent de cette chance extrinsèque de n'être point voués aux robinsonades. L'Autre existe. Il est étranger, creux, dépourvu d'intérêt, mais il existe. Si rien ne surgit des protagonistes pour alimenter leur relation, peut-être pourtant le cours même des relations se chargera-t-il d'un contenu, qui sera ensuite assumé par les protagonistes ; peut-être la coexistence entre des non-frères fera-t-elle jaillir en l'un et en l'autre une fraternité. Et c'est cette chance qui est dilapidée, du fait que les géniteurs sont trop absents et les fonctions mondaines trop présentes.

9. Des pères, des frères et des fonctions

Dès lors, se donne la réponse à cette question : comment le fratri-cide se prépare à partir d'une topologie bonne. En celle-ci, trois champs. Celui qui se constitue à partir de Père et Mère : Caïn et Abel, fils d'Adam et d'Ève. Celui qui se constitue dans le réseau des relations avec l'Autre : relations existantes de ce que chacun est, intrinsèquement, en lui-même, un être relationnel, qui s'élabore par l'enrichissement de la coexistence. Celui qui se remplit par l'exercice des rôles et fonctions sur la scène du monde : Abel berger, Caïn cultivateur.

Le meurtre, à la suite des avatars de l'Oedipe, dans le champ I ? Parce que l'on dédaigne la culture des bons sentiments dans le champ II ? A la suite des contradictions [105] qui animent le cours du monde dans le champ III ? Non. La violence parce que, à la place d'un trajet « normal » qui remplirait successivement les champs I puis II puis III, cet autre trajet : la déficience du champ I conduit à cultiver aussitôt le champ III ; remontant alors du champ III au champ II, des fonctions à l'altérité, on ne peut qu'échouer et faire virer l'altéri-

té de la fraternité possible au fratricide. Le texte ne dit pas autre chose. I) L'Adam connut sa femme ; II) l'un fut berger et l'autre cultivateur ; III) Caïn prend position à l'égard de son frère. Récrivons la Genèse dans l'ordre « normal » et nous rétablirons une fraternité heureuse. I) l'Adam connut sa femme ; II) Caïn prend position à l'égard de son frère ; III) l'un fut berger et l'autre cultivateur. La mécanique tue-frère est simplement le maillon manquant entre I et III : l'abolition du Soi relationnel dans la pure et simple mécanique ([Voir la remarque 7](#)).

Pourquoi, dans la Genèse, ce diagnostic sur la violence ? Évidemment pour y ajuster une thérapie. ; car, de fait, quel est le centre de la Genèse, entre son origine au jardin d'Éden et sa fin en terre d'Égypte ? La longue « histoire » d'Abraham, Sarah, Isaac, Rivka, Ra'hel et Léa ; la longue élaboration du Soi relationnel dans le cadre d'une parenté paradigmatique ; le maillon manquant. La Genèse pourrait commencer par la narration du départ d'Abraham ; auquel cas on comprendrait qu'elle ajoute aux histoires ordinaires une histoire du Salut. Par contre, si elle montre comment, en dépit de lacunes en apparence rédhibitoires, l'histoire peut repartir grâce à un « petit reste », il est nécessaire que la structure et la genèse de la lacune soient dites d'abord, dans les épisodes prédiluviens. Les Patriarches et leurs femmes sont les désignations de ce que *sont* des individus. Caïn et Abel, *ça* désigne la cosse vide de personnages qui s'engouffrent d'autant plus dans l'atroce qu'il n'existe pas en eux d'individualité.

[106]

10. Posséder et tuer

Chacun d'entre nous est-il un tortionnaire en puissance ? La mécanique tue-frère est-elle déjà là, montée ou prête à être montée, simplement recouverte par des dressages sociaux ou par le parti pris d'obéir à la Loi ? La question est absurde. Elle suppose une texture de Soi préconstitué ou advenant génétiquement et qui pourrait être dite bonne ou mauvaise, prédisposée au bien ou au mal. En fait, le Soi n'est pas un substantif mais un verbe. Il n'est pas un tissu mais un tissage ;

et c'est le cours du tissage qui fera apparaître le tissu, continu ou lacunaire. Or, justement, rien ne s'est encore tissé en Caïn. Le matériau est brut et compact - susceptible cependant de prendre forme par la suite. Comment cela ?

Le texte joue sur l'ambivalence de la participation. À la naissance de Caïn, Ève annonce : « J'ai acquis », et ce fils se nommera acquisition. Le geste de l'acquisition consiste à faire passer d'un état de non-participation à un état de participation. Il est vrai qu'en sa vie utérine, Caïn participait à la vie interne de la « mère de tous vivants ». Ève n'aurait-elle pas dû annoncer : « J'ai perdu » ? J'ai perdu l'être qui participait organiquement à mon être ? Je le regagnerai sans doute plus tard dans une participation interindividuelle... Il est clair que, dans sa manière de s'agripper à sa terre, Caïn réactualisera le geste d'emprise que sa mère exerçait sur lui : « Cette terre est à moi, je l'ai acquise. » S'il philosophait, Caïn poserait sans doute le couple de « l'être et l'avoir » afin de faire sortir l'être de l'avoir ou de le faire procéder d'une dépossession : position réactionnelle de l'être qui correspond à son expérience subjective mais qui ne rejoint pas encore la signification objective ([Voir la remarque 8](#)).

[107]

11. Abel en coup de vent

Par la geste abrahamique, le Dieu sera dit « acquéreur du ciel et de la terre ». Le même terme est employé sur un registre radicalement différent. Ce qui fait poser la question : quels sont les registres de la participation sur lesquels vivent respectivement les trois frères, Caïn, Abel et Seth ?

Ces registres se précisent à partir d'un fonds de non-participation en lequel les termes, extérieurs les uns aux autres, s'attirent, se repoussent, se coagulent, se choquent, se fendent. Les mots s'agglutinent aux mots, les molécules aux molécules. Les relations entre ces termes sont réglées par une légalité qui rend compte et de l'existence des termes et de leurs modalités d'existence. Considérer cette légalité, rapporter les termes à leur origine, cela se nomme proprement :

spéculer. Abel, bon berger, spéculé, en ses gardes nocturnes, sur la conduite de son troupeau, sur l'univers en lequel les ovins vaguent. Tandis que le cultivateur saisit les choses à pleines mains, le berger étend son regard et combine les hypothèses. Abel est souffle et les découpages qu'il opère sur les visions des mondes possibles prennent place dans la substance même de ce souffle : lieu de participation. Non, les idées platoniciennes desquelles les choses participent ne sont pas le comble du réel. Elles sont souffle, et ce souffle est tantôt suprêmement vain, tantôt suprêmement effectif. Effectif, en tant qu'il est le lieu d'où procède la réponse aux questions qui germent dans la pleine pâte des choses, le lieu où s'indique l'unité cachée des multiples entreprises ; le troupeau d'Abel, comme ensemble abstrait, n'est pas la collection de tous les ovins. En revanche la participation des êtres concrets dans leur reprise spéculative est vaine quand elle est dépourvue d'un point [108] d'ancrage dans la communication commune, quand le point de vue de l'éternité se juxtapose simplement au traitement des affaires au jour le jour. « Souffle des souffles », dit l'Ecclésiaste de la peine que les hommes se donnent sous le « soleil » ([Voir la remarque 9](#)).

12. *L'horreur du vide*

Pile et face sont les volutes verbales du « Penseur » et les ferveurs d'où naît l'État totalitaire. Ici comme là, se déroulent les avatars du plein : la différence a mis en œuvre ici la plénitude du signifié, là celle des masses. Mais pile ne vaut pas face. Le « Penseur » qui s'enchant de la mortalité des choses humaines dynamise la critique, offre un cadavre exquis à disséquer. De la fureur assassine des masses, par contre, nulle productivité. Il était jadis, enseigne le Midrash, un couple de dragons (de « Léviathan »). Dieu tua la femelle, la mit en saumure. Sa chair sera le festin des Justes. La castration fut le lot du mâle. De lui, nulle productivité. Abel est simplement tué. Sa substance est tenue en réserve pour les ultimes festins. La postérité de Caïn s'efface dans les eaux du déluge. La participation en laquelle vit Caïn s'origine dans la vie organique. Embryon, il a été mêlé à la vie des organes, enclos, comme une partie du corps maternel, dans la totalité de son fonc-

tionnement. Abel ne totalise pas les choses mêmes mais leurs signes - signes qui s'échafaudent en une hiérarchie d'abstractions. La formule unitaire finale inclut les formules de degré d'abstractions inférieur. À l'inverse, la totalité de Caïn inclut ses éléments à titre de parties homogènes au tout. La participation cynique, qu'elle soit politique ou religieuse, s'applique à digérer les différences qui rendraient les parties hétérogènes entre elles et au tout. Le ciment entre les éléments n'est pas la copule, il est la puissance d'emprise en jeu dans la [109] fascination et dans la terreur. En quoi il se vérifie que Caïn n'est pas un tissu - en lequel il faut des interstices entre les fils pour qu'ils s'entrecroisent et se rapportent les uns aux autres. En même temps que sa main s'agrippe aux choses du sol et établit une continuité entre sa motion corporelle et la vie végétale, sa parole vaut non pour ce qu'elle dit mais pour la continuité émotionnelle qui relie les récepteurs coagulés à l'émetteur. Ce n'est pas la nature qui a horreur du vide, c'est Caïn qui fait étroitement adhérer l'une à l'autre la crispation du corps et la saccade du cri, Abel pourra se déréaliser dans des considérations indéfinies, sans queue ni tête ; Caïn, lui, adhérera à ses hallucinations qui, autour de son propre corps, rapportent les représentations au contact sensoriel et prolongent les rencontres sensibles par la mécanique des interprétations.

Le « serpent » s'est interposé entre Adam et Ève. Les divinisant faussement l'un et l'autre, il a interrompu la relation duelle entre eux, ce jeu réglé de plein et de vide, de présence et d'absence, d'attente et de réminiscence. Caïn et Abel sont, ne sont rien d'autre que la suspension de la dualité d'abord existante entre l'homme et la femme puis intériorisée *dans* l'individualité. Ils ne sont rien d'autre que le mauvais néant qui s'élargit, entre l'être déjà acquis et le surplus d'être à venir. Ève, possessive vis-à-vis de son fils aîné possessif, comble illusoirement ce vide de relation. « J'ai acquis »... : l'impression d'avoir acquis compense la certitude d'avoir été, un temps, dépossédée de soi.

13. *Vous serez comme des dieux*

Rien ne sort de rien. Si Caïn n'est rien, d'où sort le crime ? Suffit-il, pour expliquer l'élaboration de la psychologie criminelle, d'invoquer un caractère inconsistant originaire ? Suffit-il de constater la non-fraternité pour [110] rendre compte du fratricide ? Comment, d'un néant de positivité, sort la négativité ?

Au premier chapitre de la *Genèse*, le divin est invoqué pour rendre compte du passage du néant originel à la positivité de l'existence. Cela ne semble guère éclairant : la vertu dormitive de l'opium. On demanderait des définitions précises de ce néant et de la positivité des six jours, pour ensuite, par comparaison entre les deux, donner quelque sens à ce divin - qui, de toute façon, n'a rien de commun avec « le plus grand être que l'on puisse concevoir ». La plus grande réalité des six jours ? Le plus grand néant ?

Le divin réintervient malencontreusement à la première génération. Le « serpent » suggère la divinisation de l'humanité. L'imagination ne pose-t-elle pas comme existant ce qui est néant ? N'est-on pas divinisé (religieux) quand on abolit la différence entre l'existant et l'imaginaire, quand on invente le registre des choses invisibles par décalque des choses visibles ?

N'est-il pas prévisible que, pour transformer Caïn en assassin, il faudra encore, à nouveau du divin - de ce divin qui transformera son néant en négatif comme le « Créateur » transforme le néant en positif ? Est-il surprenant qu'un texte biblique avertisse de l'extrême danger qu'il y a à jouer avec la catégorie de la divinité ? Du lieu grâce auquel la plus totale réussite se prépare, abordé à rebrousse-poil, procèdent les échecs les plus définitifs. « Caïn présenta une offrande au Tétragramme. » Il avait tort.

14. *Dévoit comme Caïn*

Une dénivellation considérable sépare les formes prédiluviennes de celles que les fils de Noé connaîtront. Néanmoins, celles-ci participent de celles-là. Les offrandes [111] apportées par les fils de Noé participent de celles que Caïn puis Abel apportèrent. Le texte établit qu'en fait l'offrande ne témoignait d'aucune affinité entre l'offre et celui qui la reçoit. L'expérience confirme que ce sont les individus et les groupes les moins conformes aux fins ultimes qui, les premiers, les évoquent. L'absolu (de la socialité, de la civilisation, des « profondeurs » psychologiques, de la divinité...) a pour premiers portedrapeaux ceux qui précisément n'y entendent rien. Cela va de soi : pourquoi les grandes causes, sinon pour compenser cette certitude confuse que, tel qu'on existe actuellement, l'on n'est aucunement fondé à exister ? Sa place sur la terre, on la gagne par le défrichage obstiné et épuisant de la terre rebelle. Rancune d'avoir été placé sur terre pour y être accueilli et de se savoir disgracieux, inapte, indigne d'être accueilli. Donc, se présenter avec la seule recommandation de la peine prise à cultiver le terreau ingrat. « Caïn présenta des fruits de la glèbe », dans la contradiction entre sa propension à s'emparer et le geste de l'oblation. On évoque l'ultime et les « valeurs » du sein même de l'archaïsme et du primitivisme, et selon leurs couleurs. Parce que la terre est « maudite », elle est ce secteur qui, précisément, ne peut encore être intégré à l'ordre tétragrammatique. C'est parce que Caïn éprouve la tristesse d'être enclos dans le travail de la mauvaise terre, qu'il ressent le besoin de se rapporter à l'ordre ontologique. « Sa fureur et son désespoir » sont immenses quand une fin de non-recevoir lui est opposée. Nul n'existe que dans un jeu d'accueil ; on le sait par le fait que l'œuvre des six jours aboutit au repos du septième jour. Or Abel vit, pour ainsi dire, dans une autre planète. Adam s'est refermé sur lui-même. D'Ève, Caïn rencontre seulement la possessivité. Il n'a donc nul autre recours que les grandes causes. Et il se révèle que sa quête du sublime, loin de l'y connecter, se rabat en une simple sublimation du fait [112] qu'actuellement il n'est rien d'autre que sa fonc-

tion : son rapport soucieux aux choses du sol. Il n'a que ça à offrir. Se rapporter, sordide, au sublime ([Voir la remarque 10](#)).

Aussi magnanime que soit son Dieu, celui-ci ne peut considérer comme vrai ce qui est faux, intégrer dans l'ordre relationnel cette boule a-relationnelle et inintégrable. Caïn sombre dans la fureur et le désespoir. De son point de vue, son état n'est ni justifiable ni tolérable. La malédiction du sol l'a piégé. Notre point de vue à nous, lecteurs, est tout autre. Nous savons, s'il n'y a qu'un seul Dieu, qu'Abel n'est que provisoirement sur une autre planète et qu'un chemin conduit de la coexistence hargneuse à la coexistence pacifique puis à l'échange possible. Nous le savons parce que nous déchiffrons en Caïn, au-delà de son autisme actuel, la possibilité de démêler la boule serrée de ses fils de lin - la possibilité qu'une vérité se fasse jour à partir de son jeu pulsionnel répétitif. Caïn, lui, n'est à même de pratiquer ni une réelle introspection, ni une réelle autocritique. Rencontrant l'obstacle, il ne sait le localiser en lui-même.

15. L'horizon et l'obstacle

Dans un paysage alourdi par le mensonge du serpent, Caïn a été, faussement encore, au-devant de l'épreuve véritative. Il a quêté vainement la parcelle d'autojustification enfouie dans son existence globalement injustifiable. A-t-il eu tort de le tenter ? L'agnosticisme aurait-il été préférable à son geste religieux ?

Affaire de temps, répond le texte. Oui, « à la fin de cette période »-ci, il aurait été de beaucoup préférable de se tenir à l'écart des grandes questions et des réponses hasardeuses. Les Docteurs traitent du sens ultime des choses et proposent d'y rapporter les multiples petites [113] significations quotidiennes. Mais, entre celles-ci et celles-là, la distance est ordinairement considérable, prohibitif le prix à payer pour la franchir. À la fin de ce temps-ci, Caïn aurait trouvé, à son bénéfice, un bilan positif s'il s'était confronté à ses tâches et responsabilités locales, limitées. Mieux vaut converser pertinemment des affaires en cours plutôt que de délirer en rôdant du côté du Tétragramme. Caïn, en s'habituant à la gestion des petits territoires, se

serait peu à peu distancié de l'immédiateté des occupations, des choses et des gens. Au lieu de quoi il vise l'insondable et rencontre l'Obstacle. Il questionne le trop lointain - la négativité se jette sur lui, corporellement. Affaire de temps, qui est également une affaire d'espace. Trop tôt et trop loin, donc en retour oppression et corps à corps. Le geste criminel, corps contre corps, se prépare.

16. Caïn paranoïaque

Mais la distorsion du rythme, à la longue, se rectifie. L'étau de la fureur et du désespoir peut s'écarter, à droite et à gauche. Ces déplacements dans le temps et dans l'espace, Caïn en deviendrait le maître en déplaçant son intentionnalité propre. Tel est le message qu'il entend du Dieu qui a refusé son offrande. Le message venu de l'au-delà du temps et de l'espace l'engage à se détourner de l'autel et de l'éternité pour parfaire ses *orientations dans* la finitude. Or le voici là, « dans le champ », « prenant position eu égard à son frère ». Pourquoi Caïn identifie-t-il l'Obstacle à Abel ? Pourquoi cette projection du lieu interne (sa fureur nouée à la suite de son incursion dans le lieu sacrificiel) sur le lieu interpersonnel, sinon parce que, loin d'amorcer les déplacements et orientations, Caïn se fige en ce champ, en une prise de position eu égard à son frère ? Parole figée qu'il adresse à Abel et qui annule la [114] possibilité évolutive indiquée par l'adresse tétragrammatique. Nous ne nous tuons que parce que nous nous sommes d'abord choisis morts, acculés à la violence physique de ce que nous nous sommes perdus dans les simulacres des projections interprétatives.

17. Exorciser Caïn

Happy end en vérité. « La possession » a supprimé « le souffle ». C'était un meurtre pour rire. Nul n'a tué personne. Car si Caïn avait été quelqu'un, serait-il devenu un assassin ? Si Abel avait été un être, n'aurait-il pas été invulnérable, immortel ? Une mécanique pulsionnelle et interprétative a broyé une mécanique informationnelle sœur. La

plaisanterie est connue : tant que je serai vivant, je ne rencontrerai pas la mort - ni non plus au moment de ma mort puisque je ne serai plus là. Moins comique est le fait que, vivant, je suis mêlé à la mort et à la mécanique, que leurs avatars me concernent.

Mais notre texte a valeur cathartique, objectera-t-on : il indique comment se désemmêler de « l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais » en retrouvant « l'arbre de vie ». Puisque nous avons derrière nous l'assise des Patriarches, de Moïse et d'Aaron, ce regard en retour sur le prédiluvien purifie notre assise des rémanences infra-humaines. L'alliance de l'arc-en-ciel, conclue avec Noé, empêche que la « faute » d'Adam, le meurtre d'Abel retrouvent leur pleine virulence. Notre participation à l'univers de l'Alliance stérilise la participation de nos errements à ces déviations archaïques et monstrueuses. Alors que la tragédie grecque se localise dans la purification du Mal par la présentation du mythe, la lecture biblique confirme l'acquis et démystifie la croyance au Mal personnel ou substantiel. Certes, la [115] « désobéissance » d'Adam, le fratricide caïnique sont des figures du Mal. Cependant, la compréhension de ces textes nous confirme dans la certitude que le Mal n'est pas une modalité de l'Être ou une ombre dans le meilleur des mondes possibles, mais un trou dans l'Être, vertigineux mais repérable. De quel *pathos* serait-il encore nimbé puisque l'on sait, l'on veut et l'on peut l'inverser en Bien ? N'est-il pas désamorcé du fait justement que la virulence de la volonté mauvaise procède de la croyance au satanique comme réalité, et que les textes substituent la croyance en la lucidité possible aux croyances vicieuses, sulfureuses ?

L'optimisme d'une telle objection demande cependant à être tempéré. Notre assise est-elle, dans la plus grande partie des cas, suffisamment assurée pour que la compréhension du fratricide entraîne ipso *facto* sa radiation ? Et d'ailleurs, la compréhension d'une négativité n'est-elle pas différée jusqu'au moment où celle-ci est en voie de disparaître ? A preuve le fait que la culture a systématiquement interprété à contresens Adam, Caïn... - tant elle était dans la répétition de leurs déviations. Caïn et Abel indiquent, en creux, un problème partiellement résolu - ils sont donc partiellement compréhensibles. Pour nous, les rencontrer, cela confirme notre assise *partielle* qui comble *partiel-*

lement le trou qu'ils désignent. Cela oriente, de plus, vers la résolution du problème...

18. L'immortalité d'Abel

L'existence de l'*homo sapiens* pose un problème précis, qui appelle une réponse précise. On pourrait, avec Epicure, le nier, pour s'en tenir à l'aménagement le plus amical du moment présent. On pourrait aussi, avec tels autres, se confirmer dans la solution la plus conforme à [116] son conditionnement et, en un deuxième temps, tailler la question aux mesures de la réponse initialement choisie. Selon l'Exode, la réponse se dessine dans la plus cruelle souffrance d'en être dépourvu. Une multitude de gens, nommés de par la continuité généalogique qui les a constitués, se trouvent broyés par l'organisation étrangère : un système d'encadrement, une canalisation des affects. Une vie à l'échelle humaine est rendue impossible par le maniement d'une totalité colossale, qui n'est pas à échelle humaine. Où est le recours ? Quel élément se haussera à la stature de cette totalité qui n'est pas à notre échelle pour la défier, au bénéfice d'une vie à notre échelle ?

Alors se retrouve le « souffle », notre Abel tenu en réserve depuis l'origine de l'*homo sapiens*. Le « tempérament spéculatif » est, au départ, une monstruosité. Se détourner de la vie pour planer parmi les concepts, cela n'est ni attirant, ni charitable. Abel, à la limite, mérite d'être assassiné. Car, au sein d'un groupe à l'échelle humaine, l'ultime critère est certes le sentiment ; mais que peut le sentiment face à la totalité anonyme et efficace ? Constituer une totalité mystique parallèle ? Le dernier mot, quand nos affaires se jouent à l'échelle planétaire, restera-t-il à la technocratie ?

« Des dragons et des hommes » : ainsi pourrait se sous-titrer l'Exode. Abel, le souffle, est ce dragon femelle qui a été mis en saison et qu'on devine être en jeu dans la sortie d'Égypte. Pour véhiculer un savoir venu d'ailleurs, pour parvenir à faire prévaloir sur les tenants d'un Ordre de fer un autre Ordre, inconnu et amical, la bonne volonté à l'échelle humaine ne suffit plus. Il faut en appeler aussi à notre secourable « dragon » : cette maîtrise des concepts qui opère la

médiation entre la pertinence des interventions et la déduction spéculative. Derrière les jeux symboliques, à côté des techniques informationnelles, ce « dragon » [117] maîtrise les savoirs dont le Pouvoir use (le bâton-serpent de Moïse et ceux de la cour pharaonique) et se met au service de la vie opprimée, grâce à ce que les anciens appelaient tout uniment : la « vérité »... (Il faudra aussi, un jour, dire les avatars du « dragon » mâle : de Caïn, la rédemption du côté du roi de Couth, de Job...)

Cahin-caha, l'histoire commencée à la sortie d'Égypte s'est poursuivie, gardant sa positivité initiale, produisant certains fruits. Reste la tristesse : la solution qui, au départ, se voulait totale, s'est vite révélée partielle. Pour nous « l'histoire » de Caïn et d'Abel, ce n'est donc pas seulement se réassurer dans la filiation des bons « dragons » antiques que les fils d'Adam et d'Ève annoncent en creux, c'est aussi et surtout s'orienter vers une plus étroite collaboration à venir entre les dragons et les hommes. Qu'en est-il ici du Messie, fils de David, et du Messie, fils de Joseph ?

[118]

LA MÉCANIQUE TUE-FRÈRE

par Jean Zacklad

REMARQUES

(Remarque 1)

[Retour à la table des matières](#)

Nos développements reposent sur l'axiome que le mosaïsme n'est pas une théorie de l'histoire : ni de l'histoire du monde, ni d'une histoire d'un arrière-monde ; mais que, néanmoins, il interpelle l'être historique. Un ordre invariant concerne un développement temporel au premier chef lors de la brisure d'un développement, vécue comme « salut » ou catastrophe. Le développement antérieur a-t-il rendu apte ou inapte à réamorcer, au moment de la schize, un développement postérieur ? Le cours actuel, surgi lors d'un passage antérieur, s'orientait-il de façon à assurer la réussite du passage à venir ? Le Juste conjugue la vie au présent avec les références à l'origine et à la fin.

Le récit du meurtre d'Abel est prélevé dans la tranche du prédiluvien, que l'on déchiffre triplement : elle éclaire la survie de Noé au déluge ; elle annonce le passage de la mer Rouge dans l'Exode ; elle évoque la mutation de l'histoire en une post-histoire.

Avec Noé s'inaugure l'existence dans un contexte historique en général. Au passage de la mer Rouge, c'est notre histoire qui commence. Cet écartèlement entre la généralité de l'histoire, porteuse d'ordre et de désordre mêlés, et notre histoire particulière référée - maladroitement - à un ordre s'achève dans un franchissement de la [119] limite qu'impose la dominance de la catégorie de l'histoire.

Il devra être clair que le meurtre d'Abel n'est à prendre ni comme une histoire ni comme un mythe (une pseudo-histoire) ; qu'il ne s'est

pas passé avant le déluge ou avant le passage de la mer Rouge : qu'il renvoie (au même titre que toute la tranche du prédiluvien) à une antériorité à l'égard des événements historiques, qui se veut éclairante pour le dépassement de l'historicité. Il répond à la question : quelle est la figure de l'interférence entre l'Ordre et l'Événement ?

Un Ordre dans l'Événement, cela sera dit, par exemple, dans les dimensions de l'arche de Noé, dans l'organisation du camp des Hébreux après la traversée de la mer Rouge... Et à ces figures de l'Ordre sont conjointes celles d'une rémanence du Chaos (l'ivresse de Noé, le Veau d'or). Le prédiluvien se situe en deçà et au-delà de l'interférence. En deçà parce que le Chaos qui est en jeu n'est aucunement allusif à un Ordre. Il est l'absolu du Chaos - aussi bien que l'habitation du jardin d'Éden est l'affirmation d'un Ordre absolu. Une dimension de Soi qui n'est pas compatible avec le contexte événementiel, et que celui-ci censure, est en jeu. C'est donc que la vie dans le contexte ne possède pas intrinsèquement ses raisons et son ordre. Le meurtre d'Abel n'est ni un meurtre parmi d'autres ni une figure hyperbolique du meurtre, ni un épisode concret ni un abstrait simplement pensé, il est comme le transcendantal du meurtre : ce de quoi participe notre violence événementielle.

La déduction du Chaos avant le Déluge, dans la Genèse, et celle qui précède le passage de la mer Rouge, dans l'Exode, sont isomorphes. Ici, la figure de l'esclavage dans le collectif ; là, celle de l'abolition de Soi dans un absolu mortifère. Le « salut » de Noé et celui des Hébreux sortant d'Égypte se recouvrent donc. Une inauguration, [120] ici comme là, est en jeu par laquelle les personnages se retrouvent habitants de la planète, à part entière, pour et à leur propre compte. Noé se réconcilie avec une terre purgée de sa malédiction ; les Hébreux cessent d'être la propriété d'un Pharaon maître de la terre d'Égypte. La position d'un transcendantal antérieur, d'avant l'histoire pour la Genèse, d'avant notre histoire pour l'Exode a, dans l'économie du texte, cette double fonction de désigner le Chaos dans lequel - de par la garantie de l'Alliance - nous ne retomberons pas et d'indiquer son ampleur. L'ampleur du Chaos désigne négativement celle de l'Ordre en tant que tel, auquel nos ordres progressifs et relatifs doivent tendre à la façon dont une suite tend vers sa limite. Tant que l'Ordre n'est pas aussi

ample et consistant qu'était colossal et puissant le Chaos antérieur, les séquelles de celui-ci continuent à nous hanter. Caïn continue à assassiner Abel.

Le principe de l'inversion du Chaos est cependant posé dans le passage de la Genèse à l'Exode. D'abord Caïn se laisse, pour une part, récupérer. Si le « débridement » pharaonique qui l'exprime reste irréductible, la situation chaotique qu'affronte le roi de Couch (Exode 2,17) trouve sa résolution par et dans la sortie d'Égypte. Ensuite, la fraternité Moïse-Aaron qui inverse le fratricide de la Genèse témoigne que Moïse est comme une autre sorte d'Abel qui se serait, en quelque sorte, adjoint la positivité du troisième fils d'Adam, celui qui n'est ni victime ni bourreau. Un éventuel « salut » de l'humanité (le passage de l'histoire à la post-histoire) tel que le fratricide cesse de la hanter prend ce sens : l'effectuation exhaustive du principe d'inversion du Chaos tel qu'il est énoncé par l'Exode. [[Retour à l'appel de remarque 1.](#)]

(Remarque 2)

La sortie d'Égypte instaure, au niveau collectif, des rapports d'altérité réelle entre les individus (« la [121] lumière ») à partir d'un esclavage qui les niait (« l'obscurité »). Pharaon est l'obstacle. D'où la tentation de réifier cette opposition : le camp des bons contre le camp des mauvais, le salut contre le péché... La difficulté est d'affirmer simultanément l'irréductibilité des deux camps et l'unité des entreprises humaines. Comment prendre parti, sans rémission, pour un camp, sans identifier le camp adverse au mal ?

On distingue, pour ce faire, entre les éléments et leur ordre. Une opposition irréductible dresse le bon ordre contre l'ordre inverse, dans les individus, les groupes et les concepts. En revanche, on ne posera pas une opposition entre les bons et les mauvais éléments. Relativement aux éléments qui se laissent plus ou moins informer par l'ordre, existe-t-il un Mal que l'on aurait à identifier et à combattre - sinon la croyance même à l'élément du Mal ? Dans l'Exode, deux masses d'hommes sont face à face, chacune dépositaire d'éléments posi-

tifs : les Égyptiens, riches du contenu de civilisation le plus élaboré en leur temps, et les Hébreux, porteurs d'une formalité nouvelle. Ce ne sont au contraire que des Ordres et des Chaos qui s'affrontent dans le prédiluvien. On n'ira pas imaginer, à titre de mauvais éléments, des personnages réels - Adam, Ève - qui auraient ouvert les écluses du Mal au préjudice de leurs descendants. Car c'est la nécessité d'un anti-ordre (mis en route par l'abdication de la liberté) qui commande cette déduction qui, du jardin d'Éden, conduit au déluge, justement dans l'abolition des personnages. Caïn n'est pas « méchant » ! Mais, au lieu où un personnage s'abolit, dans ce vide, la nécessité d'un fratricide se met au travail. Par là, la bonne nécessité de la Loi s'annonce qui inversera l'abolition des personnages. Lisant le fratricide, nous ne sommes pas en quête d'un principe de violence à extirper de l'histoire ; nous analysons comment l'annulation d'un projet historique [122] se manifeste sous la forme de la nécessité de la violence. [\[Retour à l'appel de remarque 2.\]](#)

(Remarque 3)

Est-ce en introduction à une « Loi de Moïse » qui interdira le meurtre que la Genèse narre le premier fratricide ? Sans doute ; mais à condition que l'on n'entende pas seulement la Loi comme une injonction adressée à la liberté. Dans le texte, la Loi prend d'abord cette forme du déploiement en six jours du ciel et de la terre. Ne comprenons pas la « Loi de Moïse » comme le préambule à l'épanouissement de la vie bienheureuse ou comme le canon de la moralité. Elle ouvre à l'Adam le champ d'un développement réglé par la formalité des six jours inauguraux. La Loi qui énoncera « Tu ne tueras pas » se veut porteuse d'une efficacité sans limite, dès lors qu'elle opère la conjonction de tel dessein et de telle compréhension. La présentation du premier fratricide aura donc pour fonction de montrer négativement jusqu'où peut aller l'effectuation de l'Alliance : jusqu'à surmonter la violence que la dénaturation d'Adam engendre.

Le texte présentera quatre lignes de développement explicatif. Celle du ciel et de la terre, celle d'Adam, celle de Noé et celle d'Abra-

ham. Celle d'Adam contredit celle du ciel et de la terre : elle risque de les ramener à l'indistinction du déluge. Celle d'Abraham assure d'un achèvement celle de Noé. La Loi elle-même, en cinquième lieu, constitue un développement explicatif : la manière dont la ligne abrahamique assume l'histoire des fils de Noé pour une commune assomption à l'Ordre des six jours.

Que sont donc la dénaturation et la violence du prédiluvien ? L'annonce du joint du Savoir et du Pouvoir dans la Loi. Comme le Chaos, selon sa nécessité et selon son efficacité propres, conduit de l'expulsion du jardin d'Éden au déluge, de même la Loi est porteuse d'une [123] nécessité et d'une efficacité propres à faire prévaloir l'Ordre sur le Chaos. L'Alliance établira les individus et les groupes dans une exacte orientation à l'égard de leur contexte ; ils seront au mitan d'eux-mêmes, justement orientés entre le pôle du monstrueux et celui du sublime. Ce n'est donc pas notre propre monstruosité qui est indiquée dans la « faute » adamique ou le meurtre de Caïn. Ce n'est pas notre sublimité qui se lit dans l'habitation du jardin d'Éden. Où est-il, l'ange déchu qui se souvient des cieux ? Par contre, nous trouvons l'assurance que, dans l'exacte orientation de Soi, la référence à l'Ordre spéculatif a de quoi surmonter le monstrueux par la relation au sublime : joint du fini et de l'infini.

Nous sommes fils d'Adam ; dans la plupart des cas, ni réellement anges, ni réellement déchus. On pourrait comprendre par là que nous sommes tous englobés dans une égale indignité et que seul un sublime extérieur nous ramènera à notre vraie humanité, que le temps livré à lui-même est temps de dégradation et que seule l'éternité peut le redimer, que les solidarités naturelles ne sont que des complicités et que seule la communauté mystique surmontera le fratricide : première forme de la religion.

Deuxième forme : si nous sommes, à l'inverse, les fils des héros fondateurs apparentés aux dieux, le sublime apparaît alors dans le culte des ancêtres, dans la réactualisation rituelle de la geste initiale, dans l'affirmation de la solidarité locale.

La Genèse qui nous fait fils d'Adam nous situe à l'intersection de ces deux interprétations. Entre l'Adam inséré dans l'Ordre du ciel et de la terre du chapitre 1 et l'Adam, père dans le Chaos, du chapitre 3,

l'humanité est médiane ; et ce statut moyen n'est pas un juste milieu entre deux excès, la médiocrité d'une opération faiblement efficace et d'une compréhension approximative. Quand l'existence moyenne s'oriente selon l'Ordre, elle a de quoi [124] outrepasser la dimension cosmique et inverser le monstrueux. Le sublime travaille dans le quotidien, sans qu'il soit besoin de se perdre dans un merveilleux imaginaire, reçu de l'extérieur dans l'extase ou découvert dans la culture de l'univers intérieur. L'Alliance a de quoi inverser le Chaos puisque celui-ci n'est le produit que de la transgression. Elle a de quoi rejoindre le sublime puisqu'elle-même en participe. Le père et la mère de Caïn sont les opérateurs de cette conversion du sublime dans le monstrueux, du bonheur dans le malheur. Ce qui désigne la portée de la Loi : retournement de « l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais » dans « l'arbre de vie ». La violence du premier fratricide ne se conjure pas par l'intention interne de la non-violence ou par la réception d'un influx externe. Elle s'éteint par et dans la mise en ordre de Soi, dans une expérience qui est allusive à l'Ordre de Soi, fondateur de l'expérience. [[Retour à l'appel de remarque 3.](#)]

(Remarque 4)

Caïn cultivateur affronte Abel berger. Adam connaît Ève sa femme. Ici et là, c'est la rencontre de l'Autre, la proposition de découvrir le Même dans l'Autre, et l'on nous enseigne que la rencontre du frère explicite la rencontre de l'homme et de la femme.

L'accord ou le désaccord avec l'Autre traduisent partiellement l'accord ou le désaccord entre les facettes internes de l'individualité. De sorte que la rencontre du « berger » et du « cultivateur », explicitant la rencontre d'Adam et d'Ève, signifie aussi l'explication, en soi-même, d'une forme d'altérité en une autre. La rupture de l'alliance entre Adam et Ève cause nécessairement le fratricide à la deuxième génération comme, dans l'Exode, la fraternité de Moïse et d'Aaron sera la résultante de la relation entre Amram et Joccabed. Mais ces nécessités - dans le Chaos et dans l'Ordre - n'impliquent pas la même nécessité dans l'existence des personnages. Dans la [125] réalité em-

pirique, une « dialectique » est en œuvre par laquelle l'effet modifie la cause, le rapport avec le frère modifie le rapport entre leurs géniteurs. En un mot, la liberté se risque entre les nécessités de l'Ordre et du Chaos. Déjà la liberté est en allusion dans la marche inéluctable au fratricide : « Si tu t'orientes vers le meilleur... », est-il annoncé à Caïn après le sacrifice malheureux.

Quelle différence entre la rencontre de l'homme avec la femme et celle du frère avec le frère ? Que soit en jeu différemment la fécondité biologique ? Que l'amour soit sexué ou non ? Que la territorialité terrestre soit partagée où qu'elle fasse l'objet d'une concurrence ? La dualité de l'homme et de la femme s'inscrirait-elle à l'intérieur de l'unité concrète d'un couple, tandis que la dualité du frère avec le frère opposerait deux unités concrètes dans le champ d'une unité (d'une « fraternité ») abstraite ? La « connaissance » réciproque de l'homme et de la femme serait-elle sans commune mesure avec le point de vue qu'un frère porte sur l'autre frère ?

La « structure profonde » de notre texte (à laquelle nous ferons allusion plus loin en distinguant les trois « champs » qui y sont en jeu) laisse entendre que la relation avec l'Autre demande à être fondée, que le discernement de l'unité que je forme avec l'Autre se fonde sur la reconnaissance de l'altérité incluse dans l'unité du couple homme-femme. L'unité « Adam-Ève » n'est ni charnelle ni conceptuelle. Leur connaissance réciproque n'est ni une allégorie désignant la vérité en termes charnels, ni une interprétation idéelle de la sexualité. Elle est, de vrai, l'unité interstitielle en laquelle l'une et l'autre relation se disent ensemble : fécondité des corps dans l'enfant et fécondité des signifiés géniteurs. La rupture de l'alliance entre Adam et Ève (l'irruption en tiers du [126] « serpent »), c'est, et ce n'est rien d'autre que l'incompatibilité entre Caïn et Abel.

La relation avec l'Autre, la culture la conçoit sous la forme d'une opposition à dépasser ou d'une complémentarité de principe, mieux encore sous celle du dialogue, alliage de positivité et de négativité. Notre texte invite à en chercher le fondement ailleurs, dans le rapport Adam-Ève, dans la dimension fondatrice d'un Père et d'une Mère (l'altérité de l'un et de l'autre, l'altérité en l'un et l'autre) qui ne sont ni des archétypes ou des figures du divin, ni les père et mère empiri-

ques mais qui, d'une certaine façon, mettent en jeu le divin (la parole du serpent contre la parole du dieu) et le répercutent dans les généalogies historiques. La violence de Caïn au chapitre 4 explicite la montée de la malédiction au chapitre 3 - du serpent à la femme et de la femme au rapport entre l'homme et la terre. [[Retour à l'appel de remarque 4.](#)]

([Remarque 5](#))

Si l'on conçoit au départ un bien radical, on s'interdit d'y adjoindre ensuite le mal comme corruption ou appendice. Un serpent, principe de mal dans une création bonne : c'est une contradiction dans les termes. Le texte ne présente pas une création bonne ; il détaille un ordre bon : principe d'invariance en même temps que principe d'évolution. Si le serpent est introduction de désordre dans l'ordre, cela atteste premièrement la fragilité du rapport entre l'invariance et l'évolutif, deuxièmement l'existence, dans l'ordre même, d'un ordonnable non encore ordonné. Ce qui se déclenche dans la crédibilité accordée aux paroles du serpent, c'est une inversion à la fois logique et temporelle. Au lieu qu'un « habillage » du non-ordonné procède des régions d'ordre, c'est le non-ordonné qui subvertit l'ordre en chaos. Caïn est fils du serpent : cahotique en lui-même et dans ses relations avec les autres. Son existence quotidienne se déroule selon la [127] cohérence du quotidien. Quand cette croûte du quotidien cède, le chaos sous-jacent émerge : le meurtre.

Quel chaos précisément ? Un court-circuit dans un réseau logique ? Un déséquilibre dans l'énergie des pulsions et des affects ? Ni l'un ni l'autre d'abord, mais la disjonction entre l'un et l'autre qui, ensuite, se traduit en l'un et l'autre.

Que comprendre en effet par la « parole » du serpent ? Si l'on désigne le mensonge, pourquoi cette figure animale ? Et si l'on inculpe la bestialité, pourquoi lui adjoindre la parole ? Pourquoi le texte biblique, dont l'intention polémique contre le mythe est partout manifeste, semble-t-il lui céder en deux points : dans la parole du serpent à Ève et dans celle de l'ânesse de Bilaam (Nombres 22) ?

Tout se passe comme si la contradiction par rapport à l'Ordre - l'origine du pathologique dans la Genèse, celle du sacré dans les Nombres - ne pouvait se dire dans un langage lui-même ordonné et que celui-ci s'abolissait dans la dérision. Le serpent ou l'ânesse qui parlent, c'est un cran d'arrêt à une élocution à l'échelle humaine. L'accrochage de la parole de l'homme à la parole du dieu révèle, aux lieux de la dissemblance de l'homme à lui-même, le secteur de gargouillis (la parole du pathologique, celle du sacré) de nos discours qui va générer la pseudo-cohérence des discours fous et théologiques. Parce que le dieu a ordonné : de ces arbres tu mangeras, tu ne mangeras pas.... le serpent contredit. Parce que Bilaam est prophète, la vérité sort de la bouche de l'ânesse.

Quelle sorte de réalité attribuer à la généalogie qui procède du venin du serpent ? Le peu de consistance de l'adamique dans le prédiluvien ferait penser que cette généalogie n'est rien ; rien d'autre que l'abolition du relationnel dans le mécanique. Mais si elle n'est rien, pourquoi tous les échecs à la surmonter ? On posera que la [128] compréhension de la généalogie du venin (comment dire sans mythologie l'intuition que le système du « péché originel » recouvre et occulte ?) est rendue possible quand les échecs sont surmontés. Ce qu'est le serpent au début de la Genèse, cela se comprend dans la lecture du début de l'Exode.

Là se voit un retournement du retournement - à trois niveaux. Sur celui de l'intelligibilité : eau, sang ; sur celui du relationnel : peau vivante, peau condamnée ; sur celui de l'événementiel : sceptre, serpent (Exode 4). A priori, il semble que la diction de l'ordre soit condamnée à l'impuissance. Le désordre a son propre dit, au même titre que l'ordre, et il semble impossible que le dit de l'ordre s'immisce dans la sphère du désordre. Moïse est bègue. Refaire d'un serpent un sceptre, cela suppose l'invention d'une autre sorte d'allocution, transactionnelle entre l'ordre et le désordre. Originellement, le dit de l'ordre est enfermé dans l'ésotérisme. Sur l'extérieur pèse une censure radicale. Le Dit mosaïque (bègue) parvient très difficilement à surmonter cette censure. Quelle sorte de réalité, en fin de compte, attribuer à la généalogie du venin du serpent ? Simplement la difficulté à lever la censure, à énoncer la Loi de Soi sur le terrain même où le système

(pharaonique) fait régner sa Loi, celle du non-Soi. Le fratricide de la Genèse est à mettre au compte du système décrit dans l'Exode : le système d'un collectif établi sur l'abolition des particuliers, qui irait au simple assassinat si Moïse n'était qu'un simple Abel, s'il ne parvenait pas à traduire dans l'extériorité de l'événementiel le Savoir de « l'arbre de vie », au-delà du système du Bien et du Mal prôné par le serpent dans la Genèse, institué politiquement et religieusement par Pharaon dans l'Exode. [[Retour à l'appel de remarque 5.](#)]

([Remarque 6](#))

Quel est donc cet Adam qui nous sert de référence et dont le texte dit que son abolition entraîne le meurtre et [129] la violence ? Quel est cet intervalle entre les figures trop humaines des Pères historiques et les concepts trop désincarnés sur lesquels on s'appuie pour énoncer que « je ne suis pas à moi-même ma propre origine » ? Nous sommes les héritiers de capitalisations réelles, funestes ou illusoire. De qui, fondamentalement, héritons-nous ? De quel héritage Caïn et Abel sont-ils frustrés ?

L'identité d'Adam et d'Ève, certes, ne se trouve pas énoncée explicitement par le texte et il faudrait remonter à la logique qui l'anime pour y discerner les deuxième et troisième « *sephiroth* »... Sur le texte lui-même, on peut néanmoins lire la position d'une dimension à l'égard de laquelle la mondanité est filiale. Le texte se désigne lui-même en même temps que son référent. Il constitue la « Loi de Moïse » et se désigne comme anté-mondanité. Par là même, il se situe au point aveugle de notre vision - laquelle porte trop loin ou trop près. Trop loin, elle nous entraînerait vers une paternité divine, ce qui occulte la dimension maternelle ; trop près, elle se rapporte, dans le familialisme, aux généalogies vécues, ce qui laisse les héritages culturels non ou mal signifiés.

Le mosaïsme se dit *lui-même* prise de relais de la fécondité charnelle par la fécondité de la parole du maître. La Genèse n'énonce ni le premier porteur des gènes de *l'homo sapiens* ni l'Idée d'humanité, mais le possible rapport entre l'une et l'autre dimension - ce qui sup-

poserait, ici, une nature et une biologie dociles à notre projet et, là, une néo-culture qui reprendrait le corps là où il est. Le mosaïsme nous attend comme héritage à l'aube des pacifications. [[Retour à l'appel de remarque 6.](#)]

(Remarque 7)

Quand le texte biblique est réinséré dans la littérature universelle, on le voit participer à un fonds commun, à une catégorisation du réel qui n'a rien d'original. Quoi de moins inattendu qu'une topique tripartite, comme code tant des textes que de leur référent ! Serait-ce dans le [130] message et non dans le code que la Bible présenterait une originalité ?

C'est en fait un certain rapport entre le code et le message qui fait la spécificité de la Bible. Sur quel contenu, en effet, porte notre topique tripartite ? Elle s'inscrit en faux contre la tripartition du divin : dieux chtoniens, célestes et souterrains, par exemple. Elle ne désigne pas directement des instances sociales ou psychologiques. Elle échappe donc à l'alternative du théologique et du naturalisme. Force est bien de conclure que c'est l'Être en tant qu'Être qu'elle explique par ses trois instances : une implication du monothéisme.

Quel pauvre message ce serait, en effet, que d'avancer qu'il n'y a qu'un dieu et que celui-ci est insécable ! Quel profit en tirerait-on pour éclairer les multiplicités de l'existence ? De fait, l'affirmation de l'Un est pratique et militante. Contre l'expérience qui fait état de l'incompatibilité et des contradictions entre les instances, on affirme que seule a portée ontologique l'expérience de leur conjonction. De la même manière que les mythes fournissent une intelligibilité du travail auquel se livre le mosaïsme : faire chanter ensemble les composants de l'Être. Adam déconnecté d'Ève par le serpent, Caïn assassinant Abel, cela dit tel aspect de l'expérience ; mais expérience d'un Être aboli par la disjonction de ses instances. C'est parce que toute multiplicité est chassée du divin lui-même et parce que ce divin ne concerne que notre expérience (à l'abri des fausses catégories de l'immanence et de la transcendance), qu'il est possible de mettre au jour les articula-

tions du Nom du dieu afin de procéder au travail de son unification. Le texte biblique procède d'un *Eurêka*. Oui, la stratégie a été découverte (révélée) qui permet de repartir avec un « petit reste » quand la machine semble définitivement enrayée, qui remet l'ordre au lieu même de l'éclatement ; oui, une [131] stratégie est apte, dans le joint du fini à l'infini, à surmonter la mécanique tue-frère. Le meurtre se prépare dans l'ébullition passionnelle et l'on pourrait croire que c'est dans l'intervention au niveau de l'affect que travaille la stratégie mosaïque. Mais l'affect est-il le maître du jeu ? Ce qu'il faut lire dans la Genèse, c'est le travail de l'identification, contre l'anonymat et les fausses identifications. C'est dans les *noms* : Caïn, Abel.... que les drames se nouent, et ce sera dans « l'habillage » de l'identité que la toute-puissance des « Commandements de Dieu » se découvrira. L'au-delà de « l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais » se dévoile dans les actes de nomination, dans la discrimination du nom propre et des noms impropres, bref dans le rapport avec le Tétragramme. [[Retour à l'appel de remarque 7.](#)]

(Remarque 8)

Ève conçut et donna naissance à Caïn « J'ai acquis, dit-elle »... L'expression retournée serait « Ève donna un fils à Adam. » Or, l'une et l'autre expression sonnent faux. Elles jouent sur les catégories de la possession et de la dépossession. Donner, c'est se déposséder. Vouloir posséder, c'est déposséder l'autre. Telles sont les implications du venin du serpent, les formes de l'annulation de l'Alliance.

L'Alliance effectue l'accord entre deux centres de décision. Le Même es-tu parce que totalement Autre. La contradiction entre les visages opposés du Même, telle est la forme de la transgression de l'Alliance, entre l'homme et la femme, entre l'homme et le dieu, entre soi et Soi.

L'Alliance - en dehors de toute convention sociale et de toute nécessité biologique - est en promesse entre l'homme et la femme. La femme possède le schème de la relation duelle et attend de l'homme qu'il se concrétise par tout un matériel symbolique. Dans sa position a

priori, l'homme *détient* la certitude que l'ordre symbolique est déterminant, et attend que la femme y appose le sceau de [132] la relation duelle. Deux propensions ont à s'accorder, d'abord dans un réglage exact au sein de l'inexact, ensuite au sujet de la visée incertaine d'un paysage d'exactitude. L'Alliance est tout autant l'introduction d'une invariance formelle dans le cours aléatoire, que l'orientation sûre des flux contingents.

Or, c'est une certitude du même genre, mais somnambulique, qu'Ève éprouve à la naissance de Caïn. Elle se découvre confirmée en son être par la satisfaction de son avidité. La prédiction du chapitre 3 : « Vous mourrez le jour où vous mangerez de l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais », s'effectue par la naissance de l'assassin en puissance. Quelle mort ? La mort du désir, réduit à son cadavre, réduit à la pure et simple avidité.

Le désir porte la double référence, ici à son objet, là à l'Être du désirant comme centre de décision. Ève vit que l'arbre interdit était bon à tous égards, et cette vision entraîne l'occultation du centre de décision intercalaire, entre la cohérence de la représentation et la force du désir. En même temps que la cohérence de la représentation se désagrège dans la simple fascination (rapport pseudo-duel avec le serpent), la force du désir s'annule dans la compulsion de l'instinct. L'objet du désir n'est plus à distance, livré à travers mille médiations, il est donné là, immédiatement, moteur exclusif du comportement. Et plus l'instinct, la matérialité se disent déterminants en dernière instance, plus le flux des représentations vire au jeu hallucinatoire.

N'est-il pas, dès lors, évident que le début de la Genèse renvoie directement au début de l'Exode, que la naissance de Caïn, commandée par la scène entre Ève, le serpent et l'arbre défendu, désigne la raison du système du maître et de l'esclave commandé par l'homme-dieu Pharaon ?

Ici et là, la source du malheur est le Système, qui n'est ni système de représentations, ni système énergétique ou [133] libidinal, mais le Système en lequel, à la pluralité réglée des centres de décision, s'est substituée la loi du fonctionnement. La parole du serpent manipule Ève pendant qu'Adam désinvestit le champ de l'existence. Le système pharaonique manipule les représentations hallucinatoires et canalise les

voluptés collectives. L'Ordre mosaïque sera le contraire du Système égyptien. Alors que celui-ci figure l'exaucement dans la présence sensible immédiate, dans l'extase - dans la parousie de l'Être par le sacré ressenti collectivement -, celui-là dira l'Être dans la constitution du Soi intercalaire.

Selon le Système de « l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais », le réel est double. Le visible est le réel ; en outre, existe le royaume des choses invisibles. Je suis par ma propension à posséder les choses visibles et par ma docilité à me laisser posséder par les choses invisibles. Dans l'Ève dénaturée, Caïn et Abel se préparent. Alors que, de la femme, on attend le don de la relation duelle, il arrive qu'Ève, ou bien se faisant infinie réduit l'Autre à une finitude inessentielle, ou bien, lisant dans l'Autre l'infini, se réduise elle-même à l'inessentialité du fini. La Genèse dit Ève pour expliquer la signification ontologique de Sarah, Rivka, Ra'hel et Léa dans leur rapport avec « l'arbre de vie ». L'Alliance se noue entre le visible et l'invisible : dans la concrétisation de l'invisible et les déplacements du visible. Contre l'acquisition qui compense l'inconsistance de l'acquéreur, l'acquisition mosaïque réalisera l'acquisition de soi par Soi. [\[Retour à l'appel de remarque 8.\]](#)

(Remarque 9)

Parce que l'écrit se conserve, nous savons que l'Ecclésiaste porte sur les affaires humaines le jugement : « Abel des Abels, tout est Abel. » Nous devinons que, en réponse, les responsables de ces affaires portaient sur le « cher professeur » le même jugement : « Abel des Abels, toi-même. »

[134]

C'est dire que, même s'il a la Raison et s'il a parfaitement raison, le mosaïsme n'a pas plus réussi qu'échoué. Il est en sursis. Le spéculatif est Abel tant que, restant dans le plein des mots, il ne s'immisce pas dans la conjoncture.

Soit la Bible. Dans le texte, le vrai prophète a inscrit sa version et démenti celle du faux prophète. Mais dans l'histoire, les Hébreux ont vécu selon l'idéologie du faux prophète et relégué dans l'écriture le vrai prophète. Entre la vie et la raison en tant que tels se sont interposés les rationalisations a posteriori des vies errantes et les ratages des vies qui collaient à la raison. Le mosaïsme n'a pas été messianisme.

La solution serait-elle dans la traduction-trahison ? Pourquoi ne pas lire en toute simplicité : « Vanité des vanités, tout est vanité » ? Ce ne seraient plus les affaires caïniques qui seraient vaines mais les affaires mondaines, livrées au prince de ce monde. Ce qui appelle la réplique : « Vanité des ferveurs sublimées et des communions subjectives. » La situation s'est aggravée, allant de l'incompatibilité entre le discours spéculatif et la société-complicité jusqu'à la contradiction entre le Moi corporel et le Moi spirituel. La tension entre le plein du discours explicatif et celui de la vie à expliquer s'est un moment relâchée pour se resserrer plus fortement entre le plein troué de l'oraison rendue sensible et celui de la vie spiritualisée.

De fait, le rapport Caïn-Abel ne s'est pas normalisé. Ou bien le Moi s'affirme, agressif et solidaire de son clan, ou bien, pour se rendre disponible à l'Autre, il met à l'écart sa contingence et les solidarités naturelles. Ou bien il s'identifie par et dans le plein du corps, ou bien il s'exile dans le souffle (l'Abel) des signifiants. La vérité dans sa cohérence est ailleurs, auprès des sigles cabalistiques, et ne se manifeste que dans le rêve et le lapsus, chez le marginal et l'inadapté.

[135]

L'« Abel des Abels » de l'Ecclésiaste se répare par le « Cantique des Cantiques » de Salomon. Aux temps et lieux où Caïn se relâche de sa fureur et de son désespoir, sous-jacents à sa maîtrise territoriale, Abel sort de sa déduction hors du temps et de l'espace pour intervenir, ici et maintenant. À partir de là, le chant. En une histoire placée sous le signe de la suppression de l'homme par l'homme, la « nouvelle alliance » s'élabore en catimini. Réponse adéquate à la conjoncture, elle est, en sa première présentation, parfaitement inaudible tant que le présent continue à être décodé selon les catégories de l'assassinat. Solution du problème de la coexistence, elle est elle-même exclue de la coexistence actuelle. Puis le chant, quand la deuxième présentation

de la solution opère la prise de conscience des termes exacts en lesquels le problème aurait dû être posé, quand le plus marginal est reconnu comme le plus central, quand du plus desséché procède l'épanchement de la plus grande proximité. Après les deux premiers frères, Caïn et Abel, le troisième : Seth. [[Retour à l'appel de remarque 9.](#)]

(Remarque 10)

Aux temps mêmes où l'humanité offrait frénétiquement des sacrifices à ses dieux, la Bible tranche : il y a sacrifice et sacrifice. L'un qui participe de celui de Caïn, l'autre de celui d'Abel. L'un dans le sens de la vie, l'autre de la mort. On se refusera donc à quêter « l'essence » du sacrifice. La prière est d'emblée incluse dans le rapport de l'homme à son dieu. Qu'elle s'adresse à tels dieux, idoles ou fétiches, c'en sont des modalités secondaires. La croyance, de son côté, est un mélange de rationnel et d'irrationnel. Pour le sacrifice, pas de mélange. Ou il est authentifié ou il n'est pas « agréé ». Réussite et imposition de l'ordre relationnel, ou approfondissement de la fureur et du désespoir. Comment le sacrifice se définit-il dans les limites de la simple raison ?

Des hommes, des choses, des idées. Le sacrificateur [136] reçoit une place et un rôle dans la société. Il manipule des choses, objets de travail, en des temps et des lieux précis. Une idéologie commande ses rapports avec les choses et les gens et le déroulement de ses actes.

Ses actes ont une double finalité : conjurer l'inadéquation et le malaise, consacrer les reterritorisations. De plus, d'un côté ils s'inscrivent dans la pleine pâte du visible, d'un autre ils retranscrivent quelque théorie.

Parmi tous les personnages de la Bible, Adam est à peu près le seul que l'on ne se représente pas dans une attitude sacrificielle. Il est occupé à la garde et à la culture du jardin d'Éden. C'est dire que le champ du sacrifice s'ouvre dans la différence entre deux paysages, celui dans lequel nous vivons et celui du jardin d'Éden. Il aura donc les deux fonctions de réparer l'inadéquation et le malaise d'être dans les

lieux qui ne sont pas à notre mesure et, quand sous certains aspects tels lieux sont rapportés à l'Ordre, de consacrer leur ressemblance avec le Lieu fondamental. Le rapport entre ces deux sortes de lieux s'évalue en fonction d'une théorie qui, de son côté, développe les relations entre ces lieux intelligibles. Ce qui met au jour un double jeu de tensions : le désordre du cadre de vie actuel est en tension, ici avec l'utopie d'un paysage ordonné, là avec le topos de l'Idée. Il en découle que, dans l'intervalle entre ces lieux, le sacrifice agréé va dans le sens de la résolution de ces tensions. L'existence dans le cadre de vie est elle-même un jeu de tensions par lequel elle est déplacée vers le meilleur et vers le pire. La relation que ce lieu va entretenir avec les deux autres lieux n'a pas pour vocation d'en annuler les tensions mais de les orienter du pire vers le meilleur.

Après l'échec de son sacrifice, il est proposé à Caïn de s'orienter vers le meilleur. Par là se comprend la motivation et la logique du mauvais sacrifice, qui va exactement à contre-courant. Il soulage les tensions à l'intérieur du [137] cadre de vie au lieu de prendre en charge les tensions entre ce cadre de vie et les autres lieux ; ce qui est rabattre l'existence sur la vie naturelle. Par là même, les deux autres lieux sont occultés. La théorie devient mythologie. À l'utopie du jardin d'Éden est substituée la décharge orgiaque.

C'est bien du sacrifice dans les limites de la simple raison que Caïn est le plus éloigné. Rejoindre l'universalité qui intègre toutes les différences ? Découvrir la nécessité interne de sa particularité ? C'est bien de cela que l'éloigne la culture de la terre maudite. Là où il en est, il ne peut que constater les antinomies entre l'universel et les différences, la nécessité logique et la nécessité naturelle. Le raisonnable, pour lui, serait de se tenir à l'écart de toute référence à un absolu. Puisque son cadre de vie contredit radicalement l'absolu réel, il aurait à quêter, dans sa propre masse, la naissance d'interstices de plus en plus larges et de plus en plus nombreux : la porosité dans le système.

Le « bon » sacrifice, celui qui n'est en aucune façon contaminé par le système, doit amener à l'Ordre les secteurs qui offrent la plus forte résistance. La sortie d'Égypte commence par la revendication d'aller sacrifier dans le désert, hors du système pharaonique - afin d'y opérer un « contact ». Les contacts ? Les prêtres égyptiens y sont

experts : l'approche différée du sacré, vécue dans la terreur et la jouissance, l'abandon à l'influx divin, l'expérience de la toute-puissance... La règle du jeu, pour eux, consiste à manipuler les choses et les images en fonction des prestiges qui s'y attachent. Ils modifient l'affect en déplaçant les signifiants qui adhèrent à la chose et à l'image.

Il s'en déduira que le « bon » sacrifice, loin d'établir un contact entre l'homme et son dieu, le cherche entre les signifiants de l'existence (entre les grammes du Tétragramme). [138] Si l'Ordre est spéculatif, le secteur qui lui résiste le plus est l'adhérence des affects aux choses et aux images.

La proscription de l'image est-elle une purification ou une censure ? L'image se résorbe-t-elle dans le concept ou continue-t-elle à opérer par en dessous ? Parce que le concept seul n'a pas de quoi modifier l'affect directement, il s'adjoit, en une démarche indirecte, son inscription dans les choses. Le geste du « bon » sacrificateur est aussi manipulation des choses, non en ce qu'elles seraient les réceptacles d'un mana mais en ce que la gestualisation qui porte sur elles reproduit l'Ordre conceptuel. Par la transcription (dans le visible) de la mise en ordre (ordre invisible du visible), un affect (celui du sacrificateur) transforme les affects (ceux de la société).

Par le sacrifice, on donne à la divinité. Pieuse intention ! L'enjeu réel est l'efficacité de l'affectivité du sacrificateur. Si celle-ci est construite et ordonnée sur et selon l'économie du don, elle ordonne les individus et les sociétés selon la théorie du dieu qui donne. Qu'est-ce donc, en définitive, qu'un sacrifice ? Une reprise. Les objets, habituellement, on les accapare. Les offrir en sacrifice, ce n'est pas combattre la rapacité par le renoncement, la suffisance par la dilapidation (potlatch), c'est affronter la plus forte résistance à l'ordre oblatif pour l'y intégrer : l'exact contraire de l'inceste. Alors que l'inceste fait travailler l'échange contre l'autosubsistance des protagonistes, le « bon » sacrifice vise à arracher les protagonistes de leur délocalisation pour les restituer à eux-mêmes, auquel cas le sacrificateur et le sacrifice sont « agréés ». Le « mauvais » sacrifice confirme l'autarcie des protagonistes : « donne afin qu'il te soit donné », « renonce afin de conjurer la négativité (le péché, l'ennemi...) qui te menace ». Que

Caïn rechigne à donner ou qu'il « se sacrifie » dans l'intention de se justifier, de toute façon il [139] élude, à l'égard de son dieu, l'attitude de réception sereine de l'existence de Soi, celle de l'échange avec son frère. Seul sera en mesure d'offrir un « sacrifice » anti-caïnique celui pour lequel l'affirmation de son soi particulier concourt avec celle de tous les autres, dont la volonté de puissance particulière exprime et résume, tout esclavage surmonté, celle de toutes les sociétés - perspectives (lointaines) d'un holocauste réel. [[Retour à l'appel de remarque 10.](#)]

[141]

CAÏN ET ABEL.
Aux origines de la violence.

Chapitre IV

COMMENTAIRES

présentés par Charles Mopsik

Les traductions des textes inédits, de l'hébreu
et de l'araméen, sont dues à Charles Mopsik.

[Retour à la table des matières](#)

[143]

Chapitre IV

Commentaires

PRÉSENTATION

[Retour à la table des matières](#)

Commenter le texte biblique, le reprendre selon les exigences rationnelles de la philosophie, c'est là certes une tâche périlleuse mais dont les linéaments qui affleurent maintenant progressivement laissent penser comme aujourd'hui possible, sinon nécessaire, la relecture de la Bible à l'abri des idéologies théologiques. Mais ce qui est proposé dans ces pages est sans doute plus aventureux, plus insolite encore : lire la tradition herméneutique juive, non comme faire-valoir d'une dogmatique, qui utilise le texte « sacré » pour promouvoir un moralisme missionnaire et ses prétentions totalitaires, mais comme un second Texte biblique, un texte qui seconde un autre texte ¹⁵³. Et à la différence de ce dernier, au lieu de se présenter sous la forme d'un livre, écrit une fois pour toutes au début de l'histoire, un champ fermé de significations dont la clôture même serait marque de finitude, la Mas-sora ou Tradition se propose de faire repartir le Texte définitivement inscrit, dont les lettres gravées sur le roc ne changent plus. Seconder le Texte du Livre par le Texte de la Parole, rendre actuelle une écoute qui risque dans la seule limite de l'écrit intemporel de devenir une vision contemplative. La lecture de ce qui était écoute au Sinaï, et qui

---

¹⁵³ Dans le *Tiqoune ha Zohar*, la Torah orale est comparée à une servante de la Torah écrite, mais en hébreu « servante » se dit *michné*, qui signifie littéralement « la seconde ».

est depuis un réseau serré et clos de signes, est [144] exacte, en son ordre, mais devant elle le lecteur n'écoute que par personne interposée, il vit en images ce que les Hébreux vivaient en paroles : c'est cela même que subvertit la Torah orale.

Avant de disposer d'une écriture, le vrai est transporté par le souffle de la parole, de l'allocution qui nécessite la présence de deux positions, de deux locuteurs. L'altérité se joue ici comme nécessité immédiate, incontournable. Au lieu de quoi le texte écrit, qui totalise la parole en un objet, tend le piège de la solitude, détourne de la relation duelle. Ce qui est gagné en rigueur - un texte écrit est une référence stable, contrôlable - est perdu en exactitude, s'agissant de ceux à qui l'énoncé est donné ; les déplacements culturels, la singularité irréductible de chacun, font d'un écrit unique et définitif une vérité trop abstraite, qui menace de censurer tout dialogue. Contre le totalitarisme du Livre, contre celui de la Parole, l'hébreu invente un balancement entre l'un et l'autre : le Livre secondé par la Parole, la Parole structurée par le Livre, l'ordre relationnel s'investit là où son absence aboutissait aux apories de la tragédie grecque. Mais la fécondation que le Livre réalise en la Parole qui le reçoit, et cette Parole qui sait enfanter dans le cours du monde le sens inscrit dans la pierre, ce couplage vivifiant n'est possible que si, derrière le Livre et derrière la Parole, se cache un Texte originaire et unique, qui n'est ni celui de l'écrit ni celui du dire, un proto-texte illisible en tant que tel ¹⁵⁴, sans lequel la Parole serait simple commentaire et le Livre une Écriture Sacrée. Ainsi, la révélation n'est pas la venue en ce monde d'une vérité extérieure à lui, elle est la réflexion - au sens où le miroir réfléchit - du Texte virtuel, qui est l'Homme ¹⁵⁵, en ces Textes qui l'effectuent et le disent : son

---

¹⁵⁴ Le Gaon Eliahou de Vilna (1720-1797) l'exprime ainsi : « Le Livre : c'est la Pensée qui se dévoile. Elle demeure enclose en l'homme et ne se révèle que par sa parole ou par son écrit. » (*Sifra di Tzniouta*, p. 1.)

¹⁵⁵ Cf. Jean Zacklad, *Essai d'ontologie biblique*, p. 189 : « Penser un Adam Primordial c'est penser que ce devenir est signifié et orienté par l'humanité à naître [...] La ligne selon laquelle nous nous constituons est, au départ, comme *inscrite* en filigrane, et il nous revient, par nos choix et leur effectuation, d'aller au-devant de ce que nous sommes appelés à être. » Voir aussi le *Tiqouné ha Zohar*, XVIII, 31a : « Le Juste, en tant qu'il relève du Discernement, est appelé Livre de vie. »

écriture et sa parole. L'écriture tisse le rapport du Texte primordial avec le monde, rapporte à ce monde l'ordre qui l'anime ; et la Parole, inachèvement en acte, est [145] le texte qui s'insinue dans les sec-teurs qui résistent à leur propre achèvement pour faire réapparaître le Livre : car c'est par l'inachèvement de la Parole, qui dit le vrai ici et maintenant, autant que dans l'ici et le maintenant il y a du vrai, que le Livre qui fait surgir une fois pour toutes la vérité du monde prend sens pour nous, dans l'aléatoire et le partiel. La Parole contient en son sein le Livre comme l'Arche Sainte contenait le Texte gravé de l'Alliance ¹⁵⁶. Le Texte écrit pénètre le Texte dit, et se trouve complètement absorbé en sa matrice. De ce couplage, toujours à recommencer, le rapport du monde à l'absolu, que le Livre assure, pénètre le rapport du monde aux situations du monde, que la Parole ordonne ; ainsi, l'écrit prend sens dans l'actuel, et la Parole actuelle reprend sens dans cette Parole du Sinaï devenue - ou redevenue - Texte, qui devient à nouveau Parole, notre Parole.

Poser deux Textes mosaïques comme le fait la tradition talmudique, celui que Moïse a écrit et celui qu'il a dit, l'un étant garant de l'autre, c'est poser comme préalable l'irréductibilité de l'écrit et de l'oral. Si l'on pouvait mettre cette oralité par écrit, si l'on pouvait mettre en parole ce Livre, on briserait la relation d'altérité qui les unit et les différencie, on arrêterait la montée de la sève vivifiante, tels ces herboristes qui placent entre les pages d'un livre des fleurs épanouies dont il ne restera que le corps desséché et mort, ou tels ces livres dont on fait des enregistrements et qui se répètent sans ne plus vouloir rien dire.

Or, c'est justement cela qui s'est produit. Concession aux affres de l'exil, à l'oubli de la Parole qu'il fallait garder coûte que coûte ¹⁵⁷

---

¹⁵⁶ Rabbi Josef Gikatila (fin du XIII^e siècle) développe ce thème du « jumelage » du Texte écrit et du Texte oral : « Le Texte oral est comme la tente d'assignation, ou comme l'armoire sainte qui contient le Texte écrit... Ce dernier s'investit par l'intermédiaire du Texte oral, parce que le Palais [le contenant] du Texte écrit c'est le Texte oral. » (*Chari Ora*, I, 15a-b)

¹⁵⁷ Rabbi Hayyim Moché Louzzato (1711-1747), auteur du *Sentier de la Rectitude* (*P.U.F.*), exprime dans un autre texte, inédit en français, l'idée suivante : « Ce qui a amené nos Sages - de mémoire bénie - à écrire les paroles du Texte oral, bien qu'ils sussent d'évidence qu'il est interdit d'enseigner les choses de

la Torah orale a été mise par écrit : la Michna, le Talmud, puis les commentaires rabbiniques ont figé en son mouvement la parole jaillissante comme un froid violent cristallise soudain les eaux tumultueuses. Et, nous dit justement le Talmud, c'est la peine de mort [146] qu'encourent ceux qui écrivent la Parole, ou qui parlent l'Écrit (*Guittin* 60 b). Ainsi, le Talmud est dans l'impasse, à moins de le prendre pour une autre forme de parole, de refuser de lire ces textes comme on lit un livre, avec cette attitude respectueuse de la lettre, de la chose écrite, qui serait une hérésie à l'égard de la Torah orale. Dans les traductions proposées, nous tâchons de conserver le caractère propre à ces textes d'indication pour un enseignement parlé. Ainsi, dans le *Quart Livre* (chapitre 56), Pantagruel fait fondre en les réchauffant les paroles congelées, et il entend alors les voix prises dans la glace qui redeviennent paroles. Ceci n'est bien sûr admissible que si l'on considère que l'enseignement oral, en tant que transmission de maîtres à disciples, s'est prolongé jusqu'à nous, depuis Moïse au Sinäi.

L'herméneutique juive, dans sa vérité, n'est qu'une stratégie d'écoute et de lecture ¹⁵⁸ elle a pour fondement ce que Rachi, le plus illustre de ses représentants, faisait dire au texte biblique lui-même : « Explique-moi. » Elle est certes difficile à aborder toute nue, mais cette difficulté même est garante que nul ne pourra, en toute bonne foi, prendre l'oralité - accessoirement transcrite sur le papier - pour le *mikhtav*, la Torah écrite. Elle exige le recours à la parole de l'autre pour être comprise en sa plénitude. Elle n'accompagne pas le Texte de la Bible pour l'expliquer comme un mode d'emploi, mais suscite l'explication de la part du lecteur comme une nécessité. Aussi est-ce souvent

---

l'oralité dans l'écrit, c'est qu'ils virent que les idées allaient peu à peu s'affaiblir tout au long de l'exil et des bouleversements de l'histoire, que la mémoire s'amointrait, que la pensée deviendrait plus étroite, et que la Torah serait oubliée. C'est pourquoi ils choisirent - transgressant la règle à cause de la nécessité du moment - de graver dans un livre l'explicitation des commandements, afin qu'elle subsiste à travers les époques. Ce qui devint la Michna et la Guemara. » (Maamar'al *ha Aggada*, p. 1.)

¹⁵⁸ Cf. préface à *L'Essai d'Ontologie Biblique* (*op. cit.*) : « Les développements (homilétiques, midrachiques) que l'on se permettra au sujet du Texte ne seront rien de plus qu'un aiguillon pour conduire le disciple à l'initiation, ou un éclairage sur la vie quotidienne lu en filigrane dans le Texte. »

dans les versets les plus anodins, qui iraient de soi, qu'elle intervient avec le plus d'insistance pour montrer la question. Elle reste toujours inséparable d'une parole vivante, elle ne se justifie et ne se comprend que dans cette parole.

Notre travail est donc inachevé par essence : seront à reprendre, à discuter, à contester, à relire, à repenser... à [147] retraduire les pages que nous proposons, puisées parmi les plus significatives de la tradition orale.

Il suffit d'un regard d'ensemble pour comprendre avec quelle timidité, avec quelles infinies précautions, les traditionnaires ont mis par écrit les linéaments de la Parole.

Pendant bien des siècles, ce n'est que par le Targoum, paraphrase de la Bible, qu'ici et là, par d'infimes variations, par une inflexion terminologique, parfois par une expression supplémentaire, la tradition orale se manifesta sur le papier. Ces targoumin, ou traductions araméennes de la Bible, sont de deux sortes. L'on distingue la traduction littérale d'Onkelos, dont les écarts hors du texte original ne sont que des nuances, et la traduction de Jonathan ben Ouziel (surnommée par les critiques historiques le « Pseudo-Jonathan »), qui s'éloigne plus nettement du texte biblique et s'attache souvent à combler les versets ou apparaît comme une lacune dans la trame de l'énoncé.

À partir du Ve siècle commencent à circuler les traités « midrachiques », recueils de discussions entre maîtres, qui développent des allégories. Ce n'est pas là l'œuvre d'un individu, mais une compilation d'éléments oraux elliptiques, de ce qui se disait dans les Écoles, les « Maisons d'Études » où se rassemblaient autour du texte biblique toutes les classes de la population.

Ce n'est qu'à la fin du XIe siècle que la première esquisse de commentaire vit le jour en France, avec pour maître d'œuvre le savant Rachi. Son pirouch, ou explication, reprend selon ses propres perspectives le Targoum et le Midrach, mais présente encore très rarement un point de vue personnel. Ce n'est qu'une compilation de notes de cours, que ses disciples organisent en commentaire suivi. [148] Celui-ci cons-

titue d'ailleurs la matrice de nombreux super-commentaires, et il n'est guère d'interprète postérieur qui ne le prenne en compte, se référant à lui comme à l'autorité par excellence.

C'est à partir des traités midrachiques, porteurs d'indications très anciennes, que les interprètes mènent des études plus discursives du Texte, utilisant ces sources un peu comme des hypothèses de travail ou des directions de recherche. Mais les derniers recueils du Midrach voient le jour au XII^e siècle, et l'antique veine a déjà perdu de sa vitalité, les écrits ne sont plus que des anthologies de textes plus anciens ; ils n'apportent plus d'éléments nouveaux, mais cherchent seulement à les présenter de manière plus enveloppée, plus rhétorique.

C'est justement à ce moment charnière que se développe une littérature inédite, celle qu'on appellera « Cabale » ou « Tradition », qui doit se comprendre comme la réappropriation de l'oralité en tant que source d'innovation. Le Zohar, puis le Tiquouné *ha Zohar* se présentent à la manière du vieux Midrach mais, à la différence des compilations tardives, ils s'enrichissent de nouveaux éléments, en franchissant un pas de plus sur la voie du dévoilement de concepts ésotériques, qui circulent largement à partir du XIII^e siècle.

Plus qu'écrits mystiques, les textes zohariques sont des tentatives de faire sourdre à nouveau la source du Midrach, l'Oralité, pour dire des choses nouvelles dans l'exacte filiation de la tradition. Un témoignage nous le confirme : le fait que dans ses premières rédactions, le Zohar s'intitulait « Midrach qui était caché » (*midrach ha néélam*). Depuis cette relance de l'écoute de la Bible, une pléiade de commentateurs, emboîtant le pas au Zohar, établirent leur exégèse en tenant compte de la variété des sources - le Targoum, le Midrach, le Zohar, Rachi : de [149] Rabbenou Behayé de Saragosse, au XIII^e siècle, à Malbim à la fin du XIX^e.

L'ordre de nos extraits traduits suit la chronologie, de l'époque du Targoum aux commentaires récents. On trouvera en outre, à la suite, un choix réduit de commentaires extérieurs au judaïsme.

[151]

Chapitre IV
Commentaires

1. Période hellénistique et romaine

A. PHILON D'ALEXANDRIE

Appelé souvent Philon le juif, ce philosophe, né à Alexandrie en l'an 13 avant l'ère vulgaire et mort en 54 après J.-C., ouvre pour exprimer en langue platonicienne la Torah et la tradition d'Israël. Parmi ses nombreux traités, nous avons choisi quelques pages de son De sacrificiis Cainis et Abelis.

[Retour à la table des matières](#)

« Et il lui ajouta une naissance, celle d'Abel son frère » (Genèse 4, 2). Ajouter une chose c'est en retrancher une autre, comme nous le montrent les nombres en arithmétique et les raisonnements dans l'âme. Si donc on doit dire qu'Abel a été ajouté, on doit penser que Caïn a été retranché. Mais de peur que beaucoup de gens ne trouvent obscurs des termes dont ils n'ont pas l'habitude, nous nous efforcerons de préciser dans la mesure du possible la philosophie qui s'y reflète.

Il se trouve qu'il existe deux conceptions de l'homme opposées et contradictoires : l'une attribue tout à l'esprit, voyant en lui le guide en tous les domaines, qu'il s'agisse de raisonner ou de sentir, d'être en mouvement ou en repos ; l'autre s'attache à Dieu comme à son Créa-

teur ; de la première conception, la figure est Caïn, appelé « possession » [152] parce qu'il croyait posséder toute chose, de la seconde, la figure est Abel : on interprète en effet ce nom comme « celui qui rapporte [tout] à Dieu ». C'est une seule et même âme qui porte ces deux conceptions ; or, une fois mises au monde, elles doivent nécessairement se séparer : il n'est pas possible à des ennemis d'occuper pour toujours la même demeure. Aussi, tant que l'âme n'a pas enfanté le concept de l'amour de Dieu, autrement dit Abel, le concept de l'amour de soi-même, c'est-à-dire Caïn, habite en elle ; mais quand elle a mis au monde ce qui est reconnaissance de la Cause première, elle s'est, par le fait même, débarrassée de ce qui est pour l'esprit conviction de sa propre sagesse.

« Et Abel devint pasteur de troupeaux et Caïn travailleur de la terre » (Genèse 4, 2). Pourquoi donc, ayant présenté Caïn comme l'aîné d'Abel, a-t-il maintenant inversé l'ordre, si bien qu'il cite le plus jeune le premier quand ils choisissent leur mode de vie ? Il serait naturel de dire d'abord : le plus âgé vint à l'agriculture, et ensuite : le plus jeune vint aux soins du bétail. Oui, mais Moïse ne s'attache pas à l'apparence naturelle ou probable, c'est la vérité sans mélange qu'il poursuit...

Quelle est donc aussi la vérité contenue dans ces mots ? Chronologiquement, le vice naît avant la vertu, mais sous le rapport de la valeur et de la dignité, il est son benjamin. Par conséquent, quand il est question de leur naissance à l'un et à l'autre, qu'on fasse passer Caïn le premier, mais quand on cherche à comparer leur mode de vie, qu'Abel prenne les devants.

Et Moïse dit que « ce qui est en abomination à l'Égypte, il l'offrira en sacrifice à Dieu » (Exode 8, 22), c'est-à-dire des vertus, offrandes irréprochables et parfaitement appropriées, que tout insensé a en abomination. Aussi est-ce à juste titre qu'Abel, celui qui rapporte à Dieu les choses les meilleures, est appelé « pasteur » tandis que [153] Caïn, qui les rapporte à lui-même et à son esprit, est appelé « travailleur de la terre »...

« Et il arriva au bout de quelques jours que Caïn apporta des fruits de la terre en offrande au Seigneur » (Genèse 4, 3). Voilà deux chefs d'accusation contre l'amour de soi : l'un, parce que c'est « au bout de quelques jours » et non pas tout de suite, que Caïn a rendu grâces à

Dieu ; l'autre, parce qu'il a offert « des fruits » et non « des premiers fruits », que désigne le mot composé *prötogennëmata*, « prémices ». Cherchons à comprendre chacune de ces deux accusations et en premier lieu celle qui, dans l'ordre, est la première. C'est en prenant les devants et en s'élançant spontanément qu'il faut accomplir les belles actions, sans admettre de lenteur ni de retard ; or ce qu'on fait sans délai pour plaire à la Beauté Première est la meilleure des actions. C'est pourquoi il a aussi été ordonné : « Si tu fais un vœu, ne tarde pas à t'en acquitter » (Deutéronome 23, 21).

Nous avons suffisamment parlé du premier grief formulé contre Caïn. Voici quel était le second : pourquoi donc prélevait-il sur ses fruits et non pas sur ses premiers fruits les prémices qu'il a offertes ? Sans doute pour la même raison, afin d'accorder la préséance à une créature et de ne donner que le deuxième rang à la divinité ; car, de même qu'il y a des gens pour préférer le corps à l'âme, l'esclave à la maîtresse, il y a des gens qui ont préféré une créature à Dieu, bien que le législateur nous ait donné pour commandement « d'apporter les prémices des premiers fruits de la terre à la maison de notre Seigneur Dieu » (Exode 23, 19), au lieu de nous les attribuer à nous-mêmes ; il est juste, en effet, de concéder à Dieu toutes celles des manifestations de la vie qui sont les premières par le rang ou par la valeur. Voici donc celles qui sont les premières par le rang, celles auxquelles nous avons eu part immédiatement, dès notre naissance : la [154] nutrition, la croissance, la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher, la parole, l'esprit, les parties de l'âme, les parties du corps, leurs fonctions, la totalité de leurs mouvements et de leurs manières d'être suivant leur nature : et voici celles qui sont les premières en dignité et en valeur : les actions droites, les vertus et les actes qu'inspirent les vertus. De cela donc, il est juste d'offrir les prémices. Or, ces prémices consistent en une parole reconnaissante, expression d'une pensée vraie.

[155]

1. Période hellénistique et romaine

B. FLAVIUS JOSÈPHE

Flavius Josèphe (37-100), commandant d'armée en Galilée, capitule devant l'ennemi romain et s'intègre dans la société latine de son temps comme historien du peuple juif. Il rédige en grec ses Antiquités judaïques, qui retracent, s'appuyant sur la tradition, l'histoire juive depuis la création du monde jusqu'à la veille de l'insurrection de Judée.

[Retour à la table des matières](#)

Adam et Ève eurent deux fils, et trois filles ¹⁵⁹. Le premier de ces fils se nommait Caïn, qui signifie acquisition ; et le second Abel, qui signifie affliction. Ces deux frères étaient de deux humeurs entièrement opposées. Car Abel, qui était pasteur de troupeaux, était très juste : il regardait Dieu comme présent à toutes ses actions, et ne pensait qu'à lui plaire. Caïn au contraire, qui laboura le premier la terre, était très méchant. Il ne cherchait que son profit et son intérêt ; et son horrible impiété le porta jusques à cet excès de fureur que de tuer son propre frère. Voici quelle en fut la cause. Ayant tous deux résolu de sacrifier à Dieu, Caïn lui offrit des fruits de son travail, et

---

¹⁵⁹ L'indication des jumelles se retrouve dans les Targoumim et les Midrachim, elle apparaît aussi dans l'exégèse coranique qui les nomme Aqlima et Labuda.

Abel du lait et des prémices de ses troupeaux. Dieu témoigna avoir plus agréable le sacrifice d'Abel qui était une production [156] libre de la nature, que ce que l'avarice de Caïn avait extorqué d'elle comme par force ¹⁶⁰. L'orgueil de Caïn ne put souffrir que Dieu eût préféré son frère à lui : il le tua.

---

¹⁶⁰ Endurci par sa lutte contre une nature hostile, Caïn ne conçoit que fondées sur la force ses relations avec son frère : se sentant contesté, il l'élimine comme de la mauvaise herbe.

[157]

1. Période hellénistique et romaine

C. TARGOUM ONKELOS

Traducteur supposé de la Torah en araméen, Onkelos était un prosélyte grec de haut rang. Sa version, qui fut bien accueillie par toute la judaïté, fut rédigée au IIe siècle de l'ère vulgaire. (Cf. Talmud Méguila 3a.)

[Retour à la table des matières](#)

1. Et Adam avait connu Ève sa femme, et elle conçut et enfanta Caïn, puis elle dit : j'ai acquis un homme ¹⁶¹ devant le Tétragramme.

2. Elle continua d'enfanter son frère Abel, et Abel était pasteur de petit bétail, et Caïn était un homme ¹⁶² travaillant dans la terre ¹⁶³.

---

¹⁶¹ Ici, l'araméen *gavra* (personne de sexe masculin) souligne, par opposition à l'hébreu *ych* (individu), le caractère quelconque de Caïn. Par analogie à l'hébreu *guevourah* (la vaillance), il est aussi allusif à la dimension de l'inflexibilité, celle de Caïn qui s'oriente vers l'affrontement et la contradiction.

¹⁶² Ici, l'araméen *gavra* (personne de sexe masculin) souligne, par opposition à l'hébreu *ych* (individu), le caractère quelconque de Caïn. Par analogie à l'hébreu *guevourah* (la vaillance), il est aussi allusif à la dimension de l'inflexibilité, celle de Caïn qui s'oriente vers l'affrontement et la contradiction.

¹⁶³ ... « travaillant *dans la terre* ». L'araméen insiste sur l'enlissement de Caïn dans l'âpreté de la lutte contre la « terre maudite » du chapitre précédent (Genèse

3. Et de par la finitude des jours ¹⁶⁴, Caïn apporta du fruit de la terre ¹⁶⁵ pour un rapprochement vers le Tétragramme.

4. Puis Abel, même lui ¹⁶⁶, apporta des premiers-nés de son troupeau et de leur huile : il y eut acquiescement de la part du Tétragramme pour Abel et pour son rapprochement.

[158]

5. Mais pour Caïn et son rapprochement il n'y eut pas acquiescement, et Caïn fut très irrité et son visage s'effondra.

6. Le Tétragramme dit à Caïn : pourquoi es-tu irrité et pourquoi ton visage est-il effondré ?

7. En vérité, si tu rends bonne ton œuvre, il te sera pardonné ; mais si tu ne rends pas ton œuvre bonne, ta faute sera enregistrée jusqu'au jour du Jugement : elle te sera comptée à l'avenir si tu ne te repens pas, mais si tu te repens, elle te sera pardonnée.

8. Et Caïn s'adressa à son frère Abel, et il y eut que, étant dans un champ, Caïn se leva sur son frère Abel, et le tua.

3,17). Là aussi, la « terre » (ar'a) de la version d'Onkelos s'oppose à la « glèbe » (adamah) de l'hébreu ; cette variante élargit les implications de la démarche de Caïn, elle fait allusion à son engloutissement dans la « terre » qui s'oppose ici au ciel, au contraire de l'hébreu où la « glèbe » ne se pose pas vis-à-vis du ciel.

¹⁶⁴ Le mot *sof* (la finitude), s'oppose à l'ouverture vers l'infini (*eyn sof*) plutôt qu'à l'aboutissement extrême d'une période, le *gets*, la fin que mentionne l'hébreu.

¹⁶⁵ ... « travaillant *dans la terre* ». L'araméen insiste sur l'enlèvement de Caïn dans l'âpreté de la lutte contre la « terre maudite » du chapitre précédent (*Genèse* 3,17). Là aussi, la « terre » (ar'a) de la version d'Onkelos s'oppose à la « glèbe » (adamah) de l'hébreu ; cette variante élargit les implications de la démarche de Caïn, elle fait allusion à son engloutissement dans la « terre » qui s'oppose ici au ciel, au contraire de l'hébreu où la « glèbe » ne se pose pas vis-à-vis du ciel.

¹⁶⁶ L'araméen insiste sur l'aspect contingent du geste d'Abel ; il n'était pas nécessaire qu'il suive Caïn en sacrifiant à son tour.

[159]

Chapitre IV
Commentaires

2. Période du Haut Moyen Age

A. MIDRACH RABBA

En sa partie sur la Genèse, le Midrach Rabba est le plus ancien texte midrachique qui nous soit parvenu (Ve siècle). Il couvre l'ensemble du Pentateuque et des Cinq Rouleaux. Les indications qu'il fournit constituent les points de départ de toute l'exégèse juive.

[Retour à la table des matières](#)

« Elle continua d'enfanter Abel, son frère. » Cela confirme ce que disait Rabbi Josua ben Qareha : ils montèrent au lit à deux, ils en descendirent à sept. Ce verset indique une naissance supplémentaire, mais aucune nouvelle conception.

« Abel fut gardien d'ovins et Caïn était un travailleur de la glèbe. » Trois eurent la passion de la glèbe, mais ils ne firent rien vraiment progresser : il s'agit de Caïn, de Noé, et d'Ouzziah : « Noé, le travailleur de la glèbe » (Genèse 9,20) ; Ouzziah : « car il aimait la glèbe » (Chronique II 26,10).

« Et il y eut à la fin des jours » Rabbi Eliézer et Rabbi Josia divergent ; le premier dit le monde a été créé à Tichri (en automne), l'autre dit : à Nissan (au printemps). Celui pour qui le monde fut créé à Tichri

infère qu'Abel vécut de la fête des Tabernacles (Souccoth) [160] jusqu'à Hanouka. Celui qui dit qu'il le fut à Nissan infère qu'Abel vécut de la Pâque à la Pentecôte (Chabouoth). De toute manière, les Rabbins s'accordent pour dire qu'Abel n'est pas resté au monde plus de cinquante jours. « Caïn apporta du fruit de la glèbe » : de l'espèce inférieure ; c'était comme un mauvais intendant qui mange les premières figues mais honore le roi avec les figues tardives.

« La faute est tapie (rovets) à la porte. » Rovets est ici au masculin, alors que ce verbe aurait dû s'accorder avec « la faute » qui est au féminin. Ce qui indique qu'initialement, la faute est faible comme une femme, mais ensuite elle se renforce comme un homme. Rabbi Akiba dit : au début, la faute est infime, elle ressemble au fil que tisse l'araignée ; finalement elle devient pareille au cordage du bateau, ce qu'exprime : « Malheur à ceux qui tirent l'iniquité avec des ficelles de vanité, et la faute avec les cordes d'un char » (Isaïe 5,18).

Rabbi Isaac dit : au début, la faute est semblable au visiteur occasionnel, puis à un invité, enfin au maître de maison. Comme il est écrit : « Un voyageur arriva chez un homme riche » (Samuel II 12,4) ; *c'est* la faute en tant que voyageur qui ne fait que passer - « le riche n'a pas voulu toucher à ses brebis ou à ses bœufs, pour préparer un repas à l'invité qui était venu chez lui » (ibid.) ; *la* faute est maintenant l'invité - « et il prit la brebis du pauvre, et l'apprêta pour l'homme qui était venu chez lui » (ibid.) ; la faute est désormais le maître de maison.

Rabbi Tanhoum ben Marion dit : il y a des chiens à Rome qui savent comment tromper les hommes. L'un d'eux alla s'asseoir devant la boutique du boulanger et fit semblant de dormir. Quand le gardien du magasin s'assoupit, le chien délogea le pain qui se trouvait au plus bas de la pile des pains, et pendant que l'on rassemblait [161] les pains dispersés par sa chute, le chien réussit à saisir un pain et à s'enfuir avec.

Rabbi Abba dit : la faute est semblable à un vieux bandit qui se tient assis aux carrefours et qui enjoint les passants de lui donner son bien ; jusqu'au jour où un homme lucide passe près de lui et remarque combien le bandit est faible, et commence à le frapper. De même, la faute a détruit beaucoup de générations - celle d'Enoch, celle du déluge, et celle de la séparation [des peuples]. Mais quand Abraham s'éveilla et vit combien le penchant au mal est faible en réalité, il

commença à le frapper, ainsi qu'il est écrit : « J'écraserai devant lui ses adversaires » (Psaumes 89,24).

Rabbi Ami dit : le penchant au mal ne marche pas sur les bords de la rue, mais il se pavane au milieu de la grand-route, et quand il voit quelqu'un qui roule des yeux, qui lisse ses cheveux, et qui lève haut le talon, il s'exclame : « Cet homme m'appartient ! » Qu'est-ce qui nous le montre ? Le verset suivant : « Si tu vois un homme qui se croit sage, il y a plus à espérer d'un insensé que de lui » (Proverbes 26,12).

Rabbi Abin dit : quiconque est indulgent envers son penchant au mal dans sa jeunesse, c'est ce dernier qui finira par le dominer quand il sera plus âgé. La preuve : « Le serviteur qu'on traite mollement dès l'enfance, finit par se croire un fils » (ibid. 29,21).

Rabbi Hanina dit : si ton penchant au mal vient t'inciter à la légèreté, frappe-le avec les paroles de la Torah, comme il est écrit : « La [mauvaise] imagination, quand elle s'approche de toi, tu dois la combattre [titsor] » (Isaïe 26,3). Et si tu le fais, je t'estime autant que si tu avais créé la paix : « Tu créeras [titsor] la paix » (ibid.). Car ne lisons pas tintzor, « tu garderas », mais titsor, « tu créeras ». Si tu prétends que le penchant au mal n'est pas en ton pouvoir, « sûrement, il est en sécurité chez toi » [162] (ibid.). Il était déjà indiqué dans la Torah : « Vers toi est son désir, mais toi tu le domineras ? » (Genèse 4,7).

Rabbi Simon dit : si le penchant au mal veut t'inciter à la légèreté, réjouis-le avec les paroles de la Torah, comme il est dit : « La mauvaise imagination s'est réjouie » (loc.cit.) Si tu agis ainsi, je t'attribue autant de mérite que si tu avais créé deux mondes, car dans ce verset, le mot « paix » est écrit deux fois.

« Caïn dit à Abel son frère. » Sur quoi portait le différend ? « Al-lons, dirent-ils, partageons le monde. » Le premier prit le sol, le second les êtres mobiles. Le premier dit : « Le sol sur lequel tu te tiens est à moi » ; l'autre répondit : « Ce qui t'habille est à moi. » Abel dit : « Déshabille-toi » ; Caïn : « Envole-toi. » À la fin de la dispute, « Caïn se leva contre son frère Abel, et le tua. »

Rabbi Josué de Siknin dit au nom de Rabbi Levi : chacun prit à la fois les sols et les troupeaux. La querelle avait donc quel objet ? L'un dit : « Le Temple doit être construit sur mon territoire », et l'autre

protestait : « Il doit être construit sur le mien. » « Le champ » ne désigne rien d'autre que le Temple, comme l'exprime le verset : « Sion - le Temple - sera labouré comme un champ » (Michée 3,11). En conséquence, « Caïn se leva contre Abel son frère, et le tua. »

Juda ben Rabbi dit : leur différend portait sur la première Ève. Rabbi Ibo dit : la première Ève était déjà retournée à la poussière. Sur quoi donc portait la querelle ? R. Houna dit : une jumelle supplémentaire était née avec Abel, et les deux frères la réclamaient. Le premier dit : « Je l'aurai, car je suis l'aîné » ; le second assurait : « C'est moi qui dois l'avoir, car elle est née avec moi. »

« Caïn se leva contre Abel son frère... ». Rabbi Yohanan dit : Abel était plus fort que Caïn. L'expression « se leva » implique que Caïn était d'abord étendu sous Abel. Caïn lui dit : « Nous sommes seulement deux dans ce [163] monde, qu'est-ce que tu iras raconter au père ? [si tu me tues]. » Abel fut envahi de compassion pour son frère. Aussitôt, Caïn se leva et le tua. De là, on a tiré la leçon : « Ne fais pas du bien à un homme mauvais, ainsi le mal ne t'atteindra pas. »

Comment Caïn tua-t-il Abel ? Rabbi Simon dit : il le tua avec une lance : « Et un jeune homme pour ma plaie » (Genèse 4,23), indique un objet qui peut percer. Les Rabbins dirent : il le tua avec une pierre : « Car j'ai tué un homme pour ma blessure » indique un objet qui peut infliger des blessures. Rabbi Azaria et Rabbi Jonathan au nom de Rabbi Isaac disent : Caïn avait observé comment son père avait égorgé le taureau (pour un sacrifice). C'est d'ici que Caïn apprit à porter la mort, à l'endroit de la gorge et de ses organes.

Qui ensevelit Abel ? Rabbi Eleazar ben Pedath dit : ce sont les oiseaux du ciel et les animaux sauvages purs qui l'ensevelirent. Le Saint-béni-soit-il les en recompensa : il leur attribua deux bénédictions, la première au moment de l'abattage (chehita), la seconde quand on recouvre leur sang répandu.

[164]

2. Période du Haut Moyen Age

B. MIDRACH TANHOUMA

Rédigé après la clôture du Talmud, au VI^e siècle, en des lieux inconnus, ce Midrach à caractère nettement homilétique couvre l'ensemble de la Torah.

[Retour à la table des matières](#)

3. « Et il y eut qu'à la fin des jours, Caïn apporta »... Certains disent qu'il s'agissait de la fin d'une année, d'autres disent que cela se passait au bout de deux ans, ou encore de deux jours ou même de quarante ans. Nos sages disent : Caïn et Abel étaient âgés de quarante ans ¹⁶⁷. « Caïn apporta des fruits de la glèbe » : des restes de son repas. Nos maîtres disent que c'était de la semence de lin.

4. « Abel apporta lui aussi des premiers-nés de son troupeau et de leur graisse. » Ainsi, le mélange du lin et de la laine est pros crit : « Tu ne te vêtiras pas de *chaatnez* » (Deutéronome 22, 1). Le Saint-bénit-soit-Il dit : il n'est pas légitime que se mêlent l'offrande du fautif et celle de l'innocent. En cela, le mélange est interdit.

---

¹⁶⁷ Pour le Pirké Avot (Traité des Pères, II^e siècle), « l'âge de quarante ans c'est celui du discernement (*binah*) » (chap. 5, para 26).

8. « Caïn dit à Abel son frère... » Que lui dit-il donc ? Il lui dit : partageons le monde, et moi qui suis l'aîné je [165] prendrai une part double. Abel acquiesça. Caïn renchérit : s'il en est ainsi, je prendrai une part de plus que celle qui me revient ; ce sera le lieu où ton sacrifice a été accueilli. Abel lui dit : tu n'en feras rien. À ces mots, une querelle éclata entre eux comme il est dit : « Et il y eut quand ils furent au champ », ce champ que les prophètes désigneront : « Sion sera labourée comme un champ » (Jérémie 26,18).

D'autres expliquent ainsi : Caïn dit à Abel : partageons le monde. Abel accepta. Ce dernier prit son bétail, et Caïn s'empara d'une glèbe à labourer. Ils convinrent que nul n'aurait plus que l'autre. Dès qu'Abel prit possession de son troupeau, il commença à le faire paître. Caïn ¹⁶⁸ le poursuivit de montagnes en plaines, et de plaines en montagnes, si bien qu'ils s'empoignèrent, mais Abel eut le dessus et Caïn tomba sous lui. Lorsque Caïn vit ceci, il commença à gémir : Abel, mon frère, ne me fais pas de mal. Abel éprouva de la pitié pour lui et de la mansuétude, mais dès qu'il fut debout, Caïn le tua : « Caïn se leva », on comprend donc qu'il était tombé auparavant. (*Tanhouma Berichith 9.*)

---

¹⁶⁸ Un commentateur du Coran, Ibn Jabir al Tabari, paraphrase ce passage du Midrach : « Abel se réfugia, pour échapper à son frère, dans les montagnes. Caïn s'étant mis à sa recherche le surprit un jour endormi auprès de son troupeau. Il prit une grosse pierre dont il brisa la tête d'Abel » (VI, 195).

[166]

2. Période du Haut Moyen Age

C. TARGOUM JONATHAN BEN OUZIEL

Appelé par les historiens le « pseudo-Jonathan » ; on ne connaît à peu près rien des conditions de sa rédaction. Plusieurs variantes textuelles rendent difficile la fixation définitive de ce Targoum, rédigé en araméen vers le VIIe ou le VIIIe siècle, qui nous offre une version de la Torah plus « midrachique » que le Targoum Onkelos.

[Retour à la table des matières](#)

1. Et Adam connut qu'Ève, sa femme, avait été engrossée par l'Ange Samaël ¹⁶⁹, elle devint enceinte et enfanta Caïn ; il ressemblait à ceux d'en-haut mais pas à ceux d'en-bas ; elle dit : j'ai acquis comme un homme l'ange du Tétragramme.

2. Et elle continua d'enfanter d'Adam, son mari, ses deux jumelles et Abel. Or Abel était pasteur de petit bétail et Caïn était un homme qui travaillait dans la terre.

---

¹⁶⁹ Samaël est l'ange du poison (*sam*) absolument parlant (*El*). Ce poison, c'est le venin du serpent de Genèse (3). Samaël, c'est le principe de mortalité d'où provient la nocivité du serpent. « Samaël chevauche le serpent » (Pirqé Rabbi Eliezer, chap. 13). Il sera affronté et vaincu par Jacob, dont la complétude refoule toute négativité. (cf. Genèse 33, 14 sq., et *Midrach Tanhouma* sur ce chapitre, § 8).

3. Et ce fut de par la finitude des jours, le 14 Nissan ¹⁷⁰, que Caïn apporta du fruit du sol et de la graine de lin en sacrifice, prémices devant ¹⁷¹ le Tétragramme.

[167]

4. Et Abel, même lui, apporta des premiers-nés de son troupeau et de leur huile, et il y eut acquiescement devant ¹⁷² le Tétragramme qui se montra favorable envers Abel et son sacrifice.

5. Mais envers Caïn et son offrande, il ne se montra pas favorable. Caïn était très irrité et l'image de son visage s'effondra.

6. Et le Tétragramme dit à Caïn : pourquoi es-tu irrité, et pourquoi l'image de ton visage s'est-elle effondrée ?

7. Si tu fais bien ton travail, ta faute ne te sera-t-elle pas pardonnée ? Mais si tu ne fais pas bien ton travail en ce monde, ta faute sera enregistrée pour le Grand Jugement, et aux portes de ton cœur la faute est tapie. Entre tes mains j'ai mis le pouvoir d'incliner vers le mal, vers toi se tourne son attirance, et tu as à t'imposer à lui soit pour l'innocence, soit pour la culpabilité.

8. Et Caïn dit à Abel, son frère : viens, et allons tous deux dans le champ. Quand ils furent tous deux sortis dans le champ, Caïn répondit ¹⁷³, et dit à Abel : j'ai constaté que le monde fut créé dans l'amour, mais il n'est pas conduit par la fécondité des bons travaux, car il y a arbitraire dans le jugement. C'est pourquoi ton offrande a été acceptée favorablement, mais mon sacrifice ne l'a pas

---

¹⁷⁰ Cette date est celle de la sortie d'Égypte. C'est celle qui d'une part marque le début du printemps - le nouvel an selon le cycle solaire - et de l'autre inaugure tout renouvellement.

¹⁷¹ Dans les versions araméennes de la Torah (les Targoumim), l'expression « au-devant de » (qadam) précède toujours chaque mention du Tétragramme, comme garde-fou contre toute velléité de substantialisation.

¹⁷² Dans les versions araméennes de la Torah (les Targoumim), l'expression « au-devant de » (qadam) précède toujours chaque mention du Tétragramme, comme garde-fou contre toute velléité de substantialisation.

¹⁷³ Caïn répond à l'appel du Tétragramme, en prenant Abel à témoin.

été. Abel répondit en disant à Caïn : sûr que le monde a été créé dans l'amour, il est conduit par les fruits des bons travaux, il n'y a aucun arbitraire dans le jugement. C'est parce que les fruits de mes travaux étaient meilleurs que les tiens, que mon sacrifice a été accepté avant le tien favorablement. Caïn répondit et dit à Abel : il n'existe ni jugement ni juge, et il n'y aura pas d'autre monde ; aucune bonne récompense n'est donnée aux justes, et [168] nulle punition n'atteint les méchants. Abel répondit et dit : sûr qu'il y a un jugement et sûr qu'il y a un Juge et un monde à venir ; une bonne récompense sera donnée aux justes, et les méchants devront rendre des comptes. À cause de cette discussion, ils se querellèrent sur la face du champ, et Caïn se leva contre son frère Abel, prit une pierre dans sa paume et le tua.

[169]

2. Période du Haut Moyen Age

D. PIRQÉ RABBI ELIEZER

Rédigé au VIII^e ou au IX^e siècle, probablement en Palestine, cette composition midrachique constitue un commentaire d'une partie de la Genèse, de l'Exode et des Nombres. Son caractère apocalyptique permet de le classer parmi les apocryphes. Il constitue cependant un livre de référence, souvent cité par les cabalistes.

[Retour à la table des matières](#)

« Du fruit de l'arbre qui est à l'intérieur du jardin » (Genèse 3,3). Un *tana* ¹⁷⁴, Rabbi Zeïra, dit : cet arbre n'est rien d'autre que l'homme, que l'on compare à l'arbre : « car l'homme est l'arbre du champ » (Deutéronome 20, 19) ; « qui est à l'intérieur du jardin », c'est-à-dire qui est à l'intérieur du corps, plus précisément à l'intérieur de la femme. Le jardin désigne la femme à qui on le compare : « Ma sœur, ma fiancée, tu es un jardin fermé » (Cantique des Cantiques 4,12). Ce jardin est tel que tout ce que l'on y plante est fécondé et pousse. De même Ève ; ce que l'on y sème se développe puis elle enfante. Adam vint vers elle et il procréa Caïn, puis il procréa Abel : « Et l'Adam connut Ève sa femme. » Que connut-il ? Qu'elle était enceinte, il vit que l'apparence de Caïn relevait des formes d'en haut mais pas de cel-

---

¹⁷⁴ Les enseignants de l'époque de la constitution de la Michna (II^e siècle).

les d'en [170] bas ¹⁷⁵ ; Ève regarda et dit : « J'ai acquis un individu avec le Tétragramme. »

Rabbi Ismaël dit : de Seth, s'originent toutes les générations de justes, et de Caïn toutes les générations de méchants, qui se rebellent et s'emportent contre leur Dieu, qui prétendent n'avoir nul besoin de la goutte de Sa substance : « Ils disent à la divinité : retire-toi de nous » (Job 21,14).

Rabbi Micha dit : naît Caïn avec sa jumelle, naît Abel avec sa jumelle.

Rabbi Ismaël lui dit : n'est-il pas déjà écrit : « L'homme qui prendra sa sœur, la fille de son père, ce sera un inceste (*hesed*) et il sera retranché » (Lévitique 20, 17).

Rabbi Micha lui répondit : de ces paroles mêmes tu comprends qu'il n'existait pas d'autre femme dans le monde qu'ils puissent épouser, ainsi leur sœur leur était permise, on le sait du verset : « J'avais dit que le monde était construit sur le *hesed* » [*générosité-inceste*] (Psaumes 89,3). Tant que la Leçon n'est pas donnée, le monde subsiste comme création par le *hesed*.

Rabbi Yossi dit : Caïn et Abel étaient jumeaux : « Elle fut enceinte et donna naissance à Caïn », or en ce même moment elle enfanta à nouveau : « Elle continua d'enfanter Abel. » Caïn aimait travailler la glèbe, pour y semer, tandis qu'Abel aimait faire paître le petit bétail, chacun donnant à l'autre la nourriture qui correspondait à son occupation. La nuit de la fête de Pâque arriva, et Adam dit à ses fils : en cette nuit, Israël sacrifiera l'agneau, sacrifiez - vous aussi - devant votre Créateur. Caïn apporta le reste de son repas : des grains de lin rôtis. Abel apporta des premiers-nés de son bétail et leur graisse, des [171] agneaux dont la laine n'avait pas été tondue. L'offrande de Caïn fut dédaignée mais celle d'Abel agréée. « Le Tétragramme agréa Abel et son offrande. »

Rabbi Josué ben Qareha dit : le Saint-béni-soit-Il déclara : que ne soient jamais mélangées l'offrande de Caïn et celle d'Abel, de peur

---

¹⁷⁵ Comparez avec Targoum Jonathan *bon Ouziel* sur le premier verset. Cf. plus haut notre traduction, et le commentaire de Recanati.

que la laine et le lin ne se mêlent dans la tissure d'un vêtement. « Ne vous revêtez pas de *chaatnez*... » (*Deutéronome* 22, 11). Même s'ils sont superposés, qu'ils ne te vêtent pas : « Et l'habit d'espèces mélangées, le *chaatnez*, qu'il ne soit pas sur toi » (*Lévitique* 19, 19).

Rabbi Sadoq dit : grandes étaient la jalousie et la haine qui pénétrèrent le cœur de Caïn parce que l'offrande d'Abel fut agréée. D'autant plus que la femme d'Abel, sa jumelle, était la plus belle des femmes. Caïn se dit : je tuerai Abel mon frère, puis je prendrai sa femme : « Caïn s'adressa à Abel son frère, et étant dans le champ... ». « Le champ » ne désigne rien d'autre que la femme, que l'on compare au champ : « Car l'homme c'est l'arbre du champ » (*Deutéronome* 20, 19). Il prit une pierre, l'enfonça dans le front d'Abel et le tua : « Caïn se leva contre Abel son frère, et le tua. »

[173]

Chapitre IV
Commentaires

3. Période médiévale

A. RACHI

Salomon ben Isaac (1040-1105). Premier en date des « commentateurs », il naquit à Troyes en Champagne et alla étudier dans les écoles talmudiques rhénanes. Son commentaire contient indistinctement les notes de trois de ses disciples qui y sont interpolées. Son Pirouch est une synthèse entre des remarques philologiques et des citations choisies des Targoumim et du Midrach. Il écrivit en outre un commentaire presque complet sur le Talmud de Babylone.

[Retour à la table des matières](#)

1. « Et l'Adam avait connu Ève » (yada) : déjà avant le récit précédent, avant qu'il ne commette une faute et qu'il ne soit renvoyé du jardin d'Éden, et de même la grossesse et l'enfantement ; car si on écrivait : « *vayeda Adam* », il serait entendu qu'il avait eu ses enfants après avoir été renvoyé.

« Caïn » : A cause de « *qaniti* » (j'ai acquis).

« *Eth achem* » : Pour « *im* » (avec). Lorsqu'Il m'a créée ainsi que mon mari, Il était seul à nous créer ; mais ici, nous sommes associés avec Lui.

« *Eth* » Caïn, « *èth* » son frère « *èth* » Abel : les trois termes sont augmentés d'un « *èth* », on enseigne ainsi [174] qu'une sœur jumelle est née avec Caïn, et deux sont nées avec Abel ; c'est pourquoi il est dit (v.2) : « elle ajouta ».

2. « Gardien des ovins » : du fait que la glèbe avait été maudite, il s'était détourné de son travail.

3. « Parmi les fruits de la glèbe » : des moins bons, et il y a une Agadah qui dit que c'était la semence de lin.

4. « *Vayisa*, Il agréa » : « Il se tourna vers » ; ainsi (V.5) : « il ne se tourna pas vers son offrande », et encore (Isaïe, 17,8) : « et il ne se tournera pas », enfin (Job, 14,6) : « détourne de sur lui... ».

« Il agréa » : un feu descendit et lécha son offrande.

7. « T'orienter vers le meilleur » : suivre le commentaire du Targoum sur ce point (op. cit.)

« La déviance tapie à la porte » : ta déviance t'est gardée jusqu'à la porte de la tombe.

« De coller à toi » : elle est le mauvais penchant, toujours avide et désireux de te faire trébucher.

« Tu aurais à lui imposer ta loi » : si tu le veux, tu t'imposeras à lui.

8. « Caïn adressa la parole à Abel » : il engagea avec lui une discussion et une querelle afin de le maltraiter et de le tuer. Il y a là-dessus des Midrachim, toutefois c'est là le sens du texte.

[175]

3. Période médiévale

B. RABBENOU BEHAYE DE SARAGOSSE

Bahya ben Acher ben Hlava (XIIIe siècle). Il fut juge et prédicateur à Saragosse. Son grand commentaire sur la Torah, qui y fut écrit en 1291, fut publié à Naples en 1492.

[Retour à la table des matières](#)

1. « Et l'Adam connut Ève sa femme. » Après son expulsion du jardin d'Éden, Adam prit conscience que sa faute entraînerait sa mort. De là, la nécessité de « connaître sa femme » pour que l'espèce survive à sa mort individuelle. Deux raisons pour appeler connaissance l'accouplement : la première est que la fécondité découle de la Sagesse et du Jugement qui siègent dans le cerveau ; la seconde, que le désir de perpétuer l'espèce s'origine dans l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

2. « Et Caïn était cultivateur » : les formes verbales relatives à Caïn et à Abel sont inverses : *vayehy* (et il y eut que) et *haya* (était), signe que l'un juste et l'autre décevant s'orientent en sens inverse. Mais leur père Adam est d'une constitution entièrement positive, ce qui fait comprendre la positivité de l'origine du bien et du mal. L'unité préside aux généalogies humaines. « Faisant la paix et créant le [176]

mal, Je suis le Tétragramme qui accomplit le tout » (Isaïe 45,7). Le tout ? Ce qui nous assure de l'existence d'une source unique qui patronne dans le monde deux domaines opposés : « De la bouche ultime sortent les maux et les biens » (Lamentations 3,38). « Je suis » l'Un en lequel tout s'origine. Caïn existait virtuellement, préalablement aux événements narrés dans le texte, dans sa vérité propre.

3. « Caïn apporta des fruits de la glèbe. » Sept espèces d'arbres sont nobles. De celle-ci *Caïn* aurait dû prendre les fruits. On lit que Caïn, mesquin, comprend petitement. Qu'il soit mal disposé à l'égard de quiconque, on le sait de ce que, au lieu d'apporter en offrande « les prémices des fruits de la glèbe », il apporta seulement « des fruits de la glèbe » : du lin selon la tradition ¹⁷⁶. Son offrande inadéquate - contrairement à celle d'Abel qui était adéquate - devait être refusée [...]. Le Midrach ¹⁷⁷ propose la parabole d'un serviteur qui mange les prémices de ses productions et expédie les restes au roi. Les restes, à savoir - selon le Targoum de Jérusalem - la dernière partie ¹⁷⁸.

« Une offrande au Tétragramme. » Rabbi Eliezer et Rabbi Josué précisent que cinquante jours séparent le temps de ce sacrifice de celui de l'origine du monde. Rabbi Eliezer affirme : « Le monde a son origine au mois de Tichri (en automne). » Au mois de Nissan (au printemps, mois de la Pâque), soutient de son côté Rabbi Josué (Genèse Rabba 22,7). L'un et l'autre s'accordent pour reconnaître qu'Abel avait disparu du monde au cinquantième jour. (Ainsi nous incombe-t-il de présenter une offrande de pain levé à la fête des semaines, chavouot, cinquante jours après Pâque.) Cinquante jours après la sortie d'Égypte, à Pâque, la prophétie au Sinaï énonce le vrai. Au cinquantième jour après l'origine du monde, [177] également, la voix prophétique se fait entendre : « Et le Tétragramme dit à Caïn », pour énoncer la juste rétribution. Tout le devenir ultérieur selon les voies du divin est prédessiné dans l'épisode de Caïn et d'Abel. Le jubilé d'Abel s'achève avec celui de Moïse au Sinaï. Celui de Caïn s'achèvera dans celui du Tétragramme à la fin de notre histoire vicieuse : « Car mille ans sont à

¹⁷⁶ Cf. *supra*, Midrach Tanhouma.

¹⁷⁷ Cf. Midrach Rabba 22,5.

¹⁷⁸ Cette mention ne figure pas dans les versions conservées de ce Targoum.

tes yeux comme le jour d'hier » (Psaumes 90,4) [...] Cycle : le levain est proscrit des matières sacrificielles ; il est signe de nos attachements vicieux. Mais quoique le Lévitique enjoigne : « le levain ne sera pas cuit » (6, 10), à la fin du cycle jubilaire « le levain sera cuit » (23,17) [...]

4. « Et le Tétragramme agréa... » : Un feu descendit et consuma l'offrande - d'Abel seulement (Psaumes 20,4).

5. « La fureur saisit Caïn » : Représentons-nous deux frères initiés aux secrets sacrificiels et comprenant le nom propre de leur Dieu. Ici, c'est le Tétragramme qui est visé dans l'offrande et non plus le Dieu (*Elohyim*) ou le Dieu-Tétragramme ¹⁷⁹ comme aux chapitres précédents [...] Caïn repoussé cessa d'escompter de justes rétributions. Le message du Dieu les lui réaffirme : « Si tu vas vers le meilleur... ta rétribution sera que je relèverai ton visage », dans le sens de Nombres 6,26 : « Que le Tétragramme lève son visage vers toi », en regard du visage abaissé de Caïn.

« Sinon », tu seras perdant dans l'histoire aussi bien que dans l'absolu [...]. « Tu aurais à lui imposer ta loi » [...] Un roi puissant vint investir une ville petite et peu peuplée. Il l'assiégea et éleva contre elle de grands fortins. « Cependant un homme pauvre et sage sauva la ville par sa sagesse » (Ecclésiaste 9,19). Dans le corps, la petite ville ¹⁸⁰, la population est faible : faible est la satisfaction de nos nombreux désirs. L'asservissement au grand roi, c'est [178] l'asservissement aux convoitises, qui, engageant à des voies tortueuses, construit ses grands fortins. Les vrais désirs ne sont pas publiquement exaltés - aussi dit-on que l'homme sage est pauvre : « Tous les frères du pauvre le haïssent » (Proverbes 19,7). « Nul ne se souvient du pauvre » (Ecclésiaste 9,15). « La sagesse du pauvre est méprisée, ses paroles ne sont

---

¹⁷⁹ Dans la Torah, il n'est jamais fait mention d'un « sacrifice au Dieu » (*Elohyim*) - *excepté* le ras particulier du bouc émissaire (Lévitique 16) qui est envoyé à Azazel. C'est toujours un *qorban 1-YHVH*, « un sacrifice au Tétragramme » dont il est question. Il ne s'agit pas en effet de mettre à l'absolu une position abstraite, impersonnelle. Ce qui concerne le sacrificateur, c'est la vérité intime de ses entreprises, de sa relation avec son animalité et les circuits de productions.

¹⁸⁰ Cf. *Talmud Nedarim*, 32b.

pas écoutées » (ibid. 16). Et pourtant, l'« homme sage et pauvre », disant les choses comme elles sont, dissipe les forces du grand roi qui fait prendre les simulacres pour la réalité et la réalité pour les simulacres : « il sauva la ville par sa sagesse » (cit. supra). La déviance de Caïn est triple : il se gausse de l'idée d'une juste rétribution [...] il assassine son frère [...] et ironise en parlant à son Dieu. Elle provoque une triple malédiction : la terre, maudite, lui refuse une fécondité spontanée ; elle lui refuse aussi un salaire à son travail ; lui-même, « errant et fugitif », subit la peine de l'exil infligée au meurtrier sans préméditation (Deutéronome 19).

En conclusion, Caïn apparaît comme la figure de l'acquisition et de la production ¹⁸¹ dans le monde : une certaine nostalgie de l'être. Abel dévalorise le travail et figure une pente vers le néant : « Tout est vanité et pâture du vent » (Ecclésiaste 2, 11). Cet anéantissement est évité dans le livre de l'Ecclésiaste de ce qu'il conclut sur la Leçon et ses devoirs, ce qui évoque Seth : la vraie postérité d'Adam sur laquelle le monde est « établi ¹⁸² ».

---

¹⁸¹ Cf. n. 2 *infr*, p. 209.

¹⁸² Le mot Seth est présenté ici comme ayant même étymologie que le verbe *sat*, qui signifie : fonder, baser. Voir Nahmanide, commentaire sur Genèse 5,3, le *Midrach Rabba* 14,24, et le *Midrach ha-Néélam* du *Zohar Hadach* 19d.

[180]

3. Période médiévale

C. BAAL HA-TOURIM

Jacob ben Acher (1270-1340) est appelé « Baal ha-Tourim », du nom de sa principale œuvre, Arba'ah Tourim, première tentative de codification de la loi talmudique. Né en Allemagne, il accompagna son père, une autorité rabbinique de premier ordre (le Rosh, qui donna son nom à un commentaire du Talmud), à Tolède (Espagne), et en cette année 1303 il s'y installa définitivement. Il écrivit aussi un commentaire sur l'ensemble de la Torah, qui ne sera totalement édité qu'en 1806 à Zolkiev, de manière telle qu'on ne connaît de cet ouvrage que les introductions qui avaient pour objet de « mettre le lecteur en appétit », et qui avaient paru en 1500 et 1514 à Constantinople.

[Retour à la table des matières](#)

1. « À la porte la faute est tapie, et vers toi se porte son désir. » Nous relevons dans la tradition deux références à ce désir, la première dans le verset cité : « Son désir se porte vers toi », et la seconde dans le verset du Cantique des Cantiques (7, 11) : « Je suis pour mon bien-aimé et ses désirs se portent vers moi. » Nos maîtres disent : il existe deux désirs, celui des méchants oriente vers la transgression (Genèse 4, 7) et celui du Tétragramme se porte sur Israël (Cantique des Cantiques 7, 11).

[181]

3. Période médiévale

D. RABBI MENAHEM RECANATI

Menahem ben Benjamin Recanati (fin du XIIIe siècle, début du XIVe), cabaliste et halakhiste italien. Il écrivit un commentaire sur la Torah qui sera publié à Venise (1523), ainsi qu'un livre de Taamé hamitsvot (explication des commandements), publié à Constantinople (1544). Deux super-commentaires ont été écrits sur son exégèse biblique : celui de Mattathias Delcroust et celui de Mordekai Yaffé, publié à Lublin (1605).

[Retour à la table des matières](#)

1. Caïn a deux pères. Quant à ses motivations, il procède de la fécondité du serpent. Mais un tel souffle (*rouah*) ne peut s'effectuer qu'à l'occasion de la déficience d'un engendrement humain : de celui d'Adam, son autre père. Caïn devient assassin dans la logique de la contradiction (*dyn*) : « *Car* de la racine du serpent sortira un basilic » (Isaïe 14, 29).

Cf. le *Targoum Jonathan ben Ouziel* : « Et l'Adam connut Ève sa femme fécondée par l'ange Samaël. À la naissance de Cain elle dit : "J'ai acquis un homme avec l'ange du Tétragramme." » Caïn est un principe angélique avant d'être un individu.

Voyez le *Pirgè Rabbi Eliezer* (chap. 13) : « Soit un homme mû par le souffle du mal. Tout son comportement [182] en procède. De même tout le comportement du serpent procède de la systématique (*daat*) de ce Samaël dont les Proverbes disent : "Le méchant est renversé par son mal intrinsèque" (14, 32). Samaël chevauche le serpent et va vers Ève. Caïn en naît. Quand ensuite Adam vint vers elle, Abel en naquit »...

Ce que le Talmud ¹⁸³ précise en ces termes « Il a prophétisé mais il ne sait pas ce qu'il a prophétisé », parce que l'alliance est scellée au niveau de la bouche...

Voyez le *Midrach Ruth, Zohar Hadach*, 83 a-b : « D'Adam à Salomon, toutes les généalogies participent peu ou prou du "venin du serpent" - ce qui cesse : alors Salomon révèle le Cantique des Cantiques. » Le serpent est l'acte d'abolir ce qui devait advenir. Ainsi en est-il de Caïn orienté vers le meurtre « car de la racine du serpent sort un basilic » (à savoir Caïn) « et son fruit sera un dragon volant » (Isaïe *ibid.*). Rien ne peut conjurer la brûlure de ce serpent [...] Caïn s'en trouve être intensément « rouge ¹⁸⁴ », et il apporta un sacrifice d'un tel lieu où règne la mort. On lit que son sacrifice fut apporté « de la fin des jours » (*yamym*), « le blanc qui fait face au rouge et qui oriente vers l'accomplissement de la subsistance » (*gedoucha*). Et encore : « Quand l'absolu (*atiqa qadicha*) projeta de faire entrer dans l'aménité des relations les positions closes et systématiques (*dynym*), Adam et Ève s'enlacèrent. Or du féminin procéda une position implacable, close et systématique, telle que le monde ne pouvait la supporter. Ève dit : « "J'ai acquis un individu conforme au Tétragramme." C'était faux. L'aménité des relations était absente. Alors, la barbarie du serpent féconda Ève. D'un féminin autodestructeur sortit un Caïn de violence et de contradiction. Dès qu'il sortit, le féminin accéda à la sphère relationnelle, et de cette nouvelle douceur Abel sortit - moins barbare. Cependant, aucune résistance [183] n'étant opposée à la barbarie du premier individu, celle-ci submergea le second [...] » (Zohar III, 143 a).

---

¹⁸³ Cf. *Talmud Sota* 12b.

¹⁸⁴ Cf. supra le commentaire de Rabbi Abraham Saba.

Avec Caïn naît sa sœur jumelle. Avec Abel deux sœurs jumelles. Plus tard ils les épousèrent selon le Psaume 89, 3 : « Par le *hesed* (bon-té/inceste avec la sœur) le monde est construit ¹⁸⁵. » Sept protagonistes (Adam, Ève et leur cinq enfants), en allusion à ce que désignent les sept jours de la semaine primordiale. L'interdiction de l'inceste se fonde sur la succession des générations. Notre texte parle d'une situation antérieure et fondatrice de ces successions ¹⁸⁶.

Le Midrach s'exprime ainsi : « Paroles de Rabbi Josué fils de Qareha : deux, ce sont les géniteurs, Adam et Ève. Sept, se sont les géniteurs et les engendrés » (*Genèse Rabba* 22, 2).

2. « En outre elle engendra son frère Abel qui devint gardien d'ovins, tandis que Caïn travaillait la glèbe. » Le signifié ultime au sujet d'Abel se cherchera dans Exode 3, 1 : « Moïse était gardien des ovins de Jethro. » Quant à la glèbe (*adamah*) que travaille Caïn, on la comprendra par sa rougeur (*adoma*), signe de la lutte à mort. Rappor-ter Genèse 4, 2 à Exode 23, 25 : « Vous servirez le Tétragramme votre Dieu et il bénira ton pain. »

3. « Caïn prit de quoi présenter une offrande » : la fonction sacrificielle est de remembrer les efficiences. Le terme « sacrifice » (*qorban*) signifie établir une contiguïté.

« Quand Israël effectue la fonction sacrificielle devant son "Père", ses efficiences réunies constituent l'unité du nom de notre Dieu » (*Sepher ha-Bahir* 46). Cf. Ezéchiel 37, 17 :

« Mets l'un et l'autre en contact pour former un seul bois, unis dans ta main ¹⁸⁷. »

---

¹⁸⁵ Cf. supra le Pirqué Rabbi Eliezer.

¹⁸⁶ Cf. dans la suite du commentaire de Recanati, p. 144d.

¹⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 114c, 128a, 132a.

Le sacrifice, pour un être qui respire, est en agréable odeur ¹⁸⁸ : or il n'y a pas de respiration dans les réalités offertes par Caïn. Ce en quoi il s'inscrit dans la ligne [184] féminine autodestructrice, et s'enferme en lui-même, sans ouverture sur le Réel, le contraire d'Abel qui s'oriente selon le « masculin » : on dit qu'Adam sacrifie un taureau à corne unique. Lui-même souverain sous le signe des relations duelles, déclare son obédience à un Souverain qui s'aborde sous le signe de l'Un (Voir *Pirqé Rabbi Eliezer*, chap. 11). Ainsi se lève l'ambiguïté qu'un souverain participe à la Forme d'un autre souverain (« à l'image et à la ressemblance ») [...]

Le mot « offrande » (*minha*) indique une orientation dans l'ouverture : « Mon souffle, ils l'ont disposé (*hénihou*) vers la terre du Nord » (Zacharie 6, 8). L'offrande dispose le souffle vers son lieu propre. « Que les offrandes de Caïn et d'Abel, fût-ce dans un tissu, ne soient jamais mélangées », dit Rabbi Josué ben Qareha (*Pirqé Rabbi Eliezer* 21). L'un est *orienté vers*, l'autre ne l'est pas.

7. « La déviance serait tapie à la porte » : à la porte du jugement, où l'ange de la mort tient sa force en réserve. Par cette porte sortent les puissances d'anéantissement qui s'appesantissent sur les destructeurs. « Ouvrez-moi les portes du jugement » (Psaumes 118, 19). L'ange de la mort sera retranché de cette porte à la fin de l'histoire. Elle s'ouvre au premier de l'an. En ce jour Adam fut créé : tel qu'on ait à lui demander des comptes de sa gestion. En ce jour fut annulée la stérilité de Sarah [...] (Zohar I, 36b, 37a).

8. La mort d'Abel devrait nous étonner. Nous ne décelons dans son comportement aucune déviance dont il puisse être puni par une mort si violente. A cela nous répondrons que, pendant qu'il offrait son sacrifice, il poussa la contemplation (du Tétragramme) plus qu'il [185] n'aurait dû, à l'inverse de Moïse : « Moïse se cacha la face car il craignait de regarder » (Exode 3, 6). L'initié comprendra (6).

---

¹⁸⁸ « Se cacher la face », c'est se détourner de la pure contemplation (Abel comme vanité) pour se tourner vers la praxis.

[186]

3. Période médiévale

E. LA SAGESSE DES ANCIENS

Fragments anthologiques recueillis par les disciples des Tossafistes d'Allemagne, au XIIIe ou XVe siècle, ce commentaire qui couvre la Torah est très court et très elliptique.

[Retour à la table des matières](#)

4. « Et le Tétragramme agréa Abel et son offrande. » De ce verset nous apprenons que ceux qui dénie la réalité du monde à venir ont la possibilité de se repentir. Car, juste après avoir été agréé, Abel est aussitôt tué. De vrai, nous devons comprendre que le Tétragramme ayant accepté son sacrifice, Il le fit bénéficier sans délai du monde à venir.

8. « Et Caïn dit à Abel son frère » : Caïn raconta à Abel les paroles que le Tétragramme lui avait dites, et quelle avait été sa réponse. Il lui expliqua qu'il s'était irrité avec raison, puisqu'il n'avait pas été agréé comme lui. Abel s'en réjouit, « et Caïn se leva contre son frère Abel et le tua » par jalousie.

Au nom de Rabbi Yossef, on rapporte la lecture suivante : depuis le début, Abel redoutait la colère de Caïn, et il restait sur ses gardes. Quand le Tétragramme [187] dit à Caïn : « N'est-ce pas que si tu es bien disposé tu te relèveras ? », aussitôt « Caïn dit à Abel » que le Tétragramme était satisfait de lui et qu'il s'était repenti de sa colère. Abel crut alors que Caïn était déjà apaisé, et il ne prit pas garde de cheminer avec lui, en conséquence de quoi, « Caïn se leva contre Abel son frère et le tua ».

[188]

3. Période médiévale

F. TIQOUNÉ HA ZOHAR

Texte du XIVe siècle attribué à R. Siméon ben Yohai (IIe siècle), il constitue une œuvre majeure de la Cabale. C'est un ouvrage d'une grande densité qui présente, en ses soixante-dix « réparations » (tiqounim), qui sont autant de chapitres, soixante-dix lectures du mot berechith (Au commencement). Très souvent commenté, il a fait l'objet récemment d'une étude philosophique (voir Pour une éthique, livre I : « De Dieu », par Jean Zacklad, Éditions Verdier 1979).

[Retour à la table des matières](#)

Abel désigne le cœur ¹⁸⁹, centre de l'intention, et l'on compte deux parties dans ce cœur. L'Ecclésiaste (10, 2) les rapporte ainsi : « Le cœur du sage est à droite » - en regard d'Abel -, « le cœur de l'insensé est à gauche », - en regard d'Abel également. Caïn se nourrit des deux en tant qu'il relève de « l'arbre du bien et du mal », et il est le poison que le serpent avait inoculé à Ève [...], en cela son cheminement le conduit à tuer. (118a, b)

Bien que Caïn vienne de ce poison, il peut en être nettoyé ¹⁹⁰, comme il en va pour Jethro qu'on appelle « Caïn, le beau-père de Moïse... »

---

¹⁸⁹ Le « cœur » se dit *aleb* ; Abel en est un anagramme.

¹⁹⁰ Nettoyé : *na-qi*, inversion des syllabes de *qai-n*.

(Juges 1, 16). L'insuffisance [189] originelle n'est pas insurmontable mais se rattrape. (118a)

Il est un souffle [Abel] dont on dit : « De tout ce qui sort de la bouche du Tétragramme, l'homme vivra. » Et il est un souffle [Abel] de « l'autre côté » [l'anti-être], dont il est dit : « Vaine [Abel] est l'œuvre des trompeurs » (Jérémie 10, 15). C'est cela le *hebel*, le souffle de la mesquinerie de la bouche, des préceptes inutiles, qui n'ont aucune efficacité. C'est pourquoi il y a un souffle [Abel], celui des justes, à qui il arrive comme si c'étaient des barbares, et il y a un souffle à qui il arrive selon l'action des justes (ces deux souffles étant le plus souvent mélangés). (112b)

[191]

Chapitre IV
Commentaires

4. Période de la Renaissance

A. RABBI ABRAHAM SABA

Saba Abraham ben Jacob, exégète et cabaliste espagnol, mort en 1508. Après l'expulsion des juifs d'Espagne (1492), il émigre au Portugal (Oporto). Il fuit encore les persécutions et s'échappe de la prison de Lisbonne (1497). Il se réfugie ensuite à Fez (Maroc) puis en 1508 il gagne Tlemcen (Algérie). Son commentaire sur la Torah, le Tseror ha-Mor (le bouquet de myrrhe), parut à Venise en 1522. Il fut peu après traduit en latin.

[Retour à la table des matières](#)

1. « Et Adam connut Ève sa femme » : le couplage du juste avec sa femme est une sanctification (*qedoucha*), une purification (*taharah*) et une épuration (*neqyout*), en sorte qu'il enfante à son image. Ce couplage est désigné dans la Torah par le terme de « connaissance ». Et Adam connut Ève sa femme parce que la goutte de sperme provient du cerveau ¹⁹¹, qui est le lieu de la connaissance. Aussi, nos maîtres disaient que l'homme doit se sanctifier au moment des relations conjugales. Si les Grecs n'étaient pas égarés par leur déviance, ils n'auraient pas affirmé que le toucher sensible avilit, car en fait ici-même

---

¹⁹¹ L'initiative d'engendrer provient d'une intention qui en est le fondement.

réside la parole du Tétragramme et son ordre quant à la reproduction. Il s'agit d'un commandement grand et saint, qui conduit [192] l'homme à la vie du monde à venir. C'est parce qu'Abel devait sortir d'Adam et d'Ève (Abel qui figure dans les paroles de nos maîtres parmi les justes) qu'il est écrit : Et Adam connut Ève sa femme. Mais comme cela se passait après la faute originelle, le premier-né devait relever du poison que le serpent primordial injecta en Ève. Pour cette raison, Abel n'est pas apparu le premier, et c'est Caïn qui sortit maculé de sang : « De ce rouge, de ce rouge-là » (Genèse 25, 30) et il tua Abel son frère par la suite. Or comment se fait-il qu'Ève déclara : J'ai acquis un homme avec le Tétragramme, alors qu'en réalité il n'en fut rien ? Ce n'était qu'une parole de mère, à la manière des femmes qui souhaitent à leur nouveau-né qu'il soit un roi et un sage. De la même façon il est dit de Mica : « Sa mère dit : Béni soit mon fils par le Tétragramme » (Juges 17,2). Or il ne fut pas béni mais maudit au contraire, comme il est écrit : « Maudit soit l'homme qui fera une image taillée ou en fonte » (Deutéronome 27,15). Peut-être Ève parla-t-elle ainsi pour expier la faute originelle, ainsi que dit le Talmud : « Le fils donne du mérite au père », d'où l'expression : « J'ai acquis un homme avec le Tétragramme. »

2. « En outre elle engendra son frère Abel » : lisons ici une allusion au fait que, bien qu'Abel fût un juste, il restait le frère de Caïn à cause de la force de l'empoisonnement d'Ève. Nos maîtres enseignent que deux jumelles sont nées avec Abel, afin que le poison se partage en trois parties. C'est ce qu'indique le redoublement : « Son frère, Abel ¹⁹² ». Comme Caïn et sa jumelle sortirent les premiers, et qu'ensuite seulement Abel sortit avec ses deux jumelles, il fut de ce fait moins imprégné de poison ; il était donc plus proche du Tétragramme que Caïn, d'où son métier de pasteur de petit bétail, métier qu'exerçaient les premiers patriarches. Les Psaumes le disent au sujet de [193] David : « Il le prit derrière les brebis qui allaitaient, pour lui fai-

---

¹⁹² Il s'agit du redoublement de la particule *eth* qui n'a pas d'équivalent en français, et introduit en hébreu les compléments d'objet. L'on devra lire littéralement « *eth* son frère *eth* Abel ». Ces deux particules désignent les jumelles nées avec Caïn et Abel.

re paître Jacob son peuple... Et David les dirigea avec un cœur intègre » (78,72). Cependant, Caïn s'orientait vers le travail de la glèbe, et vers les réjouissances, c'est pour cela qu'il est écrit de lui :

3. « Il y eut à la fin des jours. » Parce que Caïn s'était attaché à la catégorie de la sévérité (midat *ha-dyn*) et au poison de sa mère, le terme de limite (qets) est employé ainsi : « Il a mis une fin à l'obscurité » (Job 28,3) ; de même : « La fin de toute chair est arrivée devant moi » (Genèse 6,13), ce qui signifie une destruction de l'individualité et de la chair, au temps du déluge, dont le signe avant-coureur a été le meurtre d'Abel. Le deuxième indice, c'est l'offrande de Caïn : « Il apporta du fruit de la glèbe », car un tel sacrifice n'est pas conforme à ce que la Torah mentionne. Les maîtres disent encore que cette offrande était constituée de semence de lin ; l'allusion scripturaire en est que les consonnes qui terminent le nom de chaque lettre du mot « sacrifice » (qorban) donnent le mot lin (*pichtan*)¹⁹³. C'est là un *chaatnez*, un mélange, qui contredit la Torah : « Tu ne te revêtiras pas de vêtements *chaatnez*, c'est-à-dire de lin et laine mêlés » (Deutéronome 22,11). Ainsi le lin a été utilisé pour un culte idolâtre : « Ceux qui travaillent le lin peigné et qui tissent des étoffes blanches seront confus » (Isaïe 19,9).

4. « Et Abel apporta lui aussi des premiers-nés de son troupeau. » Cela indique la justice d'Abel, qui s'est attaché à un sacrifice conforme à la Torah : « De ce sacrifice d'action de grâces, il offrira en sacrifice consumé par le feu devant le Tétragramme : la graisse qui couvre les entrailles » (Lévitique 3,3). Malgré cela, dans la mesure où Abel détenait des traces du poison de sa mère, il est écrit : « Et Abel lui aussi apporta des premiers-nés [194] de son troupeau » : il imita son frère. Il apparaît qu'Abel était entraîné après son frère, et, comme Caïn sacrifia le premier, Abel sacrifia lui aussi, à sa suite : cela ne venait pas de sa spontanéité. Mais peut-être agit-il ainsi pour l'honneur de son frère, comme le réclame la Torah. La particule *eth* désigne son

¹⁹³ En effet, l'hébreu *qorban* (sacrifice) s'écrit avec les lettres *qof*, *rech*, *beyt*, noun, dont les lettres finales sont : f, ch, t, n, ce qui se lit Pichtan, le lin.

grand frère, Abel ne voulut donc pas offrir un sacrifice avant son aîné. Pour cette raison : « Le Tétragramme agréa Abel ainsi que son offrande », d'autant plus qu'elle était conforme au code sacrificiel de la Torah. Tandis qu'« il n'agréa pas Caïn et son offrande », puisqu'elle n'était pas conforme au code de la Torah ; ainsi Caïn ne fut pas regardé et aucun feu ne descendit du ciel, mais quant à Abel, le Tétragramme se tourna vers lui et vers son offrande, et un feu descendit du Tétragramme et dévora les graisses. « Et Caïn fut très irrité » ; car c'est lui qui sacrifia en premier et en donna l'idée à son frère : son offrande aurait donc dû être acceptée en premier lieu. « Et son visage en fut abattu », car son offrande ne fut d'aucune façon accueillie. « Et le Tétragramme dit à Caïn » il lui parle avec tendresse (*bemidat ha-rahamim*) - alors qu'il ne parle au prophète que par la dimension d'Élohim ¹⁹⁴ - parce qu'il s'adresse au fils d'Adam, lequel a été formé par la main même du Tétragramme, et donc en toute pureté, comme il est dit : « Il lui insuffla dans ses narines une âme de vie (*nichmat hayim*) » (Genèse 2,14).

Bien que Caïn ne fût pas digne que le Tétragramme s'adressât ainsi à lui, puisqu'il l'avait contesté, il tint compte de ce que cette indignité provenait du poison de sa mère. « N'est-ce pas que si tu es bien disposé tu te relèveras » : car ce sont tes actes qui sont à l'origine de tout, « mais contre le Tétragramme ton cœur s'est aigri » (Proverbes 19,3), en conséquence, si tu rends tes actes positifs, il te reviendra un surcroît d'élévation et de rehaussement, dans le cas contraire « la faute est tapie à [195] ta porte », alors non seulement tu ne seras pas relevé, mais tu connaîtras vacuité et faute. Malgré tout, « toi, domine-la » : car tout dépend de toi. Autre explication : « Le Tétragramme dit à Caïn : pourquoi éprouves-tu de la colère ? » Je n'ai pas accepté ton offrande parce qu'elle n'était pas adéquate, car si elle l'avait été, je l'aurais accueillie, et il y aurait eu surpassement, comme la part de Benjamin « qui surpassait cinq fois les autres » (Genèse 43,34). Aussi si tu rends positif ton sacrifice et que tu sacrifies devant moi une offrande adéquate, elle sera apte à être reçue, et le relèvement procé-

---

¹⁹⁴ Il ne s'adresse à eux que de manière impersonnelle, comme principe matriciel de la réalité (Genèse 1, 1), et non en son nom, à titre personnel comme : « Je suis le Tétragramme... » (Exode 20,2).

dera de l'offrande et de son accueil, comme : « Tu relèveras les enfants d'Israël pour les compter » (Exode 30,12). Mais si tu ne rends pas positive ton offrande, en apportant de l'espèce indiquée, « à ta porte la faute est tapie », qui est Satan, l'accusateur, l'instinct du mal qui provient du mauvais mélange des espèces végétales et du *chaatnez*¹⁹⁵, qui est le lin que tu as apporté en sacrifice. Malgré tout cela, « toi tu le domineras », si tu le veux.

8. « Et Caïn dit à Abel son frère... » Cette phrase fait allusion à ceci : Caïn avait l'intention de tuer son frère, du fait qu'il provenait du poison du Serpent primordial qui est le frère d'Édom. Ainsi, pour que son frère ne se méfie pas de lui, il commença par lui raconter les paroles que le Tétragramme lui avait dites : « Si tu agis bien, tu seras relevé », dans le but de lui faire croire qu'il était un juste et que le Tétragramme parlait avec lui. « Et quand ils furent dans le champ », c'est-à-dire paisiblement, fraternellement ensemble, « Caïn se leva contre Abel et le tua », sans autre raison que la jalousie de l'homme à l'égard de son prochain. Dans un Midrach, l'on dit qu'ils se querellèrent dans le champ et qu'Abel fit tomber Caïn, qu'il ne voulut point le tuer et qu'ensuite Caïn se releva et l'assassina¹⁹⁶.

---

¹⁹⁵ Le mot chaatnez est traditionnellement interprété comme un remembrement des lettres de l'expression oz (la puissance), satan (de l'accusateur).

¹⁹⁶ Cf. Midrach Tanhouma, Beréchith n°9.

[197]

4. Période de la Renaissance

B. RABBI OBADIA SFORNO

Sforno Obadia ben Jacob, né à Cesena en 1470, commentateur et médecin italien de la Renaissance. Il enseigne l'hébreu au célèbre humaniste Johannes Reuchlin de 1498 à 1500. Il étudie la science à Rome. C'est à Bologne qu'il meurt en 1550. Son commentaire de la Torah paraît à Venise en 1567.

[Retour à la table des matières](#)

2. « Et Abel fut pasteur de petit bétail » : c'était un travail plus intellectuel que le travail de la terre. « Et Caïn était un travailleur de la terre » : de là, nous apprenons que chacun d'entre eux apporta en sacrifice de ce qu'il produisait.

4. « Et le Tétragramme agréa Abel et son offrande » : Abel était un sacrificateur adéquat et son offrande était aussi adéquate, car elle provenait de l'espèce animale homogène à l'agrément.

5. « Caïn et son offrande ne furent pas agréés » : il n'a pas agréé Caïn, sacrificateur non conforme, ni son offrande, qui n'était pas disposée pour l'agrément. « Et il [198] se mit en colère » : il était jaloux

de son frère qui avait été agréé. « Et sa face tomba » : il éprouvait de la honte car la divinité (*EI*) lui fit honte de sa pensée, ce qu'il n'accepta pas.

6. « Pourquoi es-tu en colère » : pourquoi jalouses-tu ton frère comme si tu étais affligé de ce que j'ai reçu son sacrifice dans l'agrément ? En fait, ce ne fut pas un acte arbitraire ou injuste. « Et pourquoi ton visage est-il tombé » : cela n'a pas de sens, car lorsque l'on doit réparer quelque détérioration, il ne sert à rien de se lamenter sur ce qui s'est passé, mais il faut s'appliquer à chercher une réparation pour l'avenir.

7. « N'est-ce pas que si tu es bien disposé » et que tu tentes aussi d'être agréé « tu relèveras la tête » vers les hauteurs, car le pardon est tapi devant toi, et il est prêt à t'être accordé. « Mais si tu n'es pas bien disposé, la faute est tapie à ta porte » : la faute aussi t'attend car tu lui ajouteras un crime ainsi se comporte le penchant au mal. « Elle t'attire » c'est-à-dire que tu te tournes vers elle pour lui céder, ainsi que le disent nos sages : « Le désir domine l'homme tous les jours. » « Mais toi tu le domineras » : il est en ton pouvoir d'avoir le dessus, parce que l'homme a été créé à l'image du divin (*Elohim*), comme le disent encore nos sages : « Et si le Saint-bénisoit-Il ne vient pas en aide à l'homme, il ne peut rien » mais : « Le Tétragramme ne l'abandonne pas entre ses mains » (Psaumes 37,33).

8. « Et Caïn dit à son frère Abel » : car il était irrité et son visage était abattu à cause de son frère. « Et lorsqu'ils furent dans les champs » : et non devant leurs parents, [199] « Caïn se leva » : sans qu'il y eût eu de querelles auparavant, comme l'indique un verset « Il a dressé des embûches à son prochain par inimitié contre lui » (Deutéronome 19, 11).

[200]

4. Période de la Renaissance

C. RABBI MOÏSE CORDOVERO

Moïse Cordovero (1522-1570) est le plus important cabaliste de Safed avant Isaac Luria. Son lieu de naissance est inconnu mais il est probablement d'origine espagnole. Disciple de Josef Caro et de Salomon Alkabets, il écrivit son premier livre systématique, le Jardin de grenades (pardes rimonim) à vingt-sept ans. Auteur d'innombrables textes cabalistiques, il connaissait aussi la philosophie.

[Retour à la table des matières](#)

Le nid

Ca-i-n désigne le « nid » (can) du *yod* (i), c'est-à-dire du chiffre dix. C'est le « nid » des dix niveaux de l'impureté, d'où viennent les dix plaies d'Égypte.

L'écorce

Ce n'est pas Ève qui « a acquis un individu ajusté au Tétragramme », ni avec Caïn, ni même avec Abel ; mais c'est Bitiah, la fille de Pharaon, lorsqu'elle adopte Moïse. Aussi, faut-il voir plutôt dans la proclamation d'Ève, une anticipation : grâce à la naissance de Caïn -

d'où viendra Pharaon puis Bitiah -, j'ai acquis une individualité (à venir) : Moïse. L'écorce enveloppe le fruit.

[201]

Lever la face

« Caïn fut très irrité », et - littéralement - « sa face tomba » : au lieu de se lever vers l'absolu. Bien qu'il ait été réellement désavoué, Caïn accrut surtout sa déchéance de lui-même. Car s'il avait voulu apprendre de son frère et se joindre aux faces qui ne retombent pas, il l'aurait pu.

Le juste

« Le barbare dévore celui qui est plus juste que lui » (Habacuc 1, 13). Ainsi Abel, qui demeure le « frère » -seulement meilleur de Caïn. Mais le juste *absolu (amour)* s'échappe « Pharaon [...] chercha à tuer Moïse », mais : « Moïse s'enfuit de devant Pharaon. »

[202]

4. Période de la Renaissance

D. LE LIVRE DU JUSTE

On a très longtemps cru que cet ouvrage était une compilation mi-drachique du XIIe siècle. Mais la critique moderne vient de démontrer que cette œuvre anonyme a été rédigée au XVIe siècle, pendant la Renaissance italienne, et qu'elle constituait une tentative historiographique, polémique à l'égard du christianisme, qui vise à faire considérer la Bible comme un récit historique. La pureté de son hébreu lui donne une place à part dans la littérature hébraïque.

[Retour à la table des matières](#)

Or Adam connut sa femme et elle enfanta deux fils et trois filles. Elle nomma l'aîné Caïn, disant : j'ai acquis du Tétragramme un homme. Et elle nomma le puîné Abel, car elle dit : en vanité nous sommes venus sur la terre, et en vanité nous en serons retirés. Et les garçons grandirent et leur père leur donna des possessions sur la terre. Caïn cultivait le sol et Abel faisait paître son troupeau. Or, au bout de jours et d'années, les jeunes gens offrirent chacun une offrande au Tétragramme. Caïn offrit des fruits de la terre et Abel des premiers-nés de son bétail et de leur graisse. Le Tétragramme se tourna vers l'oblation d'Abel et l'agréa ; mais il ne regarda point ni n'agréa celle de Caïn : car il avait offert au Tétragramme du rebut des [203] fruits de la terre. Et à cause de cela Caïn jalousait son frère Abel et il cher-

chait un prétexte pour le tuer. Après un certain temps, Caïn et Abel son frère allèrent aux champs pour leurs occupations. Caïn était à labourer sa terre lorsque le troupeau d'Abel vint à traverser ses sillons. Cette chose fâcha violemment Caïn qui marcha furieux vers Abel son frère et lui cria : qu'y a-t-il de commun entre nous pour que tu viennes demeurer où il te plaît sur ma terre, avec tes troupeaux, et les y faire paître dans les champs ? Abel répondit à Caïn son frère : je dirai de même, qu'y a-t-il de commun entre nous, pour que tu manges du produit de mes brebis et te revêtes de leur laine ? Maintenant, quitte la laine de mes brebis dont tu es vêtu, et paie-moi le prix de leur produit et de leur chair que tu as consommés. Cela fait, je sortirai de ta terre, ainsi que tu le demandes, et je volerai dans le ciel, si je puis. Caïn dit alors à son frère Abel : si je te tuais aujourd'hui, qui me demanderait des comptes sur ton sang ? Abel répondit : n'est-il pas vrai que Dieu qui nous a fait sur la terre me vengera et recherchera mon sang de ta main si tu me tues ? Car le Tétragramme est le juge et l'arbitre, et il rend à l'homme méchant selon la méchanceté qu'il a opérée sur la terre. Or, si tu me tues ici, Dieu ne connaît-il pas les secrets ? Et il te condamnera pour le mal que tu as résolu de me faire en ce jour. Entendant ces paroles, Caïn entra en fureur contre Abel, son frère, et il se leva précipitamment, et il saisit le soc en fer de sa charrue, et en frappa aussitôt son frère et le tua. Caïn renversa les sangs d'Abel son frère sur la terre, et son sang coula à terre, devant son troupeau.

[205]

Chapitre IV
Commentaires

5. Période des Temps modernes

A. LE GAON DE VILNA

Elie Salomon Zalman naquit à Vilna en 1720. Dès sa petite enfance il présenta des dons pour l'étude et une mémoire extraordinaire. Très vite il dépassa ses maîtres et ouvrit une Maison d'Étude. Sans jamais avoir assumé la charge de rabbin de la communauté de Vilna, il devint vite célèbre dans toute l'Europe de l'Est et même en Allemagne. Son œuvre immense couvre la totalité des matières juives et s'étend même jusqu'aux mathématiques. Son commentaire sur la Torah, Adéret Eliyahou, a été de nombreuses fois réédité. Il mourut en 1797 dans cette même ville de Lituanie qu'on appellera : Vilna-la-Juive.

[Retour à la table des matières](#)

1. « Et l'homme connut Ève sa femme. » « Homme » est précédé par l'article défini, qui indique qu'Adam inclut en lui toute l'espèce humaine. Il est écrit « l'homme », plutôt qu'un homme particulier dont le nom serait Adam. Adam n'a pas répondu à l'injonction de travailler la

terre sans délai ¹⁹⁷ : au lieu de quoi il se préoccupa d'engendrer des fils qui l'aideraient dans son travail.

« Ève conçut et enfanta Caïn, puis elle dit : j'ai acquis un individu. » L'acquisition est un rapport d'identification [206] exclusif entre l'objet et son acquéreur ¹⁹⁸ comme dit le verset : « Cette montagne que Sa Droite a acquise » (Psaumes. 78,54) qui signifie que cette montagne relève du Tétragramme exclusivement, de sorte que sa présence y reste fixée... C'est ce qu'Ève énonce : j'ai acquis pour *moi* un individu ; de ce qu'il est acquis (ajusté) au Tétragramme, il pourra effectuer le service du Tétragramme conjointement avec mon mari. De même dans ce verset « Le Tétragramme m'a acquise dès l'inauguration de Ses voies » (Proverbes, 8,22). Le Tétragramme fit de la Torah le terme inaugural pour celui qui quête Ses voies. De Ses voies, la Torah est l'origine et la fin : « La fin de l'accomplissement rejoint l'origine du dessein ¹⁹⁹. »

2. « Elle enfanta encore. » Cette suite ne concerne qu'Ève, car Adam ne connut sa femme qu'une seule fois pour perpétuer l'espèce. Ève affirma qu'elle continuerait d'enfanter un frère à Caïn qui l'aiderait à travailler la terre. Cependant, la particule *eth*, qui précède le mot Abel comme elle précède les cieux et la terre du premier verset, marque la subsistance propre d'Abel : à l'encontre de l'intention d'Ève d'en faire un appendice de Caïn. Abel, de fait, posséda sa subsistance propre. Il refusa d'aider son frère, tant et si bien qu'il s'en sépara. « Abel fut gardien d'ovins », Caïn demeura donc seul à travailler la terre. « Elle enfanta *etk* Caïn. » Cet *eth-ci* suggère que Caïn lui-même n'aida pas son père comme ce dernier l'eût désiré. Il s'est effectivement séparé de lui pour travailler sa propre terre. Abel inaugura son propre cycle : (dorénavant) il *fut (yehy)* gardien d'ovins, radicalisant

¹⁹⁷ Cf. Genèse 3,23 : « Le Tétragramme Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré. »

¹⁹⁸ Le mot hébreu *qinyan* possède selon les occurrences le sens d'acquisition, d'achat, ou de production. Cf. Genèse 25, 10 et 14,19-22.

¹⁹⁹ Voir l'hymne pour la réception du Chabbat, par Rabbi Salomon ha-Levi Alkabetz, v. 2.

son altérité eu égard à Caïn. Celui-ci, par contre, *était* cultivateur. Ce *était* (*vehaya*) signifie que son être répondait au dessein de ses parents, il travaillait la terre, sans pour autant apporter aucune aide à son père.

[207]

3. « Comme on arrivait à la fin d'un temps... » Temps qui aurait exigé l'apport des prémices des arbres. Ce dont il se dispense, au lieu de quoi « il prit parmi les fruits de la glèbe » et non les fruits des arbres, à la fin de son travail et non à la fin du temps prescrit. Il prit du lin : la plus humble des espèces végétales. Nous le savons par la tradition ²⁰⁰. Le lin se présente sous la forme d'une tige. Caïn l'assimila à un arbre, cependant que le lin ne donne pas de fruit. Il est appelé « fruit de la terre » car il est *en lui-même* un fruit.

4. « Et Abel apporta... » Bien qu'Abel ne fût pas concerné par les lois auxquelles sont soumis les aînés, n'ayant, lui, aucune part à la terre, il apporta en offrande des premiers-nés de ses ovins et de leur graisse. « Et le Tétragramme agréa Abel. » Auparavant son comportement ne le rendait pas tel qu'il puisse être agréé : il s'était séparé de son frère afin de ne pas travailler la glèbe. Au bout du compte, le désaveu d'Abel prit fin, le Tétragramme inclina sa face vers lui et vers son offrande afin que les générations futures approchassent devant Lui du bétail et leur graisse.

5. « Mais il n'agréa pas Caïn. » Ce n'était pas des prémices qu'il présenta mais, à la place d'un fruit de l'arbre, de médiocres productions de la glèbe. « La fureur saisit Caïn », il ne comprit pas son erreur, « Et son visage fut abattu », il s'effondra, comme il est dit dans le Targoum, et cela en raison de la honte qu'il éprouvait vis-à-vis de son frère. Autre explication : le mot « visage » (*panim*) est souvent

---

²⁰⁰ Voir les Midrachim, qui s'accordent sur ce point.

usité pour exprimer une intention ²⁰¹, comme par exemple : « Leur visage avide se porte en avant » (Habaquq 1,9), « Vous avez égard aux visages de la Torah ²⁰² » (Malachie 2,9). De même dans les paroles de nos maitres : « La Torah possède soixante-dix visages ²⁰³ », [208] c'est-à-dire qu'y convergent soixante-dix visées. Le message se comprend à travers une de ces visées. Celle de Caïn se trouve de toute façon démentie car il était persuadé que son dessein était parfaitement droit.

6. « Pourquoi ta fureur ? » Dans ce « pourquoi », l'absurdité et la futilité de l'attitude de Caïn sont mises en cause. Pourquoi es-tu stupidement perdu et que n'as-tu apporté des prémices ? Pourquoi ton visage est-il abattu sans raison valable ? Mon refus ne justifie pas ton reniement, ton cri : « Il n'y a pas d'ordre dans le monde, ni justice ni juge. »

7. « Si tu t'orientes vers... » Ton bonheur ne dépend que de toi. Amélioré tu serais élevé au-dessus d'Abel, « car au niveau atteint par les repentants, les justes parfaits eux-mêmes ne peuvent parvenir » (Talmud *Berak-hot* 34b). Alors J'accueillerais ton offrande. « Mais si tu ne t'orientes pas vers le meilleur », tu ne saurais rester à ta place actuelle. De vrai, « la faute est tapie à ta porte » ; à l'entrée de la maison la faute attend, puisque tu lui as déjà ouvert la porte, elle reste en attente ; cf. Genèse 49,9 : « Il s'est tapi comme un lion, comme une lionne : qui le ferait lever ? » Néanmoins la faute attend passivement aussi longtemps que le sujet s'active. « Elle tenterait de coller à toi » : tous ses efforts tendent vers le but d'incarcérer l'homme dans sa forteresse quand il se relâche de son œuvre. « Mais toi tu la domi-

---

²⁰¹ En effet, le mot « visage » (panim) a pour racine le verbe panah, qui signifie « se tourner vers, s'orienter en direction de », comme : « Il s'est tourné vers d'autres dieux » (Deutéronome 31,20) ou : « Tourne-toi vers la prière de ton serviteur » (Rois I 8,28).

²⁰² Nous traduisons littéralement. Pour mémoire, la version de la Bible de Second : « Vous avez égard à l'apparence des personnes quand vous interprétez la loi. »

²⁰³ Cf. *Midrach Rabba*, Naso 13,16.

neras » : tu possèdes la puissance de t'en rendre maître pour autant que tu es un serviteur qui œuvre pour le Tétragramme, « de tout ton cœur » (Deutéronome 6,5) à savoir par la partie droite de ton cœur qui t'oriente vers la bonne fin conjointe à la partie gauche qui t'enferme dans les contradictions. « À la porte se tapit la faute. » À la porte de la maison la faute est tapie. En regard de ce fait nous est commandée la [209] fixation d'une *mezouza* (Deutéronome 11,20) que l'on trouve à sa gauche quand on sort de sa maison ; nos maîtres enseignent : « C'est afin que ta sortie soit comme ton entrée », et encore : « dès que le nourrisson sort à l'air du monde... » (Talmud *Nidda*, 30b, 31a)

« Caïn adressa la parole à Abel ». Le texte ne révèle pas l'énonciation de Caïn. On la devine si l'on se rappelle que, selon la tradition, les occurrences du terme « dire » (*vayomer*) désignent un accord entre les interlocuteurs. Caïn réprime et dissimule sa haine, espérant endormir la méfiance d'Abel, son frère. Il usait de termes affectueux, l'appelant : « Abel mon frère. » Il lui rapporta fièrement ce qui lui avait été annoncé : « Si tu t'améliores tu seras relevé » (c'est-à-dire agréé). Caïn, lui, restait animé par la jalousie et la honte. Là-dessus, il fut dépossédé de lui-même par le mal dès qu'il fut « hors de » : « L'un et l'autre se trouvant dans les champs. » Abel n'eut pas de méfiance, ils étaient loin de leur père et de leur mère. « Et Caïn se leva contre Abel son frère », à la façon dont des frères se chamaillent pour un rien, Abel ne se méfia donc pas et Caïn en profita pour l'assassiner.

[211]

5. Période des Temps Modernes

B. MALBIM

Meïr Loeb ben Yehiel Michaël (surnommé Malbim), rabbin et exégète biblique. Il naquit à Volochisk (Volhynie) en 1809. Il voyagea dans toute l'Europe de l'Est et il devint le Grand Rabbin de Roumanie (1858). Il combattit les réformistes et dut quitter la Roumanie à cause de leurs accusations mensongères. Il fut à la fois persécuté par les maskilim (« les Lumières ») et par les hassidim. Son ouvrage d'exégèse est le dernier de son genre, il couvre la totalité de la Bible. Malbim mourut au cours d'un voyage à Kiev, en 1879.

[Retour à la table des matières](#)

1. « Et l'Adam connut Ève sa femme. » « L'Adam », et non Adam. Tant que le texte ne mentionne pas sa descendance, il est l'universalité humaine ; il est désigné par l'expression « l'Adam ». Ensuite, premier terme de la série généalogique, « Adam » prend le sens de nom propre particulier.

Le divin est désigné par *Élohim* au premier chapitre de la Genèse : matrice d'une nécessité impersonnelle [...] Le Principe qui veille sur le *principe* de l'humanité (l'Adam) est désigné par le « Tétragramme-Élohim » au chapitre 2. Pour l'adamique comme pour (son) animalité, veille un principe bi-face : conservateur de l'animalité et apportant

[212] rétribution aux choix de l'adamique. Au chapitre 4, l'individualité surgit au bénéfice de laquelle s'exerce une veille individualisée relative à des rétributions individualisées qui est donc désignée tétragrammatiquement... précisément celle qui œuvre à l'égard de Caïn.

Quand le texte présente un développement temporel, on trouve le verbe avant le nom (cf. mon ouvrage *la Biche de l'aurore*, 117). Par contre, quand il désigne une réalité subsistante qui préexiste au déroulement, le nom précède le verbe. C'est pourquoi notre verset est commenté par Rachi : « L'Adam avait connu Ève *avant* qu'il ne fût question pour lui de chute. » En outre, l'ordre nom, puis verbe, fait porter l'emphase sur le nom. Par exemple de ce qu'il soit écrit : Abraham était un « ancien » (Genèse 24,1) les traditionnaires concluent qu'il n'y eut pas d'autres « anciens » qu'Abraham. De même on lirait avec le Midrach qu'il n'y eut pas d'autres actes féconds avant celui dont on nous entretient ²⁰⁴. Lisons pourtant avec d'autres de nos maîtres qu'Adam, connut Ève après la faute. Cela autorise à poursuivre : Caïn doit sa naissance au « poison » que le serpent avait infusé en Eve.

« Elle connut et donna naissance à Caïn. » Les hommes obéissant aux plus anciennes traditions faisaient un sort (« sanctifiaient ») à l'aîné, le consacraient au Tétragramme et à son service, de sorte que les autres enfants vaquent aux affaires de la vie. Caïn représentait la part privilégiée pour Ève : il sera assigné au Tétragramme pour son service.

Je renvoie à mon ouvrage sus-mentionné (§ 23) sur le point de « l'acquisition ». Comme dans Ruth 4,5 : « J'ai acquis la femme d'un mort », l'un acquiert sans qu'un autre vende.

[213]

2. En outre, elle engendra son frère »... a) Abel est, aux yeux de sa mère, une adjonction inessentielle ; b) des deux jumeaux, Abel sort le dernier.

---

²⁰⁴ Cf. *Midrach Rabba* 22,2.

Selon Maïmonide (*le Guide des égarés* ²⁰⁵, les agriculteurs étaient originellement privilégiés aux yeux de leur Dieu. Cultivateurs de la glèbe (*adamah*, féminin d'Adam) ils se gratifiaient du titre de « fils de l'homme » et reléquaient haineusement les bergers qui errent tandis que les sédentaires sont « rassasiés de pain » : « les Égyptiens ont en horreur sacrée les gardiens d'ovins » (Genèse 46,37).

Il est donc normal de consacrer l'aîné au travail de la glèbe, privilégié par le Tétragramme, tandis qu'Abel est relégué à la garde des ovins. Le choix de son nom se trouve ainsi expliqué : le souffle, l'insistance, en face de l'aîné serviteur de la glèbe.

3. « Comme on arrivait à la fin d'un temps, Caïn prit »... spontanément : ce qui nous apprend que les attitudes qui expriment la gratitude et la subordination à l'égard du maître de tout sont inscrites dans notre statut d'individualité. [...] Les attitudes de Caïn et d'Abel diffèrent sur quatre points.

Loin d'attribuer au Tétragramme la place originare et ultime à laquelle tout se rapporte, Caïn le comprend comme l'auxiliaire de l'étant naturel. Ce pourquoi il diffère son offrande jusqu'à la fin d'un temps. Aussi, par un renversement du pour au contre, Abel offre les premiers-nés : signe du caractère originel et conditionnant de Celui auquel il les rapporte. À sa suite, nous Lui dédions les premières productions : les premiers-nés, les prémices, la première pâte [...] Alors que Caïn choisit une espèce végétale triviale « de la glèbe » (les « figes tardives » selon l'expression du Midrach ²⁰⁶) plutôt que des prémices du fruit de l'arbre, Abel sélectionne un morceau de choix : la « graisse » (les huiles, dit le *Targoum Onkelos*).

[214]

Caïn inclut le Tétragramme dans la sphère des besoins ; « offrande au Tétragramme » : ce dont Il a besoin. Abel comprend le caractère superfétatoire du culte. « Désire-t-Il des milliers de béliers » ! (Miché 6,7). Il apporte « lui aussi » son offrande, pour ne pas être en res-

²⁰⁵ Cf. *Guide des Égarés*, III, chap. 46, p. 577 (Ed. Verdier 1979).

²⁰⁶ *Midrach Rabba* 22,5. Cf. aussi le commentaire de Rabbenou Behaye.

te, sans que quelque générosité ou nécessité soient en cause. On pourra de plus lire : « Il apporta lui aussi » avec le sens de « il s'apporta également », lui-même, en signe d'obédience et de sincérité - tandis que Caïn se dissocie de son apport. Pour cette raison précise celui-ci est rejeté, celui-là agréé. Celui qui agréé Abel joint - mesure pour mesure - les facteurs objectif et subjectif. Il est - dit le Midrach - « attendri ».

5-6 « La fureur et le désespoir »... L'une l'envers de l'autre. Fureur de croire qu'un culte exact reçoit un accueil inexact - désespoir qu'une réponse équitable sanctionne un geste inadéquat. Le discours qui lui est adressé au verset 6 relève la contradiction de la mauvaise subjectivité.

7. « Il dépend de toi »... Comprends que ce n'est pas un culte qui t'est demandé mais « voici, l'obéissance vaut mieux que les sacrifices » (Samuel I, 15,22). Chercherai-tu le meilleur en ce que tu apportes ²⁰⁷, que ce perfectionnisme ne rapporterait rien puisque la déviance « resterait tapie à la porte ». Au moment où tu ouvrirais la porte de la finitude pour rendre ton culte, ce serait la déviance qui se dévoilerait pour te contester. Comment orienterais-tu vers le meilleur ton engagement lui-même ? Cf. Sifra ²⁰⁸ 3,3 sur Lévitique 14, et commentaire de Malbim 62 : l'avocat offre une somme pour apaiser l'irritation du créancier - à cela ressemble la victime expiatoire offerte à l'autel. Mais si l'accusateur public se lève « à la porte », la dette ne peut de la sorte être payée. Or, plutôt que la métaphore [215] du procès, celle de la balance : « Si tu charges le plateau du meilleur, l'aiguille indiquera le gain. » Ce qui suppose une puissance de choix. Quand Caïn proteste :

---

²⁰⁷ Lecture éclairante du verset 7. Au lieu de lire : « Si tu t'améliores, élévation » (*seet*), Malbim lit : « Que tu améliores ou que tu n'améliores pas ton offrande (*seet*) ». Cette lecture se justifie : le mot *seet* prend le sens de ce qui est apporté, de l'offrande - cf. « porter du fruit » (Ezéchiel 17,8). Un autre commentateur, Rabbi Moché Alchikh (1508-1600) fait déjà la même lecture de ce passage. Cf. son propre commentaire sur la Torah.

²⁰⁸ Le Sifra est un commentaire sur le Lévitique, rédigé à la même époque que le Talmud et que Malbim a commenté.

« Suis-je le gardien de mon frère ? », il se voit enserré dans les rets du déterminisme, comme l'animal : irresponsable. Récupérant son humanité, « il chevaucherait son âne ²⁰⁹ ». Si Caïn s'améliore, le plateau montera dans la direction du « souffle des fils de l'homme ²¹⁰ » qui est tiré vers le haut. Sinon, « la déviance est tapie » pour l'entraîner vers le bas avec le souffle du monde animal... Or, loin d'imposer sa loi au système de l'avidité corporelle commandée par le venin du serpent, Caïn songe à assujettir Abel à sa loi.

---

²⁰⁹ « Chevaucher l'âne » est l'expression traditionnelle qui désigne la domination de l'adamique sur l'inertie des systèmes. Ainsi, au moment d'amener Isaac son fils sur l'autel, Abraham « selle son âne » (*Genèse 22,3*). De même Moïse après la rencontre du buisson ardent (*Exode 4,20*), et encore Zacharie 9,9, où le Messie est « un pauvre qui chevauche un âne ».

²¹⁰ Cf. *Ecclésiaste 3,21*.

[217]

Chapitre IV
Commentaires

6. Exemples de commentaires extérieurs au judaïsme

A. SAINT AUGUSTIN

Né en Numidie (354-430). Après une jeunesse orageuse, il fut attiré par la religion et devint le plus célèbre Père de l'Église latine. Il chercha à concilier la philosophie platonicienne et le dogme chrétien. Auteur d'innombrables traités (la Cité de Dieu, Confessions, De la Grâce), il occupe une place déterminante dans la pensée chrétienne.

[Retour à la table des matières](#)

[...] Dieu avait choisi parmi les sacrifices des deux frères, agréant ceux de l'un, rejetant ceux de l'autre, ce qu'à n'en pas douter on put reconnaître par un témoignage significatif et visible ; et Dieu en agit ainsi parce que les œuvres de l'un étaient mauvaises et bonnes celles de son frère. Aussi Caïn fut-il fort contristé et son visage abattu. Il est écrit en effet : « Et Dieu dit à Caïn : Pourquoi es-tu devenu triste et pourquoi ton visage est-il abattu ? Si ton offrande est juste mais non pas ton partage, n'as-tu pas fait un péché ? Calme-toi, car il se

tournera vers toi et tu le domineras. » Dans cette admonition ou ce conseil que Dieu donna à Caïn, ces paroles : « Si ton offrande est juste mais non pas ton partage, n'as-tu pas péché ? », Parce qu'on ne voit ni le pourquoi ni à la suite [218] de quelles circonstances elles ont été prononcées, engendrent par leur obscurité beaucoup de sens quand les commentateurs des divines Écritures s'efforcent de les exposer selon la règle de la foi. Un sacrifice est juste quand il est offert au véritable Dieu à qui seul il est dû. Mais le partage n'en est pas juste quand on fait un mauvais discernement des lieux, des temps, des choses mêmes qu'on offre, de celui qui les offre, de celui à qui on les offre, de ceux à qui on les distribue en nourriture - partage signifierait ainsi discernement [...]

Mais comme l'apôtre Jean dit à propos de ses frères : « N'imites pas Caïn qui était du malin et qui tua son frère. Et pourquoi le tua-t-il ? parce que ses œuvres étaient mauvaises et celles de son frère étaient justes », on voit que si Dieu se détourne de l'offrande de Caïn, c'est qu'il la partageait mal, donnant à Dieu quelque chose de ses biens ; mais sa personne, il la gardait pour lui [...].

On ne peut nier en effet que le premier de tous, Caïn naquit de l'union de l'homme et de la femme ; car à sa naissance Adam n'eût pas dit ce qu'on lit à son sujet : « J'ai par Dieu acquis un homme », si cet homme en naissant n'avait pas été le premier ajouté aux autres deux. Abel qui le suivit et que son frère aîné tua, est une figure de la cité de Dieu séjournant en terre étrangère ; le premier, il montra qu'elle devait subir d'injustes persécutions de la part des impies, race terrestre en quelque sorte, ceux qui aiment leur origine terrestre et se complaisent dans la félicité terrestre d'une terrestre cité...

Civitas Dei, XV, 7.

[219]

6. Exemples de commentaires
extérieurs au judaïsme

B. SAINT HILAIRE

Né à Poitiers (315-367). Évêque de Poitiers, il fut l'un des adversaires des ariens. Père de l'Église, il écrivit un Traité des Mystères dont nous extrayons quelques pages.

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire de Caïn et Abel vient après la première préfigure du Christ et de l'Église. Leurs personnes préfigurent la diversité de deux peuples, et par leurs noms et leurs activités mêmes ils offrent le type des mœurs et des désirs de l'un et de l'autre. Caïn, en effet, cultivait la terre et Abel paissait les brebis. Chacun fit à Dieu une offrande tirée des fruits de son labour ; mais Dieu regarde les offrandes d'Abel sans porter ses regards sur celles de Caïn. Or, le jour et le lieu du sacrifice ne sont pas différents pour l'un et l'autre, et pour Dieu qui voit tout, comment une chose peut-elle être sous son regard, une autre hors de son regard ? Mais par cette figure, il nous est enseigné que le regard de Dieu est la marque des objets qu'il a agréés et que, bien que toutes choses Lui soient soumises, son regard ne va qu'à celles qui en sont dignes. Rien n'avait été dit précédemment des mœurs de Caïn qui pût rendre son sacrifice désagréable à Dieu. Mais dans les événements [220] qui suivirent, se découvre la prescience de Dieu qui

ne reçoit pas le sacrifice de celui qui devait marcher contre son frère. En effet, c'est la science que Dieu a du futur qui confère aux faits leur crédit ; celui qui devait tuer n'est pas digne du regard de Dieu comme s'il avait déjà tué. Or, la culture de la terre porte le signe des œuvres de la chair et tout fruit de la chair consiste en vices qui, dans l'horreur qu'en a Dieu, écartent d'eux son regard. Il n'y a pas de regard pour le sacrifice qui est tiré des œuvres de la terre, et seules parmi les graisses sont agréées les prémices des brebis, entendons que le sacrifice du fruit intérieur et de notre moi lui-même est agréable, toutes choses qui, parmi les prémices des brebis, attirent sur elles par leur agrément le regard de la volonté divine. Puisque en effet « les prémices c'est le Christ », « premier-né des créatures, premier-né d'entre les morts », prince des prêtres, « afin qu'il occupe en tout la première place », brebis Lui-même et selon sa naissance corporelle une parmi les brebis, le sacrifice d'Abel est déjà agréable sous la figure de l'Église qui par la suite devait offrir, tiré des prémices des brebis, le sacrifice du saint Corps. Celui dont le sacrifice n'a pas été reçu en veut à celui dont le sacrifice a été reçu, et, contrairement au décret de Dieu qui l'avertissait de s'apaiser, le réprouvé tue l'approuvé. Convaincu, l'interrogation divine le pousse à avouer pour se repentir ; mais, aggravant son crime, il nie ; désespérant de la résurrection, il pense qu'il sera anéanti par la mort, mais gémissant et tremblant, il est réservé au jugement d'une septuple vengeance et est maudit par toute la terre qui recueille le sang de son frère. Or, le nom de Caïn signifie « éclat de rire » ; celui d'Abel « larmes ».

Est-ce que ces faits passés ne sont pas accomplis dans les peuples ? L'oblation du plus jeune a été agréée, le peuple juif hait le peuple chrétien ; vainement averti par [221] les prophètes, il brûle de le massacrer. Il ne cherche même pas à obtenir le pardon par l'aveu qui mène au repentir, mais, impudent, il nie le crime commis contre Dieu. Sans espoir de relever sa gloire et tombé, après la prise de Jérusalem, au pouvoir de ses vainqueurs, gémissant et tremblant il est réservé au jugement de la vengeance, séparé d'avec les saints par la signification même des noms puisque le Seigneur dit : « Malheur a ceux qui rient car ils pleureront ! » Et encore : « Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés ! » Et pour enseigner que tout s'accordait à la préfigure de l'un et l'autre peuple, le Seigneur a dit : « Voici que je vous envoie

des prophètes, des sages et des scribes : vous tuerez les uns dans vos synagogues, vous persécuterez les autres de cité en cité, si bien que viendra sur vous tout le sang juste qui a été répandu sur la terre depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie fils de Barachiel que vous avez tué entre le temple et l'autel »... Le sang d'Abel ainsi est réclamé à celui qui, d'après ce qui avait été préfiguré en Caïn, a persécuté les justes et a été maudit par la terre qui, ouvrant sa bouche, a recueilli le sang de son frère. Dans le corps du Christ, en effet, en qui sont les Apôtres et l'Église, c'est le sang de tous les justes que leur race et leur postérité tout entière a pris sur elle selon leurs propres cris : « Que son sang soit sur nous et sur nos fils ! »

Ainsi, les faits ont vérifié par leur accomplissement ce qui avait été préfiguré dans l'histoire de Caïn, et ceux sur lesquels a été poursuivie la vengeance du même crime ne peuvent être séparés de l'exemplaire que nous offre cette préfigure. Or, dans cette parole : « N'est-il pas vrai que si tu offres droitement, mais que tu ne divises pas droitement, tu as péché ? », outre la réalité présente, le type du futur est contenu ; ne plaisent en effet à Dieu que la communion, le partage et l'amitié. Ainsi donc, bien que le [222] peuple qui attend par la Loi les promesses de Dieu, offre droitement ses sacrifices à Dieu en observant les préceptes, cependant, s'il ne met pas en commun avec l'ensemble des nations cette Loi même de Dieu, qui est « l'ombre des choses à venir », il a péché. Ne divisant pas droitement, il est convaincu de crime. Caïn de fait en jalousant son frère n'avait pas eu part à la grâce du sacrifice regardé par Dieu et, parce qu'il ne divisait pas droitement, il fut constitué pécheur. En accord avec cet exemplaire, si ceux qui sont sous la Loi ne partagent pas les sacrifices agréables à Dieu des fidèles venus des nations, même s'ils observent droitement la Loi, ils sont coupables.

[223]

6. Exemples de commentaires
extérieurs au judaïsme

C. LE CORAN

Rédigé pendant le siècle qui suivit la prédication de Mahomet (VIIe siècle), le Coran présente à plusieurs reprises des variations sur le texte biblique. Le passage qui traite de Caïn et Abel se trouve dans la Sourat V, 30 à 34, sourat appelée « La table servie ».

[Retour à la table des matières](#)

30. Raconte-leur l'histoire véritable de ceux des fils d'Adam qui présentèrent leurs offrandes. L'offrande de l'un fut acceptée, celle de l'autre fut rejetée. Ce dernier dit à son frère : je vais te tuer. Dieu, répondit l'autre, ne reçoit des offrandes que de ceux qui craignent.

31. Quand même tu étendrais ta main sur moi pour me tuer, je n'étendrais pas la mienne pour t'ôter la vie, car je crains Dieu, souverain de l'univers.

32. Certes, je préfère que tu te charges ainsi de mes péchés et des tiens et que tu sois voué au feu qui sera la rétribution des injustes.

33. La passion subjuga l'injuste ; il tua son frère et fut au nombre des malheureux.

[224]

34. Dieu envoya un corbeau qui grattait la terre pour lui montrer comment il devait cacher le cadavre de son frère. Malheureux que je suis, s'écria le meurtrier, ne pouvais-je, comme ce corbeau, creuser la terre pour cacher les restes de mon frère ; et il s'abandonna au repentir.

[225]

6. Exemples de commentaires
extérieurs au judaïsme

D. MARTIN LUTHER

Théologien et réformateur allemand (1483-1546), il fut excommunié après trois ans de controverse. Ses idées marquent le début de la Réforme. Il fit une traduction allemande de la Bible.

[Retour à la table des matières](#)

[...] La même Épître dit aussi d'Abel que, par la foi, il offrit à Dieu un sacrifice meilleur que celui de Caïn. Si les sophistes tombent sur ce passage tel qu'on le lit dans le Livre de la Genèse (où se trouve une simple description, savoir que l'un et l'autre, Caïn et Abel, offrirent des dons et que le Seigneur eut égard à Abel et à ses dons), ils s'emparent tout aussitôt de ces mots : « ils offrirent des dons », « le Seigneur eut égard aux dons d'Abel », et ils s'écrient : vous entendez et vous voyez ici que Dieu a eu égard aux dons : les œuvres justifient donc. Ainsi, ces pourceaux immondes pensent que la justice est affaire de morale et ils ne regardent qu'à l'apparence extérieure de l'œuvre et non pas au cœur de celui qui accomplit l'œuvre, bien que la philosophie elle-même les oblige à ne pas considérer l'œuvre nue mais la bonne volonté de celui qui fait l'œuvre. Mais ils ne s'attachent ici qu'aux mots : « ils offrirent des dons », « le Seigneur eut égard aux [226] dons », sans voir que le texte de la Genèse dit manifestement que Dieu

eut égard premièrement à la personne d'Abel, car elle lui plaisait à cause de sa foi, et qu'il considéra ses œuvres ensuite. C'est pourquoi, en théologie, nous parlons [bien] des œuvres, des sacrifices, des offrandes et des dons des fidèles, mais c'est de ceux qui sont offerts et faits dans la foi, comme l'expose l'Épître aux Hébreux quand elle dit que « c'est par la foi qu'Abraham offrit un meilleur sacrifice », [que] « par la foi Enoch fut enlevé », [que] « par la foi Abraham obéit ». Voilà donc la règle qui nous permet de répondre simplement aux arguments que les adversaires nous opposent au sujet des œuvres : cette œuvre, tel ou tel l'a faite dans la foi ; et l'on résout ainsi tous leurs arguments.

Il découle manifestement de tout cela qu'en théologie l'œuvre ne vaut rien sans la foi, mais que la foi doit précéder l'œuvre, car il est impossible de plaire à Dieu sans la foi, mais il faut que celui qui s'approche de Dieu croie. Et c'est à cause de cela que l'auteur de l'Épître aux Hébreux dit que le sacrifice d'Abel fut meilleur parce qu'il croyait ; Caïn, par contre, cet homme impie et hypocrite, accomplit une œuvre morale ou, plutôt, une œuvre de raison, par quoi il cherchait à plaire à Dieu. L'œuvre de Caïn était donc hypocrite et impie : il n'y avait en lui aucune foi dans la grâce mais la seule présomption de sa [propre] justice. Ainsi le « faire », le « don », l'« offrir » d'Abel relèvent de la foi mais, pour Caïn, de l'incrédulité. Les adversaires sont ainsi contraints de reconnaître que la foi est présupposée dans toutes les œuvres des saints : à cause de cette foi, les œuvres plaisent [à Dieu]. Il y a donc, en théologie, un « faire » qui est nouveau, autre que le « faire » moral.

[227]

6. Exemples de commentaires
extérieurs au judaïsme

E. PIERRE BAYLE

Écrivain français né à Carla (1647-1706), il fut l'auteur d'un Dictionnaire historique et critique (1696-1697) qui annonce les Lumières du XVIIIe siècle. Nous avons choisi un passage de l'article « Abel » de son Dictionnaire.

[Retour à la table des matières](#)

[...] [S'il mourut vierge.] Quelques pères de l'Église ont soutenu l'affirmative et les hérétiques, dont je parlerai ci-dessous, qui prenaient leur nom d'Abel, la soutenaient aussi : cependant il ne paraît guère probable à ceux qui croient qu'Abel a vécu cent vingt-neuf ans qu'il soit mort garçon. Il était alors trop nécessaire de peupler le monde pour se piquer de continence. Le père Salian ne fait pas difficulté de reconnaître que le célibat d'Abel n'est nullement vraisemblable ; ni de montrer que saint Jérôme et saint Augustin n'ont point douté de son mariage.

[Ait été une dispute de religion.] Le Targum de Jérusalem débite que, lorsque Caïn et Abel furent aux champs, celui-là soutint qu'il n'y avait ni jugement, ni juge, ni vie éternelle, ni récompense pour les justes, ni peine pour les [228] impies ; et que le monde n'avait pas été créé par la miséricorde de Dieu, ni n'était point gouverné par sa miséricorde : « attendu, dit-il à son frère, que mon oblation n'a pas été

acceptée, et que la vôtre l'a été ». Abel lui répondit selon les mêmes paroles dont Caïn s'était servi, si ce n'est qu'il mit le oui où l'autre avait mis le *non* : et quant au principal grief, sa réponse fut de dire que, parce que ses œuvres avaient été meilleures que celles de Caïn, son oblation avait plu, et non pas celle de Caïn. La dispute s'étant échauffée, Caïn se jeta sur Abel et le tua. Ce fut un mauvais commencement des disputes de religion, et un fâcheux présage des désordres épouvantables qu'elles devaient causer dans le monde. Voilà de plus un exemple de la sotte vanité de l'homme : il n'est jamais tant porté à douter de la Providence que lorsque les choses n'arrivent pas selon ses souhaits. Quand elles lui sont favorables, il dissipe ses doutes : c'est qu'il s'imagine tenir un rang assez relevé dans l'univers pour ne pouvoir être méprisé par un dispensateur équitable et judicieux des biens et des maux [...].

[229]

6. Exemples de commentaires
extérieurs au judaïsme

BIBLIOGRAPHIE

PÉRIODE HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE

[Retour à la table des matières](#)

Philon d'Alexandrie, *De sacrificiis Abolis et Caini*, Éd. du Cerf 1966, trad. Anita Méasson.

Flavius Josèphe, *Histoire ancienne des juifs*, Lidis 1973. Ci. aussi la remarquable édition de Théodore Reinach, Les Belles-Lettres, 1959. Targoum Onkelos, dans *Torah im miqraoth guédoloth*, Malkout, N.Y. 1969.

PÉRIODE DU HAUT MOYEN AGE

Midrach Rabba, dans *Beréchith Rabba*, éd. de Vilna.

Midrach Tanhouma, Lewin-Epstein, Jérusalem 1974.

Targoum Jonathan Ben Ouziel, dans *Torah im miqraoth guédoloth* (*op. cit.*)

Pirké Rabbi Elièzer, Eschkol, Jérusalem 1973.

PÉRIODE MÉDIÉVALE

Rachi, dans *Torah im miqraoth guédoloth* (op. cit.)

Rabbenou Behayé de Saragosse, *Commentaire sur la Torak Mossad* ha Rav Kook, Jérusalem, 1977.

Baal ha-Tourim, dans *Torah im miqraoth guidoloth* (op. cit.)

Rabbi Menahem Recanati, dans *Levouch Malkhout* de Modekaï Yaffé. La Sagesse des Anciens, dans *Torah im miqraoth guédoloth* (op. cit.). *Tiqouné ha Zohar*, avec le commentaire du Gaon de Vilna, réédité en 1979, chap. 69.

[230]

PÉRIODE DE LA RENAISSANCE

Rabbi Abraham Saba, *Tseror ha Mor*, Brody, Tel-Aviv 1975.

Rabbi Obadia Sforno, dans *Torah in : miqraoth guédoloth* (op. cit.).

Rabbi Moïse Cordovéro, *Or Yaqar*, commentaire sur le Zohar, tome II, 1973.

Le Livre du Juste, Newman, Tel-Aviv, 1959 ; traduction française du Chevalier Drach, dans *Dictionnaire des Apocryphes* de l'Abbé Migne.

PÉRIODE DES TEMPS MODERNES

Le Gaon de Vilna, *Adéret Eliahou*, Jérusalem 1975.

Malbim, in *Otsar Pirouchim*, commentaires de Malbim sur la Bible, Tel-Aviv (sans date).

COMMENTAIRES EXTÉRIEURS AU JUDAÏSME

Saint Augustin, *la Cité de Dieu*, XV, 7, Desclée de Brouwer 1960.
Saint Hilaire de Poitiers, *Traité des mystères*, Éditions du Cerf 1967.

Le Coran, traduction de Kasimirski, Garnier-Flammarion 1970 ; traduction nouvelle par Si Hamza Boubakeur, Fayard-Denoël 1972.

Martin Luther, *Épîtres aux Galates*, chap. 3, V. 10 ; tome XV, Labor et Fides, Genève 1969.

Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Slatkine Reprints, Genève 1969.

[231]

CAÏN ET ABEL.

Aux origines de la violence.

INDEX THÉMATIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Abraham : 49, 68, 79, 96, 105, 133.

av va èm (père et mère) : 97, 102-103, 125-126.

Adam, Eve : 20, 30, 39, 40, 42, 47, 96-97, 122, 123, 129, 132, 205, 211.

adamah (glèbe) : 31, 39, 101, 112, 156, 158, 159, 183.

a'h (frère, fraternité) : 22, 74, 93, 101, 104, 209.

aroum (nudité) : 59, 70, 79.

avodah (service) : 40, 42, 51.

be'hor (aîné) : 31, 37, 61.

be'hira (liberté), 17, 96, 100, 125, 195, 201.

berit (alliance) : 11, 39.

chaatnez (tissu de lin et laine mêlés) : 58, 59, 112, 164, 171, 193, 195.

da'at (connaissance) : 41, 96-98, 125, 169, 175, 198.

Egypte (exil et sortie d') : 22, 23, 48, 63, 72, 78, 93-94, 99, 118-121, 128, 133, 137, 213.

Elohim (dieu, dieux) : 10-11, 30, 35, 95, 109-110, 123, 130, 184, 211.

gan Eden (jardin d'Eden) : 40, 94, 136.

'hatat (déviance) : 71, 72, 160-161.

- 'het* (défaillance, faute) : 21, 34, 42, 46, 67, 70, 95, 99, 114-115, 124, 132-133.
- hevel* (Abel, souffle) : 32, 47, 48, 51, 55, 79, 84, 107-108, 116, 133-135, 189.
- ish, ishah* (individualité, masculine et féminine) : 30-31, 42, 56, 82, 84, 103, 105, 106, 109, 113, 131, 170.
- mashia'h* (messie, messianisme) : 14, 20-21, 32, 51, 68, 117, 129, 134.
- mavet* (mort, mortalité) - 23, 66, 81, 175.
- Moïse et Aaron : 14, 23, 59, 70, 74.
- na'hash* (serpent) : 94, 100, 109, 126-128, 166, 181, 182, 192 [232]
- nevouah* (prophétie) : 18, 19, 20, 79.
- Noé : 21, 31, 56, 81, 96, 111, 114, 118-120.
- ot* (gramme) : 33, 51, 113, 131, 134, 137, 175, 206.
- gets yamim* (fin de cycle) : 62, 63, 166, 182, 193.
- qinian* (Caïn, acquisition) : 21, 22, 30, 37, 41, 42, 43, 65, 69, 73, 84, 106-107, 108, 109, 131, 152, 206.
- qorban* (sacrifice) : 64-65, 85, 111, 135-139, 183-184, 214.
- ratson* (agrément) : 34, 69, 135.
- ro'é (berger) : 32, 40, 42, 49, 50, 51, 55, 58, 101, 103, 107, 117.
- sadé (champ) : 35, 75, 76, 77, 113, 162, 165, 169.
- Seth : 81, 83, 100, 170, 178.
- shabat* (repos) : 11, 30, 47, 110, 111.
- tiqoun* mise en ordre) : 105, 115, 119-121, 124, 138.
- toldot* (engendrement) : 56, 84, 96, 100, 122, 183.
- Torah : 14, 15, 16, 17, 21, 22, 24, 50, 58, 93, 95, 122, 124, 143-146.

Fin du texte