

Collection « Le Bel Aujourd'hui »
dirigée par Danielle Cohen-Levinas

STÉPHANE MOSÈS

Franz Rosenzweig

SOUS L'ÉTOILE

Préface de Danielle Cohen-Levinas

ISBN : 978 2 7056 6849 5

www.editions-hermann.fr

© 2009, HERMANN ÉDITEURS,
6 rue de la Sorbonne, 75005 PARIS

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage,
intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de
l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement
limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du
11 mars 1957

HERMANN  ÉDITEURS
Depuis 1876

Du même auteur

*Une affinité littéraire: Le Titan de Jean-Paul et
Le Docteur Faustus de Thomas Mann*
Klincksieck, 1972

*Système et Révélation: La philosophie de Franz
Rosenzweig*
Éd. du Seuil, 1992 ; 2^e Éd. Bayard, 2003

L'Ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem
Éd. du Seuil, 1992 ; « Folio essais », Gallimard, 2006

Paul Celan: Entretien dans la montagne
Chandeigne, 1994, 2^e Éd. Verdier 2001

L'Éros et la Loi: lectures bibliques
Éd. du Seuil, 1999

Le Sacrifice d'Abraham: la ligature d'Isaac
(en collaboration avec Marc de Launay
et Olivier Revault d'Allonnes)
Desclée de Brouwer, 2001

Walter Benjamin et l'esprit de la modernité
Resling, Tel-Aviv, 2003

Au-delà de la guerre: Trois études sur Emmanuel Levinas
Éd. de L'Eclat, 2004

Exégèse d'une légende: lectures de Kafka
Éd. de L'Eclat, 2006

Un Retour au Judaïsme
Entretiens avec Victor Malka
Éd. Du Seuil, 2008

SRLF
YRL

B
3327
R64 M67
2009

« L'espérance fila au-dessus de leurs têtes
comme une étoile qui tombe du ciel »
(Goethe, *Les affinités électives*)

« L'espoir le plus paradoxal, le plus fugitif, naît à la fin
du roman de l'apparence d'une réconciliation, à la
façon dont, lorsque le soleil a disparu, le crépuscule
voit se lever l'étoile du berger qui dure plus
longtemps que la nuit [...]. Le symbole de l'étoile
filante qui passe au-dessus de la tête des amants
exprime, mieux que tout, le mystère qui habite cette
œuvre [...]. Ce mystère promet bien plus qu'une
réconciliation, il promet la Rédemption. »
(Walter Benjamin, *Les affinités électives*
de Goethe)

« Nous ici sous l'étoile, nous les Juifs »
(Paul Celan, *Entretien dans la montagne*)

Préface

Une étoile tombée du ciel

J'avance ici, non sans gravité, dans une histoire personnelle et une aventure intellectuelle dont je mesure aujourd'hui la portée et la dette. Cet ouvrage de Stéphane Mosès, composé de textes disparates, vient prendre appel à un devenir commencé de longue date et dont je rappellerai ici l'événement-livre.

Le nom de Franz Rosenzweig a commencé à résonner en France du jour où Emmanuel Levinas lui rendit un hommage explicite dans *Totalité et Infini* (1961): « Trop souvent présent dans ce livre pour être cité ». Vingt ans plus tard, en 1982, le nom de Franz Rosenzweig retentira une nouvelle fois dans le paysage intellectuel grâce à la thèse de Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, publiée aux éditions du Seuil¹, paru la même année que la traduction française de *L'Étoile de la Rédemption*. Filiation explicite? L'ouvrage de Stéphane Mosès est préfacé par Emmanuel Levinas pour qui *L'Étoile de la*

1. 2^e édition, revue et corrigée, aux éditions Bayard, 2003.

Rédemption fut conçu « dans une extase fiévreuse du génie¹ ». C'est à ce livre extraordinaire – dont l'essentiel fut composé en grande partie au front balkanique pendant la fin de la Première Guerre mondiale, en six mois, sur des cartes postales adressées à sa mère – qu'est consacrée la magistrale étude de Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, ouvrage qui bouleversa non seulement le paysage philosophique de l'époque, mais nos consciences soudain éveillées à un héritage et à une intelligibilité exigeant un décrochage.

L'ouvrage que nous publions ici rassemble des textes qui s'échelonnent entre 1981 et 2001. Stéphane Mosès avait prévu d'écrire un livre qui s'appellerait précisément *Sous l'Étoile*, reprenant ainsi les principaux idiomes de Rosenzweig, mais les confrontant aussi dans ce recueil à d'autres auteurs, tels que Goethe, Benjamin, Hölderlin ou Benveniste. Stéphane Mosès propose des lectures croisées, mais insiste également sur le caractère génétique de la réflexion de Rosenzweig. Cette pensée est issue de la tradition de l'idéalisme philosophique allemand et de la tradition juive, dont un des vecteurs les plus importants réside dans la prise en compte du temps comme sortie du principe de raison. La Révélation devient pour l'homme, non plus le déploiement de sa subjectivité, mais un événement insituable particulièrement agissant dans la parole, dans la langue, dans le dire. Elle devient ce qui permet au monde de *s'infiniter*.

Nous publions dans ce volume deux textes inédits en français qui illustrent cette double inspiration : un texte consacré à Rosenzweig et Hölderlin, un autre commentant la correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock. Il faut rappeler que Stéphane Mosès fut le premier en France à consacrer plusieurs

séminaires à cette magistrale correspondance en 1984 à l'École des Hautes Études où il enseigna entre 1982 et 1988.

Je voudrais pour ma part insister sur la manière dont Stéphane Mosès aura tracé une pensée investie par l'idée d'irruption dans le tumulte de l'histoire. Ce phénomène d'irruption, synonyme de frisson et de commencement, doit être entendu comme une présence au monde s'actualisant sans cesse, dans un mouvement de saisie de soi tarabotée par une aspiration impossible à combler. Chez Rosenzweig, cette irruption a pour nom la Révélation, dont le corollaire pourrait bien être la question du messianisme. Deux motifs renvoyant à l'expérience primordiale que nous avons de l'homme, du monde et de Dieu – ces trois substances incurvant la pensée vers un irréductible temporel que les ravages de la Première Guerre mondiale puis les monstruosité exterminatoires de la Seconde Guerre mondiale auront fait basculer vers une modernité radicalement critique.

Pour de nombreux lecteurs, le nom de Stéphane Mosès restera inséparable de Franz Rosenzweig. Côte à côte, par-delà la séparation des générations, par-delà l'héritage inestimable que cette fameuse année de 1982 laissa derrière elle, par-delà les écrits de Stéphane Mosès lui-même. Son œuvre aura balisé un territoire où les noms de Rosenzweig bien sûr, mais aussi de Benjamin, Nietzsche, Freud, Benveniste, Levinas, Scholem, Kafka, Goethe, Celan, sans compter sa lecture si pénétrante et avertie de la Bible et du Talmud, incarnent le paradigme d'une modernité intellectuelle qui fait place à une résurgence du langage comme descellement d'une subjectivité bouleversée par le dialogue judéo-chrétien du xx^e siècle, dont un des exemples les plus marquants restera l'infini dialogue entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock. Stéphane Mosès aura travaillé les

1. Préface au livre de Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, *op. cit.*, p. 7.

textes de chacun de ces auteurs avec une minutie réfléchissante dans laquelle les concepts, toujours placés au registre du temps, du langage, de l'histoire et de l'écriture, sont conçus comme une succession de moments qui consistent à restituer le plus fidèlement possible le contenu de ces pensées. Chacune d'entre elles exigeait pour Stéphane Mosès que l'on y décelât une énigme, une flamme venant illuminer nos lectures et nos interprétations.

Trajectoire qui croise, ne fût que pour l'excéder, une lecture de la philosophie occidentale au-dessus de toute croyance ; une lecture comme exercice de la philosophie elle-même qui suppose une pensée prête à sacrifier son héroïsme, son idéalisme, les éloges de la finitude ou encore une théologie déguisée sous le masque du mirage de la transcendance. Comme pour toute pensée inaugurante, l'œuvre de Stéphane Mosès se situe dans l'entrecroisement vivant entre littérature, philosophie et mémoire juive. La même inspiration, le même éveil à la lettre joue entre le Stéphane Mosès qui étudie et traduit le verset biblique, le Stéphane Mosès qui étudie et traduit les philosophes juifs allemands et le Stéphane Mosès qui étudie et traduit des vers de Paul Celan par exemple. Trois registres, trois moments où l'inquiétude de l'exacte compréhension du sens littéral vient exalter l'intrigue de la pensée elle-même. Le souffle en son milieu qui retourne le savoir en transmission et la transmission en révélation. L'amour de l'éthique et de la littérature ne va pas sans une responsabilité singulière. L'œuvre de Stéphane Mosès en appelle à une forme de présence à la vie intellectuelle que nous pouvons désigner par le terme d'engagement. Il aimait les mots, il aimait la langue, il aimait les idées. Ces trois termes désignaient pour lui la désédimentation entre les disciplines. Tour à tour, philosophie, littérature, poésie, pensée juive sous-tendaient une profondeur contingente aux vérités émergées,

l'image d'une communauté de pensée et d'écriture. Ou pour le dire autrement, dans une langue inscrite depuis toujours dans la proximité, dans une langue s'ouvrant à l'hospitalité de celui qui l'accueille, sachant ramasser *l'étoile tombée du ciel*, comme un salut poétique au *Die Welt ist fort, Ich muss dich tragen*¹ :

Le philosophe voulait écrire des romans ou plus exactement un roman : celui de sa vie. Il était né dans un pays qui, pendant plusieurs siècles, avait élevé la musique, la poésie et la philosophie, sa discipline, à des sommets jamais atteints auparavant puis, inexplicablement, quoi qu'en disent les spécialistes, avait plongé dans l'abjection, semant la terreur et la mort autour de soi. Jeté sur les routes de l'exil, expression qu'il affectionnait, lui qui aimait marcher, il avait séjourné ici et là en Europe du Nord et s'était enfin installé avec sa nombreuse famille de l'autre côté de la Méditerranée, parmi les charmeurs de serpents, les confréries soufies et les fonctionnaires de l'administration coloniale. C'est de ces années-là qu'il aurait voulu tirer la matière d'un ou plusieurs livres. La suite, à l'exception, peut-être, de sa période d'études universitaires, qui avait déterminé sa carrière ou, pensait-il parfois, quand l'exaltation prenait le pas en lui sur la modestie, suscité sa vocation, la suite ne présentait guère d'intérêt à ses yeux. Prévisible et donc banale, il l'avait écartée de son projet jamais réalisé. Quelque temps avant sa mort, pourtant, il avait taillé deux ou trois pierres dans ce bloc cristallin, l'enfance, et les avait polies inlassablement – mais en secret – sous forme de séquences qu'il avait intitulées « Culs-de-lampe » et

1. Paul Celan, « Le monde n'est plus, il faut que je te porte ».

que ses enfants trouvèrent plus tard, par hasard, au fond d'un des placards de son cabinet de travail¹.

Je tiens à remercier tout particulièrement Liliane Mosès, dont le dévouement, l'amitié et la confiance de chaque instant ont rendu possible la publication de ce livre. Sans oublier Emmanuel, Rachel, Anouche, les trois enfants de Stéphane à qui nous exprimons notre gratitude et affection. Je remercie également Philippe Sollers d'avoir autorisé la publication d'un texte inédit de Franz Rosenzweig, Le Secret formel du récit biblique, paru dans le premier numéro de la revue L'Infini en hiver 1983.

Danielle Cohen-Levinas
Paris, mars 2009

Franz Rosenzweig

L'Étoile de la Rédemption¹

1. Emmanuel Mosès, *D'un perpétuel hiver*, Gallimard, Paris, 2009, p. 96-97.

1. Cet article est paru en juin 1981, dans le n° 13 du *Débat*, p. 110-128. Pour plus de clarté, nous avons distingué les citations de Franz Rosenzweig par une typographie différente du texte de Stéphane Mosès.

I

Livre-montage

Paru en 1921, *L'Étoile de la Rédemption* est en tout cas, avec *L'Être et le temps*, de Martin Heidegger (1927), dont il apparaît à tant d'égards comme le symétrique - l'autre réponse à la crise de la raison européenne -, l'un des ouvrages philosophiques les plus importants de notre époque. Le dernier grand livre peut-être, porté par une inspiration religieuse et, pour cette raison même, redécouvert aujourd'hui à la faveur de l'affirmation de l'identité juive, dont Franz Rosenzweig a été le grand précurseur.

Les Éditions du Seuil publieront avant la fin de l'année la traduction de *Der Stern der Erlösung* (Francfort, 1921) en même temps qu'une importante étude, *Franz Rosenzweig: Système et Révélation*, par Stéphane Mosès, qui présente ici l'ouvrage.

Franz Rosenzweig est, en France, un auteur presque inconnu. Ce philosophe juif allemand avait vécu ignoré de ses contemporains; rares étaient ceux qui avaient lu ses livres; plus rares encore, ceux qui les avaient

compris. Quatre ans après sa mort, l'avènement du nazisme allait marquer la fin du judaïsme allemand, qui, de Moses Mendelssohn à Martin Buber, en passant par Heine et Kafka, Marx et Freud, Einstein et Schönberg, avait apporté à la civilisation de l'Europe moderne une contribution si exceptionnelle. Du même coup, l'œuvre de Rosenzweig, et surtout son ouvrage majeur, *L'Étoile de la Rédemption*, allait connaître une longue éclipse. Seuls quelques initiés avaient compris que cette pensée exigeante, tendue, à la fois systématique et paradoxale, comptait sans doute parmi les plus importantes et les plus originales de notre temps.

Certes, cette pensée porte clairement la marque de l'époque qui l'a vue naître. Conçu entre 1916 et 1918 dans les tranchées des Balkans, où Rosenzweig servait dans les rangs du corps expéditionnaire allemand, rédigé en six mois, de juillet 1918 à février 1919, l'opus magnum de Rosenzweig a pour toile de fond l'écroulement, dans le feu et dans le sang, de l'Europe traditionnelle et des valeurs qu'elle incarne.

Lorsque *L'Étoile de la Rédemption* avait paru, en 1921, le livre était passé pratiquement inaperçu, tant les thèmes qu'il développait, l'inspiration qui l'animait, la forme sous laquelle il se présentait, paraissaient étrangers aux préoccupations de l'époque. Dans une Allemagne ruinée par cinq ans de guerre, bouleversée de fond en comble par l'écroulement du régime impérial, menacée par l'anarchie et la révolution, voici qu'un livre entreprenait d'élaborer une vaste construction théorique, une vision synthétique du monde et de l'histoire, qui, tout en se présentant comme universelle, était fondée sur les catégories les plus spécifiques du judaïsme. Rosenzweig venait de publier, quelques mois auparavant, un important ouvrage sur la philosophie politique de Hegel. Mais les lecteurs de *Hegel et l'État* auraient sans doute eu le plus grand mal à imaginer que l'auteur d'un ouvrage qui étudiait, dans

la meilleure tradition de l'école historique allemande, la genèse et l'évolution de l'idée de l'État chez Hegel, publiait presque en même temps une œuvre d'inspiration absolument différente, fondée sur un violent refus de l'idéalisme, conçu comme l'aboutissement de toute la démarche philosophique occidentale, et dont précisément Hegel était désigné comme le représentant par excellence.

Ce qui avait amené Rosenzweig à rompre brutalement, non seulement avec la pensée politique de Hegel, mais aussi, et peut-être surtout, avec sa philosophie de l'histoire et avec sa métaphysique, c'était l'expérience de la guerre de 1914-1918, qu'il avait vécue, comme tous les hommes de sa génération, comme une catastrophe historique, et au cours de laquelle les peuples européens s'étaient affrontés au nom de valeurs typiquement hégéliennes. Aux yeux de Rosenzweig, l'expérience de la guerre avait été décisive, non pas parce qu'elle réfutait la philosophie de l'histoire de Hegel, mais au contraire parce qu'elle en confirmait la tragique vérité. Une histoire régie par la rivalité des États et par la passion nationale des peuples ne pouvait être qu'une histoire catastrophique. Or, Hegel avait montré que la civilisation de l'Europe moderne représente le stade final, c'est-à-dire l'accomplissement suprême, du processus de l'histoire universelle. En poussant à bout la logique des idées hégéliennes, ne faut-il pas dire alors que la faillite de l'Europe des États est en même temps la faillite de l'histoire universelle elle-même? Telle est bien l'une des affirmations centrales de *L'Étoile de la Rédemption*: l'histoire de l'Occident, qui est elle-même le dernier avatar de l'histoire universelle, repose nécessairement sur la violence et sur la guerre.

Le refus de l'histoire représente un des aspects fondamentaux de la pensée de Rosenzweig. On peut en distinguer deux autres, très différents en apparence, et possédant chacun sa logique propre: d'une

part, une critique radicale de toute la philosophie occidentale et de son projet central, qui est de penser l'Être, c'est-à-dire d'englober l'ensemble du réel dans le système de la Raison; d'autre part, le caractère spontanément religieux de sa vision du monde. Pour Rosenzweig, la guerre de 1914 a fait s'écrouler l'idée centrale de toute la tradition philosophique occidentale, celle d'un univers raisonnable réglé par le Logos, structuré selon des lois qui sont aussi celles de notre pensée, et qui assigne à l'homme sa place harmonieuse dans l'ordre général des choses. Contre cette tradition philosophique qui culmine dans l'idéalisme allemand, Rosenzweig se réfère à un autre système de représentations qui, parce qu'il lui paraît plus directement enraciné dans le concret de l'expérience, rend compte plus fidèlement que la philosophie classique de la réalité du monde et de l'homme: celui de la pensée religieuse, telle qu'elle s'exprime d'abord dans la vision du monde de l'Antiquité grecque, puis dans les catégories du judaïsme et du christianisme.

En effet, le refus de l'histoire, où l'homme est livré à l'arbitraire et à la violence, apparaît comme une conséquence d'une critique fondamentale de l'ontologie traditionnelle, comprise comme une philosophie de la Totalité. Celle-ci, loin de libérer l'homme en le soumettant à un ordre raisonnable, l'enferme dans un système de lois anonymes, indifférentes à son destin personnel. Or, la critique de la Totalité trouve sa source, chez Rosenzweig, dans le sentiment aigu que l'homme éprouve de son existence de sujet, existence qu'aucun système ne pourra jamais absorber. Cette évidence se dévoile à travers deux expériences limites, qui sont toutes deux de nature religieuse: l'angoisse devant la mort, où l'homme prend conscience de sa finitude essentielle, et l'expérience personnelle de la Révélation, où il découvre le sentiment de l'altérité. Cette remise en question du système clos de l'Être au

nom de la priorité de l'existence renvoie à son tour à un trait permanent du judaïsme, à savoir à son irréductibilité aux divers systèmes qui ont tenté de l'absorber. De ce point de vue, la résistance de Rosenzweig à la philosophie de Hegel reflète bien le refus du judaïsme de se laisser absorber par la civilisation de l'Occident et par sa conception totalisante de l'universel. Dans ce système de la Totalité qu'est l'idéalisme hégélien, il n'y a pas de place pour le judaïsme dans sa réalité spécifique. En cela, le sort du judaïsme est comparable à celui de la subjectivité humaine: pour Hegel, tous deux ne sont qu'un moment du système. Mais la subjectivité et le judaïsme sont aussi comparables en ceci qu'ils représentent l'un et l'autre une réalité impossible à réduire: l'affirmation de la subjectivité contre le système de l'Être est analogue à l'affirmation du judaïsme contre le processus de l'histoire universelle.

I. Introduction

« Le *Stern* commence par une méditation sur la mort. La mort, l'angoisse de la mort, est la réalité originelle. Originelle, non ultime: sans doute, elle est le terme de nos efforts. Mais précisément parce qu'elle est un terme, qu'elle est toujours à venir, la philosophie peut tenter de la penser, c'est-à-dire d'en masquer la réalité en la signifiant, en lui donnant un sens, en la réduisant à ce qu'elle est « au fond ». Mais en réalité, l'expérience de la mort est antérieure à toute philosophie. C'est une expérience irréductible, car la philosophie « ne donne aucun sens à la mort que chacun meurt pour son compte » (E. Levinas). La mort détruit l'illusion philosophique selon laquelle tout peut être pensé. Il y a quelque chose avant la pensée, ou du moins il y a quelqu'un. Lorsque la philosophie recommence, qu'elle fait table rase, la réalité première que

l'on découvre n'est pas la pensée elle-même, comme chez Descartes, mais l'expérience personnelle de l'angoisse devant la mort ».

C'est dire que la pensée elle-même a des préjugés. Antérieurement à toute pensée, il y a l'existence de l'homme qui pense. C'est cette antériorité toujours recommencée du dire sur le dit que Schopenhauer puis Nietzsche sont venus thématiser.

(Schopenhauer). Ici, à l'origine du système, il y a un homme, un homme qui ne se situe pas à l'intérieur du système de références de l'histoire de la philosophie, et qui ne se présente pas comme son délégué, comme l'héritier chargé, à un moment donné de son histoire, de reprendre en charge ses problèmes traditionnels, mais un homme qui « a pris la décision de réfléchir sur la vie », parce que la vie « est une affaire scabreuse ».

[...] C'est ainsi que l'homme, ou plutôt un homme, un homme bien précis, devint maître de la philosophie, ou plutôt de sa philosophie. Le philosophe cessa d'être considéré comme quantité négligeable pour sa propre philosophie [...]. L'homme, dans l'unicité absolue de son identité, dans son être désigné par son nom et son prénom, se retira hors du monde qui se connaît pensable, c'est-à-dire hors du Tout de la philosophie.

Cette dissidence de ce qu'il est convenu d'appeler vie personnelle, personnalité, individualité (tous termes usés par leur emploi dans la philosophie traditionnelle, et dont nous ne nous servons qu'à certaines conditions), cette retraite des problèmes méta-éthiques hors du domaine du Savoir, ne peuvent pas ne pas laisser de traces sur le Savoir lui-même. En installant hors des limites

du monde donné au Savoir et régi par la pensée une facticité pour ainsi dire inassimilable, on prive le monde du Savoir de sa catégorie la plus fondamentale. Le Savoir s'est toujours prétendu identique au Tout; « Tout » est le sujet de la première proposition énoncée au moment où naquit la philosophie. C'est précisément contre cette Totalité qui englobe tout dans son unité que l'unicité du sujet singulier dans son existence singulière s'insurge et entre en dissidence. Du même coup, le Tout, privé de son unicité, cesse d'être le Tout.

Mais quel est le fondement de la Totalité? Pour quelle raison le monde n'a-t-il jamais été compris comme multiplicité, mais toujours comme Totalité? On retrouve ici le pré-jugé fondamental de la philosophie, à savoir que le monde est pensable. L'unité de la pensée s'impose ici contre la multiplicité du savoir pour affirmer la Totalité du monde. L'unité du Logos fonde l'unité du monde comme Totalité. Inversement, c'est en fondant la Totalité que l'unité du Logos fait la preuve de sa véracité. C'est pourquoi contester la Totalité du monde signifie en même temps refuser l'unité de la pensée [...]. C'est jeter le gant à toute l'honorable confrérie des philosophes de l'Ionie jusqu'à Iéna.

La « brisure de l'Être »

Cette découverte de l'homme comme réalité irréductible est fondamentale; car dès lors le monisme de l'Être est rompu, ne fût-ce qu'en un seul point. Il suffit qu'une seule réalité se découvre antérieurement à la pensée pour que soit remis en question le postulat implicite de toute philosophie, l'idée de Totalité.

Si la pensée n'est pas première, mais seconde, rien ne permet plus de postuler l'unité du Tout. Avant la pensée, il y a autant de réalités que l'expérience en découvrira. Dès lors, les trois objets ultimes de la philosophie, ceux-là même qu'elle a successivement tenté d'ériger en principes exclusifs du réel: l'homme, le monde et Dieu, se trouvent rejetés de la Totalité, et ramenés à l'expérience originelle dont ils sont issus. Autrement dit, il y a, concernant le monde et Dieu, la même certitude originelle, le même sentiment de réalité que pour l'homme lui-même.

À l'idée philosophique d'un Tout procédant d'un principe exclusif, c'est-à-dire où Dieu, le monde et l'homme se font concurrence, chaque principe cherchant à englober les deux autres, se substitue la réalité pré-réflexive de la facticité et de la multiplicité. Il n'y a pas, comme l'affirmait la philosophie classique, une substance, mais des substances, autant qu'il y a d'éléments fondamentaux de l'expérience.

L'élémentaire, sous sa triple forme, est un niveau permanent de la réalité, même si la réflexion ne l'isole qu'après coup. Il y a en permanence au fond de l'existence une pesanteur du réel, une force d'inertie qui fait persévérer dans son être propre chacun des trois éléments du Tout. La « brisure de l'Être » entraîne la séparation des trois éléments.

Le monde de l'élémentaire

L'irréductibilité de chacun d'entre eux se manifeste dans leur indépendance absolue. Originellement, Dieu est coupé de l'homme et du monde, le monde est clos, et l'homme est enfermé en lui-même. Au plus profond de son être, l'homme est affirmation solitaire de soi, le monde est une province close sur elle-même et Dieu est caché dans une transcendance inconnaissable.

Cette pesanteur de l'élémentaire, cette suffisance à soi des réalités originelles, Rosenzweig l'appelle le *paganisme*. Il y a un programme latent au fond de la vie. Cela signifie que rien de ce qui constituera le tissu de l'existence: le langage, l'amour, la sortie hors de soi, rien de tout cela n'est objet originel. Cette sortie hors de soi de chacun des éléments que Rosenzweig appellera « religion » c'est sans doute la pulsation même de l'existence, mais c'est que l'existence est d'emblée dépassement de la simple affirmation de soi. S'il n'y avait pas, au fond de l'existence, un égoïsme primordial, la relation elle-même perdrait tout son sens. La relation n'est possible que si d'abord il y a eu séparation.

Cette séparation fondamentale est l'essence du *paganisme*. Il y a entre la religion et le paganisme, comme entre l'existence et l'élémentaire, une relation dialectique: la religion est la négation du paganisme, mais en même temps elle s'enracine en lui. On voit que le paganisme n'est pas un moment de l'histoire, mais un niveau de la réalité. Pourtant, pour le décrire, Rosenzweig fait appel aux *images* de l'Antiquité grecque. Non que l'Antiquité ait incarné une fois pour toutes le moment du paganisme. À chaque moment de l'histoire, le paganisme est le soubassement de la vie, il ne se substitue jamais à l'existence manifeste. Mais dans l'Antiquité grecque, il semble que l'élémentaire transparaisse d'une manière particulière, de sorte qu'aujourd'hui, et de façon quasi métaphorique, nous pouvons reconnaître dans les grandes *figures* de l'Antiquité les archétypes de la réalité élémentaire.

Le dieu mythique

Voici l'essence du mythe: une vie sans au-delà et sans au-deçà; que cette vie soit celle des dieux, des hommes ou des choses, les dieux n'y gouvernent

pas, les choses n'y sont pas gouvernées: une vie entièrement tournée sur soi. La loi qui la régit est l'accord de l'arbitraire et du destin; accord intérieur, qui ne se manifeste pas au-dehors, et qui ne cesse pas de se retourner sur lui-même. La passion sans frein du dieu mythique se brise contre la loi obscure de sa nature. Les personnages du mythe ne sont ni pur pouvoir ni pure nature; ni l'un ni l'autre ne suffiraient à les faire vivre; leurs traits les plus vivants n'apparaissent que dans l'union de la passion et du destin. Insondables dans la haine comme dans l'amour, car leur vie, au plus profond, n'est pas fondée sur des raisons, implacables car pour eux il n'y a pas de retour en arrière, animés par un élan que le destin ne dirige pas, mais endigue seulement, la puissance de leur passion ne les délivre pas de la nécessité qui les régit; et pourtant toutes deux, liberté et nature, sont unies dans la mystérieuse unité du vivant: tel est le monde du mythe.

La cité antique

Le problème du rapport de l'individu et du genre a été résolu par le monde antique, dans la théorie et dans la pratique, dans un sens apparemment métalogue. Le peuple, l'État et toutes les formes de communauté que l'Antiquité a connues, sont des réalités dans lesquelles l'individu peut entrer, mais dont il ne peut plus sortir. Dans le principe, l'homme se heurte à la communauté comme à un tout dont il sait bien qu'il n'est qu'une partie. Ces ensembles dont il n'est qu'une partie, ces genres dont il n'est qu'un représentant, règnent en puissances absolues

sur sa vie morale, bien qu'en eux-mêmes ils n'aient rien d'absolu, et qu'ils ne soient à leur tour que des cas particuliers du genre État ou du genre peuple. Pour chaque individu, sa communauté tient lieu de communauté en général. Précisément en raison de cette suffisance à soi par rapport au dehors et de cette inconditionnalité au dedans, la communauté antique finit par apparaître comme une réalité singulière, parfaitement structurée, et qu'une réflexion tant soit peu approfondie ne manquera pas de comparer à celle de l'œuvre d'art. Ce n'est pas l'organisation qui est le secret de l'État antique; l'organisation définit la forme idéaliste de l'État. Dans un tel État, fondé sur le principe de l'organisation, le rapport de l'État et de l'individu n'est pas celui d'un ensemble et de ses parties, mais celui d'un Tout et de ses membres, l'État étant le Tout qui fait circuler un même courant d'énergie à travers tous ses membres. Chacun d'eux y a sa place bien définie, et, dans la mesure où il l'occupe, il appartient au Tout de l'État. Les classes sociales et autres « puissances intermédiaires » qui existent dans l'État moderne, c'est-à-dire dans l'État organisé, ne sont fondamentalement que des instances médiatrices; elles médiatisent la relation de l'État à l'individu, en définissant la place de l'individu dans l'État. L'État se réalise à travers l'homme, il l'engendre par l'intermédiaire de sa « situation », de sa « position ». Au contraire, la caste antique n'est pas un moyen au service de l'État; pour la conscience de l'individu, elle fait écran à l'ensemble de l'État; là où elle existe, elle joue, pour l'individu, le rôle de l'État. Le monde antique ne connaît que la relation directe du citoyen à l'État, précisément parce que celui-ci

constitue un ensemble dans lequel les diverses parties viennent se fondre. L'État moderne, au contraire, est un Tout dont les membres tirent la substance nécessaire à leur propre réalisation. C'est la raison pour laquelle, dans l'Antiquité, l'esclave ne faisait pas partie de l'État, à l'inverse du serf médiéval.

L'individu antique ne se perd donc pas dans la communauté pour mieux s'y retrouver, mais tout simplement pour la construire, au prix de sa propre disparition.

Le Moi tragique

Le caractère, et de même le Soi qui se fonde sur lui, n'est pas l'ensemble des talents que les Muses¹ posèrent « dès sa naissance » dans le berceau du jeune citoyen de la terre, comme sa part du bien commun de l'humanité. Bien au contraire: le jour de la naissance naturelle, qui est le grand jour pour le destin de l'individualité parce qu'en elle le destin du particulier est déterminé par sa participation à l'universel, ce jour donc est recouvert de ténèbres pour le Soi. La date de naissance du Soi est une autre que celle de la personnalité. Car le Soi aussi, le caractère aussi, ont leur date de naissance; un jour ils sont là. Il n'est pas vrai que le caractère « devienne », qu'il « se forme ». Le Soi investit un jour l'homme, les armes à la main, et il prend possession de tous les trésors de sa maison. Jusqu'à ce jour – c'est toujours un jour déterminé même si l'homme ne s'en souvient plus –, jusqu'à ce jour, l'homme est un morceau du monde même devant sa propre conscience; nul âge ultérieur de la vie n'atteint

1. Les Muses: *die Himmlischen* (litt. Les « êtres célestes »).

de nouveau la concrétude (*Sachlichkeit*) de l'enfant. L'irruption du Soi lui dérobe d'un coup toutes les affaires et tous les biens qu'il croyait posséder. Il devient tout à fait pauvre, il ne possède que soi, il ne connaît que soi, personne ne le connaît; car il n'y a personne qui soit là en dehors de lui. Le Soi est l'homme solitaire au sens le plus dur du mot [...].

Donc, un jour déterminé, le Soi naît dans l'homme. Quel jour est-ce? Le même que celui où la personnalité, l'individu, meurent pour entrer dans la mort du genre. C'est précisément cet instant qui fait naître le Soi. Le Soi, le *daimôn*, [...] au sens du mot d'Héraclite: « Le *daimôn* de l'homme, c'est son *éthos* », ce *daimôn* refermé sur lui-même, aveugle et muet, qui fond sur l'homme la première fois sous le masque d'Éros, et qui de là l'accompagne à travers la vie jusqu'à l'instant où il dépose le masque et se dévoile à lui comme Thanatos. C'est là la seconde date de naissance du Soi, et si l'on veut, le jour plus secret, comme c'est la seconde mort de l'individualité, et si l'on veut, sa mort officielle. D'ailleurs la mort naturelle fait entrevoir même aux plus stupides que la personnalité doit se dépersonnaliser, que l'individuel doit se laisser régénérer. La part de l'homme à laquelle le genre n'a encore pu prendre ce qui lui revenait, cette part devient dans la mort la proie de l'universel tout nu, de l'universel qui dépasse le genre, de la nature elle-même. Mais alors qu'en cet instant l'individu récuse les derniers vestiges de son individualité et retourne à son origine, le Soi s'éveille à l'ultime singularisation (*Vereinzelung*) et à l'ultime solitude. Il n'est pas de plus grande solitude que dans les yeux d'un mourant, et il n'existe pas de singularisation

plus bautaine et plus orgueilleuse que celle qui se dessine sur le visage figé d'un mort. Entre ces deux naissances du daïmôn il y a tout ce qui devient visible à nos yeux du Soi de l'homme.

II. Le monde de la Révélation

Le passage de la première partie à la deuxième partie du *Stern* représente un renversement total de perspective. Les trois chapitres – Création, Révélation, Rédemption – qui constituent cette deuxième partie ne se situent dans aucune continuité par rapport à ce qui a été décrit jusqu'à présent.

Avec cette deuxième partie du *Stern*, nous basculons dans un autre ordre ; et, dans un certain sens, tout recommence ici à nouveau. Dans la première partie, la totalité du réel a été décrite à son niveau élémentaire, c'est-à-dire telle qu'elle se donne originellement à la croyance.

La deuxième partie du *Stern* nous installe directement au cœur de l'expérience vécue. Sa nouveauté radicale vient donc moins d'un changement des thèmes de la pensée que d'une inversion du point de vue : alors que la première partie aborde le réel (c'est-à-dire les trois substances élémentaires) de l'extérieur, la deuxième partie le décrit de l'intérieur. La première partie se déroule dans un espace abstrait, où les trois substances sont déduites (certes à partir d'une intuition originelle du réel) selon une logique purement conceptuelle, alors que la deuxième partie décrit l'existence en train de se faire dans la réalité concrète du langage, du temps, et de la pluralité des personnes. Le mythe de la caverne s'est ici inversé : sortir de la caverne, c'est laisser derrière soi le monde illusoire des idées pour rejoindre la réalité de l'expérience vécue. On pourrait dire aussi, en se référant aux catégories d'Émile

Benveniste, qu'il s'agit ici d'un passage de l'ordre du *récit* à l'ordre du *discours*, c'est-à-dire de l'impersonnel au personnel.

Le passage du concept à l'existence (ou encore, du paganisme au judéo-christianisme) constitue un véritable renversement sémantique. Toutes les entités décrites dans la première partie du *Stern* reparaissent soudain, à la lumière de l'existence, comme des réalités porteuses d'un sens rigoureusement opposé.

Le formalisme des inversions traduit le mouvement par lequel les trois substances élémentaires s'extériorisent, c'est-à-dire brisent leur solipsisme et se dirigent vers ce qui n'est pas elles. Dieu, le monde et l'homme apparaissent alors comme des transitivités, origines ou termes de relations par lesquelles ils se transportent au-delà d'eux-mêmes : mouvement de Dieu vers le monde, qui est *Création*, de Dieu vers l'homme, qui est *Révélation*, de l'homme vers le monde, qui est *Rédemption*.

À l'intuition pré-réflexive, qui ne saisit que des substances isolées, se substitue ici la dynamique même de l'existence, spontanément vécue sur le mode d'une relation entre *personnes*. Si Dieu et le monde semblent décrits ici, à l'image de l'homme, comme les protagonistes d'une vaste « intrigue » métaphysique, c'est parce que le monde à travers lequel l'existence se saisit elle-même n'est ni l'intuition pré-réflexive, ni la pensée abstraite qui la conceptualise après coup, mais un système de signes qui s'articule lui-même en termes de personnes, à savoir le langage. Ce que Rosenzweig voyait comme sa révolution copernicienne, c'était ce renoncement au discours impersonnel de la philosophie traditionnelle et cette découverte du langage comme organe d'une connaissance interne à l'existence. Dire que le langage est l'organe de l'existence signifie que celle-ci se constitue par et à travers le langage. Pour Rosenzweig, le discours philosophique est un cas parti-

culier du langage, celui où l'interlocuteur est absent ; transposé dans le registre de l'existence vécue, il devrait se formuler, à la manière de cette « philosophie narrative » dont rêvait Schelling, sur le mode du récit : celui-ci, qui expose à la troisième personne la réalité de ce qui est déjà là, dévoile le monde comme déjà donné, c'est-à-dire comme *Création*. Mais la modalité centrale du langage est celle qui implique la présence de l'interlocuteur : cette expérience où mon propre système de références se soumet au système de références d'autrui est le paradigme de toute Révélation, essentiellement définie comme *dialogue*. Enfin, l'expérience de la parole commune, ou du chœur, anticipe, au moment où elle a lieu, l'accomplissement utopique de ce qui n'est pas encore, c'est-à-dire de la *Rédemption*. Ainsi, dans la relation à autrui, la parole s'empare des concepts qui structurent le monde de l'élémentaire, elle brise leur rigidité logique, leur confère une orientation vers une réalité autre, en faveur de laquelle ils renient une partie de leur définition ; devenu parole, le concept s'annule comme concept pour reparaitre comme un recommencement radical, comme un dire originel qui fonde tous les discours particuliers. Parce que l'existence se vit dans la parole, c'est-à-dire dans un tissu de relations vers autrui, elle inaugure, par rapport au monde de l'Être, un ordre absolument nouveau, où tout recommence autrement : en ce sens, cette inversion (*Umkehrung*) est en réalité une conversion (*Umkehr*).

La Création

L'affirmation existentielle de la Création c'est la perception du monde comme réel. L'être-là du monde se manifeste dans la perception de son paraître, c'est-à-dire dans la perception des qualités. Nous sommes ici à l'opposé de l'idéalisme : l'être du monde ne procède

pas de la pensée qui le constitue. Il est immédiatement présent dans l'apparence elle-même.

Le monde comme création

Le monde est là [...] avant toute chose. Simplement là. L'être du monde est son déjà-être-là. [...] Dans cette nouvelle acception du concept d'être-là (Da-sein) se rencontrent à la fois l'existence du monde et la puissance de Dieu ; tous deux sont « déjà là » ; en raison de sa nature de créature, de son aptitude à être sans cesse recréé à nouveau, le monde est déjà fait ; Dieu l'a créé à partir de son éternelle puissance créatrice, et c'est l'unique raison pour laquelle il est « là » et se renouvelle chaque matin.

C'est pourquoi tous les concepts à l'aide desquels l'on saisit en général la réalité ont tendance à se présenter sous la forme du passé. Ainsi le concept de « fondement » (Grund) et celui de « concept fondamental » (« Grund »-begriff) lui-même, la « cause » (« Ur »-sache), l'« origine » (« Ur »-sprung), le « présupposé » (« Voraus »-setzung), l'« a priori » : chaque fois le monde est projeté dans le passé pour pouvoir devenir connaissable. L'idée de loi naturelle elle-même est explicitement pensée comme po-sition (Ge-setz), c'est-à-dire chose posée, statut (Satzung). Nous ne ramenons pas l'événement au présent, car celui-ci se transforme, mais nous réduisons tout, y compris le présent, l'instant du mouvement, au passé, qui est la forme du repos.

[...] L'être-là de la création garantit la vérité du monde dans sa réalité concrète et préserve en même temps la validité de la vision du monde

élémentaire, c'est-à-dire métalogue. Le monde n'est ni une ombre, ni un rêve, ni un tableau; son être est être-là, être-là réel, création créée.

Plus originelle encore que l'affirmation impliquée dans la perception des qualités sensibles, il y a la perception, c'est-à-dire l'affirmation première, de la qualité du monde, de sa valeur. Notre découverte originelle du monde est moins une constatation qu'une adhésion. Le « oui » originel de la logique formelle soutend à présent le langage sous la forme de l'affirmation implicite que le monde est « bon ». Avant tout jugement, le monde se donne à nous comme valeur. L'adjectif « bon » est le premier « mot-racine » qui soutend le langage. On reconnaît déjà ici la transposition du premier chapitre de la Genèse, dont l'exégèse soutend toute cette analyse de la Création.

Une proposition traverse tout le chapitre qui rapporte l'œuvre au commencement. Une proposition qui revient six fois, qui consiste en un seul mot simplement précédé d'un double point. Cette proposition, c'est: « bon! »: c'était, c'est et ce sera - « bon ». Dans ce Oui divin à l'existence de la créature réside la création. Ce « bon » est le mot de la fin, prononcé à haute voix, pour chaque jour de la création, parce qu'il n'est rien d'autre que le mot-origine silencieux de son commencement.

Qu'est-ce qui est « bon »? Qu'affirme donc ce Oui divin prononcé six fois? L'œuvre quotidienne de chaque jour de création. La chose non pas comme simple chose, mais comme œuvre, comme chose effectuée (gewirktes), l'existence comme être-déjà-là. L'existence est affirmée au moment où Dieu dit « bon » à sa propre œuvre; c'est lui qui l'a faite; elle est bonne.

La Révélation

La notion de Révélation est, dans le *Stern*, une des plus complexes. Elle se présente en effet comme ambivalence. D'une part, elle désigne une relation particulière, celle de Dieu à l'homme, et forme à ce titre un chapitre de la deuxième partie. D'autre part, elle représente l'ensemble du mouvement de conversion par lequel les trois réalités élémentaires accèdent à l'existence manifeste; en ce sens, elle constitue un moment du système lui-même et recouvre toute la deuxième partie du *Stern*. La Création comme relation de Dieu au monde, la Révélation au sens strict comme relation de Dieu à l'homme, la Rédemption comme relation réciproque de l'homme et du monde, sont les trois aspects particuliers d'un processus d'ensemble à travers lequel l'élémentaire se révèle, c'est-à-dire émerge dans la réalité vécue.

Du dieu mythique au Dieu révélé

La Révélation, définie comme la relation de Dieu vers l'homme, implique avant tout un processus d'extériorisation, la « sortie hors de soi » du dieu mythique. Lorsque Dieu cesse d'être l'objet d'une intuition pré-réflexive, laquelle, par définition, ne perçoit jamais que des réalités séparées, pour être saisi dans une expérience, toutes les catégories qui sous-tendaient sa forme élémentaire se retournent: sa substantialité deviendra relation, sa continuité discontinuité, *l'être sera vécu comme événement*. Dans l'instant de la Révélation, mais dans cet instant seulement, l'être de Dieu est vécu par l'homme comme un événement de sa conscience. En d'autres termes, *la Révélation est ce mouvement par lequel Dieu confie son propre être à l'expérience que l'homme a de lui*.

Dialogue de l'Âme et de Dieu

Pour décrire l'expérience de la Révélation, Rosenzweig a recours au médium même à travers lequel elle est vécue : le langage (par opposition à un système de concepts). Comme la Création, la Révélation n'est pas pensée mais vécue, et sa réalité s'atteste dans les catégories du langage. Mais, alors que la Création, comme expérience de l'« être-déjà-là » du monde (*Dasein*), se lit à travers les modalités du récit, la Révélation, elle, en tant que découverte d'une altérité fondamentale, doit être déchiffrée à partir de l'exercice même de la parole, c'est-à-dire, dans la mesure où toute parole s'adresse à un interlocuteur, à partir des formes du dialogue. En effet, parmi les trois relations fondamentales qui structurent l'ordre de l'existence, seule la Révélation met en présence deux entités qui s'ouvrent l'une vers l'autre dans l'exercice de la parole. La négation de soi de Dieu, qui confie à l'homme le soin de l'affirmer, se produit précisément à travers cette parole qu'est le commandement d'aimer : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ta personne et de toute ta force ». Inversement, c'est la parole, définie non pas comme simple production de sons articulés, mais comme ouverture de soi à autrui, qui définit l'homme éveillé à l'existence, par opposition au mutisme du héros tragique. Or, si la parole est commune à l'homme et à Dieu, c'est parce que, par définition, elle est dialogale. La relation de l'homme et de Dieu ne peut être que dialogale, parce que la parole de l'un ne se constitue comme parole qu'à travers la parole de l'autre.

Le Je et le Tu

*Au Je répond, à l'intérieur de Dieu, un Tu. Il s'agit là de l'accord - à la fois Je à la fois Tu - présent dans le monologue divin lors de la création de l'homme. Mais de même que ce Tu n'est pas un Tu authentique, puisqu'il demeure à l'intérieur de Dieu, de même ce Je n'est pas encore un Je authentique, car il n'a pas encore rencontré de Tu en face de lui; c'est seulement à partir du moment où le Je reconnaît le Tu comme quelque chose qui lui est extérieur, c'est-à-dire lorsqu'il passe du monologue à l'authentique dialogue, qu'il devient ce Je que nous venons de définir comme la phonémisation (*Lautwerden*) du Non originel. Le Je monologique n'est pas celui qui dit : « Mais quant à moi... », c'est encore un Je non marqué, un Je qui va sans dire, précisément parce qu'il ne dit que pour soi. En vérité, comme nous l'avons vu à propos du « Faisons l'homme » dans le récit de la Création, ce n'est pas encore un Je manifeste, mais un Je caché dans le secret de la troisième personne. Le Je véritable, celui qui ne va pas sans dire, le Je qui porte l'accent et qui est susceptible d'emphase, ne s'actualise en phonème que dans la découverte du Tu. Mais où se trouve ce Tu autonome qui se tiendrait libre face au Dieu caché, et face auquel celui-ci pourrait se découvrir comme Je? Il existe un monde fait d'objets, un Moi enfermé en lui-même; mais où est le Tu? Telle est la question que Dieu lui-même pose.*

« Où es-tu »? Cette interrogation n'est autre que la question du Tu. Question qui ne porte nullement sur l'essence du Tu (car celle-ci n'est encore même pas envisageable), mais seulement et d'abord, sur son lieu. Où y a-t-il un Tu? Cette

question sur le Tu est la seule chose que nous connaissions de lui. Mais cette question suffit au Je pour se découvrir soi-même; il n'a pas besoin de voir le Tu; en posant la question du Tu et en témoignant par cette question qu'il croit en son existence, même sans l'avoir sous les yeux, il s'interpelle lui-même comme Je et s'exprime en tant que tel. Le Je se découvre à l'instant où il affirme l'existence du Tu à travers la question de son lieu.

C'est à travers la découverte du Tu que l'homme se constitue en Je. Développant une analyse qui semble anticiper les thèmes d'Émile Benveniste sur la spécificité linguistique du Je et du Tu, Rosenzweig en vient alors à relier ces deux pronoms, témoins toujours complémentaires du rôle fondateur de la subjectivité dans le langage, au nom propre, qui, dans le discours dialogal, serait comme la spécification absolue du Je et du Tu, l'hyperbole de la subjectivité :

Le Je et le Tu, vus dans leur réalité, sont particularité absolue. Cette particularité ne leur vient pas à travers la médiation d'une pluralité quelle qu'elle soit; ils ne sont pas des « le » parce qu'ils seraient également des « un »; leur particularité n'appartient à aucun genre, la place de l'article apparaît ici la détermination immédiate du nom propre. Lorsque l'homme est interpellé par son nom, la parole de la Révélation surgit dans la réalité du discours dialogal. Le nom propre creuse une brèche dans le mur de la choséité. Celui qui porte un nom propre ne peut plus être un objet, ni la chose de quelqu'un d'autre; il ne peut pas être dissous dans un genre, car il n'y a pas de genre auquel il appartienne; il est à lui-même son propre genre.

Il ne possède pas davantage son lieu dans le monde, son moment dans le devenir; car son ici et son maintenant, il les transporte avec lui. L'endroit où il se tient est un centre, le moment où il ouvre la bouche est un commencement.

La Rédemption

La Rédemption est la relation réciproque de l'homme et du monde. Son mode d'existence dans le langage est le futur (de même que le mode d'existence de la Création est le passé et celui de la Révélation le présent). Dans la Rédemption, l'homme et le monde se constituent l'un par l'autre en réalités achevées.

Le monde se donne à l'homme non pas comme une nature, un champ de forces anonymes, mais sous les espèces du *prochain*. Sur l'horizon de la Rédemption, c'est à travers sa relation à l'autre que chaque homme vit son rapport au monde.

Par opposition au futur comme catégorie du temps naturel, l'expérience humaine de l'avenir se joue dans l'immédiateté du temps vécu. De même que le passé est vécu, dans la conscience humaine, comme la présence permanente du « déjà-là », l'avenir y est éprouvé comme une tension vers le « pas-encore ». Le paradoxe de l'avenir, comme modalité du temps humain, est qu'il est visé, par opposition à tout ce qui existe, comme un non-présent, comme une altérité absolue, c'est-à-dire comme un irréel, tout en devant être saisi dans le présent de l'expérience. L'avenir sera donc éprouvé comme une utopie qui se réalise, sinon dans la seconde présente, du moins dans la suivante. Pour Rosenzweig, l'expérience humaine de l'avenir est inséparable de cette *impatience messianique*. La relation de l'homme à l'avenir traduit son désir de voir le monde achevé, autrement dit, son aspiration à la Rédemption. Or cette

aspiration, précisément parce qu'elle vise à l'absolu, ne peut pas se réaliser dans le temps objectif et homogène, où elle est repoussée de jour en jour vers l'infini du futur. Dans le temps humain au contraire, il est possible de rendre présent l'irréel, en le vivant sur le mode de l'imaginaire : dans la conscience de l'homme, l'avenir sera alors vécu *par anticipation*. L'anticipation est la modalité sous laquelle la subjectivité peut vivre, dès aujourd'hui, l'absolument autre. Pour Rosenzweig, elle est la marque même de l'authentique expérience du futur, et s'oppose ainsi radicalement à la fausse idée de l'avenir qu'implique la notion de *progrès*. L'avenir, comme catégorie de la Rédemption, c'est-à-dire de l'utopique, ne désigne pas ce qui naît de l'accumulation des instants, l'extrémité d'une chaîne temporelle, mais une autre *qualité* du temps, une forme d'être soustraite à l'usure et à la dégradation, et qui, malgré son absence, est vécue comme infiniment proche, comme toujours sur le point de surgir.

*La croissance du Royaume est toujours à venir.
Le Royaume est toujours aussi présent qu'avenir.
Une fois pour toutes il n'est pas encore là. Il vient éternellement. L'éternité n'est pas un temps très long, mais un demain qui pourrait aussi bien être aujourd'hui. L'éternité est un avenir qui, sans cesser d'être avenir, est néanmoins présent. L'éternité est un aujourd'hui qui saurait qu'il est plus qu'aujourd'hui.*

III. Judaïsme, christianisme, vérité

De la deuxième à la troisième partie du *Stern* se produit un passage de l'individuel au collectif, ou plutôt, de l'ordre de la personne à l'ordre de la communauté. La Rédemption, définie comme relation de l'homme au

monde, ne peut s'incarner que dans des réalités collectives, peuples ou sociétés. Dans la civilisation issue de la Révélation judéo-chrétienne, les deux grands paradigmes de la Rédemption sont ceux que proposent le peuple juif et la chrétienté. Pour Rosenzweig, la religion, dans le contexte judéo-chrétien, désigne moins une attitude subjective que la définition quasi ethnologique d'un ordre spécifique, celui du sacré, constitué par un temps, un espace et un rituel particuliers ; l'ordre du sacré, à son tour, étant vécu à travers l'appartenance à une société (le peuple juif, l'Église, ou plus généralement la civilisation chrétienne). Pour Rosenzweig, le christianisme représente une visée collective vers la Rédemption à travers la réalité du monde et de la temporalité historique. Le judaïsme, au contraire, figure pour lui le modèle d'une existence collective entièrement arrachée à l'histoire, et anticipant, dès aujourd'hui, le monde de la Rédemption. Cependant, le judaïsme et le christianisme ont en commun l'expérience d'un temps sacré, dont le rythme toujours identique à lui-même se surimpose à l'écoulement du temps de tous les jours. Ce temps sacré, que Rosenzweig dénomme éternité, est vécu à travers le cycle de l'année liturgique, où se dévoile la dimension méta-historique de l'expérience collective que véhiculent le peuple juif et la chrétienté. Dans la mesure où le peuple juif vit son rapport à la réalité politique sur le mode de la nostalgie ou de l'utopie, sa temporalité spécifique est absolument différente de celle des autres peuples ; les moments qui la scandent se réfèrent moins à des événements historiques dans leur irrévocabilité temporelle qu'à des articulations dans le schéma paradigmatique de la Rédemption. Si chaque fête répète un événement fondateur, c'est moins pour le commémorer que pour affirmer la permanence de sa signification. En même temps, parce que le monde est inachevé dans son essence même, cette significa-

tion ne peut jamais être épuisée; elle ne sera pleinement vécue que dans un avenir utopique. L'essence du temps sacré dans le judaïsme sera donc d'anticiper dès aujourd'hui cet accomplissement utopique.

La Pâque

La création d'un peuple comme peuple a lieu dans sa libération. Aussi la fête qui célèbre le commencement de l'histoire nationale est-elle une fête de libération. Par conséquent, déjà le Sabbat pouvait se présenter à bon droit comme une incitation au souvenir de la sortie d'Égypte. En effet, la liberté de l'esclave et de la servante dans le peuple, que le Sabbat proclame, dépendait de la libération du peuple comme peuple hors de la maison de servitude d'Égypte, et dans chaque ordre qui intime de respecter même la liberté de l'esclave, même celle de l'étranger au sein du peuple, la loi de Dieu renouvelle la conscience de cette connexion entre la liberté voulue par Dieu dans le peuple et la libération du peuple hors de la servitude d'Égypte, libération opérée par Dieu. L'instar de la création en général, même la création du peuple porte déjà en soi la fin ultime, le but dernier qui ont suscité son existence. Et pour cette raison, dans le sentiment du peuple, cette fête est devenue la plus vivante des trois; elle porte en elle le sens des deux autres.

Pour le repas pascal, le chef de famille rassemble les siens; parmi les multiples repas de l'année religieuse, il est au sens propre le repas par excellence; il est le seul qui donne à voir du début à la fin une action ayant les traits d'un service divin et donc il est soumis à des règles

liturgiques du début à la fin - en vérité, c'est une « ordonnance », comme nous disons. D'entrée de jeu, le mot de liberté brille sur lui. La liberté du repas dans lequel tous sont également libres se dévoile dans ce qui, avec d'autres éléments, « distingue cette nuit de toutes les nuits »: la position assise « adossée »; plus encore que dans ce rappel de l'Antiquité où les convives étaient couchés à table lors du symposium, vivante apparaît cette liberté dans le fait que c'est précisément l'enfant le plus jeune qui a droit à la parole et que les discours du père à table s'orienteront sur lui, selon sa manière à lui et sa maturité; n'est-ce pas le signe de la convivialité véritablement libre, par contraste avec tout enseignement, toujours compris dans un sens magistral et non au sens d'une coopération? C'est précisément celui qui à certains égards se tient encore le plus près du bord du cercle qui donne la loi pour le sommet de l'entretien; lui, il faut encore l'intégrer; nul parmi ceux qui sont physiquement présents n'a le droit d'être spirituellement exclu; la liberté des partenaires est toujours la liberté de tous ceux qui en font partie. C'est ainsi que ce repas devient un signe de la vocation du peuple à la liberté. Que cette vocation ne soit qu'un commencement, seulement la création du peuple, on le voit ensuite avec l'autre face de cette entrée en scène du plus jeune enfant: du fait que seul le plus jeune a droit à une prise de parole propre, l'ensemble prend malgré tout l'allure d'un enseignement; le chef de famille parle et la maison écoute et n'acquiert qu'au cours de la soirée, progressivement, davantage d'indépendance partagée, jusqu'à ce que les chants de louange et les chants de table, qui voguent en plein entre le

mystère divin et les plaisanteries de gens perdus dans les vignes du Seigneur, fondent totalement dans la communauté toute l'ordonnance encore magistrale qui régnait parmi les convives eux-mêmes au début du repas.

Les fêtes du Jugement

C'est ainsi que les « jours redoutables », le jour du Nouvel An et le jour de la Réconciliation, placent la rédemption éternelle au sein même du temps. La trompette dont on joue à l'apogée de la fête le jour du Nouvel An en fait le « jour du Jugement ». Ailleurs le jugement est relégué à la fin des temps: ici il est placé immédiatement dans l'instant présent. Le jugement ne peut donc concerner le monde, - où le monde pourrait-il être dans ce présent? Non, le jugement est prononcé sur l'individu. Le comportement de chaque individu lui fixe son destin. Le jour du Nouvel An, le jugement sur son année passée et à venir est écrit pour lui, et le jour de la réconciliation, il est scellé, quand l'ultime délai des « dix jours de pénitence » est écoulé. L'année devient intrinsèquement et plénièrement le substitut de l'éternité. Dans le retour annuel de ce jugement, le jugement « dernier » (jüngstes), l'éternité est débarrassée de tout éloignement dans l'au-delà: elle est là réellement désormais, l'individu peut la saisir et l'appréhender et elle saisit et appréhende l'individu d'une main vigoureuse. Il n'est plus dans l'histoire éternelle du peuple éternel, il n'est plus dans l'histoire éternellement mouvante du monde. Il ne s'agit point d'attendre, de se dérober derrière l'histoire. L'individu dans son immédiateté est jugé. Il se

tient dans la communauté. Il dit Nous. Mais en ce jour, les Nous ne sont pas les Nous du peuple historique; ce n'est pas de transgresser les lois séparant ce peuple des peuples du globe qui est le péché pour lequel les Nous implorant le pardon. Non, en ces jours, l'individu se tient immédiatement, dans sa singularité nue, devant Dieu, il se tient dans le péché de l'homme tout simplement; seul ce péché humain est nommé dans l'énumération bouleversante des péchés « que nous avons commis » - une énumération qui signifie davantage qu'une énumération: une invitation à confesser l'unique péché dans le cœur humain toujours semblable, invitation qui illumine tous les recoins de la poitrine. Dans la communauté des Nous, l'individu frappe donc devant Dieu sa poitrine, dans la nudité de sa pure humanité, et dans ce Nous communautaire qui confesse son péché, il ressent son Je pécheur comme nulle part dans la vie: aussi les Nous ne peuvent-ils être une communauté plus étroite que l'unique communauté de l'humanité elle-même. De même qu'en ces jours l'année devient immédiatement le substitut de l'éternité, de même, en eux Israël devient immédiatement le substitut de l'humanité.

Le peuple juif comme peuple hors de l'histoire

Pour Rosenzweig, un peuple se définit par la permanence de la transmission de son identité collective. En ce sens, le peuple juif est un peuple comme tous les autres. Mais en même temps, il se distingue radicalement d'eux par la relation tout à fait unique qu'il entretient avec les trois données fondamentales de l'identité nationale: la terre, la langue et la loi.

À la différence de tous les autres peuples, le mythe national du peuple éternel ne commence pas par l'autochtonie. Seul l'ancêtre commun de l'humanité tout entière est issu de la terre, et même là, seulement par la chair. Mais l'ancêtre d'Israël est un immigré; son histoire, telle que la racontent les textes sacrés, commence avec l'ordre que Dieu lui donne de quitter le pays de sa naissance et d'aller vers le pays qu'Il lui montrera. Pour Israël lui-même, c'est dans l'exil qu'il devient un peuple: tout d'abord en Égypte, à l'aube de son histoire, puis à nouveau en Babylonie. Quant à la patrie, dans laquelle les Nations de la terre sont si profondément enracinées qu'elles n'imaginent même pas qu'être un peuple puisse signifier autre chose qu'être établi sur un sol, le peuple éternel ne la possède jamais avec la même évidence; il ne lui est pas donné de s'endormir dans son « chez-soi ». Toujours sans attaches, comme un voyageur, lorsqu'au sein de ses aventures et de ses tribulations il pense à la patrie qu'il a laissée, il lui est un chevalier servant plus fidèle qu'aux époques où il y est installé. Cette terre n'est sienne au plus profond que comme terre de sa nostalgie, c'est-à-dire comme Terre sainte.

Mais l'exil ne signifie pas seulement, et peut-être pas fondamentalement, l'éloignement géographique par rapport au pays d'origine; l'exil, c'est la *séparation* elle-même, c'est-à-dire un écart par rapport au monde et à son histoire. Pour Rosenzweig, l'exil est moins une réalité politique qu'une catégorie ontologique, définissant le mode d'être du peuple juif. La preuve en est que, dans le mouvement même de l'analyse, Rosenzweig souligne que, de ce point de vue, *le peuple juif est en exil même sur sa propre terre*. Cette distance par

rapport à sa terre se retrouve dans la relation du peuple juif à sa langue et à sa loi, et fait de lui le peuple à la fois le moins installé dans le monde et le plus enraciné en lui-même. Son détachement par rapport aux données naturelles de l'identité nationale l'oblige à ne puiser qu'en lui-même la source de son vouloir-vivre. Et c'est précisément parce que ces données naturelles lui font défaut qu'il peut survivre à toutes les nations: le peuple juif est éternel dans l'exacte mesure où il est absent à l'histoire.

Parce qu'il ne se fie qu'à l'éternité qu'il a créée lui-même et à rien d'autre dans le monde, (le peuple juif) croit véritablement à sa propre éternité, alors que les Nations de la terre savent, comme tout homme le sait, qu'à un moment du temps, aussi lointain soit-il, il leur faudra mourir. C'est pourquoi, chez elles, l'amour de la patrie est tout chargé de cette douceur qu'apporte le pressentiment de la mort. Car l'amour le plus doux est celui qui va à ce qui est mortel, et c'est dans l'amertume de la mort que s'abrite le mystère de cette ultime douceur. C'est ainsi que les Nations de la terre savent qu'un temps viendra où leur pays, avec ses montagnes et ses rivières, s'étendra sans doute encore sous le soleil, mais où d'autres hommes l'habiteront, où leur langue ne subsistera plus que dans les livres, et où leurs coutumes et leurs lois auront perdu leur force vive. Nous seuls ne pouvons pas imaginer une époque de ce genre; car nous avons été dépouillés depuis longtemps de toutes les réalités dans lesquelles la vie des Nations s'enracine; il y a beau temps que, pour nous, pays, langue, coutume et loi ont été soustraits à l'ordre du vivant pour être élevés dans l'ordre de la sainteté; mais nous, nous sommes toujours vivants, et nous vivons pour l'éternité. Notre vie ne s'accroche plus à rien d'extérieur, nous avons pris racine en nous-mêmes; sans racines terrestres, éternels voyageurs, nous sommes pourtant profondément enracinés en nous-mêmes,

dans notre propre corps et notre propre sang. C'est cet enracinement en nous-mêmes, et seulement en nous-mêmes, qui est la garantie de notre éternité.

La politique des Nations

Si Rosenzweig construit une image du peuple juif où celui-ci est entièrement soustrait à l'emprise de l'histoire, c'est parce que, réciproquement, l'histoire conserve pour lui une physionomie essentiellement hégélienne. Pour comprendre ici la pensée de Rosenzweig, il faut bien voir que l'idée d'un peuple juif intemporel et archétype ne vient pas démentir le bien-fondé de la vision hégélienne de l'histoire, mais au contraire la confirmer. En d'autres termes, c'est parce que la réalité contemporaine vient de prouver tragiquement que l'histoire universelle est bien celle de l'apparition et de la disparition des peuples et des États, qu'un peuple qui prétend à l'éternité ne peut subsister qu'en dehors d'elle. Il suffit de se reporter au chapitre de *Hegel und der Staat*¹ où Rosenzweig traite de la Métaphysique de l'État dans la Philosophie du Droit pour s'apercevoir que la description de la politique des Nations dans le *Stern* reprend les thèmes essentiels de la philosophie de l'histoire de Hegel. C'est que, pour Rosenzweig, cette philosophie, qui traduit bien la nature profonde de l'histoire universelle, est plus vraie encore que Hegel ne le pensait ; il ne s'agit donc pas de la réfuter, mais de la démasquer.

1. La thèse de doctorat de Rosenzweig, rédigée de 1911 à 1914, publiée en 1920.

L'État

Le peuple juif est déjà arrivé pour sa part au but vers lequel les peuples du monde sont encore en marche. Il détient l'harmonie interne entre loi et vie : comme harmonie entre fides et salus, Augustin peut naturellement l'attribuer à l'Église, mais pour les peuples dans l'Église elle demeure un pur rêve. Certes, en la possédant, le peuple juif se tient en dehors du monde qui ne la possède pas encore ; en vivant la paix éternelle, il se tient en dehors d'une temporalité marquée par la guerre ; en reposant au point d'arrivée qu'il anticipe dans l'espérance, il se sépare de la marche de ceux qui se rapprochent de lui dans le travail des siècles. Son âme rassasiée dans la vision de l'espérance meurt au travail, à l'acte, à la lutte pour le monde. La consécration répandue sur lui en tant que royaume de prêtres rend sa vie inféconde ; sa sainteté l'empêche d'abandonner son âme au monde encore non sanctifié des peuples, si fortement soit-il rattaché à ce monde par son corps. Il doit renoncer à la participation plénière et active à la vie du monde, avec ses solutions quotidiennes pour résoudre toutes ses contradictions. Il n'a pas le droit d'admettre la solution des contradictions dans l'aujourd'hui, car de la sorte il deviendrait infidèle à l'espérance de la solution des contradictions à la fin. Pour garder intacte l'image de la vraie communauté, il doit se refuser la satisfaction qui ne cesse d'advenir aux peuples du monde grâce à l'État. Car l'État est la forme sans cesse changeante sous laquelle le temps se rapproche pas à pas de l'éternité. Dans le peuple de Dieu, l'éternel est déjà là, au cœur du temps. Dans les peuples du monde règne une pure temporalité.

Mais l'État est la tentative, nécessairement sans cesse recommencée, pour donner, dans le temps, de l'éternité au peuple.

[...] Le pur écoulement du temps auquel les peuples sont en soi soumis, l'État doit chercher à en faire un cycle; à la durable métamorphose de leur vie il doit substituer la conservation et le renouvellement, et y introduire ainsi un cycle qui aurait en soi la capacité d'être éternel. Entre conservation et renouvellement, la vie met un désaccord apparemment irréconciliable. Elle ne veut que le changement. La loi du changement interdit à ce qui persévère de changer, comme elle interdit qu'une chose perdure dans le changement. La vie n'a d'autre alternative que d'être en repos ou en mouvement. Et comme on ne peut dénier le temps, c'est le mouvement qui triomphe. Tu ne descendras pas deux fois dans la même eau du fleuve. L'histoire semble s'égrener dans une métamorphose et un changement sans frein. Là-dessus vient l'État, et il suspend sa loi au-dessus du changement. Voilà que d'un seul coup quelque chose est là qui résiste. Et même il semble au premier coup d'œil que tout soit désormais pétrifié, que tout résiste. Mais bientôt, la vie bruissante recommence à faire rouler ses flots sur les tables solidement fixées. La loi ne se maintient qu'aussi longtemps que le peuple la tient. Et le droit et la vie, le durable et le changeant, semblent se disjoindre. L'État dévoile alors son vrai visage. Le droit n'était que son premier mot. Il est incapable de s'affirmer contre la métamorphose du temps. Mais voici que l'État prononce son second mot: le mot de violence. La violence rend à la vie son droit contre le droit. Usant lui-même de la violence et pas seulement du droit, l'État reste à la remorque de la vie.

C'est le sens de toute violence que de fonder un nouveau droit. Elle n'est pas une négation du droit, comme on le croit souvent, fasciné qu'on est par ses allures subversives; bien au contraire, elle le fonde. Mais l'idée d'un nouveau droit recèle une contradiction. Dans son essence, le droit est droit ancien. Et voici que la violence se dévoile comme la rénovatrice du droit ancien. Dans l'acte violent, le droit ne cesse de se transformer en droit nouveau. Et l'État est, par conséquent, tout autant de droit que de violence, abri du droit ancien et source du droit nouveau; et dans cette double figure - abri du droit et source du droit - l'État se place au-dessus de la vie du peuple qui ne fait que s'écouler, où sans arrêt et sans violence les coutumes s'accroissent en nombre et où la loi se transforme, cet effacement naturel de l'instant vivant, tel qu'il apparaît dans la multiplication des coutumes et dans les métamorphoses du droit chez le peuple vivant, l'État oppose son affirmation violente de l'instant. Mais non pas comme dans le peuple, en ce sens qu'il éterniserait l'instant pour en faire des coutumes établies une fois pour toutes et une loi intangible. Au contraire, il le fait en se saisissant souverainement de l'instant, puis de chaque instant qui suit, pour le façonner d'après sa volonté et son pouvoir. À chaque instant, l'État vide avec violence la querelle entre conservation et renouvellement, entre droit ancien et droit nouveau. Voilà la solution permanente de la contradiction que le cours de la vie du peuple, de soi, ne fait que renvoyer sans cesse à plus tard, en raison du temps qui s'écoule continuellement; l'État s'y attaque de front; et même, il n'est rien d'autre que la solution de la contradiction, à chaque instant reprise. C'est

ainsi que la guerre et la révolution sont la seule réalité que connaisse l'État.

Foi juive et foi chrétienne

L'opposition du christianisme comme « être-dans-le-monde » et du judaïsme comme « être-hors-du-monde » se traduit par la nature fondamentalement différente du témoignage qu'ils portent l'un et l'autre.

Le chrétien qui affirme son christianisme témoigne de sa foi, alors que le juif qui affirme son judaïsme témoigne de son être. Le christianisme témoigne en faveur d'une certaine façon d'être au monde, celle précisément qui fait l'objet de sa foi. Cette distinction de la foi et de l'être n'existe pas dans le cas du peuple juif. Ce n'est pas une croyance qu'il a à transmettre, mais seulement le fait de sa propre existence :

« Être chrétien, c'est savoir que sa propre vie est en chemin, qu'elle est sur la voie menant du Christ qui est venu au Christ qui reviendra. C'est ce savoir qui s'appelle la foi ; la foi comme contenu d'un témoignage. Autrement dit, la foi en quelque chose. Ceci est exactement l'opposé de la foi du Juif. Celle-ci n'est pas le contenu d'un témoignage (Zeugnis), mais le produit (Erzeugnis) d'un engendrement (Zeugung). Celui qui est engendré dans le judaïsme atteste sa foi en continuant d'engendrer le peuple éternel. Il ne croit pas en quelque chose, il est lui-même croyance ; il est croyant avec une immédiateté que nul théologien chrétien ne pourra jamais acquérir. Cette foi se préoccupe peu de sa fixation dogmatique ; elle a une existence, cela est plus que des paroles. Mais le monde, lui, a droit à des paroles. Une foi qui veut

gagner le monde doit être foi en quelque chose. Le moindre groupe d'hommes qui se réunissent afin de conquérir une part du monde a besoin d'un mot d'ordre dans lequel les membres du groupe se reconnaissent. Tout homme qui veut se tailler un bout de chemin propre dans le monde a besoin de croire en quelque chose. Le fait de croire, à lui seul, ne permet pas d'acquérir quelque chose dans le monde. Seul celui qui croit en quelque chose peut acquérir quelque chose, précisément cette chose en laquelle il croit. Il en va exactement de même pour la foi chrétienne. Celle-ci est dogmatique, au sens le plus élevé, et elle doit l'être nécessairement.

Christianisme et esthétique : l'Art comme Passion

La dualité de l'éternel et du temporel, de la foi et du monde, définit l'essence de la condition chrétienne. Le chrétien vit à l'intersection de deux ordres, il est toujours à la *croisée des chemins*. La foi ne surmonte pas cette dissonance ; au contraire, elle l'assume comme une souffrance nécessaire, elle installe le chrétien au centre de toutes les contradictions et donne une forme à son déchirement. En ce sens, cette croisée des chemins est en même temps chemin de croix. C'est pourquoi la condition du chrétien ressemble, en quelque façon, à celle de l'artiste :

Dans le chrétien se croisent les forces qui ailleurs semblent mutuellement se supprimer (aufheben). Le christianisme ne leur réserve aucun avenir au-delà de ces contradictions. Il les recueille toutes en lui et place le chrétien en plein milieu, au centre, centre qui est simultanément un début - pour celui qui se tient là. La Croix ne

nie pas ni n'anéantit l'opposition, au contraire elle la ressaisit comme figure. Une figure ne naît pas d'une décision autoritaire, une figure n'est pas violence, une figure veut être produite au jour, érigée, figurée. Le chemin du chrétien est à tout instant chemin de croix. La vie juive, qui à tout instant était au but, est en concurrence avec l'État qui ne cesse de poser ses buts, qui n'arrête pas de pousser son cri de guerre dans le temps et dans l'espace: jusqu'ici et pas plus loin; avec leur rythme lourd, les époques des peuples recouvrent dans le monde l'éternité du peuple éternel. Le chemin de croix du chrétien est concurrencé dans l'âme par une autre puissance, la seule qui surmonte pareillement l'opposition, non pas en la déniait, mais en lui donnant figure: l'art. Il était déjà efficace pour préparer l'âme à prendre la route. Il pouvait assumer ce rôle parce que, dans son domaine, lui aussi connaissait le chemin de croix de l'âme. En effet, déjà un demi-millénaire avant que la croix soit érigée au Golgotha, Prométhée était suspendu au rocher.

L'art aussi ne surmonte la souffrance qu'en la figurant, non pas en la niant. L'artiste veut être celui à qui il est donné de dire ce qu'il souffre. Le mutisme du premier homme est aussi en lui-même. Il ne cherche ni à « taire » la souffrance, ni à la « clamer »; il la représente. Dans la représentation (Darstellung), il réconcilie la contradiction entre le fait qu'il est là lui-même et que pourtant la souffrance aussi est là; et il la réconcilie sans lui porter la moindre atteinte. Dans son contenu, tout art est « tragique », représentation de la souffrance; même la comédie vit de cette sympathie pour la pauvreté toujours présente et pour le manque

qui affecte l'existence. Dans son contenu, l'art est tragique, comme dans la forme - et c'est vrai de tout art - il est comique, et que même le plus horrible précisément il le représente avec une certaine légèreté romantique et ironique. Et le grand artiste (Darsteller) est vraiment comédien et tragédien en même temps, comme on le voit traité à l'aurore du festin de victoire d'Agathon. Ce visage de Janus propre à l'art, qui fait qu'il aggrave la souffrance de la vie en même temps qu'il aide l'homme à la porter, fait aussi qu'il devient son compagnon au long de la vie. L'art lui apprend à dépasser sans oublier.

L'expérience de l'art, à travers laquelle l'homme peut, à chaque instant, renouveler sa vie intérieure, c'est-à-dire accéder à une certaine forme d'éternité, entre donc en concurrence avec la foi chrétienne, exactement comme l'État rivalise avec le peuple juif dans sa tentative d'immobiliser le temps. La politique et l'art apparaissent alors, dans le système du Stern, comme les deux grandes voies, l'une collective, l'autre individuelle, dont l'homme dispose pour conquérir l'éternité sans avoir à passer par les différentes formes de l'expérience religieuse.

La Vérité

Au terme de la dialectique générale du Stern, le judaïsme et le christianisme apparaissent donc comme les deux grandes formes d'existence collective dans lesquelles s'incarne l'expérience humaine de la Rédemption. Il ne s'agit plus seulement de deux « religions », de deux « spiritualités », limitées à la sphère de la vie intérieure, loin de ce qui serait défini alors comme la « vraie réalité », celle des dures nécessités de

l'existence concrète, mais au contraire de deux catégories de l'Être.

Téléologie de la dualité judéo-chrétienne

En tout temps, la présence du Juif contraint le christianisme à se dire qu'il n'est pas parvenu au but, qu'il n'a pas atteint la Vérité, mais qu'il est toujours en chemin. Telle est la raison la plus profonde de la haine chrétienne à l'égard des Juifs, haine qui a recueilli l'héritage de la haine païenne. En fin de compte, ce n'est que de la haine de soi, mais que le christianisme détourne vers la silhouette insupportable qui l'exhorte en silence, et qui pourtant ne l'exhorte que par son simple être-là. Cette haine, c'est celle de sa propre imperfection, de son propre pas-encore. Par son unité intérieure, par le fait que, même au fond de l'étroitesse la plus étroite de sa judaïté, brûle néanmoins l'Étoile de la Rédemption, le Juif, sans le vouloir, fait honte au Chrétien.

[...] C'est pourquoi, si le Chrétien n'avait le Juif dans son dos, il se perdrait, où qu'il soit. De même que les trois Églises, qui en tout état de cause ne sont rien d'autre que l'enveloppe terrestre des trois sentiments ultimes dont il a été question, éprouvent leur communauté dans le Juif: sans lui, elles en seraient tout au plus conscientes, mais ne la ressentiraient pas. Le Juif impose à la chrétienté la conscience que cette satisfaction dans le sentiment lui demeure interdite. Le Juif a sanctifié sa chair et son sang sous le joug de la Loi, aussi vit-il constamment dans la réalité du Royaume des cieux; le Chrétien apprend ainsi qu'il ne lui est pas permis d'anticiper la Rédemption par le

sentiment: contre elle résistent sa chair et son sang qui demeurent non sanctifiés. Au prix de la perte du monde non racheté, le Juif s'approprie la vérité en anticipant la Rédemption: il punit ainsi les mensonges du Chrétien; celui-ci, dans sa marche conquérante à travers le monde non racheté, doit payer chaque pas au prix de l'illusion.

Devant la Vérité, judaïsme et christianisme sont donc complémentaires. Le judaïsme représente sans doute, sous une forme symbolique, la plus haute vérité que l'homme puisse atteindre, mais la construction même de ce modèle qu'il propose l'oblige à se détourner de la vie dans le temps. Le christianisme, pour sa part, suit le cours de l'histoire, mais cette présence au réel le livre à l'inachèvement du monde et du temps. Tous deux témoignent donc de leur propre part de vérité, mais la « Vérité-Une » les transcende l'un et l'autre.

Extraits traduits par Alex Derczansky,
Stéphane Mosès et Jean-Louis Schlegel

II

L'esthétique de Franz Rosenzweig¹

Les interprètes de la pensée de Franz Rosenzweig se sont surtout attachés, jusqu'à aujourd'hui, à analyser sa théologie, qui représente, sans nul doute, un des aspects centraux du *Stern der Erlösung*. Cependant, cette œuvre veut être en même temps un système général du savoir humain, une *encyclopédie*, au sens où Hegel entendait ce terme. Le *Stern* développe, à côté d'une théorie générale du religieux, une philosophie du politique et une philosophie de l'esthétique. Ces trois catégories, qui s'élaborent parallèlement à travers les trois parties du *Stern*, correspondent aux trois grandes attitudes qui, selon Rosenzweig, s'offrent à l'homme dans la civilisation occidentale : l'attitude politique, l'attitude esthétique et l'attitude religieuse.

1. Paru in *Les Cahiers de la nuit surveillée*, 1982.

Ces trois attitudes peuvent être mises en rapport, leur tour, avec les deux grandes formes d'expérience collective qui caractérisent la civilisation moderne : le judaïsme et le christianisme (bien que, comme montre la première partie du *Stern*, l'origine de ces trois attitudes, ou de ces trois catégories, se trouve dans le monde de l'Antiquité classique). Le judaïsme se définira alors comme une expérience collective de nature purement religieuse, dont le politique et l'esthétique sont exclus au nom même du caractère absolu de l'exigence religieuse, alors que dans le cas du christianisme (c'est-à-dire, pour Rosenzweig, de la civilisation chrétienne) l'articulation du religieux et du politique d'une part, du religieux et de l'esthétique d'autre part, est infiniment plus complexe. D'un autre côté, l'esthétique et le politique s'opposent l'un à l'autre comme une catégorie de l'individuel et une catégorie du collectif. Si l'art et la politique (comme d'ailleurs la religion) représentent deux tentatives parallèles pour neutraliser le temps en l'immobilisant, l'une concerne l'individu dans sa vie intérieure, l'autre la collectivité dans son organisation sociale. En ce sens, le politique se définira, pour Rosenzweig, par rapport au judaïsme, c'est-à-dire par opposition à lui, puisque le judaïsme est compris, dans le *Stern*, comme une réalité essentiellement collective, alors que l'esthétique aura une affinité particulière avec le christianisme, en tant que religion de l'individu.

Dans le *Stern der Erlösung*, l'esthétique ne forme pas un chapitre à part, mais se constitue progressivement à travers les trois parties de l'œuvre. Pour comprendre la méthode d'exposition de Rosenzweig, il faut donc rappeler tout d'abord le principe de composition du *Stern* lui-même. Chacune des trois parties de l'œuvre représente un point de vue différent sur le même objet, à savoir l'ensemble du réel. La partie centrale décrit le réel à partir de l'expérience personnelle du sujet, telle

qu'elle se structure à travers les catégories fondamentales de l'existence : le langage, la temporalité et l'altérité. La première partie évoque la présence élémentaire du réel, qui, sous ses trois formes : le monde, l'homme et Dieu, préexiste à toutes nos expériences et dans lequel, en même temps, toutes nos expériences s'enracinent. La troisième partie décrit les formes sociales de la vie religieuse juive et chrétienne, à travers lesquelles l'expérience personnelle s'universalise, par-delà la subjectivité, permettant à chaque chose de trouver sa place propre dans le paysage de la vérité. À ces trois niveaux du réel correspondent, du point de vue historique, deux grandes époques dans l'évolution de l'Occident : c'est dans le monde de l'Antiquité classique que la présence élémentaire du réel s'est manifestée avec le plus d'évidence, alors que la découverte de l'intersubjectivité, de l'altérité, et aussi du rôle fondamental du langage et de la temporalité dans l'expérience humaine caractérisent la civilisation judéo-chrétienne. De ce point de vue, la première partie du *Stern*, qui évoque le monde de l'Antiquité classique, c'est-à-dire le monde du *paganisme*, s'oppose nettement à la deuxième et à la troisième, qui décrivent, l'une l'expérience personnelle, l'autre l'expérience collective, véhiculées par la culture religieuse du peuple juif et de la chrétienté, c'est-à-dire le monde de la Révélation. En même temps, ces deux schémas, l'un synchronique, l'autre diachronique, s'articulent l'un sur l'autre : le *paganisme* n'est pas seulement une époque historique, un moment du passé qui ne ressurgira plus ; c'est aussi une catégorie permanente, une constante de l'esprit humain, qui désigne notre intuition primordiale de la réalité du réel, la présence, au fond de toutes nos expériences, de la pesanteur de l'élémentaire. De même, la culture religieuse du judaïsme et du christianisme ne représente pas seulement une étape parmi d'autres dans l'histoire de l'humanité ; ces deux religions sont les deux faces

d'une même Vérité, qui est aussi la Vérité même, elles proposent deux modèles ultimes, à la fois concurrents et complémentaires, de la réconciliation de l'homme et du monde, c'est-à-dire de la Rédemption.

C'est cette double approche, à la fois historique et systématique, qui commande également l'esthétique du *Stern*. Celle-ci est divisée en trois parties, qui correspondent aux trois grandes divisions de l'ouvrage.

Dans la première partie, la réalité élémentaire est évoquée à travers les figures du monde antique : le dieu du mythe, le monde de la *polis*, l'homme tragique tel que l'incarne le héros de la tragédie grecque. Le héros de la tragédie grecque est l'incarnation du Moi solitaire, coupé de toute relation avec le monde et avec Dieu, et enraciné dans sa propre identité. Son destin est marqué par les deux expériences fondamentales où se dévoile la nature tragique du Moi : l'Éros et la mort. Le héros tragique s'éveille dans l'Éros et s'accomplit dans la mort, qui est achèvement du *silence*. Car le silence est le signe de la solitude du héros tragique. D'une part, le silence lui permet d'échapper au tissu de communications qui constitue le monde. Car entre les individus s'instituent des échanges, des conversations comme entre les parties d'un même Tout. Le Moi est en dehors de cette réalité mondaine. Mais par là même, il s'interdit aussi de sortir de lui-même, en ce mouvement authentique qui constituera l'amour, et il se condamne à l'incessante et silencieuse affirmation de soi.

C'est pourquoi la tragédie grecque est représentation du silence. Son essence s'exprime non dans le dialogue mais dans le silence des héros d'Eschyle. Ce qui sera gagné en « naturel » chez Sophocle et Euripide est perdu en puissance tragique. Car ce qui

remplace chez eux le silence, ce n'est pas la parole, mais le débat. La situation tragique est analysée jusqu'à nous faire oublier la réalité du héros, seuls les monologues lyriques inspirés par le chœur remettent au premier plan la réalité du tragique. Le héros tragique est condamné au silence parce qu'il est pure volonté, et qu'entre deux volontés pures il n'y a pas de dialogue possible. Le théâtre grec ignore les scènes de *séduction*, où une volonté s'empare de l'autre. C'est pour la même raison qu'il ne peut pas y avoir non plus dans la tragédie grecque de *scènes d'amour*, sinon sous forme de monologue où s'exprime la passion inassouvie.

C'est également pourquoi le héros tragique ne cherche même pas à comprendre son destin. Questionner (comme le fait Job) c'est déjà sortir de soi. Le héros tragique s'accomplit, comme Œdipe, dans une mort qui n'explique rien, mais enferme définitivement le héros dans son Moi.

Or, ces trois figures du monde antique deviennent visibles, chacune dans sa spécificité et sa séparation originelles, à travers les formes de l'art classique. Il s'agit ici pour Rosenzweig, non pas des *thèmes* de l'art grec mais de sa *nature* même. L'essence de l'art classique est de manifester la réalité de l'élémentaire à la réalité mythique du dieu antique correspond l'autonomie absolue du *Beau*, à la réalité plastique du monde correspond l'unité formelle de *l'œuvre*, à la réalité tragique de l'homme correspond, chez le *spectateur*, l'expérience d'un même silence partagé. On remarquera que ces trois catégories définissent en même temps trois moments d'un processus : le royaume du Beau représente l'origine de l'art, l'œuvre représente sa manifestation, le public, enfin, sa réception, c'est-à-dire son intégration dans le tissu social. Ce processus est celui d'un acte de communication, mais d'une communication muette, en dehors du langage vivant et du face-à-face des personnes. L'œuvre d'art repré-

sente, entre la totalité idéaliste et la synthèse ultime de la Vérité, une unité réelle mais close, exclusive, fermée sur elle-même. L'art signifie, mais en dehors du langage. Comment une telle signification peut-elle se communiquer?

Pour que l'art signifie, il faut que son contenu soit universel, c'est-à-dire qu'il désigne quelque chose de commun par-delà la diversité des individus. Cet élément commun, c'est l'humain en général, c'est-à-dire le Moi en tant qu'expression de la condition humaine. Le Moi est en l'homme cette part à la fois muette et universelle qui permet une communication avant le langage. L'art est donc monde du silence, car le silence est le langage du Moi avant tout langage réel: « Le Moi est cette part de l'homme qui est condamnée au silence et qui est pourtant immédiatement comprise ».

Non qu'il puisse y avoir dialogue de Moi à un autre Moi. Mais la représentation du Moi éveille chez le spectateur la conscience de son propre Moi. Ainsi, l'art est médiation permettant à un Moi enfermé en lui-même d'éveiller un autre Moi tout aussi solitaire. L'art est éveil de l'humain comme solitude tragique: la crainte et la pitié, ressorts classiques du tragique, suscitent chez le spectateur la conscience de sa propre condition. L'art ne crée donc pas - comme le fera le langage - une communication véritable; pourtant il éveille - en dehors du temps - une communication instantanée et, par là, construit une communauté éphémère. Médiation de silence à silence, l'art est cette réalité illusoire qui, à la limite de l'existence, est toujours *sur le point de s'animer*. « Rien ne vient briser le silence, pourtant à chaque instant chacun peut éprouver en lui-même, le plus intime de l'autre [...]. L'art, langage de l'informulable, parle à tout jamais, sous le véritable langage de l'homme et à côté de lui, le langage indispensable de la compréhension silencieuse ».

Dans tous les arts, c'est le silence du héros tragique qui est donné à comprendre. « Le Moi est entendu sans avoir parlé: le Moi est vu ». L'art n'est pas dialogue, il est *spectacle*. Mais si le spectateur se tait c'est que, déjà, l'œuvre d'art ne s'adresse pas à lui sur le mode de la parole. Communication provisoire, limitée au moment et au lieu du spectacle, elle se déroule dans un temps artificiel, hors du temps de l'existence réelle, où seul le langage peut se produire. C'est pourquoi aussi cette communication instantanée n'est pas un échange: la vie que l'œuvre d'art éveille dans le spectateur, il ne saurait la lui rendre.

« L'art ne crée nulle part une véritable pluralité de Moi, bien qu'il crée partout la possibilité pour des Moi de s'éveiller ».

Ainsi, chez ce Moi fermé sur lui-même, l'art éveille la conscience universelle de l'humain; mais en lui seulement, non chez d'autres. Le Moi séparé ne peut qu'englober ce qui n'est pas lui: « Le contenu qui agit dans l'œuvre d'art est l'identité de l'humain, avant toute unité réelle de l'humain ». Ce caractère de « langage silencieux » définit pour Rosenzweig non seulement la nature de l'art classique, mais l'essence de l'art en général. Chez Rosenzweig, comme chez Hegel, l'art classique est le paradigme du Beau. C'est pourquoi l'art parle toujours, à la manière de l'art antique, le langage de l'élémentaire.

La deuxième partie du *Stern* décrit la façon dont l'art apparaît dans le monde de la Révélation, c'est-à-dire de l'inter-subjectivité, de la temporalité et du langage. Il ne s'agit plus ici, comme dans la première partie, de s'interroger sur l'essence de l'art, mais sur sa *manifestation*; à une théorie du Beau succède ici

une théorie de l'œuvre. Or, pour Rosenzweig, l'œuvre d'art a un mode d'être propre, radicalement différent de celui de toutes les autres réalités qui constituent l'expérience humaine. En effet, ce qui caractérise le monde de la Révélation, c'est l'inversion systématique de tous les concepts qui, dans la première partie, servent à décrire les réalités élémentaires. Dire que ces concepts s'inversent signifie, chez Rosenzweig, qu'ils changent radicalement de signification lorsqu'ils sont repris dans une parole vivante. Par opposition à la pensée conceptuelle, livrée à la répétition obsessionnelle d'un même discours « monologique », la parole se renouvelle en permanence dans le face-à-face avec autrui. Cette sortie du concept hors de sa propre substance, cette brisure du discours abstrait au profit du prochain qui m'écoute, c'est le principe même du monde de la Révélation et, en même temps, l'acte de la naissance de l'homme dans son humanité; en ce sens, cette inversion (*Umkehrung*) est également conversion (*Umkehr*). Or, seule parmi toutes les réalités du monde élémentaire, l'œuvre d'art ne connaît pas cette inversion de sens. Elle apparaît dans le monde de la Révélation judéo-chrétienne comme exactement identique à ce qu'elle était dans le monde du paganisme: manifestation visible de l'élémentaire. Par rapport au pathos de la relation d'extériorité, où l'homme s'arrache à son Moi pour se soumettre à la présence d'autrui, l'art se dévoilera donc comme langage avant tout langage réel, signification muette, communication sans échange. Dans l'espace clos du musée, dans le temps artificiel de la représentation théâtrale ou du concert, l'art manifeste son essence, qui est d'être pur spectacle: relation à sens unique, où l'homme que l'expérience esthétique éveille à son humanité reste pourtant prisonnier de lui-même.

Il est important de noter que cette dévalorisation de l'art n'est pas absolue. Il ne s'agit pas de lui dénier toute

importance; mais de lui assigner la place qui lui revient parmi l'ensemble des activités humaines. La critique de Rosenzweig est dirigée ici contre l'idéalisme, auquel il reproche d'avoir fait de l'art un absolu. Pour l'idéalisme, qui affirme que l'Être est le produit de l'activité créatrice de l'esprit, la création artistique devait apparaître nécessairement comme le paradigme de la genèse du réel à partir de la pensée. L'œuvre d'art, quant à elle, dans sa double nature de produit de l'esprit humain et de chose parmi les choses, était pour l'idéalisme le modèle de l'incarnation de la pensée dans la nature ou, selon la formule de Hegel, « manifestation sensible de l'Idée ». Dans sa recherche d'une origine commune à la nature et à l'esprit, l'idéalisme devait trouver dans l'art une voie d'accès privilégiée à l'absolu. Or, chez Rosenzweig, l'absolu tel que le définit l'idéalisme, est démasqué comme une imposture, au nom de laquelle l'autonomie de la personne et la réalité du monde se trouvent sacrifiées. Dans le concret de l'existence, l'art n'est qu'une réalité parmi d'autres. Bien plus, par rapport au langage humain, défini comme l'organe même de l'existence, c'est-à-dire comme source d'un sens qui ne cesse de se déborder lui-même, le langage de l'art perd toute prétention à un statut ontologique privilégié; par opposition au langage humain, lieu d'une incessante énonciation (*Sprache*), l'art n'est fait que d'une somme d'énoncés (*Gesprochenes*).

Pourtant, parmi tous les énoncés, l'art est le seul qui soit nécessaire. Parce qu'il est le langage de l'homme avant la Révélation, sa présence au sein même du monde de la parole témoigne de la continuité de l'aventure humaine. Longtemps avant d'apprendre à briser sa solitude pour s'ouvrir à la réalité de Dieu, du monde et d'autrui, l'homme s'exprimait à travers ses œuvres d'art. Du point de vue de l'histoire du monde occidental, c'est l'Antiquité classique qui incarne cette préhistoire de la civilisation judéo-chrétienne où l'homme ne

parlait encore que le langage silencieux de l'art. Or, qui atteste ici l'unité du genre humain à travers toutes ses métamorphoses, ce n'est pas seulement, ni avant tout, la présence parmi nous des œuvres d'art de l'Antiquité que le temps a conservées, mais c'est surtout le fait qu'au cœur d'une civilisation fondée sur les catégories de la Révélation judéo-chrétienne, l'homme éprouve encore le besoin de créer des œuvres d'art nouvelles. La permanence de l'art dans un monde où, à première vue, il aurait dû être superflu, témoigne de ce que l'homme n'est entièrement homme que dans la mesure où il reste enraciné dans la réalité élémentaire. En ce sens, écrit Rosenzweig, l'art est nécessaire et « les artistes sont sacrifiés au nom de l'humanité du reste des hommes ».

Le système esthétique de Rosenzweig est construit, dans son ensemble comme dans ses détails, selon le schéma ternaire Création-Révélation-Rédemption. Le monde de l'art, envisagé du point de vue de ces trois catégories, laissera alors apparaître ses trois éléments constitutifs : le créateur, l'œuvre, et le spectateur. Autrement dit : l'art est à la fois activité créatrice, surgissement de l'œuvre et plaisir esthétique. On peut comprendre ces trois aspects comme les trois moments d'un seul et même processus, qui serait celui du dévoilement, ou de la réalisation, d'un projet créateur. En effet, l'œuvre n'existe d'abord que dans l'intention de son créateur ; l'œuvre effective représente une deuxième étape, mais aussi un deuxième type de réalité, car l'œuvre une fois créée est essentiellement différente de l'œuvre rêvée dans le projet initial ; mais l'œuvre n'existe réellement qu'au moment où elle est perçue, où elle est là pour quelqu'un ; c'est là un troisième mode d'existence, où l'œuvre apparaît encore une fois différente, à travers l'interprétation qui lui donne vie. Ce processus par lequel une idée initiale prend forme et sens à travers les aléas mêmes

de sa transmission (non pas malgré eux, mais grâce à eux), est bien de l'ordre de la communication. Mais, comme le souligne Rosenzweig, communication sans réponse, parce qu'elle s'accomplit hors du face-à-face des personnes. Dans le monde de la Révélation et de la parole vivante, l'artiste apparaît donc nécessairement comme inhumain (*Unmensch*) et l'œuvre d'art comme étrange (*unheimlich*). Seul le spectateur est capable de délivrer l'œuvre (et à travers elle, son créateur) de son étrangeté, en la transformant en une réalité sociale et en la réintégrant ainsi dans la vie.

La classification des genres et des arts que Rosenzweig propose dans le *Stern* obéit elle aussi à la logique des trois catégories Création-Révélation-Rédemption. Chacune de ces catégories correspond à l'un des trois grands modes de l'art : le mode *épique*, le mode *lyrique* et le mode *dramatique*. Ces notions, empruntées à la classification traditionnelle des genres poétiques, désignent chez Rosenzweig, qui s'inspire ici étroitement de Hegel, des catégories esthétiques générales, valables pour toutes les formes d'art. Cependant, il existe des affinités particulières entre la catégorie de l'épique et les arts plastiques, la catégorie du lyrique et la musique, la catégorie du dramatique et la poésie. Chacun de ces trois arts est à son tour régi par une esthétique particulière, définie par trois catégories formelles spécifiques, où l'on retrouve la dialectique Création-Révélation-Rédemption. La fonction de cette construction extrêmement complexe est d'illustrer la nature « idéelle » de l'œuvre d'art et son affinité avec l'idéalisme, dont témoigne précisément son aptitude à se laisser décrire de manière systématique.

Les arts plastiques et la catégorie de l'épique

La notion d'*épique*, qui correspond à la catégorie de la *Création*, est définie par Rosenzweig comme celle qui traduit la cohérence interne de l'œuvre, l'homogénéité des matériaux dont elle est faite, c'est-à-dire son *unité esthétique*. En d'autres termes, le caractère épique d'une œuvre est ce qui, en elle, révèle la présence d'un projet créateur. Or, l'unité esthétique d'une œuvre se dévoile de la manière la plus immédiate et la plus évidente au regard qui l'embrasse d'un seul coup, c'est-à-dire dans la simultanéité de la vision spatiale. L'espace comme forme de la simultanéité (comme une condition d'apparition du monde des objets) sera donc le lieu d'élaboration privilégié de l'épique, et les arts de l'espace - la peinture, la sculpture, l'architecture - seront ceux où la dimension épique de l'art trouvera son expression naturelle.

L'esthétique des arts plastiques s'organise selon la logique ternaire qui commande l'ensemble de la théorie des arts, et qui devient visible également dans le processus de genèse de l'œuvre d'art. La première des trois catégories constitutives des arts plastiques est celle de la *vision*. Par ce terme, Rosenzweig n'entend pas la perception du monde extérieur, mais la vision interne, l'idée esthétique initiale qui sert de point de départ au travail de l'artiste. Même si cette vision intérieure s'est constituée à l'occasion d'une perception, d'une observation, d'une rencontre avec la nature, elle se cristallise d'emblée en un concept spécifiquement esthétique, « en un ensemble indépendant de la nature, fait de directions, de rapports, d'intensités, de formes et de valeurs ». À la vision interne s'oppose la *forme* de l'œuvre, comme l'exécution s'oppose à l'idée. En effet, le terme de « forme » signifie ici mise en forme, travail du détail. Cette deuxième catégorie appartient à la série Révélation, négation, différence, comme la

catégorie de la vision à la série Création, affirmation, être. La forme de l'œuvre est ce qui, en elle, traduit la multiplicité du réel. Par opposition à la vision, qui est d'essence abstraite, la forme de l'œuvre se constitue à partir d'une observation fidèle de la réalité. L'œuvre d'art, dans son état achevé, c'est-à-dire dans sa totalité, traduit l'unité de la vision et de la forme; elle est alors ensemble organisé (*Gestalt*). Ce terme désigne la présence dans l'œuvre d'un troisième terme, d'un élément unificateur, qui relève de la catégorie de la corrélation (et), donc de la Rédemption.

La musique et la catégorie du lyrique

Parmi les trois grandes catégories de l'art, celle du *lyrique* représente (comme celle de la forme dans la théorie des arts plastiques) l'ensemble des notions et des thèmes liés à la Révélation. Par opposition à l'épique, elle désigne ce que l'œuvre a de multiple et de divers. Le caractère lyrique d'une œuvre vient de la beauté de ses détails, dont chacun est la source d'un plaisir esthétique nouveau. Ce n'est pas l'idée de son unité esthétique que l'œuvre suggère ici, mais au contraire une émotion, ou plutôt une suite d'émotions toujours inattendues, provoquées par la richesse et l'intensité de chacune de ses parties. En ce sens, la part de lyrisme qu'elle implique se dévoile au spectateur au fur et à mesure qu'il en découvre les différentes beautés, c'est-à-dire à travers un processus temporel. Et de fait, le lyrisme est essentiellement lié au temps; et ceci non pas avant tout parce que les thèmes centraux de tout lyrisme - souvenirs et regrets, mélancolie devant la fuite des jours ou invitation au plaisir de l'instant, crainte de l'avenir et de la mort ou espérance de lendemains meilleurs - sont ceux qui évoquent le temps, mais parce que la récurrence de ces motifs ne fait que

traduire sur le mode thématique l'essence temporelle de la forme lyrique.

On comprend donc que la musique, comme forme d'expression nécessairement liée au déroulement du temps, représente pour Rosenzweig l'art lyrique par excellence. C'est ce caractère temporel de la musique qui déterminera la nature de ses trois éléments constitutifs. Le premier de ces éléments, celui qui relève de la catégorie de la Création et correspond à la vision dans les arts plastiques, est le *rythme*. Celui-ci représente, dans une œuvre musicale, l'idée générale qui commande, et qui régit également son unité interne. Ce concept originel ne peut cependant pas, comme la vision dans les arts plastiques, contenir en germe l'ensemble de l'œuvre musicale. Parce que celle-ci se déroule dans le temps, le principe abstrait qui assure sa cohérence doit lui aussi être de nature temporelle, c'est-à-dire qu'il doit revenir à intervalles réguliers tout au long du développement de l'œuvre. Le rythme est donc la structure abstraite de la musique ou, comme le dit Rosenzweig, « musique silencieuse ». Ce caractère silencieux du rythme se montre clairement dans le fait que l'on peut battre la mesure d'un morceau, c'est-à-dire traduire son rythme en mouvements. Scander un rythme d'un mouvement du corps c'est faire parler à la durée un langage spatial, c'est objectiviser le temps. Or, c'est cette objectivisation qui permet de concevoir l'œuvre musicale comme une unité.

Au rythme s'oppose l'*harmonie* comme langage des sons. L'harmonie, qui correspond à la catégorie de la Révélation, possède donc une affinité particulière avec l'essence de la musique, de même que la vision est plus proche que la forme de l'essence des arts plastiques. À travers l'harmonie, chaque partie de l'œuvre s'anime en devenant sonorité, de même que la Révélation fait naître l'âme en l'homme au moment même où elle l'éveille à la parole. Si le rythme est ce qui donne à

l'œuvre musicale son unité abstraite, l'harmonie est ce qui lui confère sa profondeur et son intériorité. Enfin, la troisième catégorie de la musique, celle qui constitue l'œuvre musicale dans sa totalité, est celle du *melos*. La mélodie est en effet ce qui unit le rythme et l'harmonie. Comme la catégorie de la Rédemption à laquelle elle appartient, elle est le troisième terme du processus, le trait d'union entre les deux catégories précédentes, grâce auquel, par-delà la tension de l'affirmation et de la négation, de l'être et de la différence, la réalité s'accomplit comme vie. C'est ainsi que la mélodie représente le principe de vie de la musique.

La Poésie et la catégorie du dramatique

L'élément *dramatique* de l'œuvre d'art exprime l'alliance en elle de l'épique et du lyrique, de l'unité et de la diversité, la présence d'un même projet créateur à travers les méandres de l'exécution. Cet aspect dramatique existe sans doute, en même temps que les deux autres, dans tous les arts, mais il caractérise particulièrement ce que Rosenzweig dénomme la *poésie* (*die Poesie*) et que nous appellerions aujourd'hui la littérature. Le lieu spécifique de la littérature n'est ni l'espace ni le temps mais, selon Rosenzweig, la pensée ou, plus exactement, la « pensée imaginative » (*das vorstellende Denken*). Ceci ne signifie évidemment pas que la poésie (ou la littérature) soit l'art d'exprimer des idées, mais que l'élément de la poésie est la pensée. Par ce terme, Rosenzweig entend ici la faculté de représenter, par le moyen du langage, c'est-à-dire à l'aide de signes abstraits, l'ensemble des réalités que les autres arts ne représentent que partiellement, et par l'intermédiaire de signes matériels, dans les deux dimensions sensibles de l'espace et du temps. Les deux autres formes d'art s'excluent mutuellement: les arts plastiques ne

permettent pas la représentation des sons, la musique ne permet pas la représentation des formes et des couleurs. Seule la littérature peut évoquer à la fois des choses et des paroles, elle peut à la fois décrire et citer et ceci précisément parce que son élément spécifique, celui de la « pensée imaginative », est en même temps plus abstrait et plus général que celui des autres arts. Dans la mesure où, à la différence des arts plastiques et de la musique, la littérature est apte à représenter la totalité du réel, elle est, parmi tous les arts, « le plus vital et le plus nécessaire ».

Même si la notion de *Dichtung* chez Rosenzweig désigne la littérature dans son ensemble, il n'en reste pas moins que son analyse des catégories du langage littéraire s'applique avant tout à la poésie. Il y a ici, chez Rosenzweig, un certain flottement dans la définition des concepts. Alors que la caractéristique essentielle de la *Dichtung*, à savoir la faculté d'évoquer à la fois l'espace et le temps, semble bien se rapporter à l'ensemble de la littérature, et peut-être d'abord à l'art du roman, la première de ses catégories constitutives, celle qui correspond à l'idée de Création, est celle de la *sonorité* (*Klang*), qui ne s'applique qu'à la poésie. La sonorité d'un texte poétique est, comme la vision interne pour l'œuvre plastique et le rythme d'un morceau de musique, la marque distinctive de son caractère propre, c'est-à-dire de son unicité. Elle désigne une qualité acoustique de l'œuvre, un ton qui lui est propre, et qui semble présent en chacune de ses unités. La sonorité est elle-même une notion complexe, elle est l'expression d'une synthèse entre le caractère métrique et rythmique de l'œuvre et sa structure phonétique proprement dite (fréquence et distribution des voyelles et des consonnes). C'est cette qualité propre de l'œuvre, saisie intuitivement par la sensibilité du lecteur, ou plutôt de l'auditeur, qui la distingue immédiatement de toutes les autres.

À la sonorité comme principe d'unité s'oppose la diversité de l'œuvre, le fait qu'elle soit analysable et divisible en unités discrètes. Pour Rosenzweig, qui se place ici du point de vue sémantique, la plus petite de ces unités est le mot. C'est donc le choix des mots, le lexique, qui représentera l'élément de diversité d'un texte littéraire. Plus généralement, c'est la *langue* de chaque écrivain qui définit son individualité, et c'est la multiplicité de ces langues, dont chacune représente un monde en soi, qui constitue l'infinie richesse de la littérature.

Sonorité et langue, qui sont des éléments formels, ne suffisent pas à définir la littérature. Celle-ci n'existe vraiment que dans la mesure où elle incarne une *idée*. Non que la littérature puisse être ramenée à l'expression d'idées qui lui seraient extérieures. Rosenzweig insiste sur le fait que l'idée joue dans l'œuvre littéraire le même rôle que la *Gestalt* dans les arts plastiques et la mélodie dans la musique ; il s'agit là de catégories purement esthétiques, à travers lesquelles l'œuvre achève de se constituer comme une totalité organique. L'idée d'un texte littéraire désignera donc l'intuition globale dans laquelle se résume l'ensemble de ses significations esthétiques. En même temps, il faut bien souligner ce qui distingue l'idée dans la littérature de la *Gestalt* et de la mélodie : dans ces deux derniers cas, l'œuvre se dévoile à travers une intuition sensible, alors que l'œuvre littéraire, dont l'élément est « la pensée imaginative », se donne à travers une intuition intellectuelle, c'est-à-dire une intuition qui peut, en fin de compte, être conceptualisée. Il est paradoxal de constater que, malgré sa nature « idéale », la littérature est, pour Rosenzweig, plus proche de la vie que les arts plastiques ou la musique. C'est que la *vie* ne se définit pas pour lui par ses qualités sensibles, mais par son caractère multiple, par le fait qu'elle comprend les trois éléments constitutifs de la réalité, non pas certes comme des

substances statiques, mais comme les pôles toujours actifs d'une incessante circulation dialectique.

Dans la troisième partie du *Stern*, l'art apparaît enfin sous sa forme la plus haute, qui est, paradoxalement, celle où il renie ce qui, depuis Kant, le définit comme son essence même, à savoir son autonomie, pour se mettre au service du culte. Pour Rosenzweig, l'art s'accomplit précisément au moment où, renonçant à sa « pureté », il devient, sous la forme de *l'art sacré*, un élément essentiel de la civilisation chrétienne. Sa fonction est de préparer le fidèle à la vie spirituelle. En effet, le Chrétien, à la différence du Juif, n'hérite pas, à la naissance, d'une expérience religieuse collective. Pour Rosenzweig, la chrétienté n'existe que comme la somme des individus qui croient dans le Christ, alors que la réalité du peuple juif est antérieure à celle des individus qui le composent. Alors que pour le Juif, la foi fait partie de son identité, le Chrétien doit la conquérir sur son paganisme originel. Mais cette accession à la sphère du religieux ne peut se faire que par étapes. Pour s'élever de l'ordre du profane à l'ordre du sacré, le Chrétien doit passer par une réalité intermédiaire, qui est précisément celle de l'art sacré. Celui-ci crée les conditions de l'expérience religieuse collective. Pour le Chrétien, solidement établi dans la réalité de la Création, l'ordre du sacré doit commencer à être visible *hic et nunc*, dans le monde des choses. C'est ainsi que dans le monde chrétien, les trois formes traditionnelles de l'art se dépouillent de leur idéalité pour venir remplir une fonction sociale : l'architecture des églises crée l'espace sacré, alors que jeux, mystères et fêtes représentent une première initiation à la gestualité du sacré.

Rosenzweig reprend ici une des idées centrales du classicisme allemand, celle d'une éducation esthétique de l'humanité, mais en en renversant le sens. L'art n'est plus ici défini comme une activité désintéressée, où l'homme déploierait librement ses facultés créatrices, mais au contraire comme une réalité hétéronome, dont la finalité est de se mettre au service du culte. Cette thèse constitue un défi volontaire à toute la tradition de l'esthétique idéaliste.

La condition première du rassemblement des individus en une seule communauté est l'existence d'un espace commun. Il s'agit ici d'établir les fondements mêmes du sacré, puisque l'espace, qui est la modalité de l'apparition des objets dans le monde, relève de la catégorie de la Création. Or l'espace sacré, que définit dans la civilisation chrétienne l'architecture des églises, est radicalement différent de toutes les autres formes de l'espace. Il faut d'abord distinguer ici l'espace architectural en général de celui que dessine un tableau ou une sculpture. L'espace d'une maison, d'un palais, à plus forte raison d'un temple, délimite le lieu d'une activité humaine ; il ne prend de sens que par la présence des hommes qui s'y meuvent. Un tableau ou une sculpture, au contraire, définissent un espace clos, fermé sur lui-même, séparé de l'espace extérieur, ainsi que de l'espace des autres œuvres d'art, par un cadre, un socle ou une vitrine. Chaque œuvre engendre son propre espace, dont l'« idéalité » n'est en fin de compte qu'une absence au monde réel. À cette première clôture s'ajoute celle que définissent les murs du musée, de la galerie d'art ou du cabinet d'estampes dans lesquels les œuvres sont enfermées.

L'espace sacré doit également être distingué de l'espace transcendantal, « pure forme du sens externe », dont parle la philosophie idéaliste. Cet espace abstrait, qui est aussi le plus général, englobe la totalité du monde pensable, alors que l'espace de l'architecture sacrée ne

découpe jamais que des fragments du monde. Mais précisément parce qu'il est abstrait, l'espace transcendantal est absolument indifférencié; c'est un espace sans directions, qui ne peut donc rien signifier pour l'homme. Ce qui caractérise au contraire l'espace sacré, c'est qu'il est essentiellement *orienté*. Il s'organise autour d'un point central, par rapport auquel se définissent ses différentes directions. On sait que chaque civilisation traditionnelle possède sa propre géographie sacrée, où l'espace du monde s'ordonne autour d'un Centre mythique. Pour Rosenzweig, le monde judéo-chrétien a lui aussi sa géographie mythique, où l'espace tout entier s'organise par rapport à un point d'origine, Sion ou Bethléhem. Ainsi se définissent un centre et une périphérie, des points cardinaux spirituels, un Haut et un Bas mystique. Dans la civilisation chrétienne, les églises recréent, chacune pour son compte, cette géographie sacrée; leur espace intérieur dessine le signe de la Croix; et c'est par rapport à elles que le paysage tout autour s'ordonne et devient signifiant.

L'espace sacré des églises, qui se distingue de l'espace idéal, tant esthétique que transcendantal, par son caractère pratique (puisque il a une finalité, qui est de permettre la constitution d'une communauté humaine), n'en diffère pas moins de l'espace fonctionnel des constructions utilitaires. Sans doute maisons, immeubles et édifices publics sont eux aussi destinés à créer un espace commun où certains groupes d'individus pourront se rassembler. Mais ces groupements d'hommes, surtout lorsqu'ils sont intermittents, comme par exemple dans les lieux de travail ou les salles de spectacle, servent toujours un but particulier; le rassemblement n'est pas ici une fin en soi; les individus ne se réunissent que pour remplir, les uns à côté des autres, une même fonction sociale. Dans les églises au contraire les individus se rassemblent essentielle-

ment pour se rassembler, c'est-à-dire pour se constituer en communauté, en peuple de Dieu; l'exercice du culte n'est que la conséquence de ce rassemblement premier, le signe qu'il a déjà eu lieu. L'espace sacré se définit donc par sa finalité, mais cette finalité est la plus générale possible.

Dans la mesure où l'espace des églises, ayant renoncé à toute « idéalité », se met au service de la communauté des hommes, il confère une signification nouvelle à l'ensemble des arts de l'espace. Les tableaux, les fresques et les sculptures qui ornent les églises échappent ici à leur statut de purs objets esthétiques, ils participent à la réalité de l'espace architectural qui les englobe. C'est ici, comme fragment d'un espace sacré, que l'œuvre d'art, délivrée enfin de sa clôture sur soi, trouve sa propre rédemption.

Nous avons vu que, dans le schéma général des arts, la musique, comme art du temps, correspond à la catégorie de la Révélation. C'est donc à travers la musique que l'homme chrétien se préparera à accéder à l'expérience collective de la Révélation. Cette préparation, c'est la création d'un temps commun à tous les individus déjà rassemblés dans un même espace. La chrétienté, définie dans un premier stade comme la réunion, dans l'espace symbolique des églises, de tous les hommes pour qui le centre du monde est le lieu où se dressa la Croix, a besoin pour se constituer en communauté historique de créer entre tous ses membres une dimension temporelle commune. Il ne faut pas confondre cet apprentissage d'une temporalité partagée, que chaque individu doit faire pour son propre compte, avec l'expérience collective du temps sacré à travers le cycle de l'année liturgique. Pour que cette dernière soit possible, il faut d'abord que chaque chrétien apprenne à accorder sa propre durée intérieure au rythme temporel de la communauté. C'est la musique liturgique, et plus particulièrement le chant

choral, qui enseigne aux individus à se soumettre à la loi d'un temps collectif, fondé sur le retour régulier d'une série d'événements fondateurs.

Lorsque la musique se met au service du culte, la relation au temps devient radicalement différente de celle de la musique profane. En effet, chaque morceau de musique engendre son temps spécifique. Contrairement au temps social, et à plus forte raison au temps religieux, le temps musical est un principe non d'unification mais de division. La suffisance à soi de l'œuvre musicale rappelle la clôture sur soi d'un tableau ou d'une statue ; par rapport aux contraintes de la temporalité réelle, où l'homme joue son destin d'être éveillé à la responsabilité envers le monde et envers autrui, le temps musical est un temps « idéal », c'est-à-dire sans pesanteur, qui permet à chacun de planer librement au gré de son imagination et de sa sensibilité. Sur ce point, la critique de la musique comme art « frivole » est encore plus radicale chez Rosenzweig que sa critique des arts plastiques. Le plaisir esthétique que procure la peinture ou la sculpture équivaut à une fuite hors du monde, mais la jouissance propre à la musique est une fuite hors de soi.

À cette frivolité de la musique considérée comme un art « pur », Rosenzweig oppose la réalité du temps qu'engendre la musique liturgique. Bien entendu, cette réalité doit être distinguée de celle que l'on attribue en général au temps historique. Celui-ci, qui n'a ni commencement ni fin, et qui par conséquent est dépourvu de repères absolus, n'est qu'une forme indifférenciée, une répétition interminable d'instant toujours identiques. La musique sacrée, pour sa part, reflète par ses thèmes essentiels le rythme de l'année liturgique. Le temps qu'elle véhicule est un temps signifié, délimité par une origine et une fin absolues, et scandé par une suite d'événements qui constituent une histoire sainte. En s'intégrant au cycle de l'année litur-

gique, l'œuvre musicale inclut le temps spécifique qui la définit dans le déroulement d'un temps universel, ou du moins commun à toute la chrétienté. Par opposition au mélomane qui s'abîme dans sa jouissance jusqu'à en perdre le sens du temps, « le fidèle qui chante un choral, ou qui écoute une messe, un Oratorio de Noël ou une Passion sait avec exactitude à quel moment du temps il se trouve ». Pour Rosenzweig, le choral représente d'ailleurs la forme par excellence de la musique liturgique ; sa forme polyphonique symbolise l'accord harmonieux de tous les Chrétiens au sein d'une même communauté, la constitution d'un seul corps vivant à partir de la multiplicité des individus. En ce sens, la musique liturgique remplit une fonction parallèle à celle du repas en commun dans le judaïsme. Dans l'expérience religieuse chrétienne, elle est préparation au sacrement de la communion, où chaque individu vit sa participation à l'Église à travers son identification à la personne du Christ. D'un autre côté, le chant choral est une forme musicale dans laquelle le rythme et la mélodie se mettent au service d'un texte. Au lieu d'éveiller en chacun une rêverie différente, le choral crée donc un langage commun à l'ensemble des fidèles. Par-delà la diversité des discours individuels, il fait apparaître une parole unique qui exprime l'expérience de la communauté tout entière. Par ce fait même, les mots, qui par nature sont éphémères, acquièrent ici une permanence analogue à la nécessité que l'espace des églises confère aux objets. C'est dans la mesure où ils sont portés par une musique que les textes sacrés se transmettent d'âge en âge : « Toute tradition », écrit Rosenzweig, « trouve son origine dans le culte ». La continuité historique que le peuple juif doit à la relation naturelle du père et du fils se crée dans le christianisme à travers l'expérience collective d'une même tradition liturgique.

C'est la poésie, comme art de la totalité où l'homme et le monde, le temps et l'espace trouvent leur expres-

sion, qui correspond dans l'esthétique de Rosenzweig à la catégorie de la Rédemption. Mais, à première vue elle est encore plus éloignée de la vie réelle que ne sont les arts plastiques ou la musique. Ceux-ci ont en effet besoin pour exister de l'espace social que crée le musée ou la salle de concert, alors que l'œuvre littéraire s'anime dès qu'un seul lecteur la lit. De même que chaque tableau définit son propre espace et chaque morceau de musique son propre temps, chaque poème, ou plus généralement chaque œuvre littéraire crée son propre monde. Ce monde de fiction se donne directement, sans nulle médiation sociale, à l'attention du lecteur. Dans l'ordre de l'expérience esthétique nulle intimité n'égale celle du lecteur et de son livre. La littérature s'adresse à l'homme dans son propre langage, celui des mots. Or le monde de la Rédemption est celui qui, par-delà la diversité des discours subjectifs, réunit tous les hommes dans un même silence, qui ne traduirait pas l'absence mais au contraire l'absolu de la communication. Un tel silence, qui est celui du geste accompli en commun, est atteint, dans la liturgie du judaïsme, dans le rite de la prosternation qui marque le sommet de la fête de l'Expiation : salut de l'homme à Dieu et, à travers lui, salut de chaque homme à tous les autres. Pour préparer le chrétien à une expérience de cette nature, la poésie devrait donc renoncer aux mots, et se traduire elle-même dans le langage des gestes. Le théâtre lui-même, pourtant parmi tous les genres littéraires le plus lié à la réalité sociale, est bien trop bavard pour pouvoir fonder un absolu de la communication. C'est pourquoi les arts les plus aptes à traduire l'unité de tous les individus au sein d'une même communauté sont justement ceux qui expriment le mouvement pour lui-même : danses, cortèges et processions.

On voit ici que le christianisme ne possède pas un véritable art de la gestualité sacrée. Les fêtes et les jeux publics qui, dans la civilisation chrétienne, manifestent

l'unité de tel ou tel groupe social, ne relèvent pas de la liturgie ; l'aspect rituel qu'il leur arrive de revêtir est d'essence purement sociale ; tout au plus reflète-t-il les dernières traces d'un cérémonial païen aujourd'hui disparu. C'est que le christianisme ne connaît pas, dans son calendrier liturgique, de fête où la Rédemption finale soit vécue comme un événement actuel. Par vocation, il est en marche vers la Rédemption ; c'est pourquoi le cycle de ses fêtes évoque les différentes étapes d'une histoire sainte, mais n'en anticipe pas l'aboutissement ultime. Dans le christianisme, la foi en l'avènement du Royaume est absolue, mais le processus de cet avènement est lié à la marche de l'histoire. De ce point de vue, la civilisation chrétienne elle-même a son rôle à jouer dans le déroulement de l'histoire du salut. C'est la raison pour laquelle l'équivalent esthétique de la prosternation rituelle sera, dans le christianisme ; une forme d'art qui eut jadis une signification sacrée, mais qui a pris dans la civilisation chrétienne une forme essentiellement profane, à savoir la *danse*. La danse, art de la pure gestualité, parle un langage intelligible à tous. Dans la danse collective, chaque participant communique avec tous les autres. Délivrée de la pesanteur, la communauté s'unit dans l'expérience partagée d'une certaine forme de liberté.

Mais la parenté entre esthétique et christianisme ne se limite pas à l'existence d'un art sacré. Pour Rosenzweig, il y a ici une affinité beaucoup plus profonde. En effet, la condition chrétienne est définie par la dualité de l'éternel et du temporel, de la foi et du monde. Le chrétien vit à l'intersection de deux ordres, il est toujours à la *croisée des chemins*. La foi ne surmonte pas cette dissonance ; au contraire, elle l'assume comme une souffrance nécessaire, elle installe le chrétien au centre de toutes les contradictions et donne forme à son déchirement. En ce sens, cette croisée des chemins est en même temps *chemin de Croix*. Or, par cette souf-

france assumée et par cette volonté de lui donner une forme, la condition du chrétien ressemble à celle de l'artiste. Comme le chrétien, l'artiste vit à la charnière de deux mondes différents, celui de l'élémentaire et celui de la Révélation; la dualité qu'il assume, c'est celle de la souffrance et de son expression. Il y a toujours au fond de l'homme une part de solitude tragique, pareille à celle du héros de la tragédie grecque, et c'est cette part tragique qui transparait derrière l'infinie variété des énoncés de l'art. Chez l'artiste, la mise en forme de la souffrance implique distance et ironie, de sorte que l'art lui-même apparaît comme essentiellement contradictoire: tragique par son contenu, désinvolte, sine ira et studio, dans sa forme. Ceci explique également l'ambivalence de ses effets: il met en évidence le tragique de la vie, tout en nous aidant à le supporter. L'art, écrit Rosenzweig, nous « enseigne à surmonter sans avoir à oublier ». Tant que la Rédemption n'a pas transfiguré le monde, l'homme reste un être inconsolable, mais ce fait même lui est consolation: c'est dans le souvenir de ses souffrances passées que l'art lui apprend à se renouveler, de même que le christianisme lui enseigne à se régénérer par son identification à la vie et à la mort du Christ. En ce sens, on peut dire que, comme le christianisme, l'art est une Passion.

Notons enfin une implication remarquable de l'esthétique de Rosenzweig: l'affinité entre l'art comme langage de l'élémentaire, c'est-à-dire langage préverbal, tel qu'il est défini dans la première partie du *Stern*, et le symbolisme religieux comme système de signes transverbaux, dans la troisième partie. Par-delà le monde du langage verbal, le silence de l'art, qui est celui d'avant la parole, rejoint, dans une certaine mesure, le silence d'après la parole, celui des symboles religieux.

III

Le dernier journal de Franz Rosenzweig¹

Dans la nouvelle édition complète des œuvres de Franz Rosenzweig en cours de parution à La Haye, le deuxième volume des « Lettres et Journaux », publié en 1979, contient un texte inédit d'une extrême importance, à savoir le dernier journal tenu par Franz Rosenzweig du 23 mars au 13 septembre 1922². Rosenzweig avait tenu un premier journal entre 1905 et 1918. Il semble qu'après 1918 Rosenzweig ait cessé de tenir son journal. On peut imaginer que la décision de reprendre celui-ci fut la conséquence de la découverte, faite un mois et demi auparavant, de la maladie incurable dont il était atteint. Selon le témoignage de

1. Paru dans *Les Cahiers de la nuit surveillée*, 1982.

2. Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher*, 2. Band, 1918-1929, Den Haag, M. Nijhoff, 1979, p. 760; nous citons désormais: B.T.2.

son médecin, le docteur Koch, Rosenzweig s'attache à une mort « rapide et presque solennelle »¹.

Or, les notes jetées sur le papier entre les mois de mars et de septembre 1922, cette suite de réflexions fébriles, haletantes, d'intuitions fulgurantes et paradoxales, sont bien d'un homme qui sent que le temps lui manque, que la fin approche, et qui cherche de pérer, avant qu'il ne soit trop tard, à se retourner sur sa pensée, à en réévaluer les thèmes essentiels, à poursuivre les idées qui l'ont toujours obsédé jusqu'à ses ultimes prolongements.

D'un autre côté, ces réflexions sont également liées aux thèmes du cours que Rosenzweig avait envisagé de donner pendant le troisième trimestre de cette même année 1922 à l'Institut libre d'études juives (*Freies Jüdisches Lehrhaus*) qu'il avait fondé en 1919 à Francfort². Ce cours, intitulé « La science du monde » (*Die Wissenschaft von der Welt*), devait appliquer les catégories théologiques du *Stern der Erlösung* et en particulier la catégorie de Création, à l'analyse des problèmes concrets posés par le monde moderne. Ceux-ci devaient se centrer, pour Rosenzweig, autour de la question du *pouvoir* de l'homme moderne, sous ses trois aspects : le pouvoir politique, le pouvoir idéologique et le pouvoir technique. Ce qui donne leur tonalité propre à ces dernières notes de Rosenzweig, c'est précisément cette volonté de confronter les principales catégories du *Stern* avec la réalité du monde moderne. Il y a là comme un besoin de la part de Rosenzweig de réinterpréter sa propre pensée à la lumière de l'expérience, soit pour la confirmer, soit pour la nuancer, soit même pour la contredire. Par opposition à la construction systématique du *Stern*, où le discours philosophique est porté par une dialectique d'une extrême rigueur, la pensée éclate ici en fragments indépendants

1. B.T.2, p. 822.

2. B.T.2, p. 771.

les uns des autres ; elle procède par intuitions, aphorismes, paradoxes, qui laissent apparaître les tensions qui la travaillent, les failles qui la traversent. Ces deux caractéristiques - le recul critique que Rosenzweig prend par rapport au système du *Stern*, et le souci de confronter ce système avec les questions que lui pose le monde moderne - confèrent à ces dernières pages de journal quelque chose d'à la fois rétrospectif et d'ouvert sur l'avenir. Dans la mesure où Rosenzweig lui-même remet ici sa pensée en question en la soumettant à l'épreuve de questions nouvelles, ces réflexions constituent déjà une première mise en perspective historique.

Sans se confondre avec la perspective qui, *hic et nunc*, est la nôtre, ici, à Jérusalem¹, aujourd'hui, cinquante ans après la catastrophe historique qui marqua l'écroulement du monde culturel pour lequel Rosenzweig voulait témoigner - celui de la « symbiose judéo-allemande » - le point de vue qui se dégage de ces dernières notes de journal, les avenues qu'elles ouvrent, les problèmes qu'elles mettent en lumière, sont néanmoins si proches de nous que nous pouvons à notre tour partir d'elles pour jeter sur la pensée de Rosenzweig un regard rétrospectif. Dans cet ensemble, de notes et de réflexions, je choisirai trois thèmes qui me semblent avoir été essentiels pour Rosenzweig : en premier lieu, la conception de la Révélation comme anti-religion, et, à ce propos, la critique des thèses de Freud sur l'origine de la religion ; en deuxième lieu, la tentation du « quiétisme » chez Rosenzweig, et, dans ce même contexte, ses hésitations à propos du messianisme et du sionisme ; et enfin, la question du pouvoir et de ses trois aspects dans le monde moderne.

1. Ce texte a en effet été prononcé à Jérusalem, lors d'un colloque consacré à Rosenzweig.

Les notes sur la dialectique de la nature et de la Révélation, qui culminent avec la formule qui définit la Révélation comme « anti-religion¹ », sont concentrées dans la courte période qui va du 26 mars au 4 avril 1922. Elles encadrent une longue lettre du 27 mars à Rudolf Hallo dont les derniers paragraphes sont consacrés à ce même thème. Le judaïsme, écrit Rosenzweig, n'est ni une culture ni une religion. Et il ajoute : « La Révélation n'a qu'une fonction, c'est de restituer le monde à sa réalité non religieuse² ». Cette formule en apparence si paradoxale reprend en réalité une de ces thèses les plus classiques de la théologie juive, selon laquelle la Révélation biblique se distingue de toutes les religions païennes, non pas par tel ou tel de ses traits mais dans son essence même, exactement comme le Dieu unique qui a créé le monde et s'est révélé au Sinaï est d'une nature radicalement autre que les faux dieux du paganisme. Pour Rosenzweig, toute expérience humaine est nécessairement profane, non-divine ; ce qui est donné dans l'expérience est, par définition même, immanent au monde, et ne peut prétendre à un statut divin. Les cultures et les religions, qui sont des productions de l'esprit humain, s'opposent radicalement à la Révélation biblique, qui enseigne la transcendance absolue du Dieu créateur. Paradoxalement, le monde créé devra donc être compris comme pure réalité profane, et la Création identifiée à la nature.

« La Révélation renouvelle la Création, c'est-à-dire qu'elle rétablit la norme, le naturel », écrit-il dans son journal à la date du 26 mars 1922³.

Dans la dialectique de la culture et de la nature, la culture (c'est-à-dire la religion) est ce qui nie la nature,

1. *Ibid.*

2. B.T.2, p. 768.

3. B.T.2, p. 760.

et la Révélation ce qui nie la religion, ramenant ainsi le monde à son statut originel : « Partout la nature a été transformée en culture. La Révélation est ce qui a rendu la nature à nouveau manifeste (*offenbar*¹) ». Ce schéma est tout à fait différent de celui que proposait le *Stern*, et qui était le suivant : dans un premier stade, le monde païen est un monde enchanté ; la science est venue désenchanter le monde ; enfin, dans un troisième temps, l'homme, en propageant la Révélation dans le monde, se charge de le sacraliser à nouveau². Les trois stades de ce schéma dialectique (qui est d'ailleurs identique à celui de Schiller, de Hölderlin et des romantiques allemands) sont, en 1922, décalés d'un cran en avant : le sacré païen n'est plus le stade originel de l'histoire de l'humanité ; la norme, l'état premier, c'est celui du monde créé comme pure nature, antérieurement à toute culture religieuse ; le paganisme, autrement dit la religion, vient obscurcir et occulter ce rapport immédiat avec la nature ; le rôle de la Révélation sera alors, non pas de sacraliser le monde, mais au contraire de le désacraliser à nouveau. C'est ce schéma que Rosenzweig développe dans une note datée du 4 avril 1922 : « Tant que l'homme ne sait rien de Dieu, tant qu'il se contente d'accueillir chacune de ses révélations, simplement, telles qu'elles lui viennent, il n'a encore rien d'un païen. Le paganisme ne commence qu'avec la théologie : c'est-à-dire lorsque l'homme entreprend de donner à ses expériences la forme de projections et de substantialisations [...]. Alors, il se met à adorer les anges que Dieu lui a envoyés. *Adventavit religio*. À cela il n'y a qu'un seul remède : Dieu lui-même doit se révéler à l'homme (au lieu de lui révéler *quelque chose*). Il fournit ainsi à l'homme un but vers lequel diriger ses projections et

1. B.T.2, p. 767.

2. *Der Stern der Erlösung*, 3^e éd., Heidelberg, 1954, II, p. 171-173.

ses substantialisations, rendant du même coup toute religion impossible¹ ».

L'état originel, celui que la « religion » est venue occulter, est donc celui d'un monde immédiatement significatif. Cette signification immédiate est certes de nature divine, mais précisément dans la mesure où elle précède toute culture, toute religion, toute institution humaine. On retrouve ici la vieille idée mystique de la *Révélation naturelle*, d'un stade originel de l'humanité où celle-ci, avant d'avoir été corrompue par la chute dans la réflexion et dans la culture, aurait directement perçu la nature comme manifestation de Dieu. La Révélation biblique aurait donc pour fonction de libérer le monde des religions qui s'interposent comme un voile opaque entre Dieu et la nature, pour rétablir celle-ci dans sa signification originelle.

Ce schéma est destiné à distinguer la Révélation monothéiste de toutes les autres cultures religieuses, tout en l'insérant néanmoins dans l'histoire religieuse de l'humanité. Cette méthode est familière à Rosenzweig ; c'est celle qu'il avait utilisée dans le *Stern* pour définir la nature intemporelle du peuple juif par opposition à la réalité essentiellement politique des Nations. De la même façon que, dans le *Stern*, la philosophie politique de Hegel lui avait servi de cadre de référence par opposition auquel il avait décrit la vocation apolitique du peuple juif, de même entreprend-il, à la suite de la note citée plus haut, d'illustrer sa thèse du caractère non-religieux de la Révélation biblique par opposition aux conceptions développées par Freud dans *Totem et Tabou*. Après avoir remarqué qu'il serait passionnant de tenter une interprétation freudienne du sacrifice d'Isaac, Rosenzweig poursuit : « L'expérience du rapport avec le père pourrait être comprise comme une authentique révélation divine, précisément parce que Dieu n'y est pas présent (le père peut apparaître

1. B.T.2, p. 770.

comme le représentant de Dieu aussi longtemps que l'homme ne l'appelle pas Dieu). C'est seulement avec le « substitut du père », le Totem, qu'apparaît l'idolâtrie. Certes, vue rétrospectivement, du point de vue de la Révélation, l'idole est un substitut de Dieu ; mais en elle-même, du point de vue de sa genèse, c'est un substitut du réel. Par là même, l'idole déforme la réalité de façon telle que Dieu ne peut plus envoyer ses messagers.

Il faut qu'il se révèle lui-même, il faut que, contre la « religion » de l'homme, il fonde sa propre religion (qui est une anti-religion¹) ».

Totem et Tabou avait paru en 1913. Cependant, Rosenzweig se réfère ici pour la première fois à la notion de totem. Bien plus, jamais il n'avait jusque là cité le nom de Freud, ni dans le *Stern*, ni même dans sa correspondance. Par la suite, il ne reviendra plus sur ce thème, sinon par de brèves allusions². Cette note du 4 avril 1922 représente donc un témoignage unique sur l'attitude de Rosenzweig à l'égard des thèses de Freud sur la religion. Résumons brièvement ces thèses, telles que Freud les développe dans *Totem et Tabou*. Le totémisme constituerait le stade primitif de la religion. Dans la religion totémique ; le clan est placé sous la protection d'un animal sacré, le totem, auquel il attribue des qualités divines. Pour Freud, le totem serait le substitut du père. Dans un stade originel de l'histoire de l'humanité, celui de la horde ancestrale, où le père tyrannique aurait accaparé pour lui seul toutes les femmes disponibles, les fils révoltés auraient un jour tué le père pour s'approprier ses femmes. La religion totémique garderait le souvenir inconscient de ce meurtre originel ; la relation du clan à son totem exprimerait l'ambivalence de la relation du fils au père. L'interdiction de tuer le totem symboliserait le remords d'avoir tué le père aimé

1. B.T.2, p. 1003, 1114.

2. B.T.2, p. 770-771.

et admiré, le repas sacrificiel la nécessité de répéter ce meurtre pour pouvoir exister de façon indépendante. Les deux tabous fondamentaux, l'interdiction de tuer le père et l'interdiction de l'inceste, représenteraient des défenses contre les deux aspects fondamentaux du complexe d'Œdipe. Pour Freud, cette structure explique la nature de toutes les religions, même les plus élaborées. Dieu est toujours le substitut du père; les rites, les préceptes, la morale religieuse, sont toujours l'expression symbolique du sentiment de culpabilité de l'humanité à la suite du meurtre originel et, d'autre part, des défenses contre le complexe d'Œdipe.

Ce qui intéresse Rosenzweig dans cet ensemble de thèses, ce ne sont pas les interprétations psychanalytiques en tant que telles, mais l'idée fondamentale selon laquelle le totem, c'est-à-dire en langage biblique, l'idole, le faux-dieu, est un *substitut*. Ce qu'il retient de Freud, c'est que, dans la religion, le symbolisme s'interpose comme un écran entre Dieu et le monde. À cette relation « religieuse » au père symbolique, Rosenzweig oppose la relation naturelle au père réel, laquelle, dans son immédiateté vécue, a le caractère d'une authentique révélation. Le monothéisme biblique est venu éliminer le symbolisme « projectif » pour redonner leur caractère spontanément divin aux expériences naturelles.

On remarquera que cette définition de la Révélation comme « anti-religion » est en opposition totale avec une des conceptions fondamentales du *Stern der Erlösung*, où le judaïsme et le christianisme sont décrits précisément à travers leurs rites et leur symbolisme religieux, et où le système des signes rituels et liturgiques est présenté comme l'*organon* même de la connaissance du monde de la Rédemption¹. Il semble que Rosenzweig se soit heurté ici à l'ambiguïté du symbolisme lui-même. Par rapport à la réalité à laquelle

1. *Stern*, III, p. 45-46.

il renvoie, le symbole est à la fois révélateur et écran; il manifeste son objet tout en le cachant. Les symboles religieux, eux aussi, ont pour fonction de représenter une réalité spirituelle mais, en la représentant, ils l'occultent. Dans le *Stern*, Rosenzweig avait considéré les symboles religieux dans leur transparence, comme des manifestations de la Vérité. Dans son journal de 1922, il met l'accent sur leur opacité. Peut-être faut-il comprendre alors que ce qui, pour Rosenzweig, fait de la Révélation juive une « anti-religion » c'est précisément la conscience de cette ambiguïté, le fait que, pour le monothéisme juif, Dieu est toujours au-delà des signes qui le manifestent.

Le deuxième thème que je voudrais évoquer ici, celui du « quiétisme » de Rosenzweig, est en relation directe avec le précédent. Dès 1931, dans son article paru à l'occasion de la sortie de la deuxième édition du *Stern*, Gershom Scholem avait mis l'accent sur cet aspect de la pensée de Rosenzweig, en particulier à propos de sa conception du judaïsme. Dans une de ses notes de 1922, Rosenzweig, sans le vouloir, confirme de la manière la plus claire cette interprétation: « La Rédemption délivre Dieu, le monde et l'homme des formes et des morphismes que la Création leur a imposés. Avant et après il n'y a que de l'« au-delà ». Mais l'entre-deux, la Révélation, est à la fois entièrement en deçà, car (grâce à elle) je suis moi-même, Dieu est Dieu et le monde est monde, et absolument au-delà, car je suis auprès de Dieu, Dieu est auprès de moi, et où est le monde? (« Je ne désire pas la terre »). La Révélation surmonte la mort, crée et institue à sa place la mort

rédemptrice. Celui qui aime ne croit plus à la mort et ne croit plus qu'à la mort¹ ».

Ce texte met en évidence l'ambiguïté de la notion de Révélation, qui se trouve, comme l'on sait, au cœur du *Stern der Erlösung*, et qui constitue le point d'origine de tout le système de Rosenzweig. Dans le *Stern*, cette ambiguïté se trahit déjà par l'ambivalence sémantique du terme de « Révélation », qui traduit tantôt l'ensemble du monde de l'expérience personnelle, tel qu'il est décrit dans la deuxième partie, par opposition au monde de l'élémentaire représenté dans la première partie et au monde de la réalité religieuse collective évoqué dans la troisième partie du livre, tantôt la seule expérience de la relation directe entre Dieu et l'homme, qui forme le sujet du chapitre central de la deuxième partie.

Dans son sens le plus large, la Révélation désigne alors la réalité elle-même, avec ses trois éléments, Dieu, le monde et l'homme, et les trois relations qui s'établissent entre eux. Dans son sens le plus restreint, en revanche, la Révélation n'est rien d'autre que l'expérience quasi-mystique de la rencontre de l'homme avec Dieu. Dans le premier cas, l'intention philosophique du *Stern* serait essentiellement *réaliste* : il s'agirait de montrer en quoi l'expérience concrète de l'homme religieux est précisément celle qui dévoile le plus spontanément la réalité immédiate des choses. Dans le deuxième cas, le *Stern* devrait être compris comme une œuvre *mystique*, puisque tout le système se ramènerait à l'expérience originelle de la rencontre de l'homme et de Dieu.

Dans le *Stern*, Rosenzweig semble longtemps hésiter entre ces deux interprétations. Cependant, tout à la fin, c'est le réalisme qui paraît l'emporter, puisque l'expérience mystique de la Révélation, pour centrale qu'elle soit, y est présentée comme un moment dialectique

1. B.T.2, p. 778.

tique qui doit être dépassé, comme un point de départ destiné à conduire vers la vie¹. Or, c'est précisément du problème posé par ces derniers mots du *Stern* que partent les réflexions de Rosenzweig dans la note de mai 1922 que je viens de citer. En effet, le terme de « vie » ne contient-il pas une autre ambiguïté, plus fondamentale encore que celle qui caractérise la notion de « Révélation » ? On sait que le *Stern* se présente comme une dialectique de la vie et de la mort, comme une tentative, non pas de nier la mort, à la façon de la philosophie « de l'Ionie jusqu'à Iéna », mais de l'assumer et de la dépasser. « De la mort » « à la vie » le *Stern* trace une voie dont l'étape centrale est la Révélation, qui est victoire sur la mort, puisqu'elle manifeste l'amour de Dieu pour l'homme, et que l'amour, comme dit le *Cantique des cantiques*, « est fort comme la mort ».

Ce que Rosenzweig reconnaît maintenant, dans cette note de journal de mai 1922, c'est que cette victoire n'est qu'une métaphore, que la vie à laquelle la Révélation permet d'accéder est la vie spirituelle, et que le chemin « de la mort à la vie » n'est rien d'autre que la « voie mystique » de la religion. Rosenzweig avait conçu le *Stern* comme une histoire de l'Absolu à travers les trois grandes phases de son développement, le premier stade devant correspondre à l'unité originelle de toutes choses au sein de l'Absolu, le deuxième, qui commence avec la Création et se termine avec la Rédemption, couvrant l'ensemble de l'histoire humaine, et le troisième étant celui de la réintégration finale de toute réalité dans l'unité divine reconstituée. Seul le stade intermédiaire est donc celui de la vie, le premier et le dernier étant « au-delà » de celle-ci (*Jenseits*). Mais, dans la mesure où la vie est le résultat d'une séparation d'avec l'unité divine originelle, elle est nécessairement liée à la limitation, à la finitude, c'est-à-dire à la mort. On retrouve cette idée dans la

1. *Stern*, III, p. 210-211.

deuxième partie du *Stern*, lorsque la Création, qui est relation de Dieu au monde, sépare le Dieu créateur de l'ensemble du monde créé, y compris de l'homme, conçu ici comme une partie du monde, comme une chose parmi les choses, et voué par conséquent à la finitude et à la mort. La Révélation au sens étroit du terme, qui est relation de Dieu à l'homme, aura donc une double fonction : d'une part elle sépare l'homme du monde, le soustrait à sa condition de chose, et l'investit, au cœur de la vie, de la plénitude de son humanité ; mais d'autre part, en le retirant du monde et en l'installant, en dehors de celui-ci, dans une relation privilégiée avec Dieu, elle le soustrait également à la vie. Tel est le paradoxe de la Révélation : elle soustrait l'homme à la mort mais en même temps à la vie. En d'autres termes, dans la Révélation, l'homme accède à une forme de vie intemporelle, préservée de l'usure et de la dégradation qui caractérise la vie naturelle. Dans la Révélation, la mort physique ne disparaît pas, mais elle change de signification. Elle n'est plus perçue par opposition à la vie naturelle, puisque l'homme a de lui-même renoncé à celle-ci au profit d'une vie spirituelle qui, déjà, apparaît comme une sorte de mort symbolique. Dans la Révélation, l'homme est par-delà la vie et la mort : « Je suis auprès de Dieu, Dieu est auprès de moi, et où est le monde ! » Rien de plus authentiquement mystique que cette formule de Rosenzweig, à la fin de son texte, où la vie spirituelle est déjà perçue comme une anticipation symbolique de la mort : « Celui qui aime *ne croit plus* à la mort, et *ne croit plus qu'à* la mort ». Ici, Rosenzweig n'hésite plus à interpréter sa propre philosophie comme un *quiétisme*, comme une aspiration à la paix intérieure, à l'intemporalité de la vie spirituelle, au prix du renoncement à la réalité du monde. Que ce quiétisme ait été un des fondements les plus profonds de sa vision du monde, et que pourtant il n'ait pas cessé de le remettre en question, c'est ce

dont témoignent les notes de ce journal consacrées au sionisme et au messianisme. Dans le *Stern* le sionisme n'était pas explicitement mentionné. Mais la conception d'un peuple juif quasi intemporel, réalisant sa vocation religieuse, loin des aléas de l'histoire, dans l'éternité toujours recommencée de son temps liturgique, l'idée que, pour lui, la Rédemption n'a pas à être recherchée, ni à plus forte raison provoquée, puisqu'il la vit dès aujourd'hui par anticipation à travers le symbolisme des rites, tout cela conduit à vider l'aspiration juive à la Rédemption de tout son *impetus* historique. Le refus de laisser le peuple juif se compromettre dans l'impureté de l'histoire, la critique radicale du politique, le fait de voir dans le christianisme l'agent de l'avènement historique de la Rédemption, impliquent le rejet absolu de toute tentative, de la part du peuple juif, de faire advenir le Royaume par des voies purement politiques. Mais en même temps, Rosenzweig souligne bien que l'anticipation symbolique de la Rédemption, telle que le peuple juif la vit dans l'expérience du rite, et en particulier dans celle de Yom Kippour, n'est pas identique à la Rédemption réelle qui mettra un terme à l'histoire et qui, par conséquent, ne peut être qu'un événement historique. Il y aura donc, à l'intérieur même de l'expérience juive de l'éternité, une tension vers l'avenir, une attente, certes purement passive et dédagée de tout lien avec la réalité de l'histoire, d'une Rédemption qui peut survenir à chaque instant. Ce messianisme conçu comme une catégorie purement religieuse, sans nulle prise sur le temps profane, sera néanmoins le germe d'une évolution intellectuelle qui conduira Rosenzweig, de manière progressive, à un retournement presque complet de sa position. Les notes de journal de 1922 marquent précisément une importante étape dans cette évolution.

Dans sa correspondance des années 1917 et 1918, Rosenzweig avait reproché au sionisme d'être une

idéologie exclusivement politique, qui vise à réduire le judaïsme à un simple nationalisme et à le priver ainsi de sa vocation religieuse, seule garantie de son éternité. Dans une note datée du 12 avril 1922 il semble d'abord vouloir reconfirmer cette attitude: « Si le sionisme amène le Messie, alors le *Stern* n'a plus de raison d'être. Mais tous les autres livres non plus¹ ». L'opposition paraît ici totale entre le *Stern*, placé sur le même plan que « tous les autres livres », c'est-à-dire l'ensemble de la culture universelle, qui symboliserait une conception « spirituelle » de la Rédemption, et le sionisme, qui représenterait une tentative pour faire venir le Messie par des voies purement historiques. Mais ce qui est important, c'est que la *possibilité* d'une telle tentative est ici évoquée pour la première fois. Le messianisme cesse d'être défini comme une catégorie purement intemporelle; certes, il n'implique pas nécessairement une relation à l'histoire, mais il ne l'exclut pas. Ou, inversement: un mouvement politique et national comme le sionisme n'est pas nécessairement messianique; mais il n'est pas exclu *a priori* qu'il le soit. C'est pourquoi, dans la suite de cette même note, Rosenzweig en prolonge la logique secrète, en mettant en lumière l'ambiguïté fondamentale de tous les mouvements messianiques dans l'histoire du judaïsme. Cette ambiguïté ne les dévalorise pas, ne remet pas en question leur caractère messianique; elle fait partie de l'essence même de l'événement messianique, lequel est toujours susceptible d'une double interprétation, naturelle ou surnaturelle, sans que l'une doive exclure l'autre, ni que l'une soit plus « vraie » que l'autre. Dans le clair-obscur de l'histoire, tous les grands mouvements messianiques sont et ne sont pas ce qu'ils prétendent être « *Darf ich mich einer messianischen Bewegung* ». Ai-je le droit de me dérober à un mouve-

1. B.T.2, p. 774.

ment messianique? Parce qu'il est seulement *possible* qu'il soit messianique?

Mais quel mouvement pourrait prétendre à autre chose qu'à cette « possibilité¹ »? Une note datée du 29 mars 1922 souligne fortement la présence de cette dimension historique et nationale au cœur de la foi juive. La prière juive, écrit Rosenzweig, contient dans son essence même l'aspiration au retour dans la terre d'Israël. Si le judaïsme occidental du XIX^e siècle a perdu le sens de cette dimension nationale, c'est moins à la suite du processus de l'émancipation sociale qu'en raison de son aliénation religieuse: « Si nous avons cessé, depuis 1800, de prier pour le Retour, c'est parce que nous avons cessé de prier tout court. Si nous avions continué à prier, nous aurions prié pour le Retour² ».

Pour discutabile que soit cette thèse aux yeux de l'historien, elle n'en montre pas moins clairement que, pour Rosenzweig, la dimension nationale du judaïsme, dont il reconnaît à présent l'importance centrale, est un facteur de sa foi religieuse, et non l'inverse. Rosenzweig va même plus loin: retrouvant ici les positions du *Stern*, il affirme que, dans le judaïsme moderne de la Diaspora, l'expression de la foi religieuse aurait pu et dû survivre à la perte du sens de l'utopie nationale: l'erreur du libéralisme a été d'avoir cessé de prier, simplement parce que nous ne voulions plus prier pour le Retour.

Mais quelques mois plus tard, dans une note du 2 juillet 1922, Rosenzweig retrouve pour son propre compte une des idées centrales de Judah Halévi et de la tradition historiosophique qui s'inspire de lui, celle du lien quasi-organique de la prophétie juive avec la terre d'Israël, idée qui s'associe pour lui avec l'une des thèses les plus classiques du sionisme, celle de la stérilité historique (mais Rosenzweig dit: juive et religieuse) de cette partie du peuple juif qui a décidé de s'enra-

1. *Ibid.*
2. B.T.2, p. 769.

ciner dans la Diaspora : « Le lien de la prophétie avec la Terre (d'Israël) (et non pas avec le temps, comme chez les chrétiens) est tout de même quelque chose de très significatif.

Il est tout simplement vrai que le Juif qui s'enracine [...] dans l'Exil perd ses forces créatrices juives et religieuses. Sans sa part de marginalité par rapport aux Allemands [Hermann] Cohen lui-même n'aurait pas été un tel Juif¹ ».

Pendant le troisième trimestre de l'année universitaire 1921-1922 Franz Rosenzweig donna son dernier cours à l'Institut libre d'études juives à Francfort. Dans le programme trimestriel du *Lehrhaus*, tel qu'il était formulé par Rosenzweig lui-même, ce cours, intitulé « La science du monde », était présenté de la façon suivante :

La question :

- Le monde comme représentation
- Le monde comme changement : Nature
- Le monde comme forme : Art
- Le monde comme ordre : Droit
- Le monde comme conflit : Pouvoir
- Le monde comme œuvre : Esprit
- Le monde comme demeure : Technique

La réponse :

Le monde comme Création.

Un grand nombre de notes du journal de Rosenzweig, entre la mi-avril et début juin 1922, sont consacrées à des réflexions sur cet ensemble de thèmes. L'ensemble tourne autour de l'un des problèmes centraux de Rosenzweig dans le *Stern der Erlösung*, celui de la réalité du monde extérieur. Dans sa polémique contre

1. B.T.2, p. 80.

l'idéalisme, telle était bien la question fondamentale à laquelle il devait se heurter. « Le phénomène avait toujours été la croix de l'idéalisme¹ », écrit Rosenzweig dans le *Stern* : puisque nous ne percevons le monde qu'à travers la représentation que nous nous en faisons, comment pouvons-nous être assurés qu'il existe, à l'extérieur de cette représentation, une réalité objective ? Aux yeux de Rosenzweig, cette question est insoluble par nature.

Toute l'originalité de sa « pensée nouvelle » consiste dans le refus de poser la question de la représentation, et de fonder la réalité du monde sur l'évidence intuitive que nous en avons. Cependant, lorsqu'il s'agit pour Rosenzweig d'explicitier, dans la deuxième partie du *Stern*, la manière dont cette intuition se présente à nous, il doit admettre que l'expérience que nous avons du monde est celle de l'inachèvement ; nous le percevons comme un paraître dont l'essence nous échapperait : Le monde est énigmatique, car il se révèle avant que son essence n'existe² ». Le monde est certes évident, mais son évidence est celle de l'apparence ; il a la réalité ambiguë du phénomène, de l'apparition toute extérieure. Or, cet être, cette substantialité qui manquent au monde, c'est l'homme qui doit les lui donner. En effet, dans l'expérience de la Révélation, qui l'élève au-dessus du monde des choses, l'homme reçoit le sentiment qu'en tant qu'être spirituel il y a en lui une part de réalité indestructible. Dans la mesure où il se tourne vers le monde pour l'humaniser, il lui transmet à son tour cette réalité, et lui donne cette solidité de substance, cette assise ontologique qui lui faisait défaut : c'est cette projection de la Révélation sur le monde qui définit la Rédemption.

Dans le *Stern*, les modalités concrètes de cette projection ne sont pas clairement définies. Nous

1. *Stern*, I, p. 62.

2. *Stern*, II, p. 170.

savons seulement qu'il y a deux manières d'accéder à la Rédemption, l'une qui consiste à transformer le monde de l'intérieur, l'autre qui consiste à sortir du monde pour s'installer dans l'intemporalité du rite et du temps liturgique. Il s'agit là de deux types de rapport de l'homme au monde : le premier est d'ordre historique, le second d'ordre symbolique. Dans la typologie religieuse du *Stern*, la relation historique au monde définit la vocation collective du christianisme, la relation symbolique, la vocation collective du judaïsme (alors que pour les individus le schéma est rigoureusement inverse : par sa foi, le Chrétien est arraché au monde, par son destin, le Juif est obligé d'y participer).

La troisième partie du *Stern* évoque, à travers la description comparée des structures rituelles du judaïsme et du christianisme, la relation symbolique de l'homme au monde, c'est-à-dire la dimension religieuse de la Rédemption. Elle ne se préoccupe pas de déchiffrer les modalités de son engagement concret dans la réalité historique. C'est précisément cette question, laissée en suspens dans le *Stern*, que Rosenzweig reprend dans son cours du printemps 1922.

Or, ce dont il prend conscience à présent, trois ans après avoir terminé le *Stern*, c'est que, sans l'avoir voulu, il y avait retrouvé une démarche de type idéaliste : c'est en projetant sa propre expérience sur le monde que l'homme lui confère sa réalité. Mais cette idée ne remet-elle pas en question les fondements mêmes de sa pensée ? Est-il encore possible de garantir ainsi sa réalité au monde extérieur ? Que reste-t-il de l'expérience de la Création, qui se dévoile précisément dans le fait que le monde est toujours là *avant nous* ? Telles sont les questions que Rosenzweig se pose au moment d'entreprendre son cours sur « La science du monde ».

Dans ses notes de 1922, Rosenzweig distingue tout d'abord les trois aspects selon lesquels le monde

peut apparaître, et qui sont la Nature, le Droit et l'Art. Ces trois visages du monde sont déjà présents dans le *Stern*, mais sous une forme diffuse et non systématisée, comme la version profane de trois catégories religieuses fondamentales : la Création, le Judaïsme et le Christianisme. La Nature est la façon dont le monde nous apparaît lorsque nous faisons abstraction de sa négativité, de sa finitude, lorsque nous sommes insensibles à l'horizon d'absolu sur lequel il se profile. Le Droit, c'est-à-dire l'organisation politique de la société, représente la tentative de maîtriser le temps historique de l'intérieur, par opposition au judaïsme qui, selon Rosenzweig, crée un temps parallèle, non historique, et échappe ainsi aux aléas de l'histoire. Quant à l'Art, il joue par rapport au christianisme le même rôle que le Droit par rapport au judaïsme : comme le christianisme, l'art est, pour l'individu, une recherche de salut, mais d'un salut profane, c'est-à-dire solitaire, hors de la communion avec les autres hommes.

Mais ces trois expériences ne nous donnent pas accès à la réalité immédiate du monde. Bien au contraire, elles sont elles-mêmes des constructions, des projections de l'esprit humain. La Nature, le Droit et l'Art sont des « représentations », des productions d'une activité théorique originelle. Rosenzweig esquisse, dans ses notes de journal, l'épistémologie de cette activité théorique, sous ses trois formes, scientifique, juridique et esthétique. Il apparaît alors que chacune de ces trois attitudes théoriques s'appuie sur une axiomatique qui lui est propre, grâce à laquelle elle construit le champ de son activité spécifique. C'est ainsi que la science crée son propre objet, à savoir sa nature, à travers un processus de relativisation, en rapportant l'image que nous en avons au point de vue de l'observateur. Il est clair que la vision que l'art nous donne du monde n'a pas non plus de réalité objective. Chaque artiste déchiffre le monde à sa façon, chaque spectateur inter-

prête l'œuvre comme il l'entend: double processus d'appropriation, où tout se ramène en fin de compte à la jouissance du spectateur, de l'auditeur ou du lecteur. Enfin, le Droit lui-même construit à son propre usage un type de réalité spécifique, purement abstrait, fondé sur le principe de la distinction et de l'isolement des cas particuliers. Dès qu'il se présente comme général, et qu'il prétend s'appliquer mécaniquement à tous, et toujours de la même façon, le Droit n'engendre plus la justice, mais l'injustice¹.

La science, le droit et l'art créent donc des mondes abstraits, nécessaires sans doute dans la mesure où ils satisfont notre besoin de comprendre, mais irréels, dans la mesure où, transparents comme la pensée elle-même, ils ne peuvent nullement nous garantir qu'au-delà d'eux existe vraiment un monde extérieur. À ces trois mondes abstraits, Rosenzweig oppose les trois réalités les plus concrètes qui soient, celles de la technique, de l'idéologie et de la politique. Il s'agit là de la traduction par l'homme en termes de *praxis* des trois catégories de son activité théorique: la technique, la politique et l'idéologie (Rosenzweig emploie le terme de « *Weltanschauung*² ») sont les applications pratiques de la science, du droit et de l'art, non plus cette fois en vue d'*interpréter* le monde, mais en vue de le dominer.

La *praxis* crée la matière même du monde. En ce sens, elle est encore plus idéaliste que la théorie, mais en même temps infiniment plus réaliste, puisque le savoir ne crée que des représentations abstraites, alors que le pouvoir de l'homme sur le monde façonne la réalité elle-même³.

Cependant, précisément dans la mesure où elles imposent un ordre du monde, la technique, la politique

1. Cf. B.T.2, p. 783, note 747.

2. Cf. B.T.2, p. 775, note 735.

3. Cf. B.T.2, p. 776-777, note 738.

et l'idéologie violentent son architecture naturelle. Si le savoir manque le monde par défaut de réalisme (ou par excès de théorie), le pouvoir le manque par excès de réalisme (ou par défaut de théorie). À l'*irréalité* du savoir, Rosenzweig oppose ici la *sur-réalité* du pouvoir¹. « La sur-réalité de l'esprit », écrit Rosenzweig (« esprit » signifiant chez lui idéologie), « consiste en ceci: le monde est fait de jour et de nuit, mais l'esprit est toujours *éveillé*² ». Cette vigilance de l'esprit n'est pas celle de la raison, qui sans cesse transforme le monde en savoir, mais celle, impitoyable, de l'idéologie, qui ne repose jamais, qui veille sur le monde et le surveille, effaçant la différence du rationnel et de l'imaginaire, du diurne et du nocturne, privant le monde de son sommeil et la nuit de son mystère, pour soumettre le réel tout entier à une même lumière crue et uniforme. Il en va de même pour la technique: la surface du globe est faite de terres et de mers ou, comme le dit le Genèse, de sec et d'humide; tout en elle n'est pas habitable; à l'asservissement de la nature par l'homme il y a des limites, naturelles elles aussi; lorsqu'il les dépasse, l'homme détruit le monde qu'il prétendait domestiquer. Mais la technique ne se préoccupe pas des équilibres naturels; c'est la nature toute entière qu'elle cherche à se soumettre. Quant au pouvoir politique, il ignore la dualité de la terre et du ciel, du temporel et du spirituel. Le pouvoir politique est totalitaire par nature; ses ambitions sont sans limites; loin de se soumettre à des exigences transcendantes, il prétend au contraire déterminer lui-même sa propre table des valeurs.

« Le pouvoir », écrit Rosenzweig, « est prêt à combattre pour la maîtrise du ciel lui-même ».

En voulant imposer de force un ordre au monde, la *praxis* finit donc par se retourner contre elle-même. La technique, la politique et l'idéologie apparaissent en

1. Cf. B.T.2, p. 783, note 747.

2. Cf. B.T.2, p. 785, note 785, note 750.

réalité moins comme des produits de l'activité humaine que comme des mondes autonomes qui englobent l'homme et le réduisent à l'état d'objet. Le pouvoir technique, le pouvoir idéologique, le pouvoir politique, tels sont, en fin de compte, les véritables dangers qui menacent l'homme moderne. « Le savant, l'artiste, le juriste, ne font que bégayer », écrit Rosenzweig, « ils n'atteignent pas la réalité. Alors que l'homme du pouvoir, l'homme de l'idéologie, le technicien sont vraiment inquiétants¹ ».

La dualité du jour et de la nuit, du sec et de l'humide, du ciel et de la terre : ce sont les trois couples d'oppositions qui, dans la Genèse, définissent la Création. Pour Rosenzweig, c'est bien le récit biblique qui nous présente l'image la plus fidèle du réel : un réseau complexe de contrastes, de tensions, d'équilibres plus ou moins fragiles. Cette complexité, que la technique, la politique et l'idéologie cherchent à nier, est inscrite au cœur de la Création. Entre la sur-réalité brutale de la praxis et l'irréalité de la théorie, la Création, telle que le texte biblique la décrit, mais aussi telle que notre expérience immédiate nous la fait sentir, nous révèle le monde dans sa réalité même, comme quelque chose d'à la fois éminemment complexe et absolument concret. Cette complexité concrète se manifeste sous trois formes, qui sont en vérité la source intuitive des trois activités théoriques de l'homme : la Création est en elle-même *ordonnée* ; chaque être, chaque chose, occupe une place qui lui est propre ; c'est cet ordre naturel qui fonde la possibilité du Droit. D'un autre côté, l'existence du monde est spontanément perçue comme quelque chose de *bon* : « Et Dieu vit que c'était bon » dit le texte biblique après chacun des jours de la Création : il y a dans le simple fait que le monde soit quelque chose de fondamentalement bon. C'est ce sentiment, dit Rosenzweig, qui est à l'origine de l'art.

1. *Ibid.*

Enfin, la Bible ne présente pas la Création comme l'instant où l'être aurait jailli du néant, mais comme un processus complexe, étalé dans le temps, où chaque jour fonde son propre ordre de réalité ; c'est cette complexité originelle qui garantit à la science son objectivité¹. Cette conception de la Création comme instance médiatrice entre l'idéalisme et le réalisme, la théorie et la praxis, illustre bien la position philosophique de Rosenzweig, après le *Stern*, telle qu'elle se dégage de l'étude de ses dernières notes de journal : un équilibre toujours menacé entre la contemplation et l'expérience, l'éternité et l'histoire, la mystique et la vie.

1. Cf. B.T.2, p. 791 et 794, notes 764 et 772.

IV

Franz Rosenzweig et la structure dialogale du récit biblique¹

Le texte de Franz Rosenzweig dont nous présentons ici, pour la première fois, une traduction française², a été écrit en 1928, un peu moins de deux ans avant la mort de l'auteur de *L'Étoile de la Rédemption*. À cette époque Rosenzweig, presque entièrement paralysé, ne parvenait plus à s'exprimer qu'à l'aide de quelques signes que sa femme interprétait, chacun de ces signes correspondant à une lettre de l'alphabet. C'est ainsi que, de 1924 à 1929, a été conçue la nouvelle traduction de la Bible en allemand, élaborée en collaboration avec Martin Buber. C'est aussi de cette manière que Rosenzweig écrivit une série d'études théoriques consacrées à la poétique du texte biblique, telle qu'elle s'était dévoilée à lui au fur et à mesure de son travail de traduction.

1. Paru in *L'Infinit* n° 1, 1983.

2. Nous ne reproduisons pas ici la première partie du texte, qui traite des rapports de l'esthétique et du religieux.

Le texte sur *Le Secret formel du récit biblique* ne peut se comprendre qu'en référence aux catégories de *L'Étoile de la Rédemption* qui en dessinent l'horizon. Certes, cette relation à *L'Étoile* n'est jamais explicite, elle reste dans le non-dit. On a souvent l'impression que Rosenzweig, une fois son *opus magnum* achevé, a voulu rompre avec la forme de pensée systématique qui caractérisait *L'Étoile* au profit d'une expression plus fragmentaire, commandée chaque fois par le désir de répondre à telle ou telle sollicitation de la vie. Mais en même temps, tout porte à croire que le travail du système continuait à se faire souterrainement, et qu'à travers doutes, interrogations et remises en question se poursuivait l'élaboration secrète d'une pensée essentielle et toujours inachevée.

Le point de départ de l'étude sur *Le Secret formel du récit biblique* doit sans doute être cherché dans une contradiction concernant le statut de la narration biblique (et plus particulièrement du récit de la Création) dans la construction systématique de *L'Étoile de la Rédemption*. Le système de Rosenzweig peut se lire à trois niveaux différents (qui correspondent aux trois parties de l'ouvrage): le premier présente les trois données fondamentales de toute expérience, à savoir l'homme, le monde et Dieu, dans leur réalité élémentaire, qui est aussi, pour Rosenzweig, une réalité *préverbale*. Dans la partie centrale de *L'Étoile*, ces trois réalités sont décrites dans leurs relations réciproques, dans leur ouverture l'une à l'autre (relation de Dieu au monde, qui est Création, de Dieu à l'homme, qui est Révélation, et de l'homme au monde, qui est Rédemption); ces trois relations deviennent visibles dans le langage, dont elles structurent toutes les catégories. C'est pourquoi l'ensemble de ce processus par lequel le préverbal entre pour ainsi dire dans la lumière du langage porte, chez Rosenzweig, le nom générique de Révélation. Cette Révélation au sens large, doit être

distinguée de la Révélation au sens étroit, qui désigne le dialogue de l'homme et de Dieu. Enfin, dans la troisième partie de *L'Étoile*, ces trois modalités fondamentales de l'expérience humaine sont évoquées dans leur incarnation sociale, c'est-à-dire dans la manière où elles sont vécues, à travers le symbolisme des rites, dans la culture religieuse des deux sociétés qui, selon Rosenzweig, véhiculent les aspirations utopiques de l'humanité, à savoir le peuple juif et la chrétienté. À l'intérieur de la deuxième partie de *L'Étoile*, les trois expériences de la Création, de la Révélation et de la Rédemption sont mises en rapport avec trois modalités fondamentales du langage: l'expérience de la Création se dévoile à travers les formes grammaticales du *récit* (pronom Il, formes verbales du passé), l'expérience de la Révélation à travers celles du *dialogue* (*Je/Tu*, présent), l'expérience de la Rédemption à travers les formes du *choeur* (*Nous*, futur). Ces trois situations linguistiques à travers lesquelles transparaissent trois modalités centrales de l'expérience religieuse trouvent leur expression paradigmatique dans la Bible, texte fondateur où, pour Rosenzweig, le langage se manifeste dans son essence, qui est d'être *l'organon* de la Révélation. C'est pourquoi, dans la deuxième partie de *L'Étoile*, Rosenzweig analyse la Création à travers les catégories linguistiques de la Genèse, paradigme de tout récit, la Révélation à travers celles du Cantique des Cantiques, paradigme de tout dialogue, et la Rédemption à travers celles des Psaumes, paradigmes du langage choral.

Cependant, cette division de la Bible en trois modalités linguistiques distinctes fait problème dans la mesure où le Pentateuque, c'est-à-dire le texte le plus « sacré » du canon biblique, se présente dans son entier, y compris dans ses parties narratives, comme un texte dialogal. Et cela tant au point de vue de l'acte d'énonciation dont il procède que du point de vue de l'énoncé qu'il véhicule. Du point de vue de son énonciation, le

Pentateuque apparaît comme un *discours* dont Moïse serait le locuteur, et qui s'adresse à l'ensemble du peuple d'Israël, c'est-à-dire aux Hébreux, ses contemporains, et à tous leurs descendants (cf. Deutéronome 29,14). Du point de vue de son énoncé, le Pentateuque se présente dans son intégralité comme Loi, comme un enseignement (Torah) destiné à guider la conduite de ceux à qui il est adressé. Et de fait, dans *L'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig décrit la Révélation (au sens étroit du terme) comme un processus dialogal, où, d'étape en étape, la voix de l'homme répond à la voix de Dieu qui l'interpelle. Mais il restreint la Révélation à l'aspect *injonctif* de la Bible, laissant ainsi en dehors du champ dialogal la modalité narrative (de même d'ailleurs que la modalité chorale) du langage biblique. En présentant le texte de la Genèse comme le paradigme du récit impersonnel, Rosenzweig semble priver l'ensemble de la narration biblique de la dimension dialogale qui, pour lui, caractérise la Révélation.

L'objet de l'étude sur *Le Secret formel du récit biblique* est de restituer à ce récit sa fonction dialogale, c'est-à-dire de le définir comme une forme littéraire qui, sans cesser d'être narrative, porterait en même temps les signes distinctifs de l'interpellation. Il s'agit en somme de montrer comment, dans le récit biblique, s'articulent les formes de la narration impersonnelle et de l'échange dialogal. Pour ce faire, Rosenzweig tente de situer le récit biblique à l'intérieur d'une typologie générale des formes narratives. Il y a là, chez Rosenzweig, une volonté délibérée de soustraire le fait religieux au discours théologique, et d'en faire apparaître la spécificité sur l'horizon des significations les plus générales. C'est ainsi que, dans *L'Étoile de la Rédemption*, il avait abordé le judaïsme et le christianisme sous l'angle non pas de leur théologie, mais sous celui de l'analyse linguistique, anthropologique et politique. Pour définir la nature propre du récit biblique,

Rosenzweig distinguera donc tout d'abord deux genres principaux du récit en général: le genre *épique* et le genre *didactique*. Le récit épique sera défini comme la *transmission d'un message*, le récit didactique comme la *réponse à une question*. Ces deux types de récit peuvent être ramenés, à leur tour, à deux formes littéraires simples, qui en constituent l'origine (ce terme ne devant pas être pris, chez Rosenzweig, dans son acception historique, mais plutôt dans son sens goethéen de « forme primordiale »): en ce sens, l'origine du genre épique serait le *récit de messenger* dans la tragédie classique, alors que l'origine du genre didactique serait ce que Rosenzweig dénomme *l'anecdote*, mais que, d'après le contexte, nous appellerions plutôt aujourd'hui *l'apologue*. À partir de ces deux formes primordiales, Rosenzweig déduit deux autres formes littéraires plus complexes, c'est-à-dire à la fois plus « modernes » et plus esthétisées: le *roman* comme forme représentative du genre épique, et la *nouvelle* comme forme représentative du genre didactique. Dans leur forme originelle, la différence essentielle entre le genre épique et le genre didactique (différence qui, aujourd'hui, n'est plus guère sensible dans le cas du roman et de la nouvelle) réside en ce que, dans le premier, *l'énoncé existe avant sa transmission*, alors que dans le second, *il s'invente dans le processus même de l'échange dialogal*. On retrouve ici, projetée à l'intérieur d'une typologie des récits, la distinction établie par *L'Étoile* entre le langage impersonnel de la Création et le langage dialogal de la Révélation.

Pour Rosenzweig, le récit biblique se situe à l'intersection du genre épique et du genre didactique. Tout en conservant les traits distinctifs de la narration impersonnelle, il est porteur d'un enseignement, d'un enchaînement de significations qui se révèlent au lecteur au fur et à mesure de sa lecture, conçue comme un dialogue permanent avec le texte. En ce sens, le récit biblique

parle à la fois le langage quasi anonyme de la Création et le langage le plus personnel qui puisse être, celui de l'échange dialogal, c'est-à-dire le langage de la Révélation. Mais comment ces deux types de langage, qui, en principe, s'excluent l'un l'autre, peuvent-ils coexister, ou plutôt s'articuler, dans la réalité linguistique? Dans le récit biblique, le narrateur ne s'adresse jamais directement au lecteur; l'histoire se déroule comme d'elle-même, ponctuée par les marques distinctives du récit impersonnel (pronoms personnels Il/Elle, temps verbal du passé). Comment un tel texte peut-il fonctionner en même temps de manière dialogale, c'est-à-dire comme un ensemble de significations se révélant au lecteur à la façon d'une série de réponses aux questions qu'il aurait posées? C'est ici que se situe la thèse centrale de Rosenzweig, à savoir que dans le récit biblique la forme dialogale se trouve pour ainsi dire projetée sur l'axe de la continuité narrative qu'elle structure ainsi *de l'intérieur*. S'appuyant sur le principe de récurrence de certaines formes linguistiques qui caractérise le discours biblique, Rosenzweig isole ainsi des unités sémantiques – versets ou fragments de versets – qui se font écho, et qui, selon lui, fonctionnent comme des couples de question/réponse. Il s'agit donc, pour le lecteur, d'identifier les versets-question et les versets-réponse, et de construire, à partir de ce dialogue immanent au texte, les significations dont le récit est porteur. La récurrence des formes ne fonctionne donc pas ici comme un principe d'immobilisation de la continuité narrative, ou de freinage du processus perceptif chez le lecteur (comme c'est le cas chez les formalistes russes, contemporains de Rosenzweig, mais dont celui-ci ignorait les œuvres), mais au contraire comme un principe dynamique, qui commande la constitution progressive des significations. Ce dialogue de verset à verset, immanent au texte, joue donc le rôle d'un relais en vue d'un autre dialogue, celui du lecteur avec le texte. C'est en retrouvant, dans

la texture du récit biblique, le jeu des questions et des réponses, que le lecteur en déchiffre peu à peu la signification. Il faut remarquer que Rosenzweig rejoint ici le principe fondamental de l'exégèse talmudique et rabbinique, selon lequel il s'agit, pour comprendre la signification d'un texte, de redécouvrir la question à laquelle il vient répondre.

On peut se demander aussi, en prolongeant la réflexion de Rosenzweig, si la caractérisation de la poétique du récit biblique par la transposition du principe dialogal dans la continuité narrative ne rejoint pas la définition, par Roman Jakobson, du langage poétique comme « la projection du principe d'équivalence sur l'axe de la contiguïté ». En effet, le principe dialogal joue bien, chez Rosenzweig, le rôle d'un paradigme; l'usage des catégories de « question » et de « réponse » est fondé, chez lui, sur le principe d'équivalence: l'analyse du langage dialogal de la Révélation dans *L'Étoile de la Rédemption* comme dans *Le Secret formel du récit biblique* postule que, quelles que soient les différences réelles des versets cités, tout verset-question est équivalent à tout verset-question, tout verset-réponse à tout verset-réponse. La projection de ce paradigme sur la continuité du récit et l'engendrement des significations à partir de l'alternance des questions et des réponses permettrait alors d'affirmer que, dans le récit biblique, c'est le principe dialogal – principe didactique, ou, dirons-nous plutôt, principe éthique – qui anime, de l'intérieur, le langage poétique.

Rosenzweig ajoute que ce principe dialogal ne caractérise pas seulement le récit biblique, mais qu'il sous-tend sans doute tout texte narratif se présentant à la fois comme sacré et comme normatif. Mais ce qui, selon lui, fait l'unicité de la Bible, c'est que, en raison du caractère inépuisable des questions qu'elle pose, le dialogue que le texte institue avec le lecteur est un dialogue infini.

V

Franz Rosenzweig: Le secret formel du récit biblique¹

Quand raconte-t-on? Tout d'abord, bien sûr, lorsqu'un événement a eu lieu. L'incitation à raconter est la plus urgente lorsque quelqu'un sait quelque chose que les autres ne savent pas encore et qu'ils doivent absolument apprendre. En général, une telle situation survient tout de suite ou peu après l'événement qu'il s'agit de raconter; car, avec le temps qui passe, un autre témoin sera arrivé, qui aura précédé le premier. Le cas le plus typique est le récit du messager rapportant une catastrophe dans la tragédie antique ou pseudo-antique. Dans une telle situation, le récit est parfaitement naturel et nécessaire. Les deux parties, le messager et l'auditeur, restent dans leur temps réel, c'est-à-dire dans le présent; l'objet du récit ne concerne

1. Paru in *L'Infini* n° 1, 1983.

pas quelque passé arbitraire, mais un passé qui vaut pour ce présent bien précis et pour lui seulement. L'auditeur ne peut continuer à vivre qu'en tant qu'auditeur; le récit est l'écluse que sa vie doit franchir pour pouvoir poursuivre son cours. À travers son récit, le narrateur entre en un authentique dialogue avec l'auditeur, c'est-à-dire en un dialogue parfaitement présent; il n'a pas besoin de procédés artificiels pour inciter l'auditeur à l'écouter.

Mais le narrateur qui raconte pour le plaisir de raconter et pour le plaisir d'être écouté a besoin de tels procédés. Il lui faut d'abord éveiller et maintenir chez l'auditeur la tension qui accompagne le message de la tragédie dès qu'il apparaît, ou au plus tard dès qu'il prononce ses premiers mots. On dit en général qu'il lui faut actualiser l'événement qu'il raconte; mais en réalité son rôle ne consiste pas à actualiser, mais à transporter l'auditeur dans un passé dont l'objet du récit serait l'immédiat passé antérieur. Il lui faut éveiller chez l'auditeur l'attention que suscite non pas quelque passé indifférent, mais un passé qui le concernerait dans son présent le plus immédiat; il lui faut donc l'arracher à sa réalité présente et le transporter dans un passé imaginaire; l'auditeur doit prendre part aux événements racontés, mais cette participation ne doit pas être celle d'un témoin, mais celle d'une tierce personne à qui un témoin direct raconterait les événements auxquels il a assisté. Pour créer une telle illusion, toute grande littérature épique transporte volontiers l'action dont elle traite dans un passé récent, ou du moins la revêt d'un tel costume. Le roman historique nous apparaît toujours comme un phénomène d'exception [...]. Ce qui nous parle le plus directement, c'est toujours le passé immédiat. Lorsque cette proximité n'existe pas naturellement, elle doit être produite par une fiction.

Si cette forme du récit était la seule, le récit biblique serait en mauvaise posture. En effet, il ne vise pas à séparer l'auditeur de son propre présent, ni à le conduire à l'oubli de soi; au contraire, il cherche à l'interpeller, à l'éveiller, à le faire écouter, et ce, dans toute sa présence, à la fois spirituelle et physique. C'est pourquoi le récit biblique n'a pas à supprimer la distance temporelle à l'aide de la fiction. Ce qui écarte l'auditeur de son présent et l'amène au pied du Sinaï, ce n'est pas le récit qu'il entend, c'est son obéissance active, c'est la Loi, non l'histoire (le 20^e chapitre de l'Exode, non le 19^e). Dans la mesure même où elle cherche à l'interpeller dans toute sa réalité actuelle, l'histoire ne parviendrait jamais à lui parler s'il n'existait qu'une forme « épique » du récit, centrée sur le passé immédiat, et cela par opposition à un autre type de récit, indifférent, quant à lui, au temps de l'événement. Dans cette autre sorte de récit, il importe peu de savoir si les événements racontés sont anciens ou récents, ou même s'ils se sont jamais produits; l'essentiel est qu'ils se trouvent transportés dans le présent immédiat de l'auditeur, devenant ainsi le point de passage indispensable de tout dialogue. Cette autre forme de récit, c'est l'anecdote.

« Il n'y a pas que les enfants que l'on nourrisse de contes de fées ». Ce que Nathan le Sage raconte, dans la pièce de Lessing qui porte le même nom, ce ne sont pas des événements récents; son histoire remonte « à la nuit des temps ». Et pourtant le Sultan, son auditeur, l'écoute avec la plus grande attention, comme si le narrateur rapportait des événements qui viennent de se passer, et dont le récit est attendu avec une impatience fiévreuse. Après le récit, Saladin est bouleversé,

métamorphosé. Cette forme de récit est réponse à une question.

Ce type de récit ne surgit pas dans la conversation comme une nouvelle venue de l'extérieur, comme l'énoncé d'un destin déjà accompli ; non, il se constitue à l'intérieur de l'échange verbal lui-même, comme réponse à une question, comme dénégation d'une affirmation, comme complément d'une proposition. C'est dans l'échange lui-même qu'il a son point de départ, son prétexte. Sa nécessité, son actualité dans le dialogue, provient du fait que le narrateur n'est incité à raconter qu'en réponse à une stimulation qui lui vient d'autrui. Avant cette stimulation, le récit n'était pas présent à sa conscience, mais se trouvait quelque part au fond de sa mémoire. Après la fin du récit, c'est l'autre à nouveau qui a la parole.

Ce genre de récit a toujours une pointe. Pour qu'il puisse s'insérer dans le cours de l'échange verbal, il faut que jaillisse une étincelle, et qu'elle passe du prétexte à la pointe du récit. Lorsque la pointe de l'anecdote ne vient pas répondre à une stimulation du dehors, le récit prend la forme de la nouvelle (*Kunsterzählun* [...]). Les grands auteurs de nouvelles construisent volontiers un récit-cadre à caractère épique, dépourvu, quant à lui, de toute pointe, pour y loger tout un cycle de nouvelles, parfois même une nouvelle isolée. Cette technique de construction d'une situation narrative naturelle correspond à l'affinité du récit épique pour le passé immédiat. Lorsque l'auteur, en revanche, renonce à inventer des situations artificielles destinées à motiver de brefs récits « pointés », il lui faut espérer qu'à la place de l'actualisation naturelle du récit interviennent une actualisation artificielle, provoquée par le passage d'une étincelle à partir de la pointe de son récit jusqu'à la stimulation qui attend silencieusement au fond du cœur du lecteur [...]. La pointe du récit joue ici, dans une certaine mesure, le rôle d'une stimu-

lation pour l'auditeur. Celui-ci retournera-t-il le récit, comme une pointe, contre son cœur ? Seul le hasard peut en décider.

C'est pourquoi cette forme de récit ne convient pas au récit biblique. Car le récit, dans la mesure où il n'apparaît ni comme message ni comme narration épique, mais comme anecdote et enseignement, doit jouer ici, comme dans l'échange verbal naturel, le rôle du second pôle dans le dialogue : réponse et non question, dénégation et compléments divins à l'affirmation et à la proposition humaines. En tant que message, le récit va à la rencontre de l'homme, mais en tant qu'enseignement, c'est l'homme qui doit en faire la demande. La révélation survient à l'homme, mais il conquiert le commandement par son action.

Message révélateur, enseignement injonctif, c'est tout cela à la fois qu'est le récit biblique. Il ne révèle qu'en enjoignant, il n'enseigne qu'en révélant. Le gnosticisme et le moralisme lui sont également étrangers. Comment pourrait-on se représenter le récit de la Création à partir de tous les textes analogues dont nous disposons, et comme la Genèse est différente ! Ce récit qui, plus ici que nulle part ailleurs, se présente comme révélé, est centré tout entier sur l'exemplarité pour l'homme de l'action divine. Le monde a été créé, il est achevé ; mais tout est raconté de telle manière que l'homme sache pourquoi il doit travailler durant six jours pour célébrer le septième jour, une fois son travail accompli. D'un autre côté, voyez avec quel soin, dans le passage de Jacob trompant son père, le narrateur évite d'exprimer le jugement moral qu'il ne peut manquer de porter, même s'il comprend la terrible nécessité de cet événement, sinon à travers

le déroulement même des faits. De même pour le séjour d'Abraham en Égypte. Il lui faut donc trouver une forme littéraire à la fois épique et anecdotique, afin de conférer au récit épique l'actualité achronique de l'anecdote et à l'anecdote le caractère proprement romanesque du récit d'événements [...]. Il lui faudra donc transposer le prétexte dans le cours du récit lui-même, de sorte que le récit épique, sans perdre pour autant son autosuffisance épique, acquière la vigueur de l'anecdote « pointée ».

C'est pourquoi le récit biblique contient à la fois sa propre stimulation et sa propre pointe. D'ailleurs chaque pointe peut jouer le rôle de stimulation pour la pointe suivante. Ainsi une histoire peut-elle être étayée par une armature faite de toute une série de mots identiques ou proches dans leur forme, ou par une série de formules reliées entre elles comme les articulations d'un dialogue incisif. C'est précisément par l'importance de leur enchaînement que ces mots et ces phrases se distinguent des répétitions d'adjectifs ou de formules dans l'épopée, auxquels l'on serait tenté de penser. Les formes récurrentes de l'épopée confèrent à l'ensemble une coloration uniforme qui demande à être embrassée d'un seul regard comme tout ce qui est image. Les invariants du récit biblique, au contraire, ne peuvent ni ne doivent être saisis d'un seul coup d'œil mais dans leur succession. Lorsqu'un récit ou un cycle de récits est sous-tendu par une formule récurrente, celle-ci semble chargée, à chaque répétition, d'une instrumentation plus puissante.

Ces liaisons, ces mises en relation, peuvent s'établir entre des éléments très proches les uns des autres. Mais elles peuvent également relier des éléments séparés par de longues parties narratives, ou même englober des récits séparés et les transformer en unités narratives supérieures. Un exemple de passage de la stimulation à la pointe dans un espace narratif très étroit est donné

par un épisode du livre des Nombres: Bilam veut faire avancer à coups de bâton son ânesse effrayée par l'envoyé divin, que son maître ne voit pas:

*Si seulement j'avais une épée à la main
pour te tuer à l'instant!*
(Nombres, 22,19)

Puis l'envoyé, tenant une épée à la main, devient soudain visible au cavalier, et prend la défense de la pauvre créature battue:

*Oui, elle s'est détournée de moi,
Pour cela je t'aurais tué
et je lui aurais laissé la vie.*
(Nombres, 22,33)

Les récurrences verbales, et surtout la façon dont l'envoyé retourne contre Bilam, avec une ironie sublime, son *pour*, tous ces moyens purement formels permettent au narrateur d'atteindre un effet hautement signifiant, mais qui ne le contraint jamais à sortir de son rôle de narrateur objectif.

La mise en relation d'un ensemble important apparaît dans le livre de la Genèse dans le passage où Isaac dit à Esaü:

*Ton frère m'a trompé,
et il a relevé ta bénédiction*
(Genèse, 27,35)

Puis lorsque, deux chapitres plus loin, Jacob doit reconnaître à quel point Laban, son beau-père et son maître, l'exploite indignement, ce même mot revient (et c'est la seule fois dans la Bible):

*Alors Jacob dit à Laban:
Qu'est-ce que tu m'as fait?
N'est-ce pas pour Rachel que j'ai servi chez toi?
Pourquoi m'as-tu trompé?
(Genèse, 29,25)*

D'un seul coup, l'on prend conscience de la relation établie par le narrateur entre l'action et la souffrance; et pourtant jamais le narrateur n'est sorti de son rôle. La victime a inconsciemment passé le mot à celui qui l'a trompée, et celui-ci reprend inconsciemment ce mot au moment où il est lui-même victime d'une autre tromperie.

Plus la stimulation et la pointe sont éloignées l'une de l'autre, plus rare devra être le terme qui les reliera, pour pouvoir être perçu par le lecteur. Dans l'Exode, on lit, à propos de la victoire de Josué sur Amalek qui avait attaqué les Hébreux :

*Et Josué épuisa Amalek et son peuple par l'épée
(Exode, 17,13)*

Or, dans le Pentateuque, la forme « épuisa » n'apparaît qu'en ce seul endroit. Dans le Deutéronome, c'est-à-dire deux livres entiers après ce passage, l'attaque d'Amalek est mentionnée à nouveau, et l'on y retrouve une forme modifiée de ce même verbe, laquelle, elle aussi, n'apparaît qu'à ce seul endroit dans toute l'Écriture. Ici, cependant, le terme ne se réfère plus au châtiement mais au crime lui-même :

*Souviens-toi de ce que te fit Amalek,
pendant la route lors de votre sortie d'Égypte:
Comment il t'assaillit en chemin,
Et coupa derrière toi l'arrière-garde
de tous les épuisés,
Alors que tu étais las et à bout de forces
(Deutéronome, 25,17)*

Josué épuisa celui qui s'était attaqué aux épuisés. C'est ainsi que le deuxième passage fait écho au premier.

Les exemples que nous avons cités jusqu'à présent traduisent le principe de « mesure pour mesure ». Des connexions plus mystérieuses se manifestent là où la stimulation, la pointe, ou l'une et l'autre à la fois, ne se contentent pas de revenir une seule fois, mais par séries. C'est le cas du combat de Jacob avec l'ange. Ce combat nocturne avec un adversaire inconnu et innomé a été compris par les exégètes juifs comme l'explication décisive avec le mandataire divin d'Esau. Cette explication est la seule qui rende compte de l'endroit où ce récit apparaît : entre l'angoisse que Jacob ressent à l'idée de rencontrer à nouveau le frère qu'il a jadis cruellement trompé et le récit du déroulement heureux de la rencontre elle-même. En outre, cette interprétation est la seule à ramener cet épisode aux raisons insondables mais en même temps dignes de respect qui l'ont provoqué. Cette très ancienne interprétation n'a rien d'apologétique, elle ne projette nullement dans le texte ce qui n'y est pas. C'est ce que nous montre la mise en relation de la lutte nocturne avec l'angoisse qui la précède et la solution qui la suit. Le récit du combat se termine ainsi :

*Jacob appela le nom du lieu Peniel,
Face de Dieu,
Car j'ai vu la divinité
Face à face,
Et ma vie a été sauvée
(Genèse, 32-31)*

Ce passage est précédé, comme en écho, par la fin de l'épisode de l'angoisse :

*Je recouvrirai sa face avec l'offrande qui va
devant ma face,
Ensuite je verrai sa face,
Peut-être lèvera-t-il ma face
(Genèse, 32-21)*

Et l'ensemble de l'épisode se termine par cette heureuse conclusion :

*Car à présent j'ai vu ta face, comme l'on voit la
face de Dieu,
Et tu m'as été bienveillant
(Genèse, 33,10)*

Ici, l'intelligence du secret formel du récit biblique ne fait que confirmer une interprétation qui s'imposerait aussi sans cela. Dans d'autres cas, le sens ne s'éclaire que grâce aux lumières que le narrateur dispose à la surface du récit par le moyen d'une série d'équivalences linguistiques. Ainsi, dans l'Exode, le récit de la construction du Tabernacle est sous-tendu par la répétition de la même formule « il fit », celle qui structure le récit de la Création. De même que celui-ci se termine par le verset « Ainsi furent achevés les cieux et la terre et toutes leurs armées » (Genèse, 2, 1) et par la formule « Et Dieu bénit... » (Gen. 2,3), de même le texte de l'Exode se conclut par le verset « Ainsi furent achevés tous les ouvrages du Tabernacle, de la Tente de la Présence » (Exode, 39,32) et par la formule « Et Moïse les bénit » (Exode, 39,43). De même, la révélation du nom de Dieu dans l'épisode du buisson ardent : « Je serai présent comme celui qui sera présent » (Exode, 3,14) est précisée en amont par le verset « Je serai présent avec toi » (Exode, 3,12) et en aval par le verset « Je serai présent dans ta bouche » (Exode, 4,12); de cette façon, la présence de Dieu se trouve précisée dans son sens absolument immédiat, ne deve-

nant éternelle que par cette immédiateté et cette actualité mêmes; c'est ce sens qui, dans le cours ultérieur de l'histoire de la révélation, deviendra comme le mot de passe de toutes les promesses d'« être-près-de-toi » dans la bouche de Dieu.

Évoquons ici un récit parfaitement mystérieux, que l'on ne peut comprendre qu'en prêtant attention aux équivalences linguistiques: sur l'ordre de Dieu, Bilam a refusé, une première fois, d'accompagner les seigneurs envoyés par Balak; mais il accompagne les seconds envoyés du roi parce que Dieu le lui ordonne. Or, « la colère de Dieu s'enflamma parce qu'il était parti » (Nombres, 22,22). Pourquoi donc? Le narrateur ne vient-il pas de dire que Dieu lui-même le lui avait enjoint? Et ne part-il pas avec la claire conscience qu'il ne devra faire que ce que Dieu lui ordonnera? La réponse à ces questions est donnée par les équivalences linguistiques de ce chapitre :

*De nouveau, Balak envoya des seigneurs, plus
nombreux et plus considérés
que les précédents.
(Nombres, 22,15)*

*Mais maintenant,
Restez ici cette nuit, vous aussi
Afin que je sache ce que le Seigneur va me dire
à nouveau.
(Nombres 22, 19)*

*L'ânesse vit l'envoyé du Seigneur,
Elle se serra contre le mur et serra le pied de
Bilam contre le mur,
Et, à nouveau, il la frappa.
De nouveau, l'envoyé du Seigneur passa plus
loin
Et se plaça en un lieu étroit*

Où il n'y avait pas d'espace pour se détourner à droite ou à gauche
(Nombres, 22,25-26)

L'épisode de Bilam traite du problème de la répétition, du redoublement. En général, le proverbe a raison, qui dit qu'une fois n'est pas coutume. Ainsi, Balak peut-il faire une deuxième tentative et envoyer à nouveau des seigneurs à Bilam. Celui-ci réagit de la même façon lorsqu'il se remet à frapper son ânesse. Mais il ne voit pas que son comportement a pour témoin un envoyé divin, qui, de son côté, « recommence » lui aussi. Car aux yeux de Dieu, il n'est pas vrai qu'une fois n'est pas coutume ; pour lui, une fois veut dire une fois pour toutes. Celui qui, après une première injonction divine, fait, comme Bilam, une deuxième tentative, pour voir si le principe « une fois n'est pas coutume » vaudrait tout de même pour lui, celui-là est puni précisément en ce que, pour lui, une fois ne sera vraiment pas coutume ; seulement, cette « fois-là » sera la deuxième : si nous ne voulons pas nous satisfaire de la première parole de Dieu, prononcée en toute clarté, et que nous cherchons à savoir ce que Dieu nous dira « à nouveau », alors les paroles que Dieu prononcera seront, dans notre cœur, les paroles du démon.

C'est ainsi que le départ de Bilam dans la colère de Dieu s'intègre dans le thème général du récit, celui de l'homme qui voulait maudire et qui se voit forcé de bénir. Et ce parce que, comme il est indiqué à six reprises différentes, il ne pouvait parler que le langage que Dieu lui parlait. Ce qu'il voulait vraiment c'était maudire., Le fait qu'il souhaitait que Dieu lui parle « à nouveau » montre bien ce qu'il avait au fond du cœur.

Ce dernier passage nous a fourni un certain nombre d'exemples de phrases à caractère de formule. Citons également : « Le soir fut et le matin fut » dans l'histoire de la Création, ou l'endurcissement du cœur du

Pharaon après chacune des dix plaies, ou bien encore la façon dont le peuple, après la mort de chacun des Juges, continue à « faire ce qui est mal aux yeux de Dieu ». Ce qui est typique pour ces formules qui font avancer le récit, par opposition au caractère pictural des formules homériques, c'est qu'elles ne se figent jamais en expressions toutes faites ; elles ne représentent pas la couleur locale des objets mais les articulations du récit [...]. La forme, ici, rend visible le plus intime de la matière, avec une force et une clarté irremplaçables. La forme authentique (non la forme « esthétique ») et la matière véritable (qui n'a rien à voir avec le prétendu « contenu ») sont inséparables.

Je ne prétends nullement que seule la Bible connaît la forme que je viens d'élucider. À vrai dire, cela me paraît fort peu vraisemblable. Je pense qu'il n'existe aucun élément de la Bible que l'on ne saurait retrouver ailleurs, pour peu que l'on ait les connaissances nécessaires. L'unicité de la Bible se révèle, de manière incontestable, non pas dans une écriture mais dans sa lecture [...]. Toutes les propriétés liées au caractère oral de la Bible n'apparaissent dans leur unicité qu'à travers son destin historique. Le destin particulier de la Bible est de s'être perpétuée en tant que livre inépuisablement oral dans notre époque dominée par l'écriture. Lorsque dans d'autres œuvres, anciennes ou récentes, interviennent des formes nées de l'oralité, elles restent muettes en dépit de leur origine, parce que les œuvres dans lesquelles elles apparaissent sont frappées de mutisme par la loi de l'époque, et qu'elles ne parlent qu'à de très rares occasions, et seulement à des hommes ou à des cercles isolés. Même si la forme ici décrite, à la fois épique et didactique, se retrouvait dans une autre

œuvre, avec une telle sédimentation de mises en relation, elle deviendrait aujourd'hui une forme littéraire qui, en raison même de son origine orale, serait beaucoup moins vivante que ne le sont les formes nées de l'écriture et pour l'écriture, comme la structuration du texte en paragraphes, car il s'agit là de formes destinées à être perçues par l'œil qui précède les caractères dans l'exercice de la lecture, non par l'oreille qui suit les paroles dans l'exercice de l'écoute.

Mais c'est autre chose qui importe. Le jeu d'un élément dialogique, tel qu'il a été présenté dans cette étude, c'est-à-dire comme principe formel du récit biblique, structurant le récit selon l'alternance des questions et des réponses, des affirmations et des dénégations, des propositions et de leurs compléments, n'intervient pas seulement dans les parties épiques de la Bible, mais aussi dans les autres genres stylistiques qu'on y trouve : le lyrisme des Psaumes, la rhétorique des Prophètes, la casuistique des lois. Certes, sa signification y est moins centrale. Réprimandes et promesses, actions de grâces et prières, lois et proverbes, sont moins que le récit exposés au risque de devenir de purs objets du plaisir esthétique, et de perdre de ce fait leur sérieux, leur relation à la réalité. L'écriture les effleure comme une légère draperie. Dès l'instant où les Psaumes deviennent prière, où la loi est accomplie, où les prophéties sont crues, ils perdent sur-le-champ leur mutisme monologique, sont dotés d'une voix et appellent au dialogue ses partenaires éternels : l'homme qui écoute, le Dieu qui exauce [...]. Il appartient au destin de la Bible que ses parties nées du dialogue en appellent toujours au partenaire humain du dialogue. Toujours à nouveau les Psaumes suscitent des orants, les lois des hommes pour les accomplir, les prophéties des hommes pour croire en elles. Le récit biblique, quant à lui, ne peut pas compter sur une telle régénération de son auditoire, parce qu'il a toujours été

et sera toujours récit d'un passé lointain. Il doit donc se contenter des auditeurs que lui procurent la loi, les prophéties et les Psaumes, parmi tous ceux qu'ils éveillent à l'action, à l'espoir et à l'amour [...]. Doit-il pour autant rester prisonnier d'un passé épique et du lointain des images? C'est ainsi que le récit biblique capte l'auditeur que le temps sépare de lui dans les filets de son dialogue secret, transformant les auditeurs lointains en partenaires d'un dialogue qui, sous le voile du passé épique, le traverse de part en part [...].

*Traduit de l'allemand par Marie-Anne Lescourret
et Stéphane Mosès*

VI

Langage et Mystique chez Walter Benjamin et Franz Rosenzweig¹

C'est en 1916 que Walter Benjamin composa son premier travail de philosophie du langage. Il s'agit de la dissertation « Sur le langage en général et le langage humain » où Benjamin développe une théorie du langage influencée par les idées de Hamann et du romantisme allemand, à partir d'un commentaire de la théorie de la création des premiers chapitres de la Genèse. Dans cette œuvre non publiée de son vivant, écrite deux ans avant la rédaction de *L'Étoile de la Rédemption*, Benjamin semble annoncer quelques uns des thèmes les plus importants de la pensée de Rosenzweig. Mais, d'autre part, les différences qui séparent ces deux théories de langage montrent bien à quel point la démarche de Benjamin et celle de Rosenzweig étaient d'inspiration différente. Au reste, il en va de même de deux

1. Paru dans *Les nouveaux cahiers*, 1983.

autres textes parus presque en même temps et traitant de la théorie de la traduction: *La Tâche du traducteur* (1923), de Benjamin, préface à sa version des *Tableaux parisiens* de Baudelaire, et la postface de Rosenzweig à sa traduction des *Seize Hymnes et Poèmes de Jehudah Halévi* (1924).

Dans un essai daté de 1917, *Sur le programme de la philosophie à venir*, Benjamin écrit: «Toute connaissance philosophique trouve son expression unique dans le langage», c'est seulement en rapportant la connaissance au langage qu'on pourra aboutir à une *renovation de la philosophie*. L'idée selon laquelle la vérité philosophique, insaisissable dans un pur système de concepts abstraits, se révèle dans la structure du langage, forme l'horizon commun des théories du langage de Benjamin et de Rosenzweig. Lorsque Rosenzweig écrit dans *L'Étoile de la Rédemption*: «Là où il y a le monde, il y a aussi le langage; pas de monde sans le verbe; le monde n'est que dans le verbe et sans lui il ne serait même pas», Rosenzweig exprime une idée présente dans tous les travaux du jeune Benjamin relatifs à la théorie du langage sans doute sous des formes diverses, mais toujours comme leur intuition centrale.

Dans le premier texte de Benjamin sur la philosophie du langage tout comme dans *L'Étoile de la Rédemption*, le langage apparaît comme le médium par lequel la vérité se révèle; bien plus, le langage, dans son essence même, est lui-même révélation. En d'autres termes: la structure de la réalité est identique à celle du langage. Pour fonder cette identité, Benjamin et Rosenzweig se réfèrent au récit biblique de la création. Ils ont en commun l'idée fondamentale selon laquelle Dieu a créé le monde par la parole; autrement dit, le monde des choses et celui des hommes proviennent de la même source, entre l'un et l'autre il y a identité de structure. Pourtant, l'interprétation plus précise du récit de la création est très différente chez Benjamin

et chez Rosenzweig. En premier lieu, Rosenzweig se réfère à l'idée générale de la création, telle qu'elle est évoquée au premier chapitre de la Genèse, alors que Benjamin envisage la création comme le processus décrit dans l'ensemble des trois premiers chapitres de la Bible. Dans le processus de la naissance du langage, Benjamin distingue trois étapes: en premier lieu, la création divine dans laquelle le monde fut créé par le langage, chaque chose étant parfaitement identique au mot créateur divin qui lui correspond. Puis, c'est le stade où Adam nomme lui-même les choses; quoique non créateur comme le langage divin, ce langage originaire n'est pourtant nullement arbitraire. Tout au contraire, ce langage paradisiaque et humain traduit exactement le langage muet des choses. Comme langage humain, il est parfait, possédant sa magie propre qui, plus tard, ne se manifesterait plus que dans la haute poésie. Mais le langage perd cette magie à l'instant de la chute, qui signifie «le moment où naît la parole humaine». Désormais, le langage n'est plus le reflet direct de la réalité, rabaissé qu'il est au rang d'un pur et simple moyen de communication. «Dans la chute - écrit Benjamin - l'homme a été privé de la possibilité de transmettre le concret de manière immédiate, il a été privé du nom, et il est tombé dans l'abîme du mot-moyen, du mot vain, dans l'abîme du bavardage».

Rien de plus révélateur de la différence fondamentale qui sépare la philosophie du langage de Benjamin de celle de Rosenzweig que leur attitude vis-à-vis de la fonction communicative du langage. Alors que pour Benjamin, cette fonction de communication est le symptôme essentiel de la déchéance du langage, cette dernière est pour Rosenzweig identique à son caractère de révélation. Chez Rosenzweig, le langage est l'Organon de la révélation, précisément parce qu'il fait communiquer les hommes, l'acte de parler signifiant l'ouverture de la subjectivité fermée sur elle-même et son extériorisation

au profit d'autrui. Le langage est révélation en tant qu'il est « parler de l'âme, révélation de l'intériorité humaine ». S'opposent ici le *langage de la révélation*, chez Benjamin et le *langage comme révélation*, chez Rosenzweig. En d'autres termes, chez Benjamin le caractère de révélation du langage est relégué dans un passé mythique alors que chez Rosenzweig il demeure toujours actuel. Cette différence a ses racines dans les présupposés métaphysiques des théories du langage des deux auteurs: pour le jeune Benjamin déjà, l'expérience fondamentale est celle d'une réalité dévalorisée et déchue dont le caractère désolé se détache d'autant plus nettement sur l'arrière-plan d'une perfection originaire, mais depuis longtemps disparue. Chez Benjamin, l'expérience des catégories religieuses de la création et de la révélation est vécue sur le mode de la négativité alors que chez Rosenzweig c'est leur positivité religieuse qui fait d'elles les deux fondements de l'expérience de la réalité.

D'un point de vue linguistique, on pourrait dire que Benjamin voit dans la langue un système de signes caché derrière l'infinie multiplicité des énoncés concrets, système qui constitue leur centre secret et idéal alors que Rosenzweig part précisément de l'instance concrète de l'énonciation en laquelle les virtualités présentes dans le langage se réalisent.

L'opposition de ces deux conceptions du langage se manifeste très clairement dans la manière dont Benjamin et Rosenzweig traitent la dimension utopique du langage. Les deux théories ont en commun l'idée qu'il y a dans le langage humain quelque chose d'inachevé mais que cet inachèvement n'est pas irrémédiable. Benjamin considère que la cause de l'incomplétude du langage réside dans la ruine de l'accord originel entre le mot et la chose: depuis lors, le langage est condamné à l'approximation infinie, à un tâtonnement désespéré que Benjamin appelle « surdénomination » (*Überbenennung*). Chez Rosenzweig au contraire, l'es-

sence du langage reste intacte, mais il en va autrement de la réalité des diverses langues: « Le monde n'est pas rédimé - écrit Rosenzweig, rien ne l'enseigne plus clairement que la multiplicité des langues ».

Pourtant, au même moment, Rosenzweig tout comme Benjamin attirent l'attention sur la présence d'un aspect du langage qui permet de surmonter ce principe de la multiplicité: il s'agit de la traduction. « Le langage, écrit Rosenzweig, existe dès l'origine, l'homme est devenu homme lorsqu'il s'est mis à parler; pourtant, il n'y a pas encore à ce jour de langue de l'humanité; celle-ci n'apparaîtra qu'à la fin. Le langage réel entre commencement et fin est commun à tous quoique particulier à chacun; simultanément, il fait œuvre de liaison et de séparation ». Bien entendu, la traduction ne supprime point la pluralité des langues; au contraire, elle la présuppose. C'est pourquoi le *langage de l'humanité* dont parle Rosenzweig ne saurait être une langue particulière; il représente un concept-limite exprimant l'idéal d'une entente universelle mais qui ne peut s'accomplir qu'au delà de la pluralité des langues, c'est-à-dire dans le silence.

L'idée paradoxale selon laquelle l'essence du langage s'accomplit au moment même de son abolition (dans le silence) est également au centre de la théorie du langage de Benjamin. Puisque dans la réalité concrète dominée par la parole, l'entente silencieuse entre tous les hommes ne peut exister qu'à titre d'idéal inaccessible, c'est la traduction, dans laquelle est surmontée la prétention à l'exclusivité caractéristique de toute énonciation qui ouvre la voie unique en direction de l'utopie d'un langage universel. Cette théorie mystique de la traduction comme voie vers la rédemption se trouve aussi bien dans *L'Étoile de la Rédemption* que dans le texte de Benjamin, *La Tâche du traducteur*, et ce en dépit de la signification très différente chez les deux auteurs. Pour Rosenzweig, la traduction a une

valeur utopique en ce qu'elle établit une communication de l'homme avec son prochain: « Cette entente universelle ne peut être atteinte dans le silence », écrit Rosenzweig, il lui faut passer par l'intermédiaire du discours; lui seul enjambe, grâce au miracle de la parole, l'obstacle de la séparation linguistique d'aujourd'hui. Le premier effet de l'esprit est qu'il traduit, qu'il jette un pont d'homme à homme, de langue à langue ».

Pour Benjamin au contraire, qui voit dans l'emploi du langage comme instrument de communication un témoignage de sa dégénérescence, la traduction ne trouve pas du tout sa fonction utopique dans la promotion de l'entente mutuelle des hommes, mais dans son effort de restitution de l'essence originaire du langage comme magie. Dans *La Tâche du traducteur*, Benjamin écrit que derrière chaque texte concret se cache un sens idéal que recouvre l'ensemble des énoncés et que dans une certaine mesure la traduction peut retrouver. Toutes les traductions relèveraient donc de cet effort utopique: dévoiler au cours de l'histoire les significations cachées derrière tous les énoncés et qui constituent leur vérité commune.

Il faut comprendre cette vérité moins comme un contenu que comme une forme, une « langue de vérité dans laquelle les ultimes mystères que la pensée s'efforce d'atteindre reposent calmement et silencieusement ». La seule perfection que le philosophe puisse espérer atteindre est de pressentir et de décrire « cette langue ». Ce concept d'une « langue pure » que Benjamin pouvait découvrir chez Stéphane Mallarmé, mais qui provient également du domaine de la mystique juive prouve que les premiers écrits de Benjamin sur la philosophie du langage sont construits sur un usage systématique des trois concepts – création, révélation, rédemption – ces trois catégories de la théologie juive qui déterminent également, dans un contexte certes très différent, la structure de *l'Étoile de la Rédemption*.

VII

Walter Benjamin et Franz Rosenzweig¹

Gerschom Scholem avait déjà souligné en 1965 l'influence qu'exerçait le philosophe juif allemand et son œuvre *L'Étoile de la Rédemption* sur la pensée de Walter Benjamin². Mais depuis, la question de la réception de Rosenzweig par Benjamin n'a plus été prise en considération. L'explication de cette lacune dans les recherches consacrées à Walter Benjamin était principalement due au fait que Franz Rosenzweig n'avait été l'objet que d'études très partielles, et qu'il n'y avait jusqu'à présent, aucune analyse fondamentale de sa philosophie. D'autre part, nous sommes maintenant, grâce à la nouvelle édition des œuvres complètes de Walter Benjamin, en possession d'une partie considérable des notes, projets et paralipoména consacrés à ses propres travaux publiés. Ainsi, il est devenu possible de faire des recherches approfondies relatives

1. Colloque PUF, 1994.

2. G. Scholem, « Walter Benjamin », in *Judatca*, 2, 1970, p. 219.

à la question de l'influence de Franz Rosenzweig sur Walter Benjamin.

L'Étoile de la Rédemption que Rosenzweig a écrit en six mois, entre l'automne 1918 et le printemps 1919, a connu comme point de départ la constatation que la Première Guerre mondiale aurait réfuté l'idée centrale de la tradition philosophique de l'Occident, c'est-à-dire l'idée que le monde soit raisonnable, qu'il obéirait à des lois qui sont en même temps les lois de la pensée, et que cet univers gouverné par le logos indiquerait à l'homme sa place harmonieuse dans l'ordre général des choses.

Contrairement à cette tradition philosophique qui culminerait dans l'idéalisme allemand, Rosenzweig rejoint un autre système de rapport qui lui semble beaucoup plus connecté avec les faits concrets de l'expérience et qui à cause de cela rend compte d'une façon plus humaine, à savoir: la sphère de la pensée religieuse telle qu'elle se manifeste dans la vision du monde mythique de l'antiquité grecque, et plus tard dans les visions du monde religieuses du judaïsme et du christianisme. Même si chacun de ses modes de croyances occupe un rang égal dans la structure générale de *L'Étoile de la Rédemption*, le judaïsme est finalement la pierre de voûte et le couronnement du système en entier.

La pensée religieuse saisit la réalité dans ses trois éléments fondamentaux: Dieu, l'homme et le monde. Leurs catégories qui reflètent la réalité immédiate de l'être-là humain, constituent aussi le fondement de la conscience judéo-chrétienne qui – grâce à eux – reste enracinée dans la réalité. Mais en même temps, et le judaïsme et le christianisme procèdent au renverse-

ment radical des catégories païennes, et seul ce renversement rend possible de mettre en rapport ces trois éléments que la pensée mythique ne peut cerner que dans sa séparation originaire: dans le judaïsme et dans le christianisme, les trois éléments s'extériorisent, et chacun d'eux se rapporte alors aux deux autres: Dieu se prive de soi-même en faveur du monde dans l'acte de la création, et en faveur de l'homme au moment de la révélation. L'homme pour sa part, se dédie au monde, et son agir dirigé vers une utopie radicale désigne la rédemption.

Ces trois types de rapports représentent pour Rosenzweig la structure authentique de l'expérience humaine. La *CRÉATION*, c'est l'expérience immédiate faite par l'homme que l'être-là du monde est bon. La *RÉVÉLATION* désigne l'expérience de la parole divine dans la prière et dans le rituel: la *RÉDEMPTION*, c'est l'effort utopique qui est le fondement de tout agir humain...

Ces trois relations que la philosophie classique ignore, sont alors immédiatement présentes dans le langage qui constitue, contrairement à la pensée conceptuelle, le médium dans lequel s'exprime l'expérience humaine. En s'appuyant sur une analyse rigoureuse de textes bibliques, Rosenzweig veut montrer que les catégories de la narration qui sont symbolisées par le pronom « Il » correspondent à l'expérience de la création, que les catégories du dialogue (le Je et le Tu) correspondent à la révélation et que les catégories du langage commun (le Nous) correspondent à l'expérience de la rédemption.

Cette double image de l'homme, esquissée par le judaïsme et par le christianisme, en tant qu'être qui est ouvert pour un double être autre – d'un côté pour le monde (c'est-à-dire pour le prochain) et de l'autre, pour Dieu – reçoit sa forme objective dans les deux modèles de la rédemption, c'est-à-dire dans les deux utopies qui sont à l'œuvre dans les deux religions.

Rosenzweig déchiffre le sens de ces deux représentations de la rédemption, non pas dans les enseignements théoriques du judaïsme et du christianisme, mais dans les formes de leur vie communautaire, dans leur calendrier, dans leur liturgie et dans leurs institutions. Les deux sont caractérisés par la création d'un « temps sacré » qui leur offre la possibilité d'éviter les péripéties et les contingences de l'histoire et de vivre dans l'éternité. Le christianisme participe cependant et à l'éternité et à la temporalité ; il est toujours sur le « chemin de la croix » ; car son destin est toujours lié au destin des peuples ; il les accompagne tout au long de l'itinéraire historique et tend à les rapprocher du Royaume de Dieu. Mais cela signifie aussi qu'il doit nécessairement traiter avec l'imperfection de l'histoire. En revanche, le peuple juif vit hors de l'histoire, dans l'éternité se renouvelant toujours de son année liturgique, et il montre à l'humanité l'exemple (le modèle) d'une vie communautaire qui est détachée du processus de développement immanent à la temporalité. Le rapport du judaïsme au christianisme doit donc être interprété en tant que rapport entre un paradigme et la tentative de sa réalisation historique. Tous les deux appartiennent à titre égal à l'image totale de la vérité.

En analysant la réception de Rosenzweig chez Benjamin nous devrions tenir compte de trois choses. Premièrement : dans quelle mesure Benjamin a-t-il vraiment connu l'œuvre de Rosenzweig ? Deuxièmement : quels sont les éléments dans son univers de pensée qui ont spécialement fasciné Benjamin ? Et finalement : comment Benjamin a-t-il utilisé ces éléments ? Sous quelles formes on les retrouve dans sa propre œuvre ?

Tous ces questionnements se réfèrent nécessairement aux passages dans l'œuvre de Walter Benjamin, qui renvoient expressément à Franz Rosenzweig. Mais il y a aussi des thèmes dans l'œuvre de Benjamin qui ont une affinité apparente avec l'univers de pensée de Rosenzweig, bien qu'une influence directe de Rosenzweig sur Benjamin soit exclue pour de pures raisons chronologiques, comme par exemple dans les premiers travaux de Benjamin sur la philosophie du langage, ou non prouvable comme dans ses derniers travaux relatifs à la philosophie de l'histoire. Il s'agira donc ici d'essayer, faute de preuves extérieures, d'entreprendre du moins une comparaison entre les idées de Benjamin et de Rosenzweig.

Dans son livre autobiographique *Walter Benjamin : histoire d'une amitié*, Gershom Scholem raconte qu'il avait parlé pour la première fois en juin 1921 à Benjamin du grand ouvrage philosophico-religieux de Rosenzweig intitulé *L'Étoile de la Rédemption* qui avait paru quelques mois auparavant¹.

Cinq mois plus tard, Benjamin écrit à Scholem qu'il se serait « de nouveau tourné » vers le livre de Rosenzweig mais qu'il ne l'aurait pas encore « lu entièrement² ». Une année plus tard, le 30 décembre 1922, Benjamin évoque la visite qu'il avait rendue à Rosenzweig qui, à l'époque, était déjà gravement malade, à Francfort-sur-le-Main, et il remarque (à ce sujet) : « Ce qui compliquait beaucoup la conversation, c'était le fait que je devais partout donner l'initiative, sans pour autant connaître respectivement bien le livre³ ».

Lorsque le *Frankfurter Zeitung* (*Le journal de Francfort*) l'invita peu de temps après la mort de

1. G. Scholem, *Walter Benjamin, Histoire d'une amitié*, Paris, Calmann Lévy, 1979, p. 129.

2. W. Benjamin, *Correspondance*, éd. Par G. Scholem et Théodor W. Adorno, Paris, Aubier, 1978, p. 283.

3. *Op. cit.*, p. 283.

Rosenzweig, à écrire quelque chose sur son univers de pensée, Benjamin refuse l'offre, pour une partie, apparemment, comme il écrivait à Scholem, parce que, à l'époque (c'est-à-dire, en janvier 1930), « un tel travail était assez éloigné de ses préoccupations¹ » ; mais probablement aussi parce qu'il n'avait pas le courage d'affronter une œuvre qu'il ne connaissait pas assez. La phrase sèche par laquelle il essaie de résumer en 1929 le contenu de *L'Étoile de la Rédemption* – évoquant « l'irruption victorieuse de la dialectique hégélienne dans la Religion de la Raison par ses sources dans le judaïsme² » – ne permet pas de conclure à une quelconque connaissance exacte de l'œuvre de Rosenzweig. Encore en 1931, Benjamin se définit par rapport à Franz Rosenzweig en tant que « Am Horetz » (l'expression hébraïque qui désigne le laïc, l'ignorant). Néanmoins écrit-il, en 1935 que « *L'Étoile de la Rédemption* l'avait déjà beaucoup intéressé à l'époque³ ».

Aujourd'hui, nous pouvons essayer de déterminer de plus près dans quelle mesure et jusqu'à quel degré Benjamin était familier avec *L'Étoile de la Rédemption*. Il résulte clairement de l'analyse des esquisses et des projets qui ont été publiés entre-temps, que toutes les citations de Rosenzweig figurant dans tous les écrits publiés et dans tous les écrits non publiés de Benjamin, sont précisées dans deux paragraphes bien limités dans la première partie de *L'Étoile*, et dans un autre paragraphe de la seconde partie ayant un lien de parenté avec les deux premiers paragraphes. Il s'agit ici des passages consacrés à la Chine et dans le second et le troisième livre de la première partie, dont certains fragments ont été intégrés par Benjamin dans son *Essai sur Kafka* de 1934, et de l'essai suivant consacré au Soi

1. *Op. cit.*, p. 508.

2. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften (Œuvres complètes)*, éd. par Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhauser, vol. III, Francfort, 1972; abrégé par la suite GS.

3. W. Benjamin, *Correspondance*, p. 291.

méta-éthique et au héros muet de la tragédie grecque, figurant également dans la première partie de *L'Étoile de la Rédemption*, qui occupe un rang important dans son livre sur le drame baroque, ensemble avec la théorie de la tragédie moderne dans le III^e Livre de la seconde partie. Tous les autres renvois à Rosenzweig, comme par exemple ceux de la première version de *l'Essai sur Brecht* (Qu'est-ce que le théâtre épique) se réfèrent aux passages ci-dessus mentionnés dans la première partie de *L'Étoile*.

On peut donc présupposer que la partie de *L'Étoile de la Rédemption* que Benjamin a étudiée le plus, c'est la première partie; très probablement, il a lu aussi, au moins partiellement, les autres parties où Rosenzweig développe sa propre philosophie du langage, de l'histoire et de la religion, bien qu'il ne s'y réfère dans aucun des textes publiés jusqu'à maintenant (à l'exception de l'essai ci-dessus mentionné consacré à la tragédie moderne).

L'œuvre de Benjamin qui exprime de la façon la plus claire possible l'influence de certaines idées de Rosenzweig, est sans aucun doute le *Livre sur le drame baroque (Trauerspielbuch)* dont la période de genèse (de 1923 à 1925) rejoint immédiatement l'époque où Benjamin avait commencé à étudier *L'Étoile*. Le point de départ est ici pour Benjamin la représentation anti-thétique de la tragédie antique et moderne, afin de fonder l'opposition – si essentielle pour lui-même – entre le *trauerspiel* et la tragédie. « Schopenhauer, écrit Benjamin, a conçu la tragédie en tant que *Trauerspiel* en reconnaissant ainsi son essence. Contre ce jugement vague émanant d'une métaphysique étrangère à l'histoire on n'a qu'à opposer quelques propositions de

Rosenzweig afin de prendre conscience du progrès que l'histoire philosophique du drame a fait avec les découvertes de ce penseur¹. Pour Rosenzweig, le héros de la tragédie grecque incarne l'homme dans son être-là originaire, dans son auto-affirmation tout à fait élémentaire. N'étant enraciné qu'en lui-même et étant séparé complètement des dieux et de ses proches, le héros antique symbolise simultanément la solitude tragique et la facticité élémentaire de l'homme païen.

Cette racine originaire de l'homme, Rosenzweig la nomme « soi » tant que le soi n'a d'autre but que d'imposer le propre démon, indépendamment de toutes les normes morales prescrites, Rosenzweig l'appelle méta-éthique. Mais ce qui caractérise alors le héros tragique, en tant qu'incarnation du soi méta-éthique, c'est le silence. « Pourtant du fait qu'il y a dans les drames d'Eschyle des scènes assez longues où ne parle que le chœur et où le héros reste tout le temps muet, Rosenzweig interprète ce silence comme le seul langage qui correspond parfaitement au soi méta-éthique. En se taisant, le héros rompt les ponts qui le relie à Dieu et au monde² ».

Benjamin évoque pour sa part « le manque de maturité » ou « l'infantilité » du héros tragique. En commentant le passage de *L'Étoile* où Rosenzweig développe sa thèse relative au silence tragique, Benjamin écrit : « L'immaturité du héros tragique qui fait contraster le principal personnage de la tragédie grecque avec toutes les figures ultérieures, a transformé l'analyse de l'homme méta-éthique par Franz Rosenzweig en un fondement de la doctrine de la tragédie³ ».

1. W. Benjamin, *I, I*, 1974, p. 291.

2. F. Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, traduit de l'allemand par Alexandre Derczansky et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 1982, p. 101. Cf. Aussi S. Mosès, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Seuil, 1982.

3. W. Benjamin, *GS*, p. 286.

Mais cette théorie de l'infantilité du héros tragique, Benjamin l'avait déjà formulée lui-même, dans son essai « Destin et caractère de l'année 1919 ». Il y écrit :

« Dans la tragédie l'homme païen se rend compte qu'il est meilleur que ses Dieux, mais cette connaissance-là le rend muet; elle reste morne (sourde). Il n'est pas du tout question de restaurer « l'ordre moral du monde », mais tout en étant encore muet, même immature, l'homme moral qui en tant que tel se nomme héros, veut se mettre debout au milieu du séisme de ce monde des douleurs. « Le paradoxe de la naissance du génie dans le mutisme moral, dans l'infantilisme moral, est le sublime de la tragédie¹ » (cf. *L'Étoile*, p. 244-245).

Benjamin semble aussi avoir anticipé d'une certaine manière dans « Destins et caractère » le concept rosenzweigien de « l'homme méta-éthique » : « Le fondement théorique du concept de caractère devra se référer également à une sphère naturelle et il aura si peu à voir avec l'éthique ou la morale comme le destin avec la religion² ».

Ces parallélismes auxquels Benjamin renvoie lui-même dans une note de son livre sur le drame baroque³, expliquent probablement la force d'attraction que la théorie rosenzweigienne de la tragédie a exercée sur lui.

Mais ce qui était décisif pour Benjamin, c'était sa découverte de la conception rosenzweigienne de la « tragédie moderne ». Dans le système de Rosenzweig, la tragédie antique et moderne se situe dans une opposition mutuelle si fondamentale comme les deux univers du paganisme et de la révélation auxquels elles appartiennent et dont elles représentent la problématique sous une forme symbolique. Pour Rosenzweig, la révé-

1. W. Benjamin, *GS*, II, 1, 1975, p. 175.

2. *Ibid.*, p. 176.

3. *Ibid.*, p. 418.

lation, donc l'univers religieux du judaïsme et du christianisme, signifie le renversement de tous les concepts du paganisme. Mais renversement ne signifie nullement annulation mais (plutôt) ouverture de ce qui est clos dans l'héroïsme, l'extériorisation des éléments, fermés sur eux-mêmes, le Dieu du Monde et de l'Homme qui entrent maintenant en relation réciproque en recevant ainsi un nouveau sens déterminé par ce rapport à l'être-là de l'Autre. Le médium de cette extériorisation est le langage qui est lui-même de par son essence l'ouverture de quelque chose qui est clos et qui devient ainsi l'organe de la révélation. Ainsi, le héros muet de la tragédie antique se transforme-t-il dans le monde de la révélation en héros parlant : « En se comprenant en tant qu'homme entier, l'homme est devenu immédiatement visible et audible... Il n'est plus l'image figée de marbre comme le héros tragique de l'Antiquité ; non, il parle... C'est ce héros-là que le spectateur voit se révéler en toute vitalité dans le dialogue¹.

Contrairement au héros antique, le héros moderne n'est pas une incarnation du Soi méta-éthique mais il représente chaque fois un aspect différent de l'homme jeté au milieu du monde et se confrontant avec ce monde. C'est pourquoi dans la tragédie moderne toutes les figures sont « différentes l'une de l'autre² » ; chacune exprime un point de vue spécifique et donc limité de la vision du monde. Afin de dépasser cette limitation de ces figures, la tragédie moderne doit nécessairement tendre vers une forme qui permet au héros d'atteindre « la conscience parfaite de soi-même et du monde³ ».

C'est apparemment le point qui peut avoir été de première importance pour la genèse de la théorie benjaminienne du drame. La tragédie des temps modernes, écrit Rosenzweig (et c'est précisément

1. F. Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, p. 247.

2. *Op. cit.*, p. 249.

3. *Ibid.*, p. 249.

ce passage-là que Benjamin cite dans le chapitre « La tragédie ancienne et nouvelle ») tend ainsi vers quelque chose de totalement étranger à la tragédie antique : « La tragédie de l'homme absolu dans sa relation à l'objet absolu¹ ». Et, plus loin, « les tragédies philosophiques, celles où le héros apparaît comme philosophe - une idée des plus hasardeuses pour l'Antiquité - nous apparaissent comme les sommets de la tragédie moderne : Hamlet, Wallenstein, Faust² ». Mais dans la tragédie philosophique, le héros ne se tient en face de l'Absolu « qu'en le sachant » ; le héros moderne authentique comme point de convergence... de tous les caractères tragiques, serait celui qui a éprouvé l'Absolu dans sa vie, et qui à partir de cette expérience, vit en lui. Ce héros n'est nul autre que le Saint. « La tragédie des saints est la secrète nostalgie de l'auteur tragique, une nostalgie peut-être difficile à combler³ ». À ce sujet Benjamin remarque : La « tragédie plus récente que nous essayons de déduire de la tragédie antique par ces mêmes phrases se dénomme, comme on n'a guère besoin de le souligner, du nom hautement significatif de Trauerspiel... Le trauerspiel en tant que forme de la discipline des saints est certifié par le drame du martyr⁴ ».

En opposition à cette influence bien limitée, comme Benjamin le souligne lui-même, de *L'Étoile de la Rédemption*, sur le livre *Origine du drame baroque allemand*, force est encore de constater que la « Préface épistémocritique » de ce dernier livre n'indique aucune influence prouvable de Rosenzweig ni dans sa version publiée ni dans sa version originale (« le texte le plus ésotérique que Benjamin n'ait jamais écrit » selon l'éditeur des *Œuvres complètes*). Les concepts d'« éléments » et de « révélation » qui y figurent sont

1. *Ibid.*, p. 244.

2. *Ibid.*, p. 249.

3. *Ibid.*, p. 250.

4. W. Benjamin, *GS*, II, 1, p. 292.

certes des catégories fondamentales de *L'Étoile de la Rédemption*, mais elles sont employées par Benjamin dans un sens tout à fait différent et étranger à *L'Étoile*. Les « éléments » qui représentent chez Benjamin le résultat de la résolution des choses par le concept, désignent dans *L'Étoile* les trois objets fondamentaux de la réalité, à savoir : Dieu, le Monde et l'Homme. Sous le concept de révélation, Benjamin comprend l'état originel paradisiaque du langage avant sa dégénérescence vers un moyen de communication profane, tandis que chez Rosenzweig, à qui l'idée d'un processus de décadence du langage est complètement étrangère, le concept de « révélation désigne dans un sens plus étroit l'expérience de Dieu dans l'âme humaine et dans un sens plus large, le monde religieux du judaïsme et du christianisme ».

Après la parution du livre *Origine du drame baroque allemand*, Benjamin s'est encore réclamé à trois reprises explicitement de la théorie rosenzweigienne du héros tragique, à savoir dans les années 1928 à 1932, c'est-à-dire du milieu de sa période soi-disant « marxiste ». Dans un compte-rendu utilisé fin 1928, consacré au roman *Mont-Cinère* de Julien Green, dont l'héroïne est la victime d'une forme spécifique de ubris tragique, c'est-à-dire d'une « hybris figée de la possession », Benjamin cite un passage de *L'Étoile de la Rédemption* où Rosenzweig mentionne ce moment du développement de la personnalité où l'homme cesse d'être un pur « individu », donc une partie du monde naturel et du monde social, afin de renaître soi-disant en tant que « soi¹ ». Rosenzweig, que Benjamin qualifie de « grand penseur contemporain », rapporte cependant cet « naissance du soi » à l'expérience de l'Éros², tandis que Benjamin fait allusion aux premières mani-

1. *Ibid.*, p. 925.

2. F. Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, p. 91.

festations de l'avidité dans l'âme de l'héroïne¹. Dans un article de l'année 1932 consacré à l'*Edipe* d'André Gide, Benjamin évoque encore une fois le « mutisme » du héros de la tragédie grecque², en indiquant de nouveau un passage de *L'Étoile de la Rédemption*, qu'il avait déjà cité dans *L'Origine du drame baroque allemand* : « Le héros tragique n'a qu'un seul langage qui lui corresponde parfaitement : le silence³ ».

La variation la plus intéressante de la théorie rosenzweigienne de la tragédie se trouve cependant dans la première version de l'essai *Qu'est-ce que le théâtre épique?* (1931). Benjamin tente ici d'interpréter le théâtre de Bertolt Brecht comme une reprise de la tradition du drame baroque allemand de faire connaître, dans le héros brechtien, la réinvention du « héros non tragique », tel qu'il s'annonce dans le drame des mystères du Moyen Âge et, plus tard, chez Gryphius, Lenz, Grabbe ainsi que dans le *Faust* de Goethe. Benjamin définit ce héros non tragique comme un héros « pensant », à savoir comme une figure, qui, à la différence du héros de la tragédie grecque, s'efforce de comprendre son destin et de lui accorder un sens, ou, d'engager, comme chez Brecht, un débat critique avec le monde ambiant. Que ce « héros pensant » corresponde effectivement au héros idéal de la tragédie moderne chez Rosenzweig, c'est-à-dire à ce héros « qui est vraiment philosophe⁴ », cela est confirmé par Benjamin lui-même, lorsqu'il souligne l'importance de Franz Rosenzweig, comme celle de Georges Lukacs, en tant que penseurs – « les meilleurs », dit-il, « du temps présent » – qui ont déjà reconnu assez tôt que « son existence-sur-scène paradoxale doit être substituée par notre existence authentique⁵ ». En reconnais-

1. W. Benjamin, *GS*, II.

2. *Ibid.*, p. 394.

3. *Ibid.*, *L'Étoile de la Rédemption*, p. 95.

4. *Op. cit.*, p. 158.

5. W. Benjamin, *GS*, II, 2, 1977, p. 523.

sant comme héros de notre époque celui qui est à la recherche du sens de son existence, il reprend la pensée de Rosenzweig selon laquelle l'idée d'une tragédie philosophique ne serait pensable que dans l'univers de la révélation judéo-chrétienne, parce que seul ici le héros se fraye le chemin vers le véritable langage qui est un langage dialogique, donc, vers une forme de langage où il y a de toute façon la possibilité d'une réponse à chaque question – et surtout à la question adressée à Dieu. Le fait que Benjamin jugea nécessaire de renvoyer en 1931 – et spécialement dans un essai consacré à Brecht – à Rosenzweig et qu'il le mentionne explicitement, ensemble avec Lukacs, semble prouver qu'il tenait beaucoup à souligner – peut-être non sans emphase provocatrice – la continuité de son inspiration juive.

Ce lien étrange entre Rosenzweig et Brecht à propos de la sphère de la tradition juive et la sphère du marxisme caractérise aussi la manière selon laquelle Benjamin a intégré deux citations de *L'Étoile de la Rédemption* dans son *Essai sur Kafka* de l'année 1934.

Ce qui est curieux dans ces citations, c'est qu'elles font allusion à un motif tout à fait insignifiant dans la thématique globale de *L'Étoile*; car dans la première partie de son ouvrage, Rosenzweig essaie de représenter les religions de l'Extrême-Orient en tant qu'archétypes d'une vision du monde inachevée, en opposition à la perfection païenne de l'antiquité grecque. Tandis que la mythologie antique avait créé une vision du monde où les deux principes opposés de l'étant et de l'être-en-devenir, de l'unité et du multiple, de l'affirmation et de la négation, s'unissant dans une réalité vivante, les religions de l'Inde et de la Chine se seraient arrê-

tées à mi-chemin, dans la mesure où le brahmanisme ne serait pourtant qu'un être indéterminé infini, alors que le taoïsme aurait formulé la doctrine de l'entrée silencieuse dans la multiplicité des phénomènes. Dans toute une série de notes que Benjamin avait rédigées entre 1928 et 1931 et qui étaient destinées à un futur essai sur *Le Procès* et à une conférence radio-diffusée sur Kafka en juillet 1931, on découvre déjà les copies de deux passages de *L'Étoile de la Rédemption* où Rosenzweig décrit le monde chinois comme un monde exclusivement chosial, spécifique et concret où le concept grec d'un logos universellement valable serait donc impensable et où il définit l'homme chinois, contrairement au héros antique, comme « dépourvu de caractère ». Benjamin a recopié ces deux citations de Rosenzweig, lorsqu'il préparait en 1934 son grand essai sur Kafka pour la *Jüdische Rundschau (Revue juive)* dans le tissu textuel de laquelle il les intégrait effectivement. Ce qui est frappant dans ces deux citations, c'est qu'elles ne remplissent pas de fonction nécessaire dans la structure des motifs (d'ailleurs extrêmement complexe) de *l'Essai sur Kafka*, et que de plus leur intégration dans la totalité du texte apparaît en même temps comme étant non activé et arbitraire; car la thématique « chinoise » à laquelle elles renvoient sera de toute façon traitée et d'une façon beaucoup plus convaincante, lors de l'évocation du volume posthume de Kafka, publié en 1931, *En construisant la muraille de Chine*. Si cela était jamais possible quelque part, c'est donc ici que pourrait être fondée la parenté entre la technique kafkaïenne du roman, soulignée par Benjamin, qui consiste à décrire de la façon la plus précise les gestes de ses personnages tout en renonçant aux moyens de l'analyse psychologique, et le caractère « gestuel » du théâtre chinois. À moins que Benjamin ne s'intéresse, avec ces citations de Rosenzweig, moins à

ces contenus idéels qu'au nom de leur auteur et aux constatations qui sont liées à ce nom.

Nous savons que l'étude de l'œuvre de Kafka par Benjamin était accompagnée d'une double controverse - avec Scholem et avec Brecht - à propos de l'interprétation de son œuvre. « Toute la thématique de l'essai sur Kafka est dominée par la tension entre ces deux approches contraires d'interprétation, l'approche métaphysico-théologique et l'approche matérialiste critique de la société, un rapport de réciprocité dialectique que Benjamin qualifie lui-même dans une lettre à Scholem comme « le chemin de croix de la pensée¹ ».

Que Benjamin se réclame explicitement de Franz Rosenzweig, dont le nom était si intimement lié pour lui, avec la vision du monde de la théologie juive, afin d'introduire dans les motifs chinois de son essai - qui renvoient expressément à Brecht - c'est une figure de pensée paradoxale destinée à rendre transparente cette tension dialectique et de renvoyer en même temps à son dépassement possible.

D'autre part, le fait n'échappait pas à Walter Benjamin que le lien qu'il essaie d'établir entre *L'Étoile de la Rédemption* de Rosenzweig et le théâtre épique de Brecht a quelque chose de forcé et de problématique. Après avoir cité dans la seconde partie de son essai de 1934 (*Une image d'enfant*) le passage de *L'Étoile*², il s'efforce de mettre le caractère ainsi défini en rapport avec ces personnages qui figurent dans le *Théâtre naturel d'Oklahoma* de Kafka, qui renvoie pour sa part au « théâtre chinois » qui est un théâtre gestuel, mais non sans introduire ces réflexions par la formule : « De quelque façon que cela puisse être médiatisé par la pensée - peut-être cette pureté du sentiment n'est-elle qu'un plateau de la balance extrêmement fin

1. W. Benjamin, *Correspondance*, p. 260. Cf. aussi : Stéphane Mosès : « Brecht und Benjamin als Kafka-Interpreten », in *Juden in der deutschen Literatur*, éd. par S. Mosès et A. Schöne, Francfort, 1985, p. 237-255.

2. *Ibid.*, *L'Étoile de la Rédemption*, p. 98.

du comportement gestuel¹ - une réserve qui confère à toute cette série d'idées un caractère exclusivement associatif et hypothétique ». Si nous analysons la structure thématique de l'essai sur Kafka, « la pureté élémentaire du sentiment » qui, selon Rosenzweig caractérise le chinois, peut être mise en rapport avec le personnage de Karl Rossmann, le jeune héros du roman *Amérique*, et, ultérieurement avec les figures des fous, des apprentis et des étudiants dont Benjamin dit qu'à eux seuls serait destinée la Rédemption. Mais, Benjamin a souligné lui-même dans une notice ultérieure (datant de l'année 1935), destinée à la réécriture de cet essai, que le motif de la rédemption qui n'aurait rien à voir avec la thématique du théâtre et du spectacle renonce alors expressément au rapport avec le thème brechtien. À sa place, Benjamin interprète alors l'activité au théâtre naturel comme un « jeu au sujet de la Rédemption », en renvoyant de nouveau à l'univers spirituel de la mystique juive. Suite à la citation de Rosenzweig relative à la « grande pureté élémentaire » de l'homme chinois, nous lisons maintenant : « C'est à cette pureté du sentiment qu'Oklahoma fait appel ». Car le nom de ce « théâtre naturel » dissimule un double sens. Son nom secret signifie : dans ce théâtre jouent les gens d'après leur don naturel. L'aptitude comme acteur, à laquelle on devait penser d'abord, ne joue aucun rôle... Et ici nous nous rappelons ces personnages de Kafka qui sont des joueurs, qui ne veulent représenter rien de sérieux dans la société bourgeoise et pour lesquels il y a infiniment d'espérance. Ce sont les apprentis. De tels apprentis - et non plus - nous sommes tous, sur le théâtre nature : « Des apprentis d'un jeu qui est lié - d'une façon certes étrange et traitée par Kafka, d'une façon tout à fait indéterminée - à la procédure d'une décision. Procédure qui a lieu sur un terrain

1. W. Benjamin, *GS*, II, 2, p. 418.

de courses (hippiques). Il semble fort probable qu'il s'agisse avec ce jeu de la Rédemption¹ ».

Le premier travail de Walter Benjamin sur la philosophie du langage a été rédigé en 1916. Il s'agit de *L'Essai sur le langage en général et sur le langage humain* où Benjamin développe une théorie du langage mystique, influencée par les idées de Hamann et les romantiques allemands. En partant d'une interprétation de l'histoire de la création, dans les premiers chapitres de la genèse de *L'Étoile de la Rédemption*, Benjamin anticipe certaines des idées les plus importantes de Rosenzweig. De l'autre côté, les différences peut-être encore plus décisives qui existent entre les deux théories du langage renvoient à la différence essentielle de l'inspiration qui caractérise les réflexions de Benjamin et de Rosenzweig. Le même vaut par ailleurs pour les deux essais, parus pratiquement en même temps, consacrés à la théorie de la traduction, c'est-à-dire l'essai *La tâche du traducteur* (de 1923), pour la préface à la traduction des *Tableaux parisiens* de Baudelaire, et pour la postface de Rosenzweig à sa traduction des *Soixante hymnes et poèmes de Jehuda Halévy* (de 1924).

Dans son essai publié en 1917, *Sur le programme de la philosophie qui vient*, Benjamin écrit : « Toute connaissance philosophique a son unique expression dans le langage » et « seul pour un rapport de la connaissance avec le langage » un renouveau de la philosophie sera possible². Cette idée selon laquelle la vérité philosophique ne peut pas être cernée dans un pur système de concepts abstraits mais se révèle dans la structure

1. W. Benjamin, *GS*, II, 3, 1977, p. 1262.

2. W. Benjamin, *Œuvres: Mythe et violence* (préface de Maurice de Gandillac), Denoël, Paris, 1971, p. 111.

du langage, constitue l'horizon commun sur le fond duquel on doit comprendre les théories langagières de Benjamin et de Rosenzweig. Lorsque Rosenzweig écrit, dans *L'Étoile de la Rédemption* : « Là où est le monde, est aussi le langage, le monde n'est jamais sans parole, il n'est que dans la parole et sans la parole il ne serait pas¹ » - il exprime une idée qui se manifeste dans les travaux du jeune Benjamin consacrés à la philosophie du langage, certes, sous des formes diverses, mais toujours comme leur intuition centrale.

Dans le premier essai de Benjamin sur la philosophie du langage, comme dans *L'Étoile de la Rédemption*, le langage est défini en tant que médium par lequel la vérité se révèle; oui, il est d'après sa propre essence même, révélation. Autrement dit, la structure de la vérité est identique à la structure du langage. Afin de parrainer cette identité, Benjamin et Rosenzweig se réclament de l'histoire biblique de la création. L'idée qui leur est commune c'est l'idée que Dieu a créé le monde par la parole, ou autrement dit, que le monde des choses et le monde de l'homme émanent de la même source, de sorte qu'il se crée entre eux une identité structurelle. Mais l'interprétation plus détaillée de l'histoire de la création est assez distincte chez Benjamin et chez Rosenzweig. Tout d'abord, Rosenzweig se réfère à un concept général de la création, qui est celui du premier chapitre du livre de la Genèse, dont les étapes sont représentées dans les trois premiers chapitres de la Bible.

Dans le processus de la genèse du langage, Benjamin fait la distinction entre trois phases différenciées : d'abord (1) la création divine, où le monde est créé par le langage et où chaque chose est complètement identique avec la parole de la création divine lui correspondant. Puis (2) il y a la phase où Adam nomme lui-même les choses : ce langage originaire qui n'est pas créateur

1. *Ibid.*, *L'Étoile de la Rédemption*, p. 458.

comme le langage divin, n'est pourtant aucunement arbitraire. Tout au contraire, ce langage humain paradisiaque représente la traduction exacte du langage muet des choses. En tant que langage humain, il est parfait ; il possède sa propre magie telle qu'elle est révélée plus tard seule dans la poésie suprême. Mais (3) le langage perd cette magie immanente au moment du péché originel qui marque « l'heure natale du *verbe* humain¹ ». À partir de maintenant, le langage n'est plus le reflet direct de la vérité, mais il est rabaissé à être un pur moyen, c'est-à-dire un moyen de la communication.

Avec le péché originel (la chute, dit Benjamin), l'homme « quitta l'immédiateté dans la communication du concret, à savoir le nom, et tomba dans l'abîme que représente le caractère médiateur de toute communication, du mot comme moyen, du mot vide dans l'abîme du bavardage² ».

Il est caractéristique pour la différence fondamentale entre la philosophie du langage de Benjamin et de Rosenzweig que pour Rosenzweig la fonction communicationnelle du langage, qui représente pour Benjamin le principal symptôme de sa dégénérescence, soit identique avec son caractère de révélation. Chez Rosenzweig, le langage est l'organon de la révélation, précisément parce qu'il est l'instance médiatrice entre les hommes, parce que l'acte de parler signifie que la subjectivité close en elle-même s'ouvre et s'exteriorise envers un autre. Le langage est révélation dans la mesure où il est « un parler de l'âme, un se-révéler de l'intériorité humaine³ ». Ici s'opposent le langage de la révélation chez Benjamin et le langage en tant que révélation chez Rosenzweig. Autrement dit, chez Benjamin, le caractère de révélation du langage est retransporté dans un passé mystique, tandis qu'il est toujours actuel chez

1. W. Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Œuvres*, I, *Mythe et violence*, p. 93.

2. W. Benjamin, *op. cit.*, p. 94-95.

3. *L'Étoile de la Rédemption*, p. 92.

Rosenzweig. Cette différence a des racines profondes dans les présupposés métaphysiques des théories du langage de Benjamin et de Rosenzweig ; déjà pour le jeune Benjamin, l'expérience fondamentale est celle d'une réalité dévalorisée et décadente dont la tristesse se profile d'autant plus clairement à l'arrière-fond d'une perfectibilité originelle mais depuis longtemps absente. Les catégories religieuses de la création et de la révélation y sont donc expérimentées dans leur négativité, tandis qu'elles deviennent chez Rosenzweig, précisément à cause de leur positivité religieuse, des pierres angulaires de l'expérience de la réalité.

Vu du seul point de vue linguistique, on pourrait dire que Benjamin considère le langage comme un système de signes qui se dissimule derrière la multiplicité infinie des manifestations concrètes, en tant que centre à la fois concret et irréel, tandis que Rosenzweig part de l'instance parlante concrète où se réalisent les possibilités existantes dans le langage.

Le caractère contradictoire de ces deux conceptions polaires du langage s'exprime d'une façon extrêmement grave dans la manière différente par laquelle Benjamin et Rosenzweig traitent de la dimension utopique du langage.

Les deux théories du langage ont l'idée en commun que le langage humain est imparfait mais qu'il peut être rédempté de cette imperfectibilité. Aux yeux de Benjamin, la raison de cette imperfection langagière est l'écroulement de la coïncidence originelle entre la parole et la chose qui a condamné par la suite le langage à un fortuit infini, à un tâtonnement maladroit que Benjamin désigne en tant que « surdétermination¹ ». Simultanément et Rosenzweig et Benjamin indiquent l'existence d'une dimension langagière qui est à même de surmonter ce principe de polyvalence à savoir, la traduction.

1. *Ibid.*, p. 161.

« La langue » dit Rosenzweig, est tout à fait au commencement, l'homme devient homme quand il commence à parler; et pourtant, il n'y a pas encore à ce jour une langue de l'humanité: « c'est seulement à la fin qu'elle existera. Cependant, la langue véritable entre le commencement et la fin est commune à tous, tout en étant particulière à chacun; elle relie et divise en même temps¹ ».

Cependant, la multiplicité des langues n'est bien sûr pas surmenée par la traduction. Oui, la traduction présuppose même cette multiplicité. C'est pourquoi la « langue de l'humanité » dans le sens précis que Rosenzweig confère à ce concept ne peut pas être une langue spéciale, mais elle représente plutôt un concept-limite où s'exprime l'idéal d'une inter-compréhension universelle, mais qui ne peut s'effectuer nécessairement qu'au-delà de la multiplicité des langues, donc par le silence.

L'idée paradoxale qui consiste à penser que l'essence du langage s'accomplit au moment même de sa propre sursomption, c'est-à-dire, dans le silence, figure aussi au centre de la théorie benjaminienne du langage. Mais comme la communication silencieuse entre toutes ne peut être qu'un idéal jamais atteint, dans notre réalité concrète, dominée par la parole, la traduction, dans laquelle au moins la prétention à l'exclusivité qui caractérise chaque manifestation langagière, est dépassée, constitue la seule voie permettant de s'approcher de l'utopie d'une langue universelle. Cette théorie à coloration mystique de la traduction en tant que voie vers la rédemption figure et dans *L'Étoile de la Rédemption* de Rosenzweig et dans l'essai de Benjamin, *La Tâche du traducteur* - mais leur signification est assez différente chez les deux auteurs. Pour Rosenzweig, la signification utopique de la traduction consiste dans le fait qu'elle établit une communication

1. *Ibid.*, p. 144.

de l'homme à l'homme: « Cette compréhensibilité générale ne peut pas être atteinte par le silence », écrit Rosenzweig, « mais elle a encore besoin du discours qui ne saute... que par le biais du miracle de la langue au-dessus de la résistance d'aujourd'hui caractérisée par la séparation langagière. Le premier effet de l'esprit est qu'il traduit et qu'il jette un pont d'un homme à l'autre, d'une langue à l'autre¹ ». Pour Benjamin qui au contraire, considère l'utilisation de la langue en tant qu'instrument de communication comme une preuve de sa dégénérescence, la fonction utopique de la traduction ne consiste aucunement dans le fait qu'elle favorise la compréhension entre les hommes, mais plutôt dans le fait qu'elle s'efforce de restaurer l'essence originaire de la langue en tant que magie. Car derrière chaque texte concret se cache, soutient Benjamin dans *La Tâche du traducteur*, un sens idéal que l'énonciation langagière dissimule et que la traduction devrait pour ainsi dire dégager. L'effort utopique de toutes les traductions consisterait donc à dévoiler au cours de l'histoire l'univers général des significations qui se cache derrière toutes les manifestations langagières comme leur vérité commune. Pour sa part, cette vérité devrait être moins comprise en tant que contenu qu'en tant que forme, comme une « langue véritable dans laquelle sont conservés sans aucune tension et, silencieusement, les derniers mystères que la pensée essaie d'éclaircir² ». C'est cette langue, dont le pressentiment et la description constituent son unique perfection, que le philosophe peut espérer. Ce concept d'une langue pure que Benjamin pouvait découvrir dans les textes relatifs à la théorie du langage du symboliste français Stéphane Mallarmé, mais qui provient aussi du domaine de la mystique juive du langage, prouve avec quelle précision les premiers travaux de Benjamin

1. *Ibid.*, p. 467.

2. W. Benjamin, *GS*, I, 1972, p. 16.

consacrés à la philosophie du langage sont construits sur l'usage systématique des concepts de création, révélation et rédemption, donc ces trois catégories fondamentales de la théologie juive qui déterminent aussi bien qu'avec des présupposés assez distincts, l'architecture de *L'Étoile de la Rédemption* de Rosenzweig.

La critique radicale du concept du progrès est un des thèmes centraux dans le dernier texte de Walter Benjamin, *Sur le concept de l'histoire* (connu aussi sous l'intitulé « Thèses sur la philosophie de l'histoire »). Benjamin prend ici implicitement comme point de départ la constatation que l'histoire de l'Europe au xx^e siècle apparaît comme une suite de catastrophes qui a rendu impossible la croyance naïve dans le progrès linéaire et qui démasque le développement historique comme un processus irrésistible de destruction. À ce propos, il a probablement pensé en premier lieu au déclin du monde avant la Première Guerre mondiale, à la dissolution de la société et de l'État sous la République de Weimar, à la prise du pouvoir par Hitler, à la terreur du régime nazi et à la Seconde Guerre mondiale qui vient d'éclater. Mais s'il n'y a plus de progrès linéaire dans l'histoire, la véritable Rédemption ne peut plus être pensée comme le point final d'une évolution en progression permanente, mais seulement comme irruption subite d'une forme de vie infiniment supérieure et plus intensive qui fait sauter « la continuité de l'histoire » et entraîne un renversement radical de la réalité.

Gershom Scholem a interprété cette interruption violente de l'histoire dans le sens d'une « sécularisation de l'apocalyptique juive¹ ». Benjamin avait pour

1. G. Scholem, *Judaica*, 2, p. 223.

tant l'intention explicite de mettre en relief, avec ses dernières méditations consacrées au temps et à l'histoire, l'utopie historique et politique de la Révolution, comme une métamorphose moderne de l'idée historique de la rédemption. Pour la pensée révolutionnaire authentique, comme pour la pensée théologique, le progrès historique ne serait rien d'autre qu'une répétition ennuyeuse du toujours-le-même tandis que tous les deux ne pouvaient vivre la vraie rédemption que comme un arrêt subit de l'histoire. Chez Benjamin, la critique de l'idée du progrès est fondée sur le refus fondamental de la temporalité profane qui est vécue comme une pure forme, dépourvue de tout contenu où chaque instant est aussi vide et sans valeur que l'instant précédent ou l'instant prochain.

« L'idée d'un progrès de l'espèce humaine à travers l'histoire », écrit Benjamin qui vise l'idée d'une telle marche, « est le fondement nécessaire de celle qui s'attaque à un temps homogène et vide. La critique est inséparable de celle de sa marche à travers l'idée du progrès en général¹ ».

Les projets relatifs au livre sur les *Passages parisiens* (*Passagenwerk*) révèlent que la critique benjaminienne du concept du progrès a été influencée de façon décisive par l'ouvrage de Hermann Lotze intitulé *Mikrokosmos* (publié en 1864)². Mais Franz Rosenzweig avait lui aussi développé des idées étonnamment similaires dans *L'Étoile de la Rédemption*. L'idée du progrès y a été mise en rapport avec un concept de temporalité homogène où rien de radicalement nouveau ne peut se passer, contrairement à l'expérience du temps messianique qui ne peut être vécue dans – Benjamin dirait sans nul doute – l'inconstante anticipation du but final.

1. W. Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire » (thèse XIII), in W.B., *Œuvres*, I, *Poésie et Révolution*, Denoël, 1971, p. 285.

2. W. Benjamin, *GS*, V, 1, 1982, p. 589-602.

« Si l'on parle aussi d'un progrès éternel - en vérité, on ne vise jamais qu'un progrès infini qui ne cesse de progresser plus loin et dans chaque instant, à la certitude assurée que son tour viendra, que donc il peut être aussi sûr de son advenue future qu'un instant passé d'avoir été déjà là. Rien ne heurte donc davantage cette authentique idée du progrès que la possibilité que « le but idéal » pourrait et devrait peut-être bien se réaliser dès l'instant qui vient, et même à l'instant-ci... Sans cette anticipation et la pression interne pour la réaliser, sans « le désir de faire survenir le messie avant son temps » et la tentation de « faire violence au Royaume des cieux », le futur n'est pas un futur mais seulement un passé étiré sur une longueur infinie, un passé projeté vers l'avant. Car sans cette anticipation, l'instant n'est pas éternel, mais quelque chose qui se traîne interminablement sur la longue route stratégique du temps¹ ».

Bien que Rosenzweig ne soit pas du tout mentionné dans le *Livre des passages*, on ne doit pas du tout exclure que *L'Étoile de la Rédemption* continuerait encore de se manifester chez lui même pendant ses années parisiennes de la maturité.

L'idée d'une voie an-historique vers la rédemption, d'un bond subit vers l'utopie, qui confère à l'instant du présent le goût de l'éternité, comme chez les mystiques, pourrait également provenir de Rosenzweig. Dans une esquisse des « Thèses sur la philosophie de l'histoire », Benjamin écrit : « Le messie rompt l'histoire ; le messie n'apparaît pas à la fin d'une évolution² ».

Et à un autre endroit nous lisons : « Le monde messianique est le monde d'une actualité universelle³ ». Cette conception de la rédemption en tant que présentification de l'utopie correspond exactement à la définition

1. *L'Étoile de la Rédemption*, p. 267-268.

2. W. Benjamin, *GS*, I, 3, p. 1243.

3. *Ibid.*, p. 1285.

de l'éternité par Rosenzweig en tant qu'avenir (futur) qui peut déjà être vécu aujourd'hui. « L'éternité n'est pas un temps très long, mais un demain qui pourrait aussi bien être un aujourd'hui. L'Éternité c'est un certain avenir qui sans cesse peut être l'avenir qui est pourtant présent. L'Éternité c'est un aujourd'hui mais qui est lui-même conscient du fait qu'il est plus qu'un Aujourd'hui¹ ».

Pour Rosenzweig, l'éternité ou la rédemption se situent en opposition au développement historique, voire elle ne peut être atteinte que par une rupture radicale avec la continuité historique. Avec l'idée benjaminienne d'un « arrêt messianique de l'activité historique² », il s'agit évidemment d'une telle rupture ; de même, dans ce concept d'un « temps présent, qui en tant que modèle du temps messianique, résume l'histoire de l'humanité entière comme dans une abréviation énorme³ ». Benjamin évoque aussi le « concept d'une actualité qui n'est pas une transition mais dans laquelle le temps s'investit et s'est immobilisé⁴ ». « Franz Rosenzweig avait développé une idée étonnamment similaire dans une lettre de l'année 1917 où il parle de l'opposition entre l'aujourd'hui qui ne veut être qu'un pont vers le Demain, et l'autre aujourd'hui qui est le tremplin vers l'éternité⁵ ». Comme la correspondance de Rosenzweig avait été publiée en 1935, aux éditions Schocken, Benjamin avait pu lire ces lettres à Paris, et il avait pu être influencé par cette idée qui lui était d'ailleurs très proche.

Cela pourrait être aussi valable pour la fonction que Benjamin assigne au culte et au cultuel, dans le processus de la rédemption. La seule espérance qui

1. *L'Étoile de la Rédemption*, p. 261.

2. W. Benjamin, *GS*, I, 2, p. 703.

3. *Ibid.*, p. 703.

4. *Ibid.*, p. 702.

5. F. Rosenzweig, *Correspondance*, éd. par Ernst Simon et Édith Rosenzweig, 1935, p. 158.

nous reste encore aujourd'hui, estime Benjamin, réside dans le passé. La rédemption pourrait seulement venir si nous osions réveiller de nouveau de façon fulgurante et de vivre à nouveau comme actuelle au milieu du présent l'expérience infiniment plus profonde et plus riche qui réside dans le passé. Benjamin appelle ces moments privilégiés « les journées de la remémoration » (*Eingedenken*), des « journées de fête » et aussi « des mouvements de la conscience historique ». Dans son essai sur Baudelaire, il avait constaté qu'une expérience qui essaie de s'affirmer tout en étant à l'abri des crises n'est possible que dans le domaine culturel¹.

Que l'expérience an-historique qui interrompt la tristesse de la temporalité historique et qui la met ainsi en cause, subversivement, est exactement l'expérience culturelle, cela résulte clairement de l'analyse du temps religieux qui y est faite : « Le calcul du temps qui subordonne la durée à la régularité, ne peut pourtant pas renoncer à faire conserver en elle des fragments distingués. C'était l'œuvre des calendriers qui avec les jours de fête démarquent les moments de la remémoration, d'avoir uni la reconnaissance d'une qualité avec la mesure de la quantité² ».

Et le renvoi au calendrier juif est encore plus explicite dans la note préparatoire suivante à l'essai sur Baudelaire : « Le septième jour, le semestre sont des interruptions³ ».

Ici, le parallélisme avec « l'Étoile de la Rédemption » est particulièrement frappant. Chez Rosenzweig, il y a aussi cette opposition entre la temporalité historique, profane où rien de radicalement nouveau ne peut avoir lieu, et le temps passé qui détermine l'expérience de toutes les formes sociales religieuses, mais particulièrement, celles du judaïsme et du christianisme. Le temps

1. *Ibid.*, GS, I, 2, p. 640.

2. *Ibid.*, GS, I, 2, p. 642.

3. *Ibid.*, GS, I, 3, p. 1176.

sacré qui est fondé sur le retour régulier des fêtes, provoque l'arrêt du flux continu et infini du temps naturel et du temps historique, en créant ainsi une espèce d'éternité au milieu du temps. « C'est seulement la cloche qui sonne et non le tic-tac de la pendule, qui crée l'heure. Dans l'heure, l'instant devient donc ce qui ne cesse de recommencer à neuf au moment où il allait disparaître, et donc il devient le... *nunc*, l'éternité... Dans la reprise quotidienne, hebdomadaire, annuelle des cycles de la prière culturelle, la foi transforme l'instant en « heure », elle rend le temps accueillant à l'éternité¹ ».

Chez Benjamin, l'émergence, la manifestation de ces « moments de la conscience historique » qui peuvent être compris en même temps comme des jours religieux et comme des révolutions politiques, désigne le processus de la rédemption messianique où l'on « recompose ce qui a été brisé² ».

Avec un parallélisme surprenant à la phénoménologie du temps religieux de Rosenzweig conçue comme vraie dimension de la rédemption – dans la troisième partie de *L'Étoile* – Benjamin avait écrit dans son essai sur Baudelaire que ce poète aurait rassemblé les journées de la mémoire involontaire vers une année spirituelle³.

Dans les « Thèses sur la philosophie de l'histoire », Benjamin utilise une autre image qui est puisée comme l'image antérieure, du domaine de la mystique juive : le passé comporterait des « étincelles de l'expérience » que l'expérience de la rédemption collectionne et attise de nouveau⁴.

Cette expérience du présent qui se réfère d'une façon fulgurante au passé, est le fondement de ce « maintenant » (temps du présent) dans lequel des

1. *L'Étoile de la Rédemption*, p. 343-345.

2. W. Benjamin, GS, I, 2, p. 697.

3. *Ibid.*, p. 641.

4. *Ibid.*, p. 695.

éclats du temps messianique sont parsemés¹. On peut s'interroger sur le fait de savoir s'il relève du pur hasard que Rosenzweig, dans la lettre ci-dessus mentionnée de l'année 1917 où il oppose « l'Aujourd'hui qui ne veut être que le pont pour le demain » à « l'autre aujourd'hui, qui est le tremplin de l'éternité », et Benjamin aient utilisé exactement la même métaphore, lorsqu'ils évoquaient des attitudes spirituelles dans lesquelles peuvent être dispersées les « étincelles » de « l'aujourd'hui messianique ».

Traduit de l'allemand par Arno Münster

1. *Ibid.*, p. 704.

VIII

Rosenzweig et Hölderlin¹

À l'occasion du soixantième anniversaire du poète Stefan George la revue allemande *Die literarische Welt* avait procédé à une enquête auprès d'une série d'écrivains connus, leur demandant « quel rôle George avait joué dans leur évolution intellectuelle ». Le 13 juillet 1928 la revue publia, entre autres, la réponse de Franz Rosenzweig, dont voici la teneur: « À cette époque, c'est-à-dire en 1907, je me dirigeai déjà, quoiqu'un peu à l'aveuglette, vers un pôle spirituel opposé à celui de George et de son cercle [...]. Parmi les auteurs antérieurs qui avaient contribué à former mon langage [...] les plus importants furent sans doute, pour moi comme pour la plupart de la génération des écrivains quadragénaires, Hölderlin et le Goethe de la vieillesse² ». L'année

1. Inédit en français, 2004. Lecture faite à Tübingen dans la tour de Hölderlin à l'occasion de la remise du titre de Docteur *Honoris Causa* de cette Université à Stéphane Mosès.

2. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften 1, Briefe und Tagebücher*, volume ii, 1918-1929, édité par Rachel Rosenzweig et Edith Rosenzweig-Scheinmann, avec la collaboration de Bernhard Casper, La Haye, 1979, p. 1191.

1907, à laquelle Rosenzweig fait ici allusion, avait été celle de la publication par Stefan George de son recueil *Der siebente Ring*. Le « pôle spirituel » vers lequel Rosenzweig se dirigeait à cette époque, fût-ce un peu « à l'aveuglette », était celui de la tradition juive.

Nous avons évoqué ailleurs¹ les principales étapes de ce retour du jeune philosophe assimilé tout d'abord à l'univers du christianisme, puis à celui du judaïsme : sa discussion nocturne du mois de juillet 1913, à Leipzig, avec Eugen Rosenstock, juif converti au protestantisme, qui avait réussi à ébranler le relativisme intellectuel de son interlocuteur, et à lui faire comprendre la place centrale que l'expérience de la Révélation occupait dans sa propre vie ; à la suite de cette discussion, son désir de se convertir au christianisme ; enfin, après avoir assisté à un office de Yom Kippour dans une synagogue orthodoxe de Berlin, sa décision de renoncer à la conversion et de se réclamer désormais de la tradition religieuse du judaïsme.

Mais l'itinéraire intellectuel de Rosenzweig avait aussi été marqué de façon décisive par la première guerre mondiale, à laquelle il avait pris part comme sous-officier sur le front des Balkans. C'est là qu'il avait rompu définitivement avec la philosophie de l'histoire de Hegel dont il venait d'analyser la genèse et l'évolution dans sa thèse de doctorat. Celle-ci avait été écrite entre 1909 et 1914, mais n'avait pas pu être publiée à cette date. Dès 1916, dans sa correspondance avec Eugen Rosenstock, Rosenzweig avait interprété l'affrontement sanglant des grandes puissances européennes au nom de leurs mythes nationaux respectifs comme une confirmation cruelle de la justesse de la philosophie de l'histoire de Hegel. Car pour celui-ci, l'Histoire n'était rien d'autre que la scène sur laquelle se jouait la réalisation de l'Esprit universel, et ce à travers la série

1. Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, 1982, 2^e édit., Paris, Bayard, 2003.

des combats que se livrent entre eux les États souverains. Mais cette confirmation valait condamnation : sur les champs de bataille d'Europe cette vision de l'Histoire dévoilait enfin sa véritable nature, celle d'une sombre tragédie dans laquelle des millions d'individus étaient impitoyablement sacrifiés.

C'est de cette expérience que Rosenzweig partira dans *L'Étoile de la Rédemption* pour lui opposer sa conception de la vocation fondamentalement métahistorique du peuple juif, retiré, loin de la folie guerrière des nations européennes, dans l'intemporalité de son tête-à-tête avec son Dieu.

Il est donc compréhensible que Rosenzweig ait perçu la parution tardive de sa thèse sur Hegel, publiée en 1920 presque en même temps que *L'Étoile*, sous le titre de *Hegel et l'État*, comme un concours de circonstances plutôt intempestif.

Et de fait, en 1920 il avait ajouté à la préface originale un paragraphe dans lequel il précisait : « Le présent ouvrage, dont les premières parties remontent à l'année 1909, était terminé pour l'essentiel lorsque éclata la guerre [...]. En 1919 je ne pouvais plus que le compléter ; jamais je n'aurais entrepris de le commencer. Je ne sais pas comment l'on pourrait aujourd'hui trouver encore le courage d'écrire sur l'histoire allemande¹ ». Dans une conclusion ajoutée en 1919, Rosenzweig avait suggéré que l'Allemagne aurait pu connaître un destin tout à fait différent de celui, catastrophique, auquel les ambitions nationalistes de l'Empire créé en 1871 l'avaient finalement conduite, si elle était restée fidèle aux idéaux humanistes dont tant de grands penseurs, comme le jeune Hegel et son ami Hölderlin, avaient rêvé à l'époque de la Révolution française : « Durant ces années du XVIII^e siècle finissant, Hegel avait conçu, dans la proximité immédiate de

1. Franz Rosenzweig, *Hegel et l'État*, traduit et présenté par Gérard Bensussan, Paris, 1991.

Hölderlin, sa nouvelle vision de l'État. Mais lorsque cette vision se concrétisa pour la première fois en 1871, et que « l'action naquit de la pensée », elle n'apparut pas, conformément à ce que le poète avait espéré, comme « mûre et spirituelle¹ ».

Ces formules étaient tirées d'un poème de Hölderlin daté de l'année 1800, « An die Deutschen » (*Aux Allemands*). Il y évoquait un avenir où :

*nos villes, enfin
lumineuses, ouvertes et éveillées, pleines d'un
feu plus pur,
et les montagnes du pays
allemand, devenues les montagnes des Muses,

comme celles, magnifiques, d'autrefois, le Pinde
et l'Hélicon,
et le Parnasse, et tout autour, sous le ciel doré
de la patrie, brille la joie libre,
claire et spirituelle.*

Ces vers représentent pour Rosenzweig l'essence de l'idée que Hölderlin se faisait d'une nation idéale, animée par l'esprit de la poésie. « Mais, écrit Rosenzweig, entre la fin de l'ancien Empire de la fondation du nouveau, autrement dit, depuis Hegel jusqu'à Bismarck, ce rêve demeura irréalisé² ». Car, pour Rosenzweig, l'Empire créé par Bismarck en 1871 incarnait le contraire absolu de l'Allemagne idéale dont Hölderlin avait rêvé. Puis la guerre de 1914-1918 et la défaite de l'Allemagne avaient ruiné, à ses yeux, toute possibilité de revenir à l'idéal d'une communauté nationale harmonieuse et largement ouverte sur le monde extérieur. « Lorsqu'un monde s'écroule, écrit-il dans sa postface à *Hegel et l'État*, les idées dont il était né, les

1. *Hegel et l'État*.

2. *Hegel et l'État*.

rêves qui l'avaient accompagné, sont eux aussi ensevelis sous les décombres¹ ».

C'est ce désenchantement quant à l'avenir d'une Allemagne libérale et démocratique qui explique le fait que Rosenzweig ait décidé de faire suivre l'exergue qu'il avait choisi en 1909 pour son livre sur Hegel, exergue tiré précisément du poème de Hölderlin *Aux Allemands*, par une autre strophe du même poème, plus adaptée à son état d'esprit de 1919. Cette stratégie littéraire bien particulière est révélatrice à plusieurs égards. En premier lieu, elle nous montre que, dès le moment où il avait entrepris de travailler sur la philosophie politique de Hegel, Rosenzweig avait voulu indiquer au lecteur dans quelle perspective il souhaitait aborder l'œuvre du futur auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* : celle de l'origine libérale et universaliste de sa pensée, alors qu'il était encore marqué par son amitié de jeunesse avec Hölderlin. Ensuite, le choix d'un second exergue, tiré lui aussi du même poème de Hölderlin, mais de tonalité beaucoup plus mélancolique, était destiné à illustrer l'échec de ces mêmes aspirations utopiques. Il est clair cependant que Rosenzweig aurait pu, en 1919, choisir d'effacer le premier exergue et d'y substituer le second. Le fait qu'il ait voulu néanmoins conserver le premier prouve qu'il tenait à souligner à la fois la continuité de la problématique politique qui, depuis le début du XIX^e siècle, dominait l'évolution de l'histoire de l'Allemagne, et la logique historique qui avait conduit à la catastrophe de 1918.

Le premier exergue correspondait à la deuxième strophe du poème :

*Mais, comme l'éclair naît de la nuée,
L'action spirituelle et mûre naîtra-t-elle peut-être
de la pensée?
Le fruit suivra-t-il l'écriture paisible,*

1. *Hegel et l'État*.

Comme, dans le bois sacré,

il vient après la feuille sombre?

Le second exergue, celui de 1919, évoque, quant à lui, le caractère imprévisible de l'avenir des peuples :

*Le temps de notre vie est limité,
Nous prévoyons et nous comptons le nombre de
nos années,
Mais les années des peuples,
Quel œil mortel les a vues?*

Dans un complément datant lui aussi de 1919 à la préface originelle de *Hegel et l'État*, Rosenzweig avait repris la formule « comme l'éclair naît de la nuée » en l'appliquant à la création du deuxième Empire allemand, et à « la dureté et à l'étroitesse de la théorie hégélienne de l'État [...] dont était né l'événement historique du 18 janvier 1871¹ ». Mais comme pour justifier après coup son choix de cette strophe en 1909, il fait remarquer qu'à cette date, « il subsistait encore un espoir de voir l'État bismarckien et son étroitesse étouffante, tant intérieure qu'extérieure, se transformer en un Empire respirant l'atmosphère cosmopolite du grand large [...]. Mais les choses se passèrent autrement. Aujourd'hui, ce qui fut autrefois l'Empire allemand n'est plus qu'un champ de ruines² ».

Le poème *Aux Allemands* dont Rosenzweig s'était inspiré date d'un moment privilégié dans l'histoire de la culture allemande, celui qui avait vu, l'espace d'un instant, « la rencontre unique d'une philosophie vivante et d'une poésie vivante³ ».

1. *Hegel et l'État*.

2. *Hegel et l'État*.

3. Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin, 1937, p. 488.

Goethe et Kant, Fichte, Schelling et Hegel avaient alors donné naissance à une constellation sans exemple depuis lors, à un véritable « miracle historique », grâce auquel « la philosophie universelle avait pu célébrer sa réconciliation avec la culture nationale, et la langue des poètes donner une chair aux idées des penseurs¹ ». Mais ce moment exemplaire de la culture allemande, que Rosenzweig avait désignée du terme elliptique de « 1800 », s'incarnait pour lui avant tout dans la figure de Hölderlin. Celui-ci, dont l'originalité absolue avait été obscurcie, au XIX^e siècle, par la présence exclusive de Goethe, avait été redécouvert au début du siècle suivant par Stefan George et son école. Pour Rosenzweig, qui anticipait ici, une fois de plus, une des intuitions centrales de Heidegger, Hölderlin symbolisait, plus que tout autre, la symbiose entre poésie et philosophie.

Hölderlin avait conçu son poème *Aux Allemands* comme une série de variations autour d'un motif central, à savoir que les Allemands, ses contemporains, sont un peuple « riche en idées, mais pauvre en actions ».

*Il y a longtemps, trop longtemps que, pareil à un
amateur, j'erre
À travers l'atelier de l'esprit créateur.
Je n'en veux voir que les fruits,
Ses intentions, je ne veux pas les voir.*

Quel était donc l'idéal politique dont rêvait Hölderlin à cette époque, et que, selon lui, ses concitoyens étaient incapables de réaliser? Pour le comprendre, il nous faudra faire un détour à travers un autre texte de la même époque, auquel le nom de Franz Rosenzweig est également associé.

Il s'agit d'un court fragment manuscrit découvert par Rosenzweig en 1917, et que celui-ci avait publié,

1. *Idem*, p. 301.

accompagné d'un commentaire, sous le titre suivant : « Das erste Systemprogramm des deutschen Idealismus » (« Le premier programme systématique de l'idéalisme allemand¹ »). Rosenzweig avait soutenu que ce texte, datant vraisemblablement des années 1796-1797, avait été rédigé de la main de Hegel, mais que celui-ci l'avait sans doute recopié à partir d'un original dont l'auteur aurait été le philosophe Friedrich-Wilhelm Schelling. Cette thèse pouvait s'appuyer sur le fait que l'écriture du manuscrit était indubitablement celle de Hegel, mais que l'importance centrale accordée à l'esthétique portait très nettement la marque de la philosophie du jeune Schelling. Dans son commentaire, Rosenzweig signalait également l'influence probable des idées de Hölderlin, qui venait de publier un premier fragment de son roman *Hyperion*. Mais dès 1926, le germaniste allemand Wilhelm Böhm contesta l'attribution du manuscrit à Schelling et en attribua la paternité à Hölderlin lui-même. Quarante ans plus tard, le philosophe Otto Pöggeler, spécialiste renommé de Hegel et de Heidegger, affirma que le manuscrit n'avait pas seulement été écrit de la main de Hegel, mais que celui-ci en était également l'auteur. Mais en même temps, il souligna, comme Rosenzweig l'avait fait en son temps, l'influence évidente de Hölderlin sur l'auteur du manuscrit. Quoiqu'il en soit, tout le monde s'accordait sur le fait que ce « programme » reflétait clairement l'atmosphère intellectuelle de l'idéalisme allemand naissant, et en particulier celle de la constellation Hegel, Hölderlin et Schelling, ces trois amis de jeunesse qui avaient étudié ensemble, quelques années plus tôt à l'Institut de théologie protestante, le fameux « Stift » de Tübingen.

1. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Ein handschriftlicher Fund von Franz Rosenzweig, Heidelberg, 1917. Cité d'après *Mythologie der Vernunft*, édité par Christoph Jamme et Helmut Schneider, Frankfurt am Main, 1984.

Au centre de ce texte on trouve l'idée que le beau est le principe unificateur des deux domaines de la Raison théorique et de la Raison pratique : « L'activité suprême de la Raison est d'ordre esthétique ; la vérité et le bien ne se concilient que dans la beauté¹ ». De toute évidence, il s'agit là d'une reprise de l'idée centrale de la *Critique du Jugement*, selon laquelle le jugement esthétique représente l'instance médiatrice entre le monde de la connaissance et celui de la morale. Par la suite, cette thèse kantienne avait été adoptée et développée par Schiller dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité*, où le beau apparaît comme le principe même du progrès spirituel de l'humanité. Cette même attitude didactique resurgit dans le « Programme systématique » sous la forme d'un schéma ternaire (qui ne tardera pas à apparaître comme la « marque de fabrique » de l'idéalisme allemand) dans lequel la poésie retrouvera, au terme du processus historique, la fonction pédagogique qu'elle avait assumée dans l'Antiquité grecque : grâce à ce retour à ses sources, « la poésie regagnera une plus haute dignité ; elle redeviendra ce qu'elle avait été à l'origine, la préceptrice de l'histoire² ». Hölderlin avait développé la même idée à la fin de la première partie d'*Hyperion* : « La poésie est le commencement et la fin de cette science (la philosophie). Pareille à Minerve sortie de la tête de Jupiter, elle émane de la poésie d'un Être divin infini. C'est ainsi qu'à la fin les contradictions les plus inconciliables se résorberont dans la source mystérieuse de la poésie³ ».

Dans son roman *Hyperion*, c'est sur la Grèce moderne que Hölderlin transpose cet idéal d'une nation imprégnée de l'esprit de la poésie. En même temps, la renaissance nationale de la Grèce au XVIII^e siècle, sa lutte contre les Turcs pour regagner son indépendance

1. *Systemprogramm*, p. 12.

2. *Idem*, p. 13.

3. Friedrich Hölderlin, *Hyperion*.

perdue, renvoient pour lui à la situation présente de l'Allemagne.

Mais ce qui importe à Hölderlin n'est pas en premier lieu le combat pour l'indépendance politique de son pays, mais plutôt le rêve de la naissance d'une authentique nation allemande, formée sur le modèle des idées de la Révolution française. C'est ainsi qu'à la fin de la première partie du roman le héros développe un discours enflammé devant les ruines de l'Athènes antique : « Sommeille en paix, ô pays encore assoupi ! Bientôt tu donneras naissance à une vie nouvelle, qui s'élancera vers les bénédictions des cieux comme une jeune plante [...]. Tu demandes où sont les hommes, ô Nature ! [...] Ils vont venir, tes hommes, Nature ! Un peuple rajeuni te rajeunira à ton tour [...] Il n'y aura plus qu'une seule beauté ; l'humanité et la nature ne formeront plus qu'une seule divinité qui les embrassera toutes les deux¹ ».

Par-delà la Grèce, ces vœux enthousiastes s'adressent à l'Allemagne de la fin du XVIII^e siècle. La formule sur l'émergence d'un « peuple rajeuni » exprime l'aspiration de Hölderlin à la naissance d'une nation allemande ayant surmonté son provincialisme étouffant. D'un autre côté, il est remarquable que l'idée de l'identité des contraires apparaît également au cœur du « Système programmatique » sous la forme de l'unité originelle de la pensée et de la poésie.

C'est du retour à cette unité, perdue tout au long de l'histoire de la culture occidentale, que rêve l'auteur du « Programme » ; par-delà l'acquis irréversible des Lumières, il s'agit, selon lui, de fonder une nouvelle « mythologie de la Raison » : « Il nous faut, écrit-il, une nouvelle mythologie, mais celle-ci doit être au service des idées, elle doit devenir une mythologie de la Raison [...]. La mythologie doit devenir philosophique, et la philosophie mythologique, afin de rendre sensible la

1. *Idem*.

philosophie. Alors une unité éternelle régnera entre nous¹ ». C'est cette conception d'une « beauté une » et d'une « mythologie de la Raison » qui forme l'horizon philosophique du poème *Aux Allemands*.

Mais pour Hölderlin ce ne sont là que des visions purement utopiques tant que les Allemands seront incapables de les réaliser :

*Ô toi, génie créateur de notre peuple,
Ô toi, l'âme de la patrie, quand apparaîtras-tu
toute entière ?*

C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre le choix qu'avait fait Rosenzweig en 1909 de la deuxième strophe de ce même poème comme exergue à son livre sur Hegel :

*Mais, comme l'éclair naît de la nuée,
L'action spirituelle et mûre naîtra-t-elle peut-être
de la pensée ?
Le fruit suivra-t-il l'écriture paisible,
Comme, dans le bois sacré, il vient après la
feuille sombre ?*

Car ces vers exprimaient bien l'espoir que Rosenzweig lui-même pouvait encore nourrir, à l'époque, de voir se former une patrie allemande dans laquelle cosmopolitisme et État national (pour reprendre le titre du livre de Meinecke) seraient enfin réconciliés. Rosenzweig savait, bien entendu, que cet idéal humaniste et libéral était très loin de la théorie hégélienne de l'État, telle qu'il l'avait décrite (et critiquée) dans son livre. Certes, Rosenzweig n'avait pas manqué de souligner l'influence des idées de Hölderlin – et en particulier de son idéal d'une unification des contraires – sur les premiers textes politiques de Hegel.

1. *Systemprogramm*, p. 13.

Dans ce même contexte, il avait même mis en évidence le rôle de Hölderlin dans la formation, chez Hegel, de l'idée de Totalité, qu'il allait pourtant soumettre, dix ans plus tard, dans l'introduction à *L'Étoile de la Rédemption*, à une critique fondamentale¹. Mais si la notion de Totalité, apparue très tôt chez Hegel, allait rester un concept central de sa philosophie, il n'en va de même pour sa pensée politique, qui ne tarda pas à se développer dans une direction tout à fait différente. À l'opposé de l'idéal d'une harmonie entre individu et société dont avait rêvé Hölderlin, Hegel accordera en effet une suprématie absolue à l'État sur l'individu. Celui-ci, écrit Rosenzweig, « ne sera convoqué que pour se fondre dans l'État² ». Car chez Hegel, l'homme ne se réalise comme être raisonnable que dans la mesure où il soumet volontairement son individualité à l'autorité de l'État. De la même façon, le peuple ne se constitue en communauté de Raison qu'au moment où il adopte la forme objective de l'État. « C'est seulement sous cette forme, écrit Rosenzweig, que l'un et l'autre, l'individu et la nation, peuvent devenir ce qu'ils sont : ce n'est que dans l'État que l'individu devient un être véritablement moral, ce n'est qu'en lui que la nation devient réellement un peuple³ ». Ces formules annoncent déjà la critique radicale de l'État au nom de l'unicité de la personne humaine qu'il développera dans le troisième livre de *L'Étoile*. Parallèlement, sa théorie sur la nature essentiellement méta-historique du peuple juif se présente comme le contraire absolu de la thèse hégélienne selon laquelle un peuple n'accède à l'existence rationnelle qu'au moment où il acquiert une forme étatique. Mais déjà dans *Hegel et l'État* Rosenzweig résumait son refus de la vision hégélienne de l'État dans une formule

1. *L'Étoile de la Rédemption*, p. 22sq.

2. *Hegel et l'État*.

3. *Id.*

impitoyable : « L'un et l'autre, l'individu et la nation, doivent dans un certain sens être sacrifiés à l'État ; les droits spécifiques de la personne humaine, comme l'intégrité de la nation, deviennent ici les victimes de la divinisation de l'État¹ ».

À l'opposé de cette théorie de la suprématie absolue de l'État, le livre sur Hegel laisse entrevoir, comme en négatif, une toute autre philosophie politique. Celle-ci, que Rosenzweig n'élabore jamais explicitement, devrait sans doute beaucoup à la vision imaginée par Hölderlin d'un État humaniste et libéral. Mais en 1919, après l'horreur de la guerre mondiale, le traumatisme de la défaite, et le chaos politique qui submergeait l'Allemagne, Rosenzweig avait renoncé à ce rêve. De toutes façons, l'idée même de l'État-Nation lui était devenue insupportable. À ce moment, il ne pouvait certes pas imaginer ce que l'avenir réservait à l'Allemagne. Mais pour le lecteur d'aujourd'hui, la onzième strophe du poème *Aux Allemands*, qu'il avait choisie, en 1919, comme deuxième exergue à son livre sur Hegel, ne manquera pas d'évoquer de bien sombres harmoniques :

*Le temps de notre vie est limité,
Nous prévoyons et nous comptons le nombre de
nos années,
Mais les années des peuples,
Quel œil mortel les a vues ?*

Traduit de l'allemand par Emmanuel Mosès

1. *Idem.*

IX

Émile Benveniste et la linguistique du dialogue¹

Les études d'Émile Benveniste réunies dans les deux volumes des *Problèmes de linguistique générale* (1966 et 1974) sont caractérisées par une approche à la fois purement linguistique - et ceci au sens le plus technique du terme - et distinctement philosophique des questions traitées. Par « philosophique » nous n'entendons pas l'élaboration d'un système spéculatif cohérent mais plutôt la mise en lumière, dans l'analyse des faits linguistiques, de leurs implications les plus générales concernant la nature du langage, sa place dans l'ensemble des activités humaines, et avant tout le rôle de la subjectivité humaine dans l'exercice de la parole. Il y a, chez Benveniste, une extrême sensibilité à la dimension philosophique des problèmes du langage, même si celle-ci n'est jamais abordée chez lui en référence explicite à la tradition de la métaphysique du langage, telle qu'elle s'est développée dans la pensée occiden-

1. Paru in *Revue de Métaphysique et de Morale* n° 4, 2001.

tales depuis Platon jusqu'à Heidegger, en passant par la scolastique médiévale, puis par Hamann, Herder et le romantisme allemand. Une exception notable est représentée par la philosophie analytique et en particulier par J. L. Austin et l'école d'Oxford, à laquelle Benveniste a consacré une remarquable étude, centrée sur la question des énoncés « performatifs¹ ». Mais cet intérêt pour la philosophie analytique est dû, selon Benveniste lui-même, au fait que celle-ci échappe à la « métaphysique », pour laquelle les linguistes ressentiraient une « aversion » qui « procède avant tout d'une conscience toujours plus vive de la spécificité formelle des faits linguistiques, à laquelle les philosophes ne sont pas assez sensibles² ».

Si les analyses linguistiques de Benveniste le mènent néanmoins si près de la philosophie, c'est en raison de la place centrale qu'occupe chez lui le problème de la signification³. Partant de la définition du signe linguistique chez Saussure comme l'articulation d'un signifiant et d'un signifié, Benveniste avait remarqué très tôt, dans son étude de 1939 sur la « Nature du signe linguistique⁴ », que cette conception du signe comme association d'une image acoustique et d'un concept ne tient pas compte du rapport du langage à la réalité extérieure, c'est-à-dire à ce qu'il appellera plus tard son « référent⁵ ». Dans son article de 1939, Benveniste défend encore l'idée selon laquelle la fameuse formule de Saussure sur l'« arbitraire du signe » ne concerne en vérité que la relation entre le signe et l'objet extérieur qu'il désigne, mais non pas la relation entre le signi-

1. « La philosophie analytique et le langage » (*Problèmes de linguistique générale*, I, 267-276).

2. I, p. 267.

3. Voir à ce propos le texte fondateur de Julia Kristeva, « La fonction prédicative et le sujet parlant », dans *Langue, discours société. Pour Emile Benveniste*, sous la direction de Julia Kristeva, Jean-Claude Milner, Nicolas Ruwet, Paris, Seuil, 1985.

4. I, 49-55.

5. II, 226.

fiant (l'image acoustique) et le signifié (le concept), qui est entièrement *nécessaire* à l'intérieur du système du langage, où « toutes les valeurs sont d'opposition et ne se définissent que par la différence¹ ». Vingt-sept ans plus tard, dans son étude sur « La forme et le sens dans le langage² », Benveniste reviendra sur le problème de la signification, en le faisant porter cette fois, par-delà l'opposition saussurienne du signifiant et du signifié, à une tentative de compréhension générale de l'« être même du langage³ ». En parlant ici de son objet en termes d'ontologie, Benveniste est sans nul doute beaucoup plus près d'une métaphysique du langage qu'il n'aimerait en convenir. Or, l'essence du langage, nous dit-il ici, est précisément de *signifier*: « tel est son caractère primordial, sa vocation originelle qui transcende et explique toutes les fonctions qu'il assure dans le milieu humain⁴ ». Sa fonction ne se limite pas à la communication, car « bien avant de communiquer, le langage sert à *vivre*⁵ ». Par essence même, le langage est porteur de signification, et c'est pourquoi il représente le médium à travers lequel l'homme donne un sens au monde. Mais, pour Benveniste, le langage n'est pas pour l'homme un moyen parmi d'autres de doter de signification la réalité qui l'entoure ; il est la signification même, et il n'y a pas d'autre possibilité de signifier qu'à travers le langage. « Le langage est l'activité signifiante par excellence, écrit-il, l'image même de ce que peut être la signification⁶ ». C'est pourquoi la question de l'origine du langage, qui avait tant préoccupé les philosophes du XVIII^e siècle, n'a pour lui aucun sens : le langage est aussi ancien, ou aussi primordial, que la signification elle-même, et l'on ne saurait imaginer un

1. I, 54.

2. II, 215-229.

3. II, 217.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. II, 218.

homme qui ne posséderait pas la faculté fondamentale de donner un sens aux choses, c'est-à-dire de parler: « Nous n'atteignons jamais l'homme séparé du langage et nous ne le voyons jamais l'inventant [...]. C'est un homme parlant que nous trouvons dans le monde, un homme parlant à un autre homme, et le langage enseigne la définition même de l'homme¹ ».

Pour désigner cette propriété de signifier inhérente au langage humain, Benveniste a forgé le concept de *signifiance*. Dans son étude sur la « Sémiologie de la langue » (1969), il précise cependant que la signifiance définit non seulement le langage humain, mais tout système de signes (écriture, signalisation routière, signes monétaires, signes esthétiques, codes sociaux, etc.). La question est alors de savoir pourquoi le langage humain occuperait une place si spéciale parmi l'ensemble des systèmes de signes. La raison se trouve dans la distinction qu'établit Benveniste entre « système interprétant » et « systèmes interprétés ». Or, la langue est le système interprétant de tous les autres systèmes sémiotiques, et ceci parce qu'elle seule est capable, non seulement d'articuler tous les autres systèmes de signes, mais aussi de se catégoriser et de s'interpréter elle-même. Or, cette capacité autoréflexive de la langue, qui fait d'elle la « grande matrice sémiotique² », provient du fait qu'elle seule, parmi tous les systèmes de signes, est investie d'une *double signifiance*: l'une, qui est propre au signe linguistique et au système dont il fait partie, et que Benveniste dénomme le mode *sémiotique* de la signifiance; l'autre, qui appartient au mode du *discours*, c'est-à-dire de l'appropriation subjective du langage par le locuteur, et qui institue le mode *sémantique* de la signifiance. Ce deuxième niveau d'énonciation représente la dimension autoréflexive du langage, elle permet, dit Benveniste, « de tenir des propos signi-

1. I, 259.
2. II, 63.

fians sur la signifiance¹ ». C'est cette dimension métalinguistique qui confère à la langue son statut privilégié parmi l'ensemble des systèmes de signes.

Ce qui est essentiel, ici, c'est que cette faculté que possède la langue d'exprimer, pour ainsi dire, la signifiance de la signifiance, est fondamentalement liée à l'exercice du discours, c'est-à-dire à la présence de la subjectivité au cœur de la parole. C'est donc bien la subjectivité humaine qui confère à la langue sa prééminence par rapport à tous les autres systèmes sémiotiques. D'où l'importance centrale, dans la théorie linguistique de Benveniste, de la distinction entre sémiotique et sémantique. Il s'agit là d'une généralisation, à l'échelle d'une théorie d'ensemble de la langue, de la distinction opérée, en 1959, dans l'étude sur « Les relations de temps dans le verbe français », entre les deux plans d'énonciation de *l'histoire* et du *discours*². Mais dans deux articles un peu antérieurs, « La nature des pronoms » (1956) et « De la subjectivité dans le langage » (1958), Benveniste avait déjà posé l'opposition, si centrale dans sa pensée, entre le système de la langue et son appropriation subjective par le locuteur. La langue en tant que telle, c'est-à-dire comme système de signes, forme un monde clos, où les signes se définissent les uns par rapport aux autres, sans que soit posée la question de la relation du signe avec les choses dénotées, ni celle, plus générale encore, des rapports entre la langue et le monde. La critique de Benveniste à l'égard de Saussure porte justement sur le fait que celui-ci ne distingue pas nettement entre le *signifié* (qui est une des faces du signe) et le *réfèrent*, indépendant du sens, et « qui est l'objet particulier auquel le mot correspond dans le concret de la circonstance ou de l'usage³ ». C'est la raison pour laquelle le

1. II, 65.
2. I, 238 sq.
3. II, 226.

système de la langue, dont l'essence est de *signifier*, ne permet pas, en tant que tel, de *communiquer*. Car la communication n'implique pas seulement la présence d'un locuteur et d'un auditeur, mais également celle d'un « état de choses » (ou d'un « contexte », selon la terminologie de Roman Jakobson) auquel le discours se réfère. Par opposition au signe, unité sémiotique, qui renvoie toujours à d'autres signes, le *mot*, unité sémantique, puis la *phrase*, organisation sémantique plus complexe, se réfèrent toujours à un certain état de la réalité. Or, celle-ci étant, par définition même, toujours changeante, chaque phrase apporte quelque chose de nouveau: « la phrase est chaque fois un événement différent; elle n'existe que dans l'instant où elle est proférée et s'efface aussitôt; c'est un événement évanouissant¹ ». Il est clair, de ce point de vue, que la distinction du sémiotique et du sémantique n'est pas seulement, pour Benveniste, d'ordre linguistique; en vérité, elle renvoie à « deux facultés distinctes de l'esprit »: l'appréhension des signes exige la *reconnaissance* d'unités toujours identiques à elles-mêmes, c'est-à-dire l'identification du déjà connu, alors que l'intelligence du sens d'une énonciation implique l'aptitude à *comprendre* l'émergence du nouveau – car chaque énonciation se réfère à une situation inédite, « que nous ne pouvons jamais ni prévoir ni deviner² ». Cette distinction met en lumière les implications proprement philosophiques de l'opposition du sémiotique et du sémantique. Benveniste lui-même déclare à ce propos qu'il s'agit pour lui « de partir de la langue et d'essayer d'aller jusqu'aux fondements qu'elle permet d'entrevoir³ ». Paul Ricoeur, de son côté, affirme que « la distinction du sémiotique et du sémantique est d'une fécondité philosophique considérable », et ceci

1. II, 227.

2. *Ibid.*

3. II, 233.

dans la mesure où le concept de sémantique « permet de rétablir une série de médiations entre le monde clos des signes, dans une sémiotique, et la prise que notre langage a sur le réel en tant que sémantique¹ ». Mais la distinction entre reconnaître et comprendre a également une importance considérable pour la théorie de la connaissance. Elle renvoie à la différence entre deux attitudes cognitives fondamentales, l'une tournée vers le passé, l'autre vers l'avenir: l'identification intellectuelle d'éléments déjà connus d'un côté, la découverte de réalités nouvelles de l'autre.

Du sémiotique au sémantique, il y a donc un changement radical de perspective: « Le sémiotique se caractérise comme une propriété de la langue, le sémantique résulte d'une activité du locuteur qui met en action la langue² ». Au centre de la théorie du langage de Benveniste se trouve cet acte individuel par lequel le sujet parlant mobilise la langue pour son propre compte et en assume les catégories dans une « instance de discours ». En effet, la langue se présente, en tant que telle, comme un système d'éléments linguistiques – traits distinctifs, phonèmes, signes – et de règles (phonétiques, morphologiques, syntaxiques) qui commandent leur agencement. Mais ce système purement formel reste, en quelque sorte, virtuel, tant qu'un locuteur ne l'a pas actualisé dans un acte individuel d'appropriation, que Benveniste désigne par le terme d'*énonciation*. L'énonciation, qui est l'acte même de produire un énoncé, accomplit ce que Benveniste qualifie de « conversion du langage en discours³ ».

1. II, 236.

2. II, 225.

3. I, 254.

Ce qui commande cette conversion, c'est la situation, chaque fois nouvelle et chaque fois unique, dans laquelle se trouve le locuteur, son *hic et nunc* spécifique, point de référence d'où son discours tire son sens, et qui le rend intelligible à autrui. Cet acte individuel d'appropriation de la langue constitue la première marque formelle de toute énonciation. La deuxième marque réside dans le fait que l'énonciation se produit nécessairement dans une situation d'intersubjectivité, Parler, c'est toujours, explicitement ou implicitement, s'adresser à quelqu'un: « Immédiatement, dès qu'il se déclare locuteur et assume la langue, [le sujet] implante l'autre en face de lui¹. C'est à cette structure fondamentalement *dialogale* du discours et à l'analyse de ses implications linguistiques que Benveniste a consacré l'essentiel de sa réflexion sur la nature de l'énonciation, c'est-à-dire sur la dimension *subjective* du langage humain. C'est ici aussi qu'il se trouve le plus près de la conception dialogale du langage développée, au xx^e siècle, par des philosophes tels que Martin Buber, Franz Rosenzweig ou Emmanuel Lévinas, ou par un théoricien de la littérature tel que Mikhaïl Bakhtine. En partant, comme nous l'avons vu, de considérations purement linguistiques, Benveniste prend place ainsi, probablement à son insu, dans un courant de la philosophie du xx^e siècle qui, à l'opposé de la philosophie analytique et du positivisme logique, met l'accent sur le rôle prédominant de la subjectivité dans le langage.

Il convient de remarquer à ce propos que le troisième caractère formel de toute énonciation, tel que Benveniste la définit, à savoir la référence à la réalité (extérieure ou intérieure), doit être compris lui aussi sur l'horizon de l'inter-subjectivité, dans la mesure où l'identification de la portion de réalité à laquelle l'énonciation renvoie doit faire l'objet d'un accord entre les deux locuteurs, et ceci « dans le consensus pragma-

1. II, 82.

tique qui fait de chaque locuteur un colocuteur¹ ». Ce caractère nécessairement dialogal de l'énonciation est parfaitement mis en évidence dans le passage suivant, tiré de l'étude sur « L'appareil formel de l'énonciation » (1970): « Ce qui en général caractérise l'énonciation est l'*accentuation de la relation discursive au partenaire*, que celui-ci soit réel ou imaginé, individuel ou collectif. Cette caractéristique pose par nécessité ce qu'on peut appeler le *cadre figuratif* de l'énonciation. Comme forme de discours, l'énonciation pose deux « figures » également nécessaires, l'une source, l'autre but de l'énonciation. C'est la structure du *dialogue*. Deux figures en position de partenaires sont alternativement protagonistes de l'énonciation. Ce cadre est donné nécessairement avec la définition de l'énonciation² ».

Benveniste a consacré à l'analyse des structures linguistiques de l'énonciation trois études fondamentales: « Structure des relations de personne dans le verbe » (1946), « La nature des pronoms » (1956) et « De la subjectivité dans le langage » (1958). Dès son étude de 1946, Benveniste pose les fondements de sa théorie des pronoms personnels, laquelle forme le cœur de sa linguistique de l'énonciation. Contrairement au paradigme classique où les trois personnes *Je-Tu-Il/Elle* sont naturellement situées sur le même plan, comme si cette classification était « inscrite dans l'ordre des choses³ », Benveniste, qui dénonce « le caractère sommaire et non linguistique » de cette « pseudo-théorie⁴ », entreprend de rechercher « comment chaque personne s'oppose à l'ensemble des autres ». C'est à partir de ce point de vue rigoureusement structuraliste que Benveniste parviendra, paradoxalement, à briser la clôture du système des signes et à l'ouvrir vers la réalité du monde

1. II, 82.

2. II, 85.

3. I, 225.

4. *Ibid.*

et d'autrui. S'appuyant sur la nomenclature des grammairiens arabes qui définissent la première personne comme « celui qui parle », la deuxième comme « celui à qui on s'adresse », par opposition à la troisième personne, qui renvoie à celui qui est absent » (de façon analogue, l'hébreu distingue entre le discours adressé à une deuxième personne, qualifié de « langage de la présence », et le discours se référant à une troisième personne, appelé langage de l'absence »), Benveniste oppose radicalement les deux premières personnes, nécessairement posées à partir du *Je*, « qui désigne celui qui parle et implique en même temps un énoncé sur le compte de *Je* », à la troisième qui, étant exclue de la relation personnelle *Je-Tu*, a pour fonction véritable d'exprimer la *non personne*¹. La relation *Je-Tu*, qui fonde l'exercice même de la parole, n'exprime pas seulement la présence de la subjectivité dans le langage, comme si celle-ci possédait par elle-même une réalité psychologique indépendante qui se manifesterait, entre autres, à travers la parole. En vérité, pour Benveniste, c'est la relation linguistique *Je-Tu* qui instaure la possibilité même de toute subjectivité. Celle-ci, écrit Benveniste en 1958, « est la capacité du locuteur à se poser comme 'sujet'. Elle se définit non par le sentiment que chacun éprouve d'être lui-même (ce sentiment, dans la mesure où l'on peut en faire état, n'est qu'un reflet), mais comme l'unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu'elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience ». « Or, ajoute-t-il, cette « subjectivité », qu'on la pose en phénoménologie ou en psychologie [...], n'est que l'émergence dans l'être d'une propriété fondamentale du langage. Est 'ego'² ».

On notera à quel point cette déclaration quasi programmatique, qui témoigne d'une sorte de « panlin-

1. I, 228.

2. I, 259 sq.

guisticisme » absolu, emprunte en même temps son vocabulaire et sa logique au domaine de la philosophie et même de l'ontologie classique. Il y a chez Benveniste, par-delà sa méfiance à l'égard des spéculations métaphysiques, une tendance profonde à rechercher, à travers les structures du langage, les fondements ultimes du réel. Mais il faut bien comprendre que, pour Benveniste, ceux-ci ne se trouvent pas *derrière* le langage, mais *au cœur du langage*, de sorte que celui-ci apparaît en fin de compte comme constituant l'être même de la subjectivité. Notons pourtant ici une nuance très importante : ce que le langage constitue, c'est bien la subjectivité humaine, et, à partir de cette subjectivité, le monde qui s'ouvre à elle. Ceci ne signifie pourtant pas que, pour Benveniste, le monde extérieur ne soit qu'une projection du langage humain, il n'y a, chez lui, nulle forme d'idéalisme philosophique. En vérité, l'organisation, à partir d'une « instance de discours » spécifique, de l'espace et du temps qui entourent le locuteur (organisation que le colocuteur accepte à son tour et partage avec son partenaire) n'apparaît qu'au moment où celui-ci commence à parler, c'est-à-dire avec la manifestation de la dimension *sémantique* du langage. Avant cet acte inaugural où le sujet prend l'initiative de se déclarer parlant, la langue, comme système de signes existe déjà, et, en face d'elle, la réalité intangible du monde extérieur. Le fait que Benveniste limite la validité de la théorie saussurienne de l'« arbitraire du signe » précisément au rapport du signe à la réalité extérieure, rapport qu'il tient en effet pour totalement contingent (mais non à la relation du signifiant au signifié, qu'il estime essentiel et nécessaire), prouve bien que, pour lui, le monde extérieur existe par lui-même. Cependant, dans l'étude relativement ancienne dans laquelle il aborde cette question (« Nature du signe linguistique », 1939), Benveniste laisse entendre que, par-delà la tendance naturelle du linguiste d'admettre

- ne fût-ce qu'implicitement - l'existence objective du monde extérieur, « le problème métaphysique de l'accord entre l'esprit et le monde » ne cesse pourtant pas de se poser¹. Pour lui, ce problème concerne d'ailleurs moins la *réalité* du monde extérieur que sa *signification*, ou plutôt sa capacité à signifier. Ce qui est ici troublant pour le linguiste, c'est le désaccord profond qui existe entre la théorie linguistique du caractère arbitraire de la relation entre le mot et la chose, et la croyance spontanée du sujet parlant en une adéquation complète entre la langue et la réalité. Cette conviction, que Benveniste, dans son étude de 1939, enregistre comme un fait d'expérience, sans se prononcer pour ou contre sa validité, est à la base à la fois des théories mystiques du langage², de la croyance archaïque en un pouvoir magique du verbe³ et, dans le domaine philosophique, de la vision du langage que Platon attribue à Cratyle dans le dialogue du même nom. Benveniste ne rejette pas explicitement cette théorie, se contentant de remarquer que « le point de vue du sujet et celui du linguiste sont si différents à cet égard que l'affirmation du linguiste quant à l'arbitraire des désignations ne réfute pas le sentiment contraire du sujet parlant⁴ ». Ce n'est que bien plus tard, d'abord avec la distinction du sémiotique et du sémantique (« La forme et le sens dans le langage », 1966), puis avec sa théorie de la *double signifiante* (« Sémiologie de la langue », 1969), que Benveniste résoudra cette contradiction, en assignant la vision d'une coupure entre l'univers de la langue, perçue, de ce point de vue, comme pur système de signes, et le monde de la réalité extérieure, à la dimen-

1. I, 52.

2. Cf. Walter Benjamin, « Ueber Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen », in *Gesammelte Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1977, II, 1 et Gershom Scholem, « Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala », in *Judaica* 3, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1970.

3. Cf. Sigmund Freud, « Das Unheimliche », in *Studienausgabe*. Bd. IV, Francfort-sur-le-Main, Fisher, 1982.

4. I, 52.

sion *sémiotique* du langage, et la conception d'une adéquation entre la parole de l'homme et le monde des choses à sa dimension *sémantique*, c'est-à-dire au point de vue du sujet parlant qui, à partir de son « ici et maintenant », projette ses coordonnées spatiales et temporelles sur la réalité qui l'entoure.

La relation *Je-Tu*, par laquelle s'atteste la présence de la subjectivité dans l'exercice de la parole, se fonde d'abord sur la nature exceptionnelle du pronom personnel *Je*. À la différence du nom commun, qui renvoie toujours à un objet définissable, le pronom *Je* ne se réfère à aucun objet extérieur au langage, objet qui serait, par ailleurs, toujours identique à lui-même. « Chaque *Je*, écrit Benveniste, a sa référence propre, et correspond chaque fois à un être unique, posé comme tel¹ ». Cet être unique, c'est le locuteur lui-même, tel qu'il se désigne précisément dans l'instance de discours où apparaît le pronom *Je*. C'est dire, ajoute Benveniste, que « *Je* ne peut être défini qu'en termes de « locution », non en termes d'objets [...]. *Je* signifie la personne qui énonce la présente instance de discours contenant *je*. Instance unique par définition, et valable seulement dans son unicité² ». En d'autres termes, dans chaque instance de discours, *Je* se réfère à une autre réalité, celle précisément qui profère la présente instance de discours. Mais inversement, *Je* n'est pas davantage un signe linguistique comme les autres, composé d'un signifiant et d'un signifié; *Je* ne possède pas de signifié, ce qui veut dire qu'il n'existe pas de concept général « Je », indépendant, dans sa réalité de concept, des objets particuliers auxquels il

1. I, 252.

2. *Ibid.*

lui arrive de se référer. Au contraire, « la forme *Je* n'a d'existence linguistique que dans l'acte de parole qui la profère ». Autrement dit, *Je* ne signifie rien en dehors de l'instance spécifique où ce pronom est prononcé. *Je* est donc un cas grammatical unique, où une forme linguistique employée comme référent se rapporte à elle-même comme référé.

Tout ce qui vient d'être dit sur le statut linguistique *du Je* s'applique également au pronom *Tu*. Comme *Je*, *Tu* est une « réalité de discours », mais avec la différence qu'au lieu d'être définie comme le *Je* en termes de « locution », elle doit être définie en termes d'« allocution ». « *Tu*, écrit Benveniste, est l'individu allocuté dans la présente instance de discours contenant l'instance linguistique *tu*¹ ». Or, cette différence en implique d'autres, la première étant celle de l'intériorité et de l'extériorité par rapport à l'acte d'énonciation dans lequel ces deux pronoms figurent. D'un point de vue formel – c'est-à-dire dans la mesure où ils sont employés comme purs référents – ils sont tous deux intérieurs à l'énonciation. Mais en tant que référents, le *Je* est intérieur à l'énonciation, alors que le *Tu* lui est extérieur. Autrement dit, la personne désignée par *Je* est celle qui profère l'énonciation, alors que la personne désignée par *Tu* est celle à laquelle l'énonciation s'adresse. C'est pourquoi Benveniste a défini la première personne comme « personne-*je* » et la deuxième personne comme « personne non-*je* », ou encore comme la « personne subjective » en face de la « personne non subjective² ». Mais « ces deux 'personnes' s'opposent ensemble à la forme de la 'non-personne' (= 'il')³ ». Cette solidarité linguistique entre le *Je* et le *Tu* n'est pas contingente, elle fait au contraire partie intégrante et nécessaire de toute énon-

1. I, 253.

2. I, 232.

3. *Ibid.*

ciation. Le *Je* n'est pas une forme qui peut ou peut ne pas s'adresser à un *Tu*; la relation au *Tu* est inscrite dans la définition du *Je*, dans la mesure où même le monologue est, selon Benveniste, « un dialogue intériorisé, formulé en 'langage intérieur', entre un moi locuteur et un moi écouteur¹ ».

Deux autres caractéristiques de la relation *Je-Tu*, mises en évidence par Benveniste, renvoient, par-delà leur signification linguistique, à une problématique proprement philosophique. La première concerne ce que Benveniste appelle la « transcendance du *Je* par rapport au *Tu* ». Il faut entendre ici le terme de « transcendance » au sens d'« antériorité logique », sans doute aussi de « prééminence », et peut-être même au sens phénoménologique de « pouvoir constitutif ». Toutes ces significations semblent impliquées dans la remarque suivante : « Quand je sors de 'moi' pour établir une relation vivante avec un être, je rencontre ou je pose nécessairement un 'tu', qui est, hors moi, la seule personne imaginable² ». Il convient néanmoins de noter, dans cette définition de la « transcendance du *Je* par rapport au *Tu* », l'ambiguïté de la formule : « je rencontre ou je pose ». En effet, dans l'expérience de la « relation vivante avec un être » que Benveniste évoque ici, « rencontrer » et « poser » désignent deux attitudes radicalement différentes. Dire que le *Je* pose le *Tu*, c'est impliquer en effet qu'il le constitue à partir de sa propre « instance de discours »; dans ce cas, le *Je* serait bien « transcendant » par rapport au *Tu*. Dire au contraire que le *Je* « découvre » le *Tu* signifie que l'extériorité du *Tu* est première et qu'elle s'impose au *Je*, en quelque sorte *malgré lui*, comme une réalité nouvelle et imprévue; dans ce cas, c'est le *Tu* qui serait transcendant par rapport au *Je*.

1. II, 85.

2. I, 232.

On ne manquera pas d'être frappé par la ressemblance entre la théorie linguistique du dialogue chez Benveniste et la philosophie du dialogue chez Emmanuel Lévinas mais également par tout ce qui les sépare. Dans *Totalité et Infini*, le rapport à autrui s'accomplit à travers le discours que je lui adresse, discours qui, tout en établissant une relation de face-à-face, le maintient en même temps dans son altérité par rapport à moi: « La prétention de savoir et d'atteindre l'Autre s'accomplit dans la relation avec autrui, laquelle se coule dans la relation du langage, dont l'essentiel est l'interpellation, le vocatif. L'autre se maintient et se confirme dans son hétérogénéité aussitôt qu'on l'interpelle¹ ». Cependant, alors que Benveniste ne se préoccupe que de la structure formelle du dialogue, non de son contenu, Lévinas, quant à lui, ne conçoit pas d'étudier le langage dialogique sans se poser la question de la *vérité* des paroles échangées. Dans cette perspective, le dialogue ne se définit plus seulement par la structure linguistique qui le sous-tend, mais également – et sans doute avant tout – par la vérité du rapport qu'il institue entre les deux partenaires. Or, dans l'analyse phénoménologique de ce rapport, Lévinas part, non pas du discours que j'adresse à autrui, mais du discours qu'autrui m'adresse. En effet, en menant jusqu'à son terme la recherche des implications logiques de l'idée de l'extériorité du *Tu* par rapport au *Je*, il en vient à établir que celle-ci signifie la présence absolument autonome du *Tu*, son antériorité radicale par rapport au *Je* auquel il s'impose, et, par conséquent, sa prééminence: « Présence dominant celui qui l'accueille, venant des hauteurs, imprévue et, par conséquent, enseignant sa nouveauté même² ». Dans le dialogue tel que Lévinas le conçoit, c'est le *Tu* qui est transcendant par rapport au *Je*: le *Je* ne « pose » pas le *Tu*, il le

1. *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 41.

2. T. I, p. 38.

« découvrir ». C'est donc l'apparition d'autrui et de la parole qu'il m'adresse qui met à l'épreuve la vérité du dialogue. La découverte d'autrui dans la situation du dialogue est d'abord celle de la « franche présence d'un étant qui peut mentir »: car la possibilité de mentir est donnée dans toute parole, mais cette possibilité est toujours contredite par la réalité du visage qui me fait face, où, « à travers le masque percent les yeux, l'indissimulable langage des yeux ». C'est pourquoi autrui m'apparaît, au-delà de « l'alternative de la vérité et du mensonge, de la sincérité et de la dissimulation », avec « le privilège de celui qui se tient dans la relation d'absolue franchise¹ ». Ce cas particulier met clairement en évidence la différence entre l'approche purement linguistique de Benveniste – même lorsque ses analyses dégagent les implications philosophiques de certaines structures linguistiques – et l'approche phénoménologique de Lévinas, qui fait apparaître les contenus des situations de langage et en éclaire les significations.

Une autre différence, résultant de la précédente, et tout aussi essentielle, concerne l'idée de la *symétrie* entre le *Je* et le *Tu* chez Benveniste, et la thèse de leur *asymétrie* radicale chez Lévinas. Pour Benveniste, « celui que "je" définis comme "tu" se pense et peut s'inverser en "je", et "je" (moi) devient un "tu"² ». Et de fait, cette réversibilité du *Je* et du *Tu* apparaît comme une donnée indubitable de l'expérience, puisque les deux partenaires du dialogue jouent alternativement le rôle de locuteur et d'auditeur. On pourrait même aller plus loin et soutenir que la possibilité même de l'intersubjectivité est fondée sur cette réversibilité. Si Lévinas, de son côté, définit la relation du Moi à l'Autre comme essentiellement *asymétrique*, ce n'est pas pour nier la structure duelle de l'intersubjectivité, mais au contraire pour mettre en évidence les conditions de possibilité

1. *Ibid.*

2. I, 230.

de cette dualité elle-même. En effet, la perception du *Je* et du *Tu* comme symétriques implique l'existence d'un observateur extérieur qui embrasserait les deux termes de la relation dans une perspective panoramique. Or, la thèse centrale de *Totalité et Infini* consiste précisément à dénoncer ce regard panoramique comme la façon même de subsumer sous un même concept l'irréductible différence du Moi et de l'Autre, c'est-à-dire de nier l'essence même de l'altérité de l'Autre. « Le Même et l'Autre, écrit Lévinas, ne sauraient entrer dans une connaissance qui les embrasserait. Les relations qu'entretient l'être séparé avec ce qui le transcende ne se produisent pas sur le fond de la totalité, ne se cristallisent pas en système¹ ». La vérité de la relation du Moi avec l'Autre ne saurait être saisie par un observateur extérieur, elle ne peut être perçue que de l'intérieur, par le Moi lui-même qui découvre l'altérité de l'Autre. Cette altérité, qui est extériorité absolue, découverte d'un être qui m'est radicalement *étranger*, se donne à moi comme une *révélation*. C'est cette révélation d'autrui comme l'étranger par excellence que Lévinas dénomme sa transcendance. Dire qu'autrui est transcendant au Moi signifie que son apparition vient rompre soudainement l'autarcie du Moi, qu'elle surprend le Moi comme la rencontre imprévue avec un inconnu. De ce point de vue, même si la rencontre du *Je* et du *Tu* s'accomplit à travers le langage, ce n'est pas le langage qui la constitue. Car le langage lui-même (et, en particulier, le discours dialogal) ne peut se produire que sur l'horizon du face-à-face entre deux personnes, face-à-face que l'on ne peut décrire de l'extérieur sans en annuler la signification même, mais qui doit être décrit comme une expérience intérieure à la subjectivité, et dans laquelle celle-ci s'efface devant la transcendance d'autrui.

1. T. I, p. 53.

C'est dans son étude « Les relations de temps dans le verbe français » (1959) que Benveniste établit une des distinctions les plus fondamentales de sa théorie linguistique, celle du *récit* (avec sa modalité paradigmatique, celle du récit historique) et du *discours*. Cette distinction vient spécifier l'opposition plus générale de la langue (comme système de signes) et de l'énonciation, définie comme appropriation de la langue par un locuteur. La distinction plus particulière du récit et du discours se situe à l'intérieur même du monde de l'énonciation: récit et discours sont deux modalités spécifiques de l'énonciation, et ils s'opposent l'un à l'autre tant par leur finalité que par les structures linguistiques qui les caractérisent. Il existe en effet d'une part un *plan historique de l'énonciation*, qu'il illustre en premier lieu le récit historique, mais auquel appartiennent également toutes les autres formes de récit, dans la mesure où elles se déploient de façon quasi impersonnelle, sans aucune intervention du locuteur dans le récit (ce qui n'exclut aucunement, dans un certain type de récits littéraires, l'intervention du narrateur dans l'histoire qu'il raconte). À ce type d'énonciation « historique » s'oppose l'énonciation *discursive*, laquelle suppose « un locuteur et un auditeur, et, chez le premier, l'intention d'influencer l'autre en quelque manière¹ ». Il semble donc que le contraste du récit et du discours reflète, à l'intérieur du monde de l'énonciation, le principe même qui commande, à l'échelle la plus générale de la théorie du langage, le contraste de la langue comme système de signes et de la multiplicité des instances concrètes d'énonciation, à savoir l'opposition conceptuelle de l'impersonnel et du personnel. En effet, le système impersonnel de la langue, c'est-à-dire le *sémiotique*, s'oppose à l'appropriation des signes

1. I, 242.

par chacun des locuteurs, c'est-à-dire au *sémantique*, de la même façon que le récit, marqué par les formes grammaticales de l'impersonnel, s'oppose au discours qui met face à face deux personnes, et qui s'organise autour des formes grammaticales personnelles.

Il ne faut pas confondre l'opposition récit/discours avec l'opposition de l'écrit et de l'oral. En effet, le discours ne comprend pas seulement les énonciations orales, mais également les écrits qui reproduisent des énonciations orales. « Le discours est écrit autant que parlé, précise Benveniste, dans la pratique on passe de l'un à l'autre instantanément »¹. Ceci étant posé, Benveniste entreprend d'établir un inventaire systématique des formes du discours, par opposition aux formes du récit. Il s'agit ici essentiellement des deux catégories verbales du *temps* et de la *personne*. De ce point de vue, le récit historique sera défini comme « le mode d'énonciation qui exclut toute forme linguistique "autobiographique"² ». Ces formes que le récit historique exclut sont précisément celles qui caractérisent le discours : l'emploi des pronoms personnel. Dans le récit historique, écrit Benveniste, « il n'y a même plus [...] de narrateur. Les événements sont posés personnels *je* et *tu*, de déictiques tels que *ici* et *maintenant*, et des temps verbaux du présent, du parfait (= passé composé) et du futur. Le récit, de son côté, privilégie les pronoms personnels de la troisième personne et le mode de l'aoriste (= passé simple), alors que l'imparfait est commun aux deux modes de l'énonciation³. » Ce qui est essentiel, dans cette distinction, est la définition du récit comme mode linguistique impersonnel, et celle du discours comme mode comme ils se sont produits à mesure qu'ils apparaissent à l'horizon de l'histoire. Personne ne parle ici « les événements semblent se

1. *Ibid.*

2. I, 239.

3. I, 243.

raconter eux-mêmes¹ ». Bien entendu, ce qui vaut de manière paradigmatique pour le récit historique apparaît sous une forme beaucoup plus complexe dans le récit de fiction (surtout dans les genres où le narrateur intervient dans son récit et où il interpelle le lecteur), et dans des cas limite comme le récit autobiographique ou pseudo-autobiographique. Mais si l'opposition du récit, comme mode d'énonciation impersonnel, et du discours, comme mode de l'énonciation personnelle, ne se présente jamais comme absolue dans la structure des *textes* (fictionnels ou non), elle n'en demeure pas moins fondamentale dans la perspective qui est celle de Benveniste, à savoir celle de la structure du *langage*. Or, de ce point de vue, c'est à partir du discours, et non pas du récit, que s'organise l'ensemble de l'expérience humaine. C'est à travers l'exercice du discours que la subjectivité projette un ordre dans le monde et le rend intelligible. Ceci vaut en premier lieu pour l'expérience humaine du temps. En effet, pour Benveniste (et ceci par opposition à toute la tradition philosophique issue de Kant), la temporalité n'est pas un cadre inné de la pensée, mais « elle est produite en réalité dans et par l'énonciation. De l'énonciation procède l'instauration de la catégorie de présent, et de la catégorie du présent naît la catégorie du temps. Le présent est proprement la source du temps. Il est cette présence au monde que l'acte d'énonciation rend seul possible, car [...] l'homme ne dispose d'aucun autre moyen de vivre le « maintenant » et de le faire actuel que de le réaliser par l'insertion du discours dans le monde² ». Pour Benveniste, la catégorie générale du temps procède donc de l'expérience du temps linguistique. Celle-ci, à son tour, s'engendre dans le présent de l'instance de la parole. Celui-ci est véritablement à l'origine de notre expérience du temps, et ceci à un

1. I, 241.

2. II, 83.

double titre : en premier lieu, chaque fois qu'un locuteur profère une énonciation au présent, il fait advenir, pour lui-même et pour son interlocuteur, la dimension même du temps. Celle-ci n'est pas une donnée permanente de la conscience; elle est en vérité réinventée à nouveau chaque fois qu'un sujet initie une nouvelle « instance de discours » : « Chaque fois qu'un locuteur emploie la forme grammaticale du présent (ou son équivalent), il situe l'événement comme contemporain de l'instance de discours qui le mentionne [...]. Ce présent est réinventé chaque fois qu'un homme parle, parce que c'est, à la lettre, un moment neuf, non encore vécu¹ ». D'autre part, le présent représente également le « centre axial » du temps linguistique, donc de l'expérience du temps en général. En effet, « la langue doit par nécessité ordonner le temps à partir d'un axe, et celui-ci est toujours et seulement l'instance du discours² ». « Le seul temps inhérent à la langue, ajoute Benveniste, est le présent axial du discours, et [...] ce présent est implicite³ ». Il faut entendre par là que tout acte d'énonciation est en premier lieu - et ceci indépendamment du contenu de l'énoncé qu'il véhicule - un événement linguistique *autoréférentiel*. Ce qui sous-tend et conditionne en même temps tout acte d'énonciation spécifique, c'est cette autre énonciation sous-jacente : « moi qui profère en ce moment même le présent acte d'énonciation ». C'est à partir de ce « centre axial » de la temporalité que se définiront les deux autres dimensions du temps : le passé comme ce qui n'est plus présent, et le futur comme ce qui ne l'est pas encore.

Cette centralité du présent dans le discours est évidemment solidaire de celle du pronom de la première personne du singulier et, corrélativement, de

1. II, 73 sq.

2. II, 74.

3. II, 75.

la deuxième personne. Chaque « instance de discours » s'organise autour d'une « prise de parole » par un sujet toujours unique, et qui s'adresse à un autre sujet aussi unique que lui. En ce sens, le discours apparaît comme la forme la plus pure de l'énonciation, et ceci par opposition au récit qui, par son caractère impersonnel, se situe en quelque sorte à la limite du domaine de l'énonciation. Et de fait, dans ses études sur « La nature des pronoms » de 1956 et « De la subjectivité dans le langage » de 1958, antérieures à l'opposition récit/discours, Benveniste avait centré sa réflexion sur l'opposition plus générale de la langue comme système de formes et de l'énonciation comme actualisation subjective de ces formes. Plus tard, c'est dans la distinction du sémiotique et du sémantique que se cristallisera l'opposition fondamentale entre la dimension impersonnelle et la dimension personnelle du langage.

Il est frappant de constater la ressemblance entre les théories linguistiques de Benveniste et la philosophie du langage développée par Franz Rosenzweig dans son ouvrage *L'Étoile de la Rédemption*, paru en Allemagne en 1921. Certes, les points de vue de Benveniste et de Rosenzweig sont radicalement différents : chez l'un, il s'agit d'une réflexion purement linguistique, au sens le plus technique du terme, à l'exclusion de toute référence philosophique ; chez l'autre, au contraire, d'une approche entièrement philosophique du langage, comme partie intégrante d'un vaste système spéculatif. Il est extrêmement improbable qu'il puisse s'agir ici d'une influence de Rosenzweig sur Benveniste, car *L'Étoile de la Rédemption* est restée en France une œuvre totalement inconnue jusqu'au début des

années 1980¹. Il est beaucoup plus vraisemblable que les ressemblances entre certains thèmes centraux de Benveniste et la philosophie du langage de Rosenzweig soient l'effet d'une rencontre entre deux démarches théoriques très différentes au départ : chez Benveniste, il s'agit d'une critique interne de la linguistique de Saussure, dont il admet certes les prémisses, et en particulier la théorie de la langue comme système de signes, mais chez qui il met en évidence la clôture de ce système, son inaptitude à s'ouvrir à la réalité extérieure, celle du monde et celle de la subjectivité humaine. Rosenzweig, de son côté, partant de la critique de la métaphysique chez Feuerbach et Nietzsche, aboutit à l'idée de la prééminence du langage sur la spéculation conceptuelle et, plus particulièrement, à la fonction centrale de la subjectivité dans l'exercice de la parole, et ceci par opposition d'une part, au caractère purement formel de la langue comme système de signes, et d'autre part, à l'intérieur même du monde de la parole, à la nature impersonnelle du récit. À la distinction, chez Benveniste, entre langue et énonciation, correspond, chez Rosenzweig, l'opposition du langage de l'élémentaire (*die Sprache*), qui apparaît comme un pur système de signes, et de la parole vivante (*das Sprechen*). Celle-ci est comprise par Rosenzweig, comme cela sera le cas chez Benveniste, comme une actualisation par le sujet parlant des virtualités formelles du langage, et comme une *conversion (Umkehrung) du langage en discours*. Bien plus : la distinction que Rosenzweig établit, à l'intérieur même du monde du langage, entre *récit (Erzählung) et dialogue (Zwiesprache)* est exac-

1. À l'exception des deux articles de Lévinas, « Entre deux mondes » (1963) et « Une pensée juive moderne » (1965), parus dans des endroits difficilement accessibles, la traduction française de *L'Étoile de la Rédemption* a paru en 1982 ainsi que le livre de Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig* (tous deux aux Éditions du Seuil). Une des œuvres fondatrices de la philosophie du dialogue, *Ich und Du*, de Martin Buber, avait été traduite en français dès 1938 (par Geneviève Bianquis) mais Benveniste ne la cite jamais, pas plus d'ailleurs que le nom de Martin Buber.

tement parallèle à l'opposition récit/discours chez Benveniste : chez Rosenzweig, le récit est lui aussi caractérisé par l'emploi du pronom personnel de la troisième personne et de la forme verbale du prétérit, alors que le mode personnel, qui est celui du dialogue, est marqué par le rôle central des pronoms *Je/Tu* et par la prédominance du temps présent. Cette opposition s'inscrit au cœur de la philosophie de Rosenzweig et commande l'ensemble de son système de pensée. Elle se prolonge, chez lui, par une vision linguistique des textes, illustrée par les deux analyses contrastées du premier chapitre de la *Genèse* comme paradigme du récit, et du *Cantique des Cantiques* comme paradigme du mode dialogal. Ajoutons qu'à la différence de Benveniste, Rosenzweig distingue en outre un troisième mode de discours, celui du langage choral, caractérisé par la prééminence du pronom de la première personne du pluriel (« nous ») et par l'emploi du temps futur. Ce mode est illustré, dans *L'Étoile*, par l'analyse linguistique du Psaume 115, comme paradigme d'une forme de discours visant l'évocation collective d'un avenir utopique. Il serait intéressant de comparer, à ce propos, l'analyse sémantique du pronom *nous* et de son double aspect - inclusif et exclusif - chez Benveniste (dans l'étude « Structure des relations de personne dans le verbe ») et chez Rosenzweig (*L'Étoile*, II, 185-194). Tous deux s'accordent pour affirmer que « nous » n'est pas un « je » quantifié ou multiplié » (*Problèmes de linguistique générale*, I, 235) ou bien, comme le dit Rosenzweig, que « « nous » n'est pas un pluriel » (*L'Étoile*, II, 192), parce que *Je* désigne une réalité singulière et irréductible, qui ne se laisse pas dissoudre dans un impersonnel collectif.

X

La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock¹

La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock représente sans doute un des épisodes les plus bouleversants du dialogue judéo-chrétien au XX^e siècle. Cet échange de lettres se déroule entre mai et décembre 1916, en pleine guerre mondiale, alors que l'un et l'autre combattent dans les rangs de l'armée allemande, Rosenzweig dans les Balkans et Rosenstock sur le front de la Somme. Ce qui caractérise ce dialogue,

1. Les lettres traduites par Stéphane Mosès sont reprises de *Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I Briefe und Tagebücher (B. T) 1, 1909-1918*, La Haye Nijhoff. Une partie du texte sur la correspondance a paru en anglais in « In the Correspondance between Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy », in *The German-Jewish Dialogue Reconsidered. A symposium in honor of Georgel Mosse*, de Peter Lang, N.Y., 1996.

c'est sa totale sincérité, une liberté sans détours dans l'échange des idées, une rigueur inflexible dans la recherche de la vérité. Il nous entraîne bien au-delà des simples protestations de bonne volonté ou de l'expression de convictions communes, auxquelles les échanges judéo-chrétiens se réduisent si souvent.

Pour comprendre ce qui est en jeu dans cette correspondance, il faut rappeler d'abord les circonstances qui l'avaient provoquée. Rosenzweig avait fait la connaissance de Rosenstock lors d'un congrès de jeunes historiens allemands qui s'était tenu à Baden-Baden en 1912. En 1913, il l'avait retrouvé à Leipzig, où Rosenstock enseignait l'histoire constitutionnelle. Juif d'origine, mais converti au protestantisme, Rosenstock était devenu un chrétien fervent et militant. Alors que Rosenzweig partageait encore, à cette époque, le relativisme historique de son maître Friedrich Meinecke, Rosenstock avait fait de la croyance en l'absolu de la Révélation religieuse le centre de sa vie. Au cours d'une longue discussion nocturne, Eugen Rosenstock réussit à ébranler le relativisme de Rosenzweig, non pas tant par la force de ses arguments que par le témoignage vécu de sa foi. À ce stade de leur dialogue, le face-à-face de Rosenzweig et de Rosenstock n'est pas encore celui du juif et du chrétien, mais celui de la philosophie et de la Révélation. Ce que Rosenzweig découvre, au terme de cette discussion, ce n'est pas la vérité spécifique du judaïsme ou du christianisme, mais l'idée générale de Révélation. Mais en même temps, il est convaincu, en bon hégélien, que la civilisation européenne est, en son fond, une civilisation chrétienne, et que dans ce contexte historique particulier, l'acceptation de l'idée de Révélation signifie objectivement l'acceptation du christianisme. Il semble bien, en effet, qu'à la suite de cette discussion, Rosenzweig ait décidé de se convertir; en tout cas, c'est ce que Rosenstock semble avoir compris. Lorsque, trois mois

plus tard, Rosenzweig décida de rester juif, Rosenstock n'en sut apparemment rien. Puis la guerre survint; les deux amis se perdirent de vue. Ce n'est qu'en 1916, c'est-à-dire trois ans après leur discussion de Leipzig, que Rosenstock apprit – presque par hasard – qu'entre temps Rosenzweig avait fait du judaïsme le centre de sa vie. Bouleversé, il décide alors de reprendre contact avec son ancien ami et de s'expliquer avec lui sur ce changement inexplicable (qui devait, à certains égards, lui apparaître comme une sorte de trahison). De ce point de vue, le véritable point de départ de cette correspondance est la question que Rosenstock pose à Rosenzweig le 4 octobre 1916: « Mais que diable allait-il faire sur cette galère? »

À ce moment, l'échange de lettres est déjà commencé depuis quatre mois. Jusque là, les deux correspondants avaient soigneusement évité d'aborder des sujets trop personnels. Mais la question de Rosenstock – conçue comme une provocation et entendue comme telle – va transformer la discussion philosophique et théologique en un affrontement passionné, dans lequel les deux hommes mettent en jeu le sens même de leur vie. Mais le risque n'est pas seulement intellectuel; les deux amis écrivent réellement à l'ombre de la mort. L'un et l'autre vivent dans leur chair ce que Rosenzweig dira, deux ans plus tard, dans l'introduction de *L'Étoile de la Rédemption*: c'est de l'angoisse devant la mort que procède toute connaissance. Mais cette angoisse – réalité pré-réflexive par excellence – est elle-même le symptôme d'une expérience collective: celle de la guerre, dont Rosenzweig parle comme d'« une brèche aveugle ouverte dans nos vies ». Rupture de l'ordre du monde qui renvoie, pour chacun des deux correspondants, à une évidence partagée: 1914 marque la fin d'une époque de l'histoire universelle, car l'écroulement politique de l'Europe signifie en même temps l'effondrement des valeurs sur lesquelles sa civilisa-

tion reposait jusque là. Pour Rosenzweig comme pour Rosenstock, l'esprit de cette civilisation se résume dans un nom qui pour eux est devenu emblématique : celui de Hegel. En effet, la philosophie de l'histoire de Hegel aboutit à la thèse (dont elle était implicitement partie) selon laquelle la civilisation européenne - que Hegel dénomme également « germanique » - représente le stade ultime de l'histoire universelle, le retour à soi de l'Esprit absolu, moment d'accomplissement où le rationnel coïncide avec le réel et le réel avec le rationnel. Dès ses années d'étudiant, Rosenzweig avait exprimé des doutes sur cette façon d'élever à l'absolu l'état présent de la civilisation occidentale. 1914 lui avait définitivement montré - et cela vaut également pour Rosenstock - que le temps où l'on pouvait croire au règne de la Raison dans l'histoire était désormais révolu. La question qui se pose pour les deux correspondants sera dès lors la suivante : comment va se présenter la nouvelle époque de l'histoire universelle, l'époque « post-hégélienne » ? Et plus précisément, quel sera, dans cette nouvelle ère de l'histoire, l'avenir de la religion, ou plutôt, des deux religions fondatrices de l'Occident : le judaïsme et le christianisme ?

Entre la première lettre de Rosenstock, datée de mai 1916, et la dernière réponse de Rosenzweig, en décembre de la même année, une aventure intellectuelle s'est déroulée, avec ses différents épisodes, ses crises, ses heurts, ses malentendus, mais aussi ses moments d'intense vérité, où chacun des deux correspondants découvre à l'autre (et découvre pour son propre compte) les implications ultimes de ses choix spirituels. Au terme du dialogue, les positions n'ont pas changé, mais elles se sont définitivement clarifiées ;

tout ce qui, chez l'un et chez l'autre, semble encore, au début de la correspondance, s'abriter dans une sorte d'inconscient culturel et religieux, vient peu à peu à la lumière. À travers le discours de Rosenzweig, c'est la spécificité irréductible du judaïsme qui s'affirme, son refus, au nom de sa vocation propre, de se laisser absorber par la civilisation ambiante, celle de l'Occident chrétien. L'argumentation de Rosenstock, quant à elle, laisse apparaître avant tout la conscience qu'a le christianisme de sa mission civilisatrice, le sentiment qui le porte d'être le moteur du progrès spirituel dans le monde, sa difficulté à admettre, à côté de lui, l'existence d'un judaïsme prétendant jouer un rôle central dans l'économie du salut.

Si l'on laisse de côté toute la richesse des thèmes qui s'entrecroisent dans cet échange de lettres (l'un des plus importants est sans doute celui d'une chronosophie - c'est-à-dire d'une philosophie du temps - fondée sur la structure du calendrier), pour se concentrer sur l'essentiel, qui est le débat judéo-chrétien, on peut y distinguer deux phases principales : la première, qui comprend deux lettres de Rosenzweig (septembre et octobre 1916) et deux lettres de Rosenstock (4 octobre et 28-30 octobre) où la discussion se place essentiellement sur le plan *théologique* ; la seconde, qui inclut la lettre du 7 novembre de Rosenzweig, la réponse de Rosenstock en date du 19 novembre, puis une nouvelle lettre de Rosenzweig datée du 30 novembre, où le débat se déplace sur le terrain de l'*histoire* et de la *philosophie politique*. Ce sont ces deux épisodes de la correspondance que je voudrais chercher à étudier de plus près.

À Rosenstock qui lui avait dit sa stupéfaction devant son retour au judaïsme, Rosenzweig avait répondu dans une lettre du mois de septembre :

« Naguère vous vous êtes rendu la vie trop facile (il y a longtemps que je suis pour vous un objet de

scandale) en mettant mon judaïsme entre guillemets ; vous vous en êtes débarrassé en le traitant comme une marotte personnelle, ou au mieux comme l'effet d'une fidélité romantique à l'influence posthume d'un vieil oncle. À présent, vous nous rendez les choses difficiles, à l'un et à l'autre, en exigeant de moi que je mette mon squelette à nu [...]. Seule une nécessité morale peut contraindre un être vivant à se livrer à un tel hara-kiri anatomique, non la simple curiosité d'un ami¹ [...].

Mais lorsque Rosenstock lui répond que, de son point de vue, cette revendication d'une identité juive qui serait autre chose qu'une « marotte » relève de ce que le dogme chrétien qualifie classiquement d'« endurcissement des juifs » (« die jüdische Verstocktheit »), qu'il ne comprend pas comment un homme de la qualité de Rosenzweig puisse se réclamer d'un tel « endurcissement », et que tout ce qu'il peut faire, au spectacle d'une telle absurdité, c'est de se demander, comme Cyrano : « Que diable allait-il faire sur cette galère²? », Rosenzweig se voit contraint, malgré lui, à procéder à cet « hara-kiri anatomique » qui lui répugne tant. Dans sa réponse d'octobre 1916, qui ouvre la partie proprement théologique du débat, Rosenzweig part d'une question que Rosenstock lui avait adressée : « L'endurcissement des juifs est pour ainsi dire un dogme chrétien. Mais est-il également, peut-il être un dogme juif? » Ce qu'il y a de remarquable dans la réponse de Rosenzweig, c'est le *déplacement* qu'elle opère, le changement de perspective qu'elle entraîne. À la question évidemment *rhétorique* de Rosenstock (non, l'endurcissement des juifs *ne peut pas* être un dogme juif, car nul ne peut se prévaloir de l'erreur qu'il commet), Rosenzweig ne peut répondre ni en déniaut de fait l'« endurcissement » (puisque la revendication de la spécificité juive implique en effet

1. *B.T.*, p. 231.

2. *B.T.*, p. 246.

le *refus* du christianisme), ni en le justifiant (puisqu'en effet il est logiquement contradictoire de tirer argument d'une erreur), mais seulement en mettant en question la question elle-même. Non pour en dénier la pertinence, mais pour la *mettre en perspective*, c'est-à-dire pour restituer l'horizon qui, implicitement, lui donne son sens : c'est dans la perspective du christianisme que l'existence autonome du judaïsme comme réalité théologique spécifique apparaît comme « endurcissement », c'est-à-dire comme persévérance dans l'erreur. Cette même réalité, replacée dans la perspective du judaïsme, apparaît comme affirmation de sa propre vérité, comme fidélité à soi-même. Le travail conceptuel de Rosenzweig consiste ici à dégager le judaïsme du regard qui le saisit de l'extérieur pour le rendre à sa propre conscience de soi. Judaïsme et christianisme sont deux réalités distinctes et parallèles ; lorsqu'il s'agit du rapport à la vérité, le judaïsme possède, au même titre que le christianisme, le statut et la dignité de « sujet de la connaissance ». Dès lors, « au dogme de l'Église sur son rapport au judaïsme doit correspondre un dogme juif sur son rapport au christianisme » (« Dem Dogma der Kirche über ihr Verhältnis zum Judentum muss ein Dogma des Judentums über sein Verhältnis zur Kirche entsprechen¹ »). Il ne s'agit plus ici, comme dans la philosophie des Lumières, de demander la « tolérance » du monde chrétien à l'égard du judaïsme, ni même, comme dans la fameuse parabole de *Nathan le Sage*, de fonder l'égalité des religions sur le fait que, par rapport à la Vérité inconnaissable, elles sont toutes des illusions, mais au contraire de montrer que le judaïsme et le christianisme sont également *vrais*, ou du moins qu'ils sont égaux en droit dans leur rapport à la vérité.

Deux ans plus tard, dans *L'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig montrera qu'il n'y a pas de discours

1. *B.T.*, p. 250.

« objectif » sur la Vérité, mais que toute connaissance se réfère à la Vérité à partir d'un certain lieu dans l'espace et d'un certain moment dans le temps. La Vérité ne se donne pas dans l'absolu, mais elle se révèle *hic et nunc*, toujours différente, à l'expérience de sujets déjà situés dans tel ou tel point du monde. Connaître consistera donc moins à identifier des objets de connaissance qu'à restituer le champ de vision dans lequel ils apparaissent. Le « dialogue » entre deux sujets ne consistera donc pas à évoquer à tour de rôle un thème supposé commun, mais au contraire à remettre en question la validité même de la question posée, c'est-à-dire, pour chacun des deux partenaires, à la replacer dans les différentes perspectives où elle doit nécessairement leur apparaître. C'est bien ainsi que Rosenzweig procède ici. Au débat « christianisme contre judaïsme » que Rosenstock semble vouloir engager, Rosenzweig substitue une double mise en perspective : à l'*image* que le christianisme se fait du judaïsme s'opposera comme dans un double jeu de miroirs l'*image* que le judaïsme se fait du christianisme.

On peut donc décomposer la réponse de Rosenzweig à Rosenstock en deux moments logiques : en premier lieu, l'« endurcissement » n'est pas un attribut « objectif » du peuple juif, mais une catégorie de la théologie chrétienne. Par conséquent, la question : « Comment les juifs peuvent-ils penser leur propre endurcissement ? » n'est pas pertinente. En revanche, s'il existe, parallèlement au regard chrétien, un regard juif sur le monde - et c'est bien ce que Rosenzweig affirme ici - la question doit se poser de la façon suivante : « Selon quelle catégorie le judaïsme pense-t-il le christianisme ? » Cette catégorie est, selon Rosenzweig, celle de la « religion-fille », chargée de répandre l'idée du monothéisme dans le monde. Mais Rosenzweig propose deux interprétations différentes de cette idée : l'une, qu'il considère apparemment comme superficielle, est

celle présentée par le judaïsme libéral du XIX^e siècle (Salomon Formstecher, Samuel Hirsh), et selon laquelle l'enseignement de l'Église reprendrait, par-delà toutes les différences dogmatiques, les grands principes éthiques du judaïsme. À cette thèse doublement réductrice, puisqu'elle fait du christianisme un simple porte-parole du judaïsme, et que celui-ci, de son côté, se trouve ramené à un théisme de caractère éthique, Rosenzweig semble préférer la vision plus complexe qu'expose une légende talmudique pour laquelle, depuis la destruction du Temple, « le Messie erre inconnu parmi les Nations, et c'est seulement lorsqu'il les aura toutes traversées que viendra le temps de notre Rédemption » (« der Messias wandert unbekannt durch die Völker und erst wenn er sie alle durchwandert hat, ist die Zeit unserer Erlösung gekommen¹ »).

Mais le déplacement des concepts qu'opère Rosenzweig va plus loin encore. Il ne s'agit pas seulement de mettre en regard deux images, celle du judaïsme dans le christianisme et celle du christianisme dans le judaïsme, mais aussi de comprendre comment ces deux images sont vécues, à l'intérieur des deux consciences antagonistes, comme des *vérités*. En demandant : « que signifie le théologumène chrétien sur le judaïsme pour le chrétien² ? » et « que signifie le théologumène juif sur le christianisme pour le juif ? », Rosenzweig restitue à la subjectivité des deux points de vue sa profondeur vécue. Mais, en décrivant pour ainsi dire de l'intérieur l'*expérience* chrétienne et l'*expérience* juive, Rosenzweig met à jour une dissymétrie fondamentale : à l'expérience chrétienne du judaïsme ne correspond pas une expérience juive du christianisme, mais une expérience juive du judaïsme. Dissymétrie qui, dans *L'Étoile de la Rédemption*, sera élevée à la hauteur d'un véritable principe constitutif : le christianisme, tourné

1. *B.T.*, p. 251.

2. *B.T.*, p. 251.

vers l'extérieur, a pour mission d'aller vers le monde, alors que le judaïsme, tourné vers l'intérieur, a pour vocation de s'identifier à lui-même. C'est pourquoi, selon Rosenzweig, l'idée de l'endurcissement des juifs s'exprime, dans la conscience chrétienne, par la haine des juifs, alors que l'idée de la « religion-fille » n'est qu'un *symptôme* de la conscience que le judaïsme a de lui-même. Conscience qui, sous sa forme vulgaire, prend la forme de l'*orgueil*¹, et qui, sous sa forme noble, c'est-à-dire universelle, s'exprime par l'idée de l'*élection* (lettre du 7 novembre). Parce qu'elles relèvent de la pure subjectivité, ces deux réactions, ou ces deux émotions, sont « aussi étroites et bornées l'une que l'autre » (« beide eng und eingeschränkt² »). L'évocation, de l'intérieur même de la subjectivité juive et de la subjectivité chrétienne, de ces deux passions antagonistes, constitue sans nul doute l'un des points forts de cette correspondance. Elle n'exprime pas la position ultime de Rosenzweig lui-même, mais représente une tentative pour éclairer jusque dans leurs profondeurs les plus cachées les racines du différend qui oppose le judaïsme et le christianisme. Cette plongée au fond de l'inconscient culturel des deux religions est destinée, sans nul doute, à exorciser par les pouvoirs de la parole la violence latente qu'implique la rivalité de deux messianismes au sein d'une même civilisation. L'orgueil juif, dit Rosenzweig, traduit dans la langue de la plus extrême subjectivité la croyance métaphysique en la vérité ultime du judaïsme, de même que l'antisémitisme chrétien exprime une exaspération instinctive devant le refus du judaïsme de « jouer le jeu de la fiction au nom de laquelle le dogme chrétien conquiert le monde » (« dass wir die weltüberwindende Fiktion des christlichen Dogmas nicht mitmachen³ ». C'est

1. *B.T.*, p. 252.

2. *B.T.*, p. 252.

3. *B.T.*, p. 252.

ce refus de « jouer le jeu » que Rosenzweig reprend à son compte lorsque, en réponse à la question initiale de Rosenstock, il écrit : « Dois-je me convertir, alors que je suis 'élu' de naissance ? » Une telle alternative existe-t-elle pour moi ? Est-ce par hasard que je me suis embarqué sur cette galère ? N'est-ce pas là *mon* navire ? [...] Ma place est à son bord (pour faire quoi ? y vivre et y mourir) (« Soll ich 'mich bekehren' wo ich von Geburt her 'auserwählt' bin ? Gibt es diese Alternative für mich überhaupt ? Bin ich auf die Galeere nur so hingelaufen ? Ist es nicht *mein Schiff* ? [...] Deswegen gehöre ich darauf (pour faire quoi ? y vivre et y mourir¹) »).

Et de fait, l'affirmation par Rosenzweig de la suffisance à soi du judaïsme, son refus provocant de « jouer le jeu », suscitent en retour la fureur de Rosenstock, sa « rabies theologica ». En se mettant à l'écart de l'histoire, écrit-il, le judaïsme s'est condamné à la stérilité :

Aux idées et aux faits qui, depuis deux mille ans ont, sous l'impulsion du christianisme, transformé le monde, le judaïsme ne peut opposer que quelques noms célèbres qui font l'orgueil de la Synagogue, rien d'autre [...].

Depuis deux mille ans, la Synagogue parle de ce qu'elle possède, parce qu'elle ne possède plus rien ; mais elle ne participe plus à la réalité et ne saura jamais ce qu'est la réalité. Elle illustre la malédiction de la présomption, de l'orgueil et de l'indifférence à l'égard du processus d'unification du cosmos².

Quant à l'idée de l'élection, elle ne fait que reprendre, selon Rosenstock, le mythe archaïque commun à tous les peuples de l'Antiquité selon lequel ils sont le centre du monde. Mais, chez les juifs, cet ethnocentrisme se

1. *B.T.*, p. 254.

2. *B.T.*, p. 279.

prolonge par la croyance naïve en une transmission héréditaire de son « élection » :

Judah se réclame de son droit inaliénable. Cette naïveté qui consiste à opposer à Dieu des droits inaliénables et imprescriptibles, droits qui passent « naturellement » de génération en génération, par « transmission des caractères acquis », voilà l'archaïsme aveugle du judaïsme : diogenos, eugenos (nés de dieu, bien-nés) disaient d'elles-mêmes les tribus païennes. Qui peut bien les prendre au sérieux¹ ?

Pour Rosenstock, l'idée juive de l'élection n'a plus aucune pertinence dans une civilisation essentiellement chrétienne ; elle n'est qu'une illusion de la conscience juive. Aux yeux de Rosenstock, le judaïsme est une idée qui n'a pas d'avenir :

Le juif est un paragraphe de la Loi. C'est tout. Vous avez beau croire que vous avez votre navire à vous. Mais vous n'avez jamais vu la mer, sans quoi vous ne parleriez pas ainsi. Vous ne ferez jamais naufrage, vous ne disparaîtrez jamais [...], vous voyez toujours Dieu avec la même clarté, vous n'avez pas besoin de médiateur [...]. Vous ne savez pas que le monde est mouvement et changement [...]. Lasciavate ogni speranza; nondum viventes jam renuntiavistis (Renoncez à toute espérance; avant même de vivre vous y avez déjà renoncé²).

Ces lignes de Rosenstock représentent, dans cet affrontement théologique, le paroxysme de la crise. Il y a là comme un moment de catharsis au-delà de laquelle

1. B.T., p. 279.
2. B.T., p. 280.

le véritable dialogue pourra reprendre. Dans sa réponse (lettre du 7 novembre), Rosenzweig constate en premier lieu que la « rabies theologica » de Rosenstock ne fait que confirmer son propre diagnostic sur les racines de l'antijudaïsme chrétien. Mais surtout, il cherche à apaiser le débat en montrant qu'il se situe, de part et d'autre, à l'intérieur d'une même aspiration messianique. Comme il le fera de manière systématique dans *L'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig veut montrer que le judaïsme et le christianisme représentent deux approches, à la fois concurrentes et complémentaire, d'une même utopie :

Car vous aurez beau pester, tempêter, vous gratter autant qu'il vous plaira, vous ne vous débarrasserez pas de nous [...] Mais de grâce, ne confondez pas: nous sommes l'ennemi du dedans, non l'ennemi du dehors. Peut-être que l'antagonisme n'en est que plus impitoyable, mais il n'empêche: nous et vous vivons à l'intérieur des mêmes frontières, à l'intérieur du même Royaume¹.

Dans sa lettre « théologique » du 30 octobre, Rosenstock avait également abordé un autre aspect de la confrontation judéo-chrétienne, à savoir la question du judaïsme « émancipé », c'est-à-dire sécularisé, et de son statut dans l'économie du salut. Un judaïsme privé de ses références religieuses peut-il encore prétendre jouer un rôle dans l'histoire de la Rédemption ?

En posant cette question, Rosenstock ouvre un nouveau chapitre dans le déroulement du débat. Désormais, celui-ci change de registre. À la discus-

1. B.T., p. 280-281.

sion théologique se substitue, de part et d'autre, une analyse historique du statut des religions dans l'Europe moderne. Mais bien entendu, il ne s'agira pas de leur statut juridique ou politique, mais pour ainsi dire de leur fonction téléologique dans une civilisation de plus en plus laïcisée. Pour Rosenstock, la dualité du spirituel et du temporel a toujours défini l'essence même du christianisme; le monde moderne, en ce sens, représente pour lui un enjeu, mais non une mise en question radicale; simplement, dans la tension toujours présente entre le spirituel et le temporel, celui-ci tend aujourd'hui à peser de plus en plus lourd. Pour le judaïsme au contraire, 1789 et l'émancipation des juifs ont signifié un bouleversement total. En Europe occidentale, les juifs, une fois intégrés dans les nations où ils vivaient, se sont progressivement éloignés de leurs croyances et de leurs rites. Compte tenu de l'absorption des juifs dans la civilisation ambiante, quel sens peut encore avoir l'idée de l'élection? Et de ce fait, la seule voie menant à la Rédemption n'est-elle pas, dans le monde moderne, celle du christianisme?

Ces questions obligent Rosenzweig à revenir sur sa conception de l'élection et à préciser la signification que cette notion peut encore revêtir dans une époque où, en effet, le judaïsme européen s'est, dans son immense majorité, fondu dans les sociétés environnantes. À nouveau, Rosenzweig opérera ici en déplaçant les termes de la question. Il s'agira pour lui de redéfinir le sens de la notion d'élection en y distinguant deux significations radicalement opposées. L'une est celle que cette notion a prise dans la réalité historique du monde moderne: vision purement politique qui, selon Rosenzweig, régit depuis 1789 la conscience nationale de tous les peuples européens. La France révolutionnaire a été la première nation qui s'est crue investie d'une mission universelle, celle de propager dans le monde entier l'idée de la liberté. À sa suite, Fichte avait

voulu voir dans l'Allemagne le nouveau peuple élu. Hegel avait donné à cette idée une forme systématique, en montrant que chaque grande civilisation, chaque « peuple historique », était investi, à un moment de son histoire, d'une mission universelle, celle d'incarner un stade de l'« Esprit absolu » dans le processus dialectique de son accomplissement. En ce sens, écrira Rosenzweig dans *L'Étoile de la Rédemption*, tous les peuples sont des peuples élus, et toutes les guerres modernes des guerres saintes. Retournant un argument classique de la polémique anti-juive contre ceux-là même qui s'en servent, Rosenzweig cherche ici à démontrer que la politisation de la notion biblique d'élection est la conséquence logique du processus d'universalisation des catégories juives entrepris par le christianisme: le nationalisme, comme forme moderne de la croyance à l'élection, signifie « la christianisation totale du concept de peuple ».

Le sens du nationalisme, c'est que les peuples ne se contentent plus de croire qu'ils sont d'origine divine (croyance qu'avaient déjà les peuples païens), mais aussi qu'ils sont en marche vers Dieu. Comme cette croyance est le lot de toutes les nations modernes, il était inévitable que 1789 fût suivi par 1914-1917; et bien d'autres « de... à » ne manqueront pas de suivre¹.

Sur l'horizon de la guerre mondiale, déclenchée au nom du principe des nationalités, et où s'affrontent avant tout des sentiments nationaux, Rosenzweig subvertit radicalement l'argument de Rosenstock, selon lequel l'idée de l'élection témoignerait de « l'archaïsme aveugle du judaïsme » (« das blinde Altertum des Judentums »)², en montrant les ravages des mystiques nationales dans une Europe qui, selon Rosenstock lui-même, a été modelée par l'esprit du christianisme (« die Lehren und Dinge, die durch den stimulus des

1. *B.T.*, p. 281.

2. *B.T.*, p. 279.

Christentums dauernd getrieben seit tausend Jahren das Antlitz der Erde verändert haben») (Lettre du 30 octobre, p. 280)¹.

Pour Rosenzweig, la conception juive de l'élection, telle que la Bible la formule, est à l'opposé de cette vision politique. On peut même dire que c'est le spectacle de la catastrophe à laquelle le choc des nationalismes a conduit l'Europe qui donne à Rosenzweig, comme en négatif, l'image de ce que l'idée juive de l'élection *n'est pas*. En effet, ce que celle-ci désigne, c'est la singularité (« Einzigartigkeit ») du peuple juif, la différence radicale de son destin par rapport à celui des nations, c'est-à-dire précisément son *absence* à la scène de l'histoire. Par opposition à l'existence essentiellement historique des Nations, l'élection qualifie ce lieu extérieur à l'histoire où le peuple juif vit sa relation spécifique à ses rites et à sa loi : non pas présence privilégiée dans l'histoire, comme celle que Hegel accorde aux « peuples dominants », mais au contraire, distance par rapport à elle, retraite dans un « non-lieu », dans une « méta-histoire » qui est en même temps la garantie de son éternité.

L'idée juive de l'élection ne désigne donc pas, comme Rosenstock l'imagine, la transmission quasi-héréditaire d'un « droit inaliénable » (ein « unveräußerliches Recht »), mais l'unicité d'un peuple qui se soustrait au déterminisme de l'histoire pour vivre comme par anticipation, à travers le symbolisme de ses rites et de son temps liturgique propre, l'utopie de la Rédemption. C'est le rapport à l'avenir qui donne son sens à la fidélité au passé ; le messianisme précède l'atavisme ; ou encore, comme Rosenzweig le dira dans *L'Étoile de la Rédemption*, la vocation (« Berufung ») est plus originelle que la condition (« Destimmung »).

C'est pourquoi même aujourd'hui, où l'idée d'élection est en effet devenue le réactif de toutes les nationa-

1. *B.T.*, p. 280.

lités, l'élection juive n'en demeure pas moins quelque chose d'unique, car elle est l'élection d'un « peuple unique » ; élection sans commune mesure avec celle (dont se réclament) les autres peuples, que ce soit en raison de son orgueil ou de son humilité, de la haine des autres (peuples) ou de leur mépris. L'idée de l'élection n'a rien perdu de son poids métaphysique, même si, par son contenu, elle appartient aujourd'hui à toutes les nations (ce contenu, c'est essentiellement le messianisme ; l'atavisme n'en a jamais été qu'une formulation symbolique). Car elle représente l'unique incarnation *visible* et *réelle* de l'unité finale, c'est-à-dire du Royaume, telle qu'elle est vécue dès aujourd'hui [...], alors que les nations, quant à elles, sont toujours en chemin vers ce but à atteindre ; et il faut qu'il en soit ainsi, si jamais le Royaume doit être atteint un jour¹.

Au reproche d'ethnocentrisme formulé par Rosenstock à l'égard de l'idée juive d'élection, Rosenzweig répond que, dès l'origine, la vocation du peuple juif est définie comme universelle, et surtout, que les juifs l'ont, de tout temps, payée par leurs souffrances. C'est en témoignant pour sa vérité, dira Rosenzweig dans *L'Étoile de la Rédemption* qu'on en prouve la véracité : « Be-währt also muss die Wahrheit werden [...]. Das Eigene wird zur ewigen Wahrheit bewährt [...]. Aber die Bewährung geschieht im Allereigensten, im Einzelleben ». (*Stern*, III, 3, 172). C'est cette même idée qui sous-tend aussi le passage de sa lettre à Rosenstock où il lie l'universalité de la notion juive d'élection aux persécutions qui en ont toujours été la contre-partie :

À notre revendication « naïve » d'un droit imprescriptible (au rapport) à Dieu correspond - vous l'oubliez - l'acceptation tout aussi « naïve » d'une souffrance imprescriptible ; souffrance dont nous savons (naïvement?) qu'elle nous a été imposée « pour le salut

1. *B.T.*, p. 281-282.

du monde » (cf. le commentaire traditionnel du Ch. 53 d'Isaïe¹).

Cependant, Rosenzweig comprend bien que cette définition, d'ailleurs fondamentale dans la tradition juive, de l'élection comme retrait de la scène de l'histoire, ou du moins comme fidélité à un autre type d'histoire, ne répond pas à l'objection majeure de Rosenstock, celle qui s'appuie sur la réalité historique de l'assimilation pour affirmer que le judaïsme moderne n'a plus de rôle à jouer dans l'économie du salut. C'est pourquoi il introduit dans sa définition du peuple juif une distinction qu'il reprendra d'ailleurs dans *L'Étoile de la Rédemption*, entre un *judaïsme du dedans*, caractérisé par la fidélité à sa vocation religieuse, et un *judaïsme du dehors*, qui est celui de la grande masse des juifs intégrés à la société occidentale. Le judaïsme du dedans qui, dans la réalité sociale, n'existe plus que dans les communautés traditionnelles d'Europe centrale et orientale, représente pour Rosenzweig la substance même du judaïsme dans sa définition religieuse, le paradigme d'une existence collective concentrée, en marge de l'histoire, sur son calendrier, sa liturgie, et surtout sur l'expérience d'un temps immobile, figé dans l'attente de la Rédemption. Par rapport à cette vérité intérieure du judaïsme, la vie des juifs assimilés à l'Occident ne représente, en effet, qu'une sorte d'enveloppe extérieure, une écorce dépourvue de substance. Il est clair, pour Rosenzweig, que ce judaïsme du dehors ne peut pas relever d'une métaphysique de l'élection. Mais il est vrai qu'en même temps ce judaïsme n'est jamais entièrement confondu avec la civilisation dont il fait partie. Dans la réalité historique de l'Europe moderne, l'assi-

1. *B.T.*, p. 284.

milation n'est jamais totale. Et ce, non pas parce que les juifs s'y refuseraient, mais au contraire parce que la société ambiante a toujours su y mettre des limites. Certes, depuis l'Émancipation, ces limites ne sont plus d'ordre politique ou juridique, mais, plus subtilement, de nature sociale. Ce sont les sociétés elles-mêmes qui définissent les codes par rapport auxquels l'assimilation des juifs peut être considérée comme tolérable.

À travers cette analyse, Rosenzweig met à jour une contradiction dans l'argumentation de Rosenstock. En effet, celui-ci, dans sa lettre du 30 octobre, avait affirmé, d'une part, que l'assimilation des juifs au monde moderne rendait caduque l'idée même de l'élection, tout en leur reprochant, d'autre part, de ne pas participer activement à l'histoire de l'Occident. Rosenzweig, dans sa réponse, résout cette contradiction en montrant que le premier des deux arguments de Rosenstock s'applique au judaïsme du dehors, le second au judaïsme du dedans. Mais s'il ne relève pas l'inexactitude de l'affirmation selon laquelle les juifs n'auraient pas participé activement à la culture de l'Europe moderne (dès 1916, il aurait pu citer Marx et Einstein, Freud et Kafka), c'est sans doute parce que, déplaçant à nouveau l'argumentation de Rosenstock, il y découvre malgré tout une part de vérité. Il est vrai, dit Rosenzweig, qu'au sein même de l'assimilation les juifs restent toujours, en raison même du code implicite que les sociétés définissent à leur égard, étrangers en quelque façon à la culture à laquelle ils participent.

Notre participation à la vie des Nations est seulement « clam, vi, precario ». Nous ne serons jamais que des tâcherons, et nous sommes obligés d'accepter le jugement que les autres portent sur nous; nous ne pouvons pas nous juger nous-mêmes (car cette histoire à laquelle nous travaillons n'est pas notre propre histoire¹).

1. *B.T.*, p. 285.

Cette analyse n'est pas très éloignée du diagnostic sioniste sur le statut du judaïsme dans l'Europe des états-nation; mais, pour Rosenzweig, c'est précisément cette distance imposée aux juifs par les sociétés modernes qui recrée, sans le vouloir, l'altérité qui a toujours été leur vocation. Au cœur de la modernité, le juif se retrouve ainsi, qu'il le veuille ou non, rappelé à son identité métaphysique.

« C'est à moi de décider si, en tant qu'individu, je veux prendre sur moi le destin métaphysique auquel j'ai été appelé par ma naissance, si je veux vivre une vie fondamentalement et essentiellement juive [...] et élever ainsi cette vocation naturelle dans la sphère de l'élection métaphysique¹. »

Quant à Rosenstock, la distinction proposée par Rosenzweig dans sa lettre du 7 novembre entre la réalité historique du monde moderne, dominée par le christianisme, et une méta-histoire où s'affirme la vocation religieuse du peuple juif, lui fournira un schéma conceptuel dont il accepte la forme mais dont il cherche à inverser la signification. Dans sa réponse en date du 19 novembre, il apporte à ce schéma deux modifications fondamentales. D'une part, il refuse l'identification du christianisme avec l'esprit du nationalisme moderne, et ce en reprenant à son compte la méthode employée par Rosenzweig lui-même à propos du judaïsme, mais en l'appliquant cette fois au cas du christianisme: alors que Rosenzweig avait opéré une distinction entre judaïsme du dehors et judaïsme du dedans, Rosenstock pour sa part introduit une distinction analogue dans la notion du christianisme. Celle-ci, dit-il, recouvre deux réalités, l'une temporelle, l'autre spirituelle. En effet, le christianisme a bien une face temporelle, représentée par l'institution de l'Église, « héritière, à travers des siècles de dispersion, des aspirations politiques, de l'autorité et de la forme de l'Empire romain ».

1. *B.T.*, p. 287.

Celle-ci, à son tour, a transmis aux nations l'esprit de l'impérialisme romain. Le nationalisme moderne n'est donc pas nourri, comme l'affirme Rosenzweig, de la foi chrétienne, mais de la tradition politique romaine, telle qu'elle a été absorbée par l'Église. Mais derrière cette face extérieure et temporelle du christianisme s'abrite la véritable foi chrétienne, qui est d'essence spirituelle. De même que Rosenzweig avait refusé d'admettre que la vocation messianique du judaïsme ait été rendue caduque par l'assimilation des juifs, de même Rosenstock ne peut pas accepter l'idée que l'esprit du christianisme se confonde désormais avec le nationalisme moderne. L'un et l'autre réclament, chacun pour sa propre foi, un statut de transcendance par rapport à la scène de l'histoire.

Mais en même temps, Rosenstock cherche à dénier au judaïsme la position méta-historique qu'il revendique pour le christianisme, et ce en constatant que, dans le monde moderne, le peuple juif puisse échapper, de quelque façon que ce soit, au vaste mouvement de sécularisation où tous les archaïsmes s'abolissent :

Aujourd'hui (depuis 1789 et à nouveau 1914) l'Europe est arrivée au point où elle peut oublier l'Ancien Testament, les Grecs, les Romains, les Juifs et les Perses, tout simplement parce qu'il existe des Anglais, des Papes, des Allemands, etc. Croyez-vous que le sionisme soit un basard? L'âge d'Israël comme peuple de la Bible est terminé. C'est l'Église [...] qui joue aujourd'hui le rôle de la Synagogue. Le temps du juif errant (= éternel) touche à sa fin, comme celui des Basques, des Celtes, etc.

Pas plus que Willamowitz n'a pu sauver de la mort la philologie classique, vous ne réussirez à sauver la langue hébraïque dans sa signification métaphysique, et ceci précisément parce qu'elle

est sur le point de redevenir une langue vivante, c'est-à-dire l'héritage d'un peuple enraciné dans une terre¹.

Dans sa lettre du 30 novembre, Rosenzweig répond aux deux points principaux de l'argumentation de Rosenstock, mettant ainsi un terme à la partie centrale de la correspondance, celle qui concerne le débat entre le judaïsme et le christianisme. En premier lieu, Rosenzweig réagit à cette théorie du christianisme que Rosenstock propose, et en particulier, à la distinction que celui-ci établit entre l'aspect temporel et l'aspect spirituel du christianisme. Rosenzweig ne nie pas l'existence de cette dualité, mais il soutient que depuis le début du XIX^e siècle, celle-ci tend à s'abolir. Reprenant une idée développée par Schelling dans sa « Philosophie de la Révélation », il distingue dans l'histoire du christianisme trois époques, placées chacune sous le signe d'un des trois apôtres Pierre, Paul et Jean. L'époque pétrinienne couvre l'histoire du christianisme depuis la fondation de l'Église jusqu'à la crise luthérienne au XVI^e siècle; l'époque paulinienne, marquée par la Réforme, s'étend jusqu'à la Révolution française; quant à l'époque johannique, elle inaugure la phase finale de l'histoire du christianisme, c'est-à-dire son accomplissement. Pour Schelling, l'époque pétrinienne avait vu s'établir le pouvoir temporel de l'Église, alors que l'époque paulinienne avait été caractérisée par un processus d'intériorisation de la foi. Quant à l'époque johannique, elle voit se réaliser l'absorption du christianisme par la société; parvenu à ce stade, le christianisme fête son triomphe au moment même où il cesse d'apparaître comme une religion séparée; comme « religion du genre humain », il anime désormais de l'intérieur l'esprit du monde moderne.

1. *B.T.*, p. 279.

Or, écrit Rosenzweig, cette idée de Schelling rend bien compte de la réalité de notre civilisation.

Depuis 1789, l'Église n'est plus liée à l'État, mais seulement à la société [...]. L'Église est entrée dans la phase ultime de son histoire, celle que Schelling appelle son époque johannique, c'est-à-dire qu'elle est devenue immatérielle; du même coup, le christianisme apparaît pour la première fois comme miracle absolu [...]. Désormais, l'Église est *tout*, elle ne constitue plus une réalité particulière, il n'y a plus, en dehors d'elle, d'autres réalités qui s'opposeraient à elle, qui la définiraient dans sa spécificité: ni paganisme, ni sagesse grecque, ni empire romain; il n'y a plus que le christianisme¹.

Si Rosenzweig reprend ici l'idée soutenue par Rosenstock, à savoir que la modernité ne serait donc rien d'autre que la sécularisation totale du christianisme, ou la christianisation totale de la civilisation occidentale, c'est pour montrer aussitôt que cette analyse de la modernité contredit l'affirmation de Rosenstock selon laquelle, aujourd'hui encore, le christianisme se déploierait sur deux plans radicalement séparés, un plan temporel et un plan spirituel. Pour Rosenzweig, il ne saurait y avoir dans l'Europe moderne du christianisme méta-historique, et ceci précisément parce que le christianisme se réalise comme pure spiritualité de manière absolument dialectique, c'est-à-dire à travers son identification avec le mouvement même de la civilisation moderne. Ceci, bien entendu, par opposition au judaïsme qui, dans sa substance la plus intérieure, échappe aux aléas de l'histoire. D'où le rôle central de l'« auto-identification » dans la destinée spirituelle du peuple juif. Par opposition au christianisme, qui a pour rôle, dans l'économie du salut, d'entrer dans l'histoire pour accompagner les peuples dans leur marche vers la Rédemption, le peuple juif a pour vocation essentielle

1. *B.T.*, p. 303.

de rester fidèle à lui-même. Mais pour Rosenzweig, l'auto-identification, comme principe constitutif du peuple juif, ne définit pas seulement son noyau « religieux », mais aussi ce judaïsme « du dehors » qui, depuis l'Émancipation, participe à l'histoire de l'Europe :

Le christianisme s'identifie aux Empires (aujourd'hui, l'on dirait qu'il s'identifie au monde), le judaïsme s'identifie à lui-même (exemple: le sionisme). Dans ce monde qui, à force d'universalité (johannique) en vient à perdre sa substance propre, le judaïsme représente le seul point de contraction, de limitation, et donc la seule garantie de la réalité du monde chrétien. S'il n'existait pas, il n'y aurait que des Empires¹.

Au terme du débat, rien n'est donc tranché. Mais c'est justement l'irréductible altérité du judaïsme et du christianisme qui deviendra la pierre angulaire de la théorie de la vérité développée dans *L'Étoile de la Rédemption*. « Chaque homme, chaque société, chaque peuple attestent la part de vérité qui se révèle à travers leur condition et leur vocation spécifiques. Mais la multiplicité des situations vécues se résume en fin de compte dans la dualité des deux grands cultures religieuses de l'Occident, celles du judaïsme et du christianisme. Chacune d'elles incarne un rapport particulier à la Rédemption. Qu'il y ait ainsi deux paradigmes de la Rédemption et non un seul traduit la finitude ultime de la condition humaine.

1. *B.T.*, p. 305.

Table des matières

Préface. Une étoile tombée du ciel	7
I. Livre-montage	15
II. L'esthétique de Franz Rosenzweig	57
III. Le dernier journal de Franz Rosenzweig	83
IV. Franz Rosenzweig et la structure dialogale du récit biblique	107
V. Franz Rosenzweig: Le secret formel du récit biblique	115
VI. Langage et Mystique chez Walter Benjamin et Franz Rosenzweig	131
VII. Walter Benjamin et Franz Rosenzweig	137
VIII. Rosenzweig et Hölderlin	167
IX. Émile Benveniste et la linguistique du dialogue	181
X. La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock	207