

FRANZ ROSENZWEIG

Franz Rosenzweig

Textes rassemblés par

OLIVIER MONGIN — JACQUES ROLLAND

ALEXANDRE DERCZANSKI

GE
87
3993

Universitäts-
Bibliothek
Freiburg i. Br.

SOMMAIRE

Jacques Rolland	Présentation	11
UNE NOUVELLE PENSÉE		
Gershom Scholem	<i>F. Rosenzweig et son livre L'Étoile de la Rédemption</i>	17
Franz Rosenzweig	<i>La Pensée nouvelle</i>	39
Emmanuel Lévinas	<i>F. Rosenzweig, une pensée juive moderne</i>	65
AUTOUR DE L'ÉTOILE		
Jean-Louis Schlegel	<i>L'Étoile de la Rédemption ou la révélation du prochain</i>	81
Franz Rosenzweig	<i>Noyau originnaire de L'Étoile de la Rédemption</i>	99
Alexandre Derczanski	<i>Une pensée de la grammaire ou l'assomption du temps</i>	115
Stéphane Mosès	<i>L'Esthétique de Franz Rosenzweig</i>	119
Bernard Dupuy	<i>Une philosophie du nom</i>	137

PHILOSOPHIES ET RELIGIONS

Jacques Rivelaygue	<i>F. Rosenzweig et l'idéalisme allemand</i>	149
Guy Petitdemange	<i>Hegel et Rosenzweig, la différence se faisant</i>	157
Dominique Bourel	<i>Un soupir de Rosenzweig</i>	171
Franz Rosenzweig	<i>Un hommage</i>	181
	<i>A propos du caractère national juif</i>	183
Alexander Altmann	<i>Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock-Huussy.</i> <i>Introduction à leurs « Lettres sur le judaïsme et</i> <i>le christianisme »</i>	187

DÉPLACEMENTS

Stéphane Mosès	<i>Le dernier journal de F. Rosenzweig</i>	207
Olivier Mongin	<i>Entrer dans le vingtième siècle. La guerre et ses</i> <i>arrière-pensées</i>	223

ANNEXES

<i>Orientations bibliographiques</i>	235
<i>Repères biographiques</i>	238
<i>Références</i>	239

en mémoire de Gershom Scholem

PRÉSENTATION

Déclin des idéologies et réveil du religieux, voilà qui caractériserait l'esprit du temps en cette fin de siècle qui est aussi fin de millénaire. Parallèlement, revenue du politique comme question et, simultanément, de l'éthique. En philosophie, après des décennies de prééminence incontestée et incontestable de la dialectique et de l'ontologie (ces titres pour faire court), percée, — il convient de le dire au moyen de noms propres — grâce à l'œuvre d'Emmanuel Lévinas, d'une pensée de l'*altérité* se sachant problématiquement en rupture avec la tradition telle qu'elle s'est rassemblée d'abord dans la dialectique puis dans l'ontologie, et sur laquelle seulement pourraient venir se fonder une pensée du religieux, une pensée du politique et une pensée de l'éthique qui convinsent à la lourdeur particulière de l'époque. En d'autres termes, après toute une période que caractérisa la « déconstruction » d'un sujet dont on avait cependant préalablement dressé le constat de décès, réveil, et sans doute sous la pression du temps, d'une pensée qui sait que toute sa tâche se rassemble autour d'une méditation concernant le sujet, sujet non identique ou, pour en reprendre la formule à un heideggérien italien, sujet préalablement soumis à une « cure d'amaigrissement »¹.

Si tel est bien le climat philosophique de notre temps aux teintes crépusculaires, peut-être ne faut-il pas trop regretter que l'*opus magnum* de Franz Rosenzweig, *der Stern der Erlösung*, ait attendu si longtemps avant d'être traduit dans notre langue². Peut-être l'événement n'a-t-il attendu que son temps propre. C'est cet événement qu'entend célébrer et accompagner ce cahier, le premier d'une série où l'on voudrait, par l'étude à chaque fois

1. Gianni VATTIMO, « La Crisi dell'umanismo », in *Teoria*, 1981, n° 1, p. 41.

2. *L'Étoile de la Rédemption*, trad. par A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Le Seuil, 1982.

PHILOSOPHIES ET RELIGIONS

Jacques Rivelaygue	<i>F. Rosenzweig et l'idéalisme allemand</i>	149
Guy Petitdemange	<i>Hegel et Rosenzweig, la différence se faisant</i>	157
Dominique Bourel	<i>Un soupir de Rosenzweig</i>	171
Franz Rosenzweig	<i>Un hommage</i>	181
	<i>A propos du caractère national juif</i>	183
Alexander Altmann	<i>Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock-Huussy. Introduction à leurs « Lettres sur le judaïsme et le christianisme »</i>	187

DÉPLACEMENTS

Stéphane Mosès	<i>Le dernier journal de F. Rosenzweig</i>	207
Olivier Mongin	<i>Entrer dans le vingtième siècle. La guerre et ses arrière-pensées</i>	223

ANNEXES

<i>Orientations bibliographiques</i>	235
<i>Repères biographiques</i>	238
<i>Références</i>	239

en mémoire de Gershom Scholem

collective d'un auteur et d'une œuvre, baliser une certaine compréhension de notre modernité ou, si l'on veut bien accepter cette expression, de notre drame³.

Événement sans doute, mais dont il convient, avec la rapidité qui sied à ce type de présentation, de prendre correctement la mesure — ou d'affirmer fidèlement la démesure. Car ce qui nous advient aujourd'hui, à nous qui avons été philosophiquement élevés dans la parole où se disait la mort de l'homme et celle de Dieu comme la fin de la philosophie — parole traçant un espace dont nous ne sommes pas sortis et dont probablement nous ne sortirons jamais si, d'une certaine manière, elle dit effectivement l'époque en son essence — c'est l'expression rigoureusement philosophique, volontairement systématique même, d'une pensée profondément et expressément religieuse, et qu'en ce sens il faudrait sans doute dire immémoriale — d'une pensée qui en tout cas plonge ses racines dans ce qu'elle ne craint pas de nommer la Vie éternelle « plantée au milieu de nous »⁴.

Mais c'est par là aussi que, paradoxalement peut-être, la pensée de Rosenzweig pourrait nous toucher, hommes de ce vingtième siècle finissant et, philosophes incapables de rester sourds à l'injonction de penser à nouveaux frais à la suite des grands Massacres, nous aider dans cette rude tâche. Prendre au sérieux Franz Rosenzweig aujourd'hui, en cette époque dont le sens ontologique est dit seulement par l'œuvre de Heidegger, c'est en effet sous-entendre que la réalité, que l'expérience, que « les questions fondamentales que l'humanité s'est toujours posées et qui tourment autour du problème de la vie et de la mort »⁵, de soi se prêtent à une pluralité de lectures. Mais c'est ainsi retrouver une des intuitions fondamentales de Rosenzweig, qui illumine le principe de composition de *l'Étoile de la Rédemption* : « 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

3. C'est à Alexandre Zinoviev que sera consacré le prochain d'entre eux. Parmi les projets ultérieurs : Dostoïevski, Bataille, Nietzsche, Lévinas, etc.

4. *L'Étoile de la Rédemption*, trad. cit., p. 352 et 396 ; la formule se trouve en effet dans la première et la dernière phrase du premier Livre de la troisième partie du *Stern*.

5. F. ROSENZWEIG, « Un hommage », trad. dans ce volume par D. Bourel et M. B. de Launay.

de trouver sa place propre dans le paysage de la vérité. »⁶ Mais si, par ailleurs, le paganisme dans lequel se réalise ce que décrit la première partie « n'est pas seulement une époque historique, un moment du passé qui ne resurgira plus », mais « aussi une catégorie permanente », au même titre que « la culture religieuse du judaïsme et du christianisme »⁷ — alors il apparaît que l'homme est en lui-même une dualité, qu'il appartient à la fois au temps et à l'éternité, à l'être et à son au-delà, à la geste de l'être et à une intrigue tout autre. Alors il apparaît que, s'il a sa place assignée dans et par l'histoire (non seulement *Welt-* mais encore *Seinsgeschichte*) il se dégage encore de celle-ci pour, dans son retrait, pouvoir la juger⁸. Alors il apparaît que, si l'histoire aujourd'hui s'éploie en nuit que noircit le retrait des dieux (la « mort de Dieu »), ce n'est pas seulement l'affaire de l'homme que de méditer cette nuit en sa provenance essentielle ou en sa possibilité, c'est encore sa tâche que de la surveiller.

Si cependant pluralité de lectures il y a, si en découlent les gigantesques conséquences dont on n'a fait ici que suggérer la direction de départ mais qu'il faudra un jour méditer ailleurs, c'est que le réel offert à la lecture ne s'offre pas — ne s'offre en tout cas plus à nous, post-hégéliens — sous la catégorie de la totalité. Que, en ce sens, il y a bien « fin de la philosophie », si celle-ci naquit avec le mot d'ordre de Thalès proclamant que « Tout est eau » ou, pour le dire avec les mots du jeune Nietzsche, avec l'énoncé qui « contient, fût-ce à l'état de chrysalide, la pensée que tout est un »⁹. Dans cette parole en effet, « git déjà le présupposé de la nature pensable du monde, même si ce n'est qu'avec Parménide que fut affirmée l'identité de l'être et de la pensée »¹⁰.

Rosenzweig ne s'y trompe donc pas en amorçant cette critique de la totalité dont Emmanuel Lévinas a dit à plusieurs reprises toute l'importance qu'elle avait eu pour son œuvre propre¹¹. Ce qui nous est apporté par « le temps propre à l'histoire de la métaphysique »¹², ce qui nous est apporté par l'achèvement

6. S. MOSÈS, « L'Esthétique de Franz Rosenzweig », dans ce volume.

7. S. MOSÈS, *id.*

8. Voir en ce sens l'essai d'E. Lévinas repris dans ce volume.

9. NIETZSCHE, « La Philosophie à l'époque tragique des Grecs », in *Écrits posthumes 1870-1873*, trad. M. Haar et M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1975, p. 220.

10. *L'Étoile de la Rédemption*, trad. cit., p. 21.

11. « L'opposition à l'idée de totalité, écrit-il dans la préface de *Totalité et Infini*, nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité » (*Totalité et Infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. xvi). Tout récemment encore, dans un entretien avec Salomon Malka publié dans le magazine *L'Arche* (novembre 1981, p. 118-127), parlant des trois maîtres qui ont guidé son évolution intellectuelle et marqué son œuvre propre, il cite précisément Husserl, Heidegger et Rosenzweig et note à propos de ce dernier : « Rosenzweig, oui. C'est sa critique de l'idée de totalité dans *Stern der Erlösung* que j'ai purement et simplement reprise. C'est la rupture avec Hegel », avant de rappeler en outre toute l'importance de Rosenzweig pour une réflexion juive moderne. Mais, à ce propos, on se reportera à l'essai repris dans ce volume.

12. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 201.

de la philosophie dans la métaphysique de Hegel, c'est la rupture avec la parole aurorale de Parménide proclamant l'être-le-même ou l'entr'appartenance de penser et d'être, de *νοεῖν* et de *εἶναι*, de *Denken* et de *Sein*, c'est-à-dire avec « le thème fondamental de l'ensemble de la pensée européo-occidentale » dont « l'histoire est dans le fond une suite de variations sur ce seul thème, même là où la parole de Parménide n'est pas expressément évoquée »¹³. Compréhension radicale de la *finis philosophiae*, et donc de sa propre historicité ou historialité — mais qui, sous les espèces de la critique de la totalité ou du constat de sa « brisure », conduit, on l'aura compris sans peine, sur des sentiers tout autres que heideggériens. Pour nous cependant, qui ne pouvons penser qu'en étant « heideggériens » et qui donc lisons la parole de Parménide dans la lumière que le vieux maître a jetée sur elle, la pensée de Rosenzweig, ainsi lue dans son geste inaugurateur, apparaît dans toute sa puissance de contestation ontologique. Et pour nous qui sommes renés à la philosophie grâce à l'œuvre d'Emmanuel Lévinas, se profile déjà la pensée que le retrait dans lequel se tiendrait l'homme qui cependant « a sa place dans l'ouverture de l'être » — c'est en direction de ce que le penseur de l'éthique désigne comme *autrement qu'être* ou *au delà de l'essence* qu'il conviendrait de le penser.

Sans doute faudra-t-il du temps et de la patience — celui et celle de la lecture et de l'étude —, sans doute faudra-t-il aussi une extrême prudence — celle que signale ici même Jean-Louis Schlegel — pour pouvoir dire *philosophiquement* cela, c'est-à-dire pour le dégager du seul pressentiment, de la seule esquisse des grandes lignes¹⁴. On souhaitera seulement que la publication de ce cahier, conjointe à celle de la traduction du *Stern* qu'accompagne encore la parution du grand travail de Stéphane Mosès¹⁵, puisse y aider.

Jacques ROLLAND

13. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F., 1967, p. 224.

14. On aurait encore aimé souligner quelques points. L'idée de corrélation, celle d'une Révélation d'emblée orientée vers la Rédemption, celle d'une religion se vérifiant seulement dans l'éthique comme aussi l'extraordinaire premier Livre de la troisième partie où la singularité juive est comprise dans sa portée véritablement ontologique, où l'idée d'éternité est vérifiée dans le temps par l'analyse de l'année liturgique juive, etc. On aurait aimé faire autre chose qu'une « présentation »...

15. S. MOSÈS, *Système et Révélation : la Philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Le Seuil, 1982.

UNE NOUVELLE PENSÉE

FRANZ ROSENZWEIG ET SON LIVRE
« L'ÉTOILE DE LA RÉDEMPTION »

Wenn aber stirbt alsdenn,
an dem am meisten
die Schönheit hing, dass an der Gestalt
ein Wunder war und die Himmlischen gedeutet
auf ihn, und wenn, ein Rätsel ewig füreinander,
sie sich nicht fassen können,
einander, die zusammenlebten
im Gedächtnis, wenn...

..... selber sein Angesicht
der Höchste wendet,
darob dass nirgend ein
Unsterbliches am Himmel zu sehn ist oder
auf grüner Erde, was ist dies ?

Es ist der Wurf des Sanniannes, wenn er fasst
mit der Schaufel den Weizen
und wirft, dem Klaren zu, ihn schwingend über die Tenne.
Ihm fällt die Schale vor den Füßen, aber
ans Ende kommet das Korn.
und nicht Ubel ists, wenn einiges
verloren gehet, und von der Rede
verhallet der lebendige Laut.

*Mais quand la mort
Saisit l'être en qui la Beauté suprême
Avait élu demeure jusqu'à faire de son corps
Cette merveille par le doigt même des dieux*

*Désignée, et quand, énigmes désormais les uns aux autres,
Ceux qui vivaient ensemble dans le souvenir ne peuvent plus
Se saisir...*

(...)

*C'est le geste du semeur, quand il puise
Avec la pelle le froment
Et le lance et l'épure au battement du van sur l'aire.
La balle en pluie à ses pieds tombe, mais au terme
De sa peine, voici le grain.
Et ce n'est point chose grave, si quelque part
S'en perd et si de la Parole expire
Peu à peu le vivant écho.*

Hölderlin, PATMOS*

Franz Rosenzweig vient de nous quitter pour un monde meilleur. Il allait avoir quarante-trois ans. Des questions surgissent en nous : Quelle influence a-t-il eue sur nous ? Qui fut cet homme et que fut son œuvre, pour que nous nous souvenions ici de lui, entre les murs de cette maison ? Quand nous songeons à tous ceux qui nous ont quittés dans la fleur de l'âge avant d'avoir pu accomplir leur œuvre, pourquoi son nom s'élève-t-il au-dessus de tous les autres ? Il avait acquis la célébrité dans l'entreprise hardie où son nom se vit associé à celui de Martin Buber : la nouvelle traduction de la Bible en langue allemande, selon des principes inédits aussi profonds qu'audacieux. Il a consacré à cette œuvre les dernières années de sa vie, de cette vie qui se présentait à lui chaque matin marquée déjà du signe de la mort, tandis qu'il voyait grandir le nombre des partisans et des adversaires de son entreprise. Puis vint le jour où nous avons eu connaissance de son épreuve, de ses souffrances et de ce pur miracle qu'était sa survie. Pendant ce temps, que de grandes œuvres n'ait-il pas accomplies, qui lui méritent la renommée en Israël ! Oui, il laisse une grande œuvre ! Une grande œuvre, non pas seulement dans le domaine étranger et profane mais en ce qui nous tient le plus à cœur, dans le domaine sanctifié de la tradition d'Israël. Et c'est dans un champ plus déserté que tout autre qu'il a voulu œuvrer : celui de la théologie juive. Il a renoué le fil avec celle-ci et il nous l'a léguée comme une parole adressée à la génération récente.

Certes, au cours de sa brève existence, Rosenzweig a réalisé encore beaucoup d'autres choses qui ne relèvent pas de ce domaine. Il venait du désert aride du judaïsme allemand, de cette terre désolée que l'idée d'assimilation

* Trad. G. Roud, dans l'éd. de la Pléiade.

n'évoque que de façon étroite et limitée. Lui qui avait grandi et développé ses capacités brillantes sans judaïsme ni Torah, il avait commencé par se tourner vers la philosophie, au sens académique du terme, et il s'était aventuré de tout son être dans le paradis de l'idéalisme allemand. On lui doit en ce domaine une découverte qui allait jouer un rôle décisif quant à l'itinéraire de sa propre pensée : la découverte du projet primitif du *System Programm* de l'idéalisme, que le jeune Hegel avait rédigé en écoutant le jeune Schelling. Il a consacré à Hegel son premier grand livre, *Hegel und der Staat*, ouvrage remarquable à la fois pour sa pénétration dialectique et pour sa clarté philosophique. C'est à travers Hegel, qui fut la clef de voûte de la philosophie idéaliste et qui est devenu à présent la pierre de touche, ou parfois même la pierre d'achoppement, pour tous ceux qui sont venus à la philosophie après lui, qu'il était entré dans le cercle magique de l'idéalisme allemand. Il est sorti sain et sauf de ce paradis. Mais l'influence que Hegel a exercée sur lui s'est fait sentir longtemps, comme le prouvent le style et la terminologie de son second ouvrage. Pourtant c'est celui que nous pouvons considérer comme le successeur de Hegel dans la génération de nos pères — un successeur, il est vrai, qui ne se considérait ni n'eût voulu se considérer comme tel — Hermann Cohen, qui lui fit découvrir le judaïsme. C'est lui qui communiqua à Rosenzweig l'inspiration puissante qui a passé dans son grand livre, *L'Étoile de la Rédemption*, sur lequel et sur l'importance duquel je m'étendrai plus loin. Comme Rosenzweig l'a relaté, c'est à l'occasion d'une leçon donnée par Cohen à l'Institut supérieur d'études juives de Berlin, où il s'était rendu par simple curiosité et sans grand intérêt, qu'eut lieu leur première rencontre. Il en résulta bien plus qu'une amitié, je devrais dire un amour promis à d'innombrables conséquences, entre le vieillard de soixante-dix ans, qui allait livrer sa dernière version de sa conception du judaïsme, et le jeune homme de vingt-cinq ans, qui commençait à peine à évaluer le monde dans lequel il entra. Cette rencontre demeure un grand événement intellectuel dans l'histoire de notre peuple. Cohen faisait songer à un personnage de l'antiquité descendu soudain parmi nous — tous ceux qui se sont pressés à ses pieds le considéraient ainsi — et sa personnalité supérieure, son mode d'expression — je ne songe pas ici à son système philosophique mais, s'il m'est permis de préciser ce que je veux dire, à sa méthode de pensée, à son élan intérieur — ont laissé leur empreinte sur Rosenzweig. Tous les écrits de ce dernier, du commencement jusqu'à la fin, en portent le témoignage.

Rosenzweig a connu les difficiles débats intérieurs de tous ceux qui, dans son entourage, se sont interrogés pour savoir s'ils allaient adhérer au judaïsme ou bien au christianisme. Il chercha sa voie au travers de ces dédales et s'y engagea de tout son être. Les premières lignes qu'il a publiées, écrites alors qu'il était en garnison en Macédoine pendant la guerre, sont un appel pour la création

d'un institut d'études juives en vue de susciter un renouveau du judaïsme allemand. Nous qui vivions alors en Allemagne, nous nous souvenons tous très bien du retentissement de cet appel, lancé par Rosenzweig sous la forme d'une lettre à Hermann Cohen, qu'il a publiée par la suite sous le titre *Zeit ist's* (« Il est temps d'agir »). Il réclamait une éducation juive d'un type nouveau ; il appelait de ses vœux la fondation d'une institution ayant pour but la formation de maîtres qui soient en même temps des chercheurs, qui voudraient donner une éducation vivante et qui devraient avoir, non seulement la valeur intellectuelle et la qualification scientifique requises, mais un sens aigu des questions contemporaines.

L'actuelle *Académie des études juives* de Berlin est née de cet appel lancé par Rosenzweig. Elle fut le fruit de cette initiative. Malheureusement, elle n'a pas gardé une conscience vive des motivations qui avaient suscité sa création. Faut-il de suivre la voie qui aurait dû être la sienne, elle a eu tendance à renier ses origines. Elle aurait dû maintenir le propos d'unir à la recherche et au travail intellectuel un souci d'éducation conforme aux besoins d'une communauté juive en perte d'identité et tendant à se désagréger.

Au cours des dernières années de la guerre, Rosenzweig, en service militaire dans les Balkans, s'était livré à une analyse du monde présent dans son grand ouvrage, *L'Étoile de la Rédemption*. Après la guerre, il prit une orientation nouvelle afin de concrétiser ses aspirations dans le domaine de l'étude et de l'enseignement. S'inscrivant dans l'héritage intellectuel de Hermann Cohen, qu'il nous a révélé dans l'importante *Préface* qu'il a écrite pour l'édition des « Œuvres » de ce dernier et dans laquelle il a bien mis en relief le retournement fondamental qui se produisit dans l'univers spirituel de son maître vers la fin de ses jours, ce fils-bâtisseur se fit une fois encore étudiant. Il se mit à étudier le Talmud sous l'égide de Rabbi R. Nehemiah Nobel, de vénérée mémoire, le « kabbaliste » des rabbins allemands. Il fonda alors le *Freie jüdisches Lehrhaus* de Francfort dont lui, le directeur, se considérait comme le premier élève. Quelques-uns d'entre nous, qui vivons maintenant à Jérusalem, avons fait là nos premiers pas dans l'enseignement. Sur l'activité de Rosenzweig, sur l'influence considérable qu'il a exercée alors en Allemagne sur les plus âgés comme sur les plus jeunes de toute tendance ou parti qui se pressaient alors dans les salles du Bet ha-Midrash, il y aurait beaucoup à dire ; mais ce n'est pas là que se trouve sa grandeur essentielle.

Je ne trouve pas de mots — serait-il possible de les trouver ? — pour éclairer le secret de sa personnalité et de la puissance entraînant qui émanait de lui pendant ces courtes années où il put bénéficier de la santé. Ses livres lui rendent un meilleur témoignage : voilà pourquoi je me suis référé aux paroles de Hölderlin, le grand poète allemand, que j'ai citées au commencement. Nous qui avons eu le privilège de connaître Franz Rosenzweig, avons rencontré

en lui un des plus hauts fleurons de l'esprit de notre peuple, une expression de son génie religieux. Nous avons eu le privilège de faire en notre temps cette expérience authentique : voir de nos yeux l'essence du génie religieux, tel que l'exprimaient nos Sages : « Là où il y a génie et grandeur, il y a aussi l'humilité. »¹

J'ai annoncé que je parlerais de ce que j'ai appelé l'œuvre théologique de Rosenzweig. Car il fut un novateur en théologie ! Et si j'ajoute que, dans son essai *Das neue Denken*, un de ses écrits les plus importants, il a présenté son livre *L'Étoile de la Rédemption* comme ayant un propos vraiment philosophique, on comprend qu'il y a lieu de situer ce grand livre, sorti deux ans après la guerre mondiale, dans le climat intellectuel des années qui suivirent. Dans *L'Étoile de la Rédemption*, nous nous trouvons en présence d'un discours à la fois extrêmement rigoureux et qui porte la marque du style de son époque. Aussi est-il considéré en Allemagne, par les Juifs comme par les chrétiens, par les croyants comme par les incroyants, comme un des livres les plus ardu de toute la littérature philosophique. Quant aux théologiens juifs, si jamais il y en eut, on peut admettre qu'ils ne l'ont pas lu ou que, s'ils ont commencé de le lire, ils ont fini par y renoncer. Ce livre inaugure une voie nouvelle de la pensée et il fait partie de ces ouvrages dont on peut dire que ce n'est pas au moment où ils ont été écrits qu'ils seront lus et que ce n'est pas parce qu'on les a lus qu'on pourra dire qu'on les a compris. Ce n'est pas dans l'intervalle d'une petite heure qu'on peut entrevoir le contenu d'un livre aussi riche et aussi profond, et encore moins qu'on peut prétendre l'interpréter. Aussi me contenterai-je d'en indiquer quelques traits principaux. Afin de situer historiquement ce livre, je l'aborderai successivement sous trois aspects : celui de la philosophie, celui de la situation générale de la théologie à notre époque et celui de la position du peuple d'Israël en notre temps.

Sous son aspect philosophique, Rosenzweig a lui-même défini son propos. Il l'a caractérisé de façon brillante dans sa longue introduction à la première partie, intitulée *Ueber die Möglichkeit das All zu erkennen* (« De la possibilité d'une saisie de la totalité »). Son intention fut de se livrer à une critique meurtrière de la philosophie idéaliste, de déclarer la guerre à l'idéalisme en se situant au cœur même de l'idéalisme. Tel est en effet le problème et telle a été l'ambition de toute la pensée philosophique : saisir la totalité. Cette ambition a commencé avec Parménide et a duré jusqu'à Hegel, « de l'Ionie à Iéna », comme disait Rosenzweig. Dans toute la philosophie, cette ambition a trouvé son expression la plus radicale chez Hegel. La philosophie de Hegel, ainsi que toutes celles qui lui sont apparentées, y compris celle de Hermann Cohen, est présentée par Rosenzweig comme le fruit de l'Arbre de la connaissance, qui engendre

1. Cf. T. B. MEG 31 a.

l'indépendance, l'« autonomie » — de la pensée. Quand la philosophie, avec Hegel, voulut embrasser sa propre histoire et intégrer cette histoire dans le système de la pensée pure, quand en outre elle voulut faire entrer Dieu dans cette « totalité » (dans le « *All* »), comme l'unique qui procède d'elle-même quand elle le pense, alors la philosophie atteignit son sommet, et aussi son terme. Mais une fois qu'elle a atteint ce sommet, en vérité, quel pas pourrait-elle encore accomplir sans s'effondrer elle-même ? La pensée pure, autonome, crée (« *erzeugt* ») elle-même et d'elle-même son contenu : l'être (« *das Sein* »). La pensée qui pense le soi pense le monde, la totalité. L'unité de la totalité, la totalisation, nous est assurée par l'unité de la pensée. Mais qui nous assure qu'il n'y a qu'une seule totalisation possible dans le monde ? On répond : ce présupposé que le monde est donné à penser par la pensée. A côté de la démarche de la connaissance, il faut invoquer l'unité de la pensée qui pense son identité avec l'être pur. D'où le certes prestigieux et très célèbre *ἐν καὶ πᾶν*. La philosophie prétend atteindre l'essence du monde et affirme que rien ne lui échappe. Mais en vérité, qui peut affirmer que la totalité puisse être pensée ? La consolation de la philosophie est offerte à un homme qui vit dans la crainte de la mort, à qui l'on annonce déjà sa mort et dont déjà on établit à l'avance le bilan de son existence ! Comment cette consolation offerte par Platon pourrait-elle être une consolation ? Cette proposition n'est-elle pas un véritable trompe-l'œil ?

Aussi la question de la mort est-elle celle par laquelle Rosenzweig commence son livre et, en vérité, il n'y a pas de question qui soit plus digne de la réflexion du théologien que celle-là. Certes, ce n'est pas avec Rosenzweig qu'a commencé l'insurrection contre la philosophie idéaliste. Elle avait commencé avec Kierkegaard, qui s'était dressé contre Hegel, et avec Nietzsche, qui s'était dressé contre Schopenhauer. Et lorsque le phénoménologue Edmund Husserl, le plus puissant cerveau que le peuple juif ait eu à cette époque, dressa encore une fois le drapeau hégélien dans son discours célèbre « La philosophie comme science rigoureuse », Léon Chestov exprima en ce sens dans son *Memento mori* des paroles d'une profondeur abyssale². Il n'y a pas lieu de s'étonner que Rosenzweig et Chestov aient écrit l'un et l'autre cela en temps de guerre. L'homme vivant, non pas le moi de la philosophie idéaliste qui atteint le sujet par une déduction transcendantale, ni non plus le moi en général, l'idée du moi, mais le moi empirique qui procède de l'expérience, l'homme qui porte un prénom et un nom : tel est celui sur la situation duquel Søren Kierkegaard et Frédéric Nietzsche se sont interrogés. Il s'agit ici de la condition très concrète de l'homme, que l'idéalisme ignore car il ne la reconnaît pas ; la

2. Trad. française dans *Le pouvoir des clefs*, trad. par Boris de Schlœzer, éd. Au sans pareil, Paris 1928, p. 307-396.

pensée idéaliste l'abandonne sans remède en s'empressant de passer de l'humble moi, qui n'est rien d'autre qu'un simple « donné », aux altitudes du sujet. Je m'étonne que l'on ait pu considérer les réflexions des idéalistes modernes sur le « donné » comme un simple principe méthodique, sans qu'on s'aperçoive qu'il y avait là un trompe-l'œil. Il ne peut rien y avoir de plus dérisoire que ce « donné » de l'idéalisme. Tout se passe comme s'il était chez les idéalistes le souvenir d'une faute, d'une violence introduite dans le rapport entre l'être et la pensée. Tout se passe comme si la dérélition du moi ainsi soumis était une source de repos pour ces nobles philosophes.

Mais le moi empirique a échappé à la totalisation et il s'est frayé un chemin dans la pensée générale ou, mieux : à partir de la pensée par laquelle il s'est pensé. Et dès lors il n'a plus pu penser autrement, le monde et Dieu. En même temps que l'unité de l'être, l'unité de la pensée, la totalisation de la philosophie, s'est rompue. Et en même temps que le moi émergeait de la forteresse de la totalité, la divinité également s'est manifestée. Par cet éclatement du cosmos panlogique, dans cette « brisure des vases », la philosophie a frayé sa voie. La « brisure des vases » de l'idéalisme, voilà ce que Rosenzweig est venu réparer en écrivant son livre. La théologie a ici pour fonction d'édifier le monde de cette réparation. L'autonomie de la pensée a disparu. A partir de maintenant, l'objet de la pensée n'est plus imaginé mais rencontré. Il y a encore d'autres aspects dans ce retour de l'hétéronomie de la pensée ; car lorsque la pensée viendra penser toutes les choses, il s'avérera qu'elle ne peut les circonscrire. Je reviendrai plus loin sur cette question.

Examinons à présent la situation de la théologie, à savoir, je n'oserais dire cette science, mais cette discipline qui traite des aspirations de l'homme les plus intérieures et les plus obscures, qui tend à révéler l'énigme de la vie humaine et à définir les actes que l'homme doit accomplir et qui constituent la voie de la créature en face de son créateur. Cette discipline, qui n'est pas une science de l'essence divine recounue *a posteriori* par la créature, mais qui a pour objet les questions éternelles de l'amour et de la volonté, de la puissance et de la sagesse, de la justice et de la miséricorde, de la vie et de la mort, de la création et de la rédemption, toutes questions qu'elle aborde de façon concrète, cette théologie née de l'histoire et qui avait une emprise sur l'histoire, s'était revêtue à notre époque de formes étranges, abstraites et vraiment exsangues. Comme si les sujets de la philosophie l'avaient désertée et étaient allés élire domicile en d'autres domaines... Comment la théologie contemporaine en était venue à se vêtir de ce froc, il faut en chercher l'origine et le fondement profond dans la théologie elle-même, cela est bien connu et ce n'est pas le lieu de l'expliquer longuement. La théologie se vida de toute sa substance quand lui fut assignée au cours du siècle dernier, chez les juifs comme chez les chrétiens, la tâche de traiter des questions-frontières de la philosophie. Elle est

devenue ainsi une sorte de décor postiche destiné à couronner l'édifice philosophique et qui a cessé de reposer sur ses propres fondements. Et lorsque la philosophie a sombré, elle l'accompagna dans sa chute. Les penseurs alors la désertèrent et se tournèrent vers d'autres sujets d'intérêt, je ne dirais pas pour l'éternité, mais certainement encore pour très longtemps. Ils demandèrent à la sociologie et à la psychologie de revêtir les questions religieuses et humaines qui avaient été jusque-là l'objet de la théologie, d'un habit séculier. Ils ne laissèrent à la théologie que ce dont nul ne voulait plus et la théologie, je le dis à sa honte, commença à avoir honte de son objet propre. C'est au mépris de son miracle qu'elle a commencé alors à en appeler au mystère et qu'elle a exhumé les défroques du scandaleux allégorisme et d'une creuse littérature.

Or son miracle, comme je l'ai dit, voilà ce qui constitue la pierre angulaire et la charnière de la seconde partie de *L'Étoile de la Rédemption*. Au dix-neuvième siècle, les catégories de la foi, ayant disparu, ont abandonné le terrain aux catégories de la science, érigées en « ordres de la création ». L'expérience malheureuse d'un monde en voie d'extinction fut baptisée du nom d'*Erfahrung* et fut regardée alors comme une donnée éternelle. On sait combien les protestations de la théologie ont été faibles. Celle-ci a commencé seulement à se réveiller quand, cinq ans après la parution du livre de Rosenzweig, les physiiciens contemporains ont admis la possibilité du miracle. La discussion pour savoir si la science physique exclut le miracle ou bien lui laisse une ouverture est une discussion qui s'est inaugurée entre les plus grands savants et elle dure encore aujourd'hui. La pierre qu'avaient rejetée les bâtisseurs est devenue la pierre d'angle.

Y a-t-il lieu d'être étonné, dans cette situation qui a été faite à la théologie, que des questions, dont nul n'a jamais contesté qu'elles fussent du ressort de la théologie, aient cessé d'être considérées par les théologiens et aient émigré dans la région de l'art ? Dostoïevski a bien perçu ce fait et l'a évoqué dans *L'Idiot*. Comment les théologiens, devant des œuvres d'un caractère absolument théologique comme *A la recherche du temps perdu* de Marcel Proust, ou bien *Le Procès* et *Le Château* de Franz Kafka, ont-ils pu omettre de prononcer leur *nostra res agitur* et ont-ils pu abandonner cette recherche aux critiques littéraires ? Il semble donc que les questions théologiques soient devenues à notre époque des questions obscures, cachées. Elles sont comme ces torches à feu intérieur qui ne jettent aucune lumière à l'extérieur. Le Dieu, qui a été remplacé en psychologie par l'homme et en sociologie par le monde, n'a plus voulu continuer d'habiter les cieux. Il a remis le trône de la justice au matérialisme dialectique et le trône de la miséricorde à la psychanalyse ; il s'est

3. Il s'agit d'une notion courante de la théologie protestante, qui a acquis droit de cité au delà de celle-ci au dix-neuvième siècle.

retiré dans ses demeures et ne se révèle plus... Mais vraiment, est-ce qu'il ne se révèle plus ? Peut-être faut-il considérer que c'est dans cette ultime contraction (*tsimsum*) qu'il se dévoile ? Peut-être le congédiement de Dieu ne s'est-il produit que parce qu'on n'avait plus vraiment besoin de lui ? C'est seulement lorsqu'une créature s'est vidée du Créateur qu'il établit en elle son règne, selon l'adage : « J'ai été invité à répondre alors qu'ils ne m'avaient pas interrogé ; ils m'ont trouvé alors qu'ils ne m'avaient pas cherché » ? Telle était notre désolation et telles étaient nos interrogations. C'est dans ce contexte que *L'Étoile de la Rédemption* apparut à Rosenzweig. Et elle lui apparut à lui, juif, sous sa forme spécifique, sous la forme d'un bouchier de David.

Enfin, quelle était alors notre situation au sein de notre propre monde, notre situation de Juifs ? C'est là une question que nous connaissons. Depuis que le judaïsme a rencontré les mouvements de pensée qui ont animé l'Europe au siècle dernier, depuis que son lien avec le « peuple éternel » et même son euracinement en celui-ci a disparu, depuis qu'il a été l'objet de tristes tentatives visant à le vider de tout contenu et qu'il a perdu sa sève populaire, il s'est trouvé, comme on le sait, atteint à son tour, et le remède n'a pas encore été trouvé qui puisse le guérir de cette blessure incurable.

Pour lire de nos jours les ouvrages de théologie qui ont été écrits par les grands penseurs du judaïsme d'Occident au dix-neuvième siècle, il faut, comme chacun sait, beaucoup de maîtrise et de persévérance. Ce n'est pas que ces ouvrages soient sans valeur technique ni soient dépourvus de perspectives originales ; ceci devrait d'ailleurs nous conduire à reconnaître que ces qualités n'ont pas manqué dans le judaïsme réformé. Le jour viendra sans aucun doute où se révélera la profondeur cachée d'ouvrages oubliés et méprisés comme *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge* (« La révélation dans la doctrine de la synagogue ») de Ludwig Steinheim ou *Die Ethik des Judentums* (« L'éthique juive ») de Moritz Lazarus. Mais voici le drame : ils devaient bien avouer que cette profondeur cachée n'était pas pour eux comme une patrie ou un terroir et ne leur tenait pas lieu de révélation ; ils savaient bien, dans leur âme et conscience, qu'ils se mettaient en dehors du courant du judaïsme intégral. Quant à la théologie orthodoxe qu'édifia alors l'un de ces Juifs occidentaux, Samson Raphaël Hirsch, c'est une théologie incolore, inodore et sans saveur.

Nous comprendrons facilement qu'on ait pu en arriver là si nous descendons encore un degré plus bas dans l'analyse de ce qui est arrivé au judaïsme. Pouvons-nous dire qu'il y avait une théologie juive dans les siècles qui ont précédé l'émancipation ? Y avait-il un aspect de l'existence juive qui eût une expression religieuse authentique ? Nous devons bien le reconnaître : il n'y a eu qu'une seule réponse à cette question, une réponse dont ni les Juifs libéraux ni les Juifs orthodoxes, ni les Juifs affranchis ni les Juifs observants, au grand

jamais, ne voulaient plus entendre parler : la Kabbale ! La Kabbale, dans ses formes dialectiques récentes, est le lieu théologique où il faut chercher pour la période récente les réponses véritables aux questions soulevées par l'existence juive. Dans la vague de panlogisme qui a traversé le judaïsme occidental de part en part, ce trésor — un trésor déserté, peut-être, mais un vrai trésor — était devenu un objet de honte pour les Juifs, même pour les Juifs pieux. Ce Samson Raphaël Hirsch, que ses adversaires visaient en plein cœur quand ils l'appelaient, en se moquant, « ce mystagogue qui n'a pas connu le mystère », *ein verhinderter Mystiker* (un mystique rentré), s'interdisait de recourir aux *sephiroth* de la Kabbale. Il voulut reconstruire à son gré le mystère — évidemment lui-même n'interprétait pas ainsi son œuvre —, un mystère qui ne ferait plus allusion à la Kabbale. Les Juifs orthodoxes avaient rompu également avec les courants religieux les plus vivants qui avaient existé à l'époque antérieure. Le judaïsme occidental connut donc une éclipse de la Kabbale. Cette occultation historique — qu'on peut attribuer soit à la peur, soit aux oppositions, soit à une décision volontaire — est caractéristique de toutes les tentatives qui ont été faites au siècle dernier pour saisir l'essence du judaïsme. Le mystère ne se rencontre pas tant que cela dans cette *derekh erets* (la voie d'un « judaïsme dans le monde ») que Hirsch invoquait pour éblouir (certains disent : pour fasciner) les orthodoxes. Du jour où la réforme a voulu parer le mystère, qui était une donnée enracinée au cœur du peuple juif, d'une effluve personnaliste, puriste et allégoriste, le mystère a cessé de répondre à ses aspirations. Bref, la conséquence de cette occultation de la Kabbale, ce fut que notre génération, celle donc de Rosenzweig, a été dans une situation toute nouvelle. Nous n'avions plus à vouloir nous défendre contre une influence de la Kabbale, car nous ne pensions plus du tout qu'elle eût une influence. Il n'est donc pas étonnant que les paroles de Rosenzweig sur la Kabbale aient été en quelque sorte les paroles d'un enfant captif des *goïm*, ignorant d'un trésor qui était le sien.

Mais si nous songeons à la génération de nos pères, celle des débuts du mouvement sioniste, il n'y en eut jamais aucune, on le voit, qui ait eu une théologie juive aussi insignifiante, aussi creuse que celle qui régnait au cours des années qui ont précédé la guerre mondiale. Et pas seulement pour les raisons auxquelles j'ai fait allusion plus haut, mais parce que « pour trouver le moyen de guérir, il faut connaître son point faible » (*meqom ha-terufah hu meqom ha-torfah*). Cette génération faisait la découverte enthousiasmante et soudaine de la communauté nationale ; elle retrouvait le lien entre le Juif et son univers propre, c'est-à-dire le lien avec le peuple. Ce fut pour elle comme s'il n'y avait plus d'autre problème que celui-là. Cette donnée fondamentale oubliée devint naturellement pour un grand nombre la question essentielle. Alors se posèrent et se firent jour de grands problèmes qui n'avaient pas été

résolus jusque là parce que le terrain sur lequel ils avaient germé avait disparu. Les forces intellectuelles de notre peuple se concentrèrent presque toutes sur la formation de la doctrine sioniste, sur un effort de découverte du monde nouveau dans lequel nous entrons : celui du peuple et de la terre, mots qui alors se remplissaient de sens. La théologie semblait étrangère à ces réalités vivantes. Aussi l'étude de la philosophie fut-elle négligée. Nul n'avait envie de s'y livrer et à quoi nous eût-elle servi, à nous qui militons au sein de la réalité nationale nouvelle pour laïciser le judaïsme et qui nous engageons sur la voie de sa sécularisation ? Mais une question comme celle de la vie éternelle du peuple éternel face au Dieu éternel, n'est pas une question prête à s'éteindre. Le mouvement sioniste commençant était un mouvement de réveil et il manifesta une vigueur redoublée et un réalisme étonnant en face de la question essentielle. Cette question, les temps la posaient. C'était l'antique question : si le peuple d'Israël a été élevé à une condition de liberté, ce n'est pas pour en être ensuite dispensé ou s'en évader. Cette question était celle de la vocation propre que nous avons reçue. A cette question, il y avait une réponse séculaire : l'étoile de la rédemption.

Dans la dernière génération, Hermann Cohen fut le seul qui ressuscita et dévoila ce monde dont la philosophie et l'histoire de notre peuple nous avaient éloignés. Il avait soixante-quinze ans quand il écrivit son dernier livre *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (« La religion de la raison à partir des sources juives »). Cet ouvrage a ouvert une brèche. Il a permis de pénétrer au cœur de ce monde, tout en se présentant sous les auspices d'une dialectique propre à l'essentialisme idéaliste. Rosenzweig voyait juste lorsqu'il écrivait au sujet de ce livre : « Nous connaissons aujourd'hui le projet grandiose que Christophe Colomb avait exposé aux professeurs de Salamanque. Si l'Amérique a été découverte, ce fut grâce à ce projet. Christophe Colomb a jusqu'à la fin de sa vie cru qu'il avait atteint l'Extrême-Orient ; il ne pensait pas avoir 'seulement' découvert l'Amérique. » Hermann Cohen a cru de même qu'il était toujours demeuré sur le terrain de l'idéalisme allemand, qui imprègne si profondément toute sa pensée, et il croyait, par son dernier livre, n'y avoir ajouté que sa nuance propre, « seulement » un additif à sa philosophie, et plus particulièrement à l'éthique. Lorsqu'il aborda de façon systématique la religion, il ne vit en elle qu'une « modalité » — pitié pour elle ! —, sans s'apercevoir qu'il avait découvert le jardin d'Eden d'où nous avons été chassés au temps de la pensée rebelle, au temps de la raison autonome.

D'autres, parmi les grands de notre génération, ont aussi retrouvé la voie de l'Arbre de vie, même s'ils n'ont pas eu recours au langage de la théologie juive. Il suffira de mentionner ici ces deux fils d'Israël, Martin Buber, et ce grand philosophe que fut le Juif russe Léon Chestov. Mais cette pensée nouvelle, qui est issue de la génération qui a traversé l'enfer de la première guerre

mondiale, on ne saurait en trouver une expression aussi claire et aussi parfaite que celle qui se rencontre dans le livre de Rosenzweig, qui l'a formulée dans le langage séculaire de l'enseignement d'Israël.

Nous l'avons déjà dit, le livre de Rosenzweig se présente sous l'aspect d'une démarche philosophique comme en témoigne sa structure en trois parties, qui répond au découpage de la philosophie en trois parties, classique depuis Kant. Mais combien cette structure diffère ici de celle qu'on rencontre d'habitude en philosophie : logique, éthique et esthétique. C'est en vain que l'on chercherait cette dernière section dans *L'Étoile de la Rédemption*. Ce livre s'ouvre par la question de la mort et s'achève en une théorie de la connaissance. Certes les catégories de cette trilogie, la logique, l'éthique et l'esthétique se retrouvent ici, en particulier la logique et l'esthétique qui sont des domaines auxquels Rosenzweig a prêté une grande attention et dans lesquels son apport a été décisif. Mais il a réélaboré cette trilogie à partir d'un principe méthodique nouveau, exprimé par le symbole astronomique qui donne son titre à l'ouvrage. D'où une trilogie qui lui est propre : les éléments, la voie et la figure (*Elemente, Bahn, Gestalt*). L'effort théologique perce ainsi au cœur de concepts qui nous sont familiers : « Les problèmes humains tendent ici à manifester leur caractère théologique : la question du Nom divin, par exemple, est abordée à partir du problème logique du nom en général. Une démarche esthétique qui se développerait sans se demander si les artistes constituent un monde spécifique, serait de bon ton, mais ce serait une démarche imparfaite. »

Nous avons vu ci-dessus comment s'est brisée la totalité sur laquelle reposait l'idéalisme. La philosophie s'est retrouvée face à ces trois données isolées qui constituent la base de son expérience depuis ce moment comme depuis toujours : Dieu, le monde et l'homme. La première partie de *L'Étoile de la Rédemption* leur est consacrée. Trois disciplines, la théologie, la cosmologie et l'anthropologie se sont donc constituées depuis lors, la philosophie se donnant pour tâche de prouver de façon critique que nous ne pouvons avoir de Dieu, de l'homme et du monde qu'une connaissance négative. La théologie négative de Nicolas de Cuse, la cosmologie négative des sophistes et de Spinoza et enfin la psychologie négative de Kant, qui a mis en lumière le doute sur le « moi », ont mis en évidence les conséquences de la pensée critique dans le domaine du vécu. La foi contemplait le monde, l'homme et Dieu. Puis la science est venue, et elle a marqué de la signature de l'absurde ce qui était tenu comme ayant un sens obvie. C'est de cette triple négativité qu'est née l'analyse de Rosenzweig. Il n'a pas érigé en thèse cette fonction négative de la pensée, mais il a vu en elle le tremplin qui permet de plonger au cœur du réel, de retrouver une positivité. Dieu, le monde et l'homme, ces trois données n'ont pas à être démontrées ; le propos de démonstration constituerait un retour à la négativité. Elles constituent un ensemble à trois dimensions, dont la connais-

sance ne peut s'affranchir, car elle ne se formalise qu'en référence à cet ensemble.

Rosenzweig en vient à montrer, dans la première partie, qu'on ne peut ramener l'une à l'autre ces trois données qui sont le commencement et la fin de tout acte philosophique, qu'on ne peut les réduire l'une à l'autre, qu'il n'y a pas d'espoir de retour au jeu de la philosophie depuis toujours selon laquelle chaque chose prise « en soi » et « dans son essence », est différente. Ce serait revenir au jeu de la totalité dont nous nous sommes écartés. Alors Dieu pris dans son essence serait le moi, le moi serait le monde, et toutes ces combinaisons et mutations qu'on appelle des « points de vue » (en allemand *Standpunkte*), ne seraient que des aspects successifs de la totalité qui seule pense. La pensée qui pense le monde n'a pas d'autre contenu que le monde et quand bien même elle l'atteint, le divise et le pénètre, le monde ne cesse pas pour autant d'être le monde et ne se réduit pas à autre chose que lui-même, à savoir au moi ou à Dieu. La pensée se saisit dans des objets qui sont donnés à penser dans leurs liens entre eux par l'expérience, par la réalité vivante ; elle les fixe dans leur séparation élémentaire et elle les retourne de façon à y voir des états, des êtres pour soi. La pensée se coule dans cette essence, elle pénètre au cœur du réel et c'est ainsi qu'elle appréhende la divinité dans son essence. Mais ce Dieu dans son essence n'est pas le Dieu vivant. Cette essence divine n'est pas plus mystérieuse que l'essence du monde ou que l'essence de l'homme.

Rosenzweig a approfondi étonnamment la réflexion sur ces étants. Il en fait les éléments constitutifs du monde conceptuel dans sa trilogie : la divinité et son être, ou la métaphysique ; le monde et son sens, ou la métalogue ; l'homme et son moi, ou la métaéthique. Mais la pensée pure ne peut sortir de sa totalité forgée par un acte de séparation et réunir ensuite l'essence et le réel, ce réel que livre l'expérience de l'interpénétration des éléments. C'est seulement lorsqu'ils s'interpénètrent que les éléments se manifestent. Il n'y a pas d'essence du phénomène ! Plongés dans l'abîme de leur être en soi, muets, sans expression, ces étants, les éléments, se posent et chacun tend à nier le néant de son être. Le processus dialectique qui nous fait partir de l'apodictique, c'est-à-dire de la « nescience » pour atteindre le fait du fondement de l'essence, ne nous fait jamais rejoindre l'extériorité. Ce monde des éléments muets, qui ne peut faire entendre sa voix en dehors, est appelé par Rosenzweig : « l'avant-monde dans sa durée permanente » (*Die immerwährende Vorwelt*).

Le moyen pour rencontrer cet avant-monde, le guide à l'aide duquel nous descendons vers ces « matrices » et remontons les profondeurs de leur néant, ce sont les mathématiques, qui sont le langage des symboles muets. A l'aide de cette langue primitive antérieure à toute langue, nous donnons expression à ces étants symboliques et muets. A partir des trois « mots primitifs » qui ne

sont pas encore le langage, et sans recours au *vav* conversif, Rosenzweig débusque avec une étrange précision mathématique les secrets du passage du néant, déjà ébranlé par les trois « mots primitifs », à l'être. Ainsi apparaissent les trois « éléments » : le Dieu vivant, qui n'est encore que vivant ; le monde plastique, qui se livre ici comme nature ; et l'homme, soucieux de sa survie, encore enfermé dans son être d'homme en soi. Ce monde primitif, où déjà tous les objets de notre monde sont présents mais figés dans une étrange rigidité, dans une séparation muette, est pour Rosenzweig le monde du paganisme. C'est dans ce monde, qui est spécialement celui de l'Antiquité grecque, que se rencontrent les « éléments ». Ils sont les éclats d'une totalité brisée. Ils sont comme des semblances de vie. Rosenzweig nous les présente comme ces réalités vivantes, comme ces forces élémentaires qui ont donné naissance au monde grec : le dieu vivant de la mythologie, le monde plastique de l'art et le héros de la tragédie, soucieux de sa survie et prostré dans son mutisme.

Sur la base de ces analyses, le premier volume se présente, selon l'expression de Rosenzweig, comme « une apologie philosophique du paganisme », *eine Philosophie des Heidentums*. Le dieu vivant de la mythologie n'est pas le Dieu de la création ; tout ce que nous pouvons saisir de son essence, lorsque nous suivons ses étapes successives, ne nous le fait pas rencontrer comme le Créateur. N'est-il pas tout entier absorbé par sa propre vie, comme une lumière d'une éternelle jeunesse qui jette ses feux à l'intérieur d'elle-même ? L'homme muet de la tragédie, à qui il n'est pas donné de pouvoir prendre la parole mais qui s'impose par son silence, c'est lui l'être doué d'un esprit qui s'exprime dans une parole, l'homme créé à l'image de Dieu. Quant au monde plastique arrivé à son terme et livré dans son apparaître, il ne constitue pas l'« œuvre de la création » ; certes, c'est lui qui fournit les éléments. Mais notre monde, notre réalité est bien davantage. Si la pensée ne venait les ressouder entre eux, les tirer de leur isolement et leur insuffler le souffle qui sort des lèvres, quels seraient leurs liens entre eux ?

C'est la question à laquelle Rosenzweig répond dans la seconde partie de *L'Étoile de la Rédemption*, intitulée « La voie, ou le monde dans son renouvellement incessant » (*Die allzeiterneruerte Welt*). La voie, selon laquelle les éléments entrent en composition pour constituer le réel, n'est pas soumise à l'analyse de la pensée pure, d'une pensée qui prétendrait que ses concepts sont indépendants de la durée. La reconnaissance de la voie se présente comme la reconnaissance de leur cheminement dans le temps et entre les temps. La pensée, qui porte le vœu de reconnaître la voie, devra quitter son trône et suivre une voie nouvelle. Dès lors, ses concepts concerneront la durée concrète, qui n'est pas susceptible de retournement. Ce qui était absurdité pour la pensée autonome sera de l'ordre de l'évidence pour la pensée théologique. La pensée de la foi au sens classique, à laquelle nous nous référons ici, ne sera pas autre chose

que la pensée naturelle, pure de toute propension à rêver à son indépendance, une pensée qui se sait créée, qui sait qu'elle est une « pensée de créature » — *kreatürliches Denken*, comme l'appelle Rosenzweig. Quand la totalité s'est brisée, quand vint le monde de la « brisure des vases » dont nous avons parlé, nous n'avons pu échapper à ce monde, après la brisure de son temps virtuel, qu'en revenant dans le temps réel, dans le temps de l'histoire, dont les jours sont les « jours du Seigneur » et qui a, comme je l'ai indiqué, ses scansiones propres : le matin de la création, le midi de la révélation et le soir du paganisme. Sortant de leur mutisme et de leur prostration pour se mettre sur la voie, les choses ont connu un retournement et c'est à partir de ce retournement, de cette conversion (ce n'est pas pour rien que Rosenzweig a choisi ce terme théologique !) que se déploie la nouvelle totalité, le monde vu avec les yeux de la foi, que la théologie décrit dans son langage propre. La création, la révélation et la rédemption, telle est la voie de l'étoile, tel est l'univers au cœur duquel Rosenzweig est entré.

Et s'il existait une langue première par rapport à toute langue... une langue d'où les éléments auraient en silence jailli des profondeurs du néant, cette langue qui, comme je l'ai dit, est symbolisée par la mathématique ? Alors ce sont les « ordres de la création » qui devront s'ouvrir à partir de la langue réelle, celle que l'on entend et que l'on parle. Si la mathématique est une langue-guide vers les « matrices », cette mathématique supérieure que constitue la théologie est la langue-guide qui permet de reconnaître, à partir du mouvement de conversion des éléments, la voie de l'étoile, de sorte que si le monde des idées fut créé et est né avec la pensée, le monde réel a été créé et est né avec le discours.

Au fronton de cette théologie, je voudrais inscrire les paroles profondes de Johann Georg Hamann : *Mutter der Vernunft und Offenbarung*, « langue-matrice de la raison et de la révélation ». Certes, Hamann était un fervent mystagogue et Rosenzweig n'avait aucune propension pour les mystères — il suffit de se reporter à la longue introduction à la troisième partie de son livre, qui porte une exergue polémique à leur égard : *In tyrannos!* Il est vrai qu'on rencontre aussi chez nombre de représentants de la philosophie de la « pensée nouvelle » la tendance à garder une distance à l'égard du monde des mystères, mais à ceux-ci nous répondrons aussi avec une exergue en latin : *Amica veritas!* Car il faut aussi que soit reconnue cette vérité que Rosenzweig, lorsqu'il s'exprime sur la langue et sur la pensée liée au temps, rejoint la profondeur de la Kabbale, tant décriée. En ce qui concerne la langue, on sait que la science du langage, selon le mot d'un des premiers kabbalistes, a toujours été la « science de l'intériorité » (*hokhmat hahigaion ha-penimi*). Et en ce qui concerne le temps, il convient de rappeler ici le mot de Rabbi Itzhaq Ibn Lattif, un des grands kabbalistes de jadis, qui définissait la Kabbale de la façon suivante :

« Toute parole de caractère intemporel exprimée par un sage est dite sagesse ; mais toute forme de parole authentique qui a son origine dans une saisie de la durée est autre chose que la sagesse et celui qui se fonde sur une telle attitude n'est plus un sage, mais un kabbaliste. » Ce kabbaliste, déjà, avait pénétré le secret de la pensée liée au temps. Entre les kabbalistes et Rosenzweig, il n'y a que cette différence minime : ce que Rosenzweig et d'autres appellent l'expérience, les anciens appelaient cela la Kabbale !

Mais revenons à notre sujet. A la faveur de ce retournement par lequel les éléments viennent constituer le réel et deviennent constitutifs de l'expérience, l'intériorité prend une acuité extrême. L'assiette des éléments muets du monde, dès là que la langue leur est conférée, se trouve retournée et la dialectique de Rosenzweig, dont il faut chercher les origines dans celle de Hegel, a changé la façon de comprendre la genèse de la religion. Et cette dialectique a permis aussi une autre explication, qu'en procédant autrement il restait difficile de faire émerger avec une telle clarté, celle de l'Islam. L'Islam, en effet, correspond à cette saisie du réel selon laquelle les éléments sont entrés dans la voie, mais sans ce retournement de la structure constitutive qu'ils avaient reçue dans leur état de séparation.

Les scansions du réel, déclare Rosenzweig, ne sont pas des moments de mutations. Les éléments que nous avons rencontrés dans leur état de séparation ne constituent pas un ordre ; il n'y a pas entre eux d'antérieur ni de postérieur. Mais chaque événement, pris isolément, se rattache à un présent, un passé et un avenir qui lui sont propres et qu'il n'est pas possible de saisir ni de rejoindre, sinon de façon fugitive. Il en va de même des principes du réel qui sont constitutifs de la voie. Celle-ci aussi a son passé et son avenir, son toujours jadis et son avenir incessant. Pour connaître Dieu, le monde et l'homme, il faut connaître ce qu'ils font et ce qui leur advient dans les scansions du réel, les rapports qu'ils soutiennent et les modifications réciproques qu'ils subissent. Il est clair que s'ils n'avaient qu'une existence pure, séparée, ils ne pourraient agir l'un sur l'autre. A quoi servirait le précepte : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », si je n'aimais que moi-même, et quelle bonne nouvelle m'apporterait un Dieu qui ne serait que la fine pointe de mon âme ? Certes, ils existent d'une existence séparée et c'est dans la séparation de leur essence que nous les avons reconnus, dans le monde de la brisure des vases, qui est le monde des éléments. Mais c'est dans le réel, le seul monde qui soit réel, et non pas l'essence, c'est dans le réel érigé par notre expérience qu'un pont est jeté sur leur séparation, et toute expérience que nous faisons n'est pas autre chose que l'expérience de la distance ainsi franchie. C'est ainsi que nous en venons à concevoir Dieu, et alors pointe le mystère, que nous en venons à concevoir l'homme, notre moi, et alors perce son secret, que nous en venons à concevoir le monde, et alors son énigme commence à se déchiffrer. C'est seulement

dans leurs relations réciproques, dans la création, la révélation et la rédemption, qu'ils ont du sens.

La philosophie *en forme de récit* : ainsi Rosenzweig a défini son cheminement dans cette partie de son œuvre qui commence par une nouvelle vision du miracle, *über die Möglichkeit das Wunder zu erleben*. De là découle un nouveau mode de relation entre la philosophie et la théologie. Le livre tout entier prend une profondeur nouvelle dans ce chapitre intitulé « La révélation, ou la naissance sans cesse renouvelée de l'âme » (*Offenbarung oder die allzeiterneruerte Geburt der Seele*). J'oserais avancer que ce chapitre nous livre les *ultima verba* du judaïsme sur les questions religieuses. Je ne saurais esquisser ici en détail le développement de ce « récit », tel qu'il nous est expliqué. Comment le Dieu vivant de la mythologie est devenu le Dieu de la création, qui renouvelle chaque jour l'œuvre de la création. Comment l'homme tragique muet et prostré, qui cherche à survivre est devenu un être doué d'un esprit, qui s'exprime et qui écoute, qui aime et qui est aimé. Un être qui est ouvert à une révélation et qui se renouvelle dès là que le Seigneur Dieu l'appelle et lui dit : « où es-tu ? » et dès lors que s'élève en lui la parole du poète : « Je suis sorti pour t'appeler et, parce que tu m'appelas, je t'ai trouvé ». Comment le monde plastique de l'art, qui est devenu l'« œuvre de la création », dans la parole de la création, est restauré dans le royaume par la rédemption qui advient sans cesse (aussi n'est-ce pas par hasard que les maîtres de la Kabbale expliquaient le *olam ha-ba* comme le « monde qui advient sans cesse »). Comment d'une conception intégrale du langage, jaillit ici l'eau vive des concepts de la foi et se fait jour une philosophie haussée à la prophétie par la révélation, qui a restauré la foi, le miracle, et le signe caché dans les lettres, dans leur ancienne splendeur. Si Rosenzweig n'était apparu dans notre monde que pour nous révéler cela, *d'ayyenu*, cela nous eût suffi !

A la fin de cette partie, nous comprenons comment depuis toujours la « brisure des vases », d'où nous sommes issus, conduit par la rédemption au monde restauré. C'est seulement par la rédemption, au moyen de laquelle le monde et l'homme seront sauvés, que « Dieu se réalise », ce que la pensée humaine dans sa frivolité avait cherché depuis toujours en tous lieux, avait fixé en tous lieux mais n'avait trouvé en aucun lieu, du fait que jamais il ne s'est trouvé en aucun lieu, que jamais encore il ne s'est réalisé comme *ἐν καὶ παν*. S'il est vrai que la totalité professée par les philosophes, a été brisée, la rédemption nous la rend sous la forme d'une nouvelle totalité : « Ce jour-là, le Seigneur sera Un et son Nom sera Un. »

Nous avons envisagé jusqu'à présent deux mondes : le monde du concept et du mutisme, puis le monde du réel et du langage. Mais nous n'avons rien dit encore de la révélation considérée dans ses formes historiques. Dans la voie, il n'y a pas de structures immuables ; elle va, se poursuit, et se renouvelle.

« Dans le monde, la seule vie qui soit réelle, est l'instant présent ; le passé est révolu, l'avenir demeure à venir et le seul temps qui soit vie est le temps présent. Mais de même que les structures du passé, c'est-à-dire les structures du monde des éléments qui sont le fait du paganisme, demeurent encore présentes dans une certaine mesure à l'état de brisure dans le temps présent, de même nous avons l'avant-goût de la rédemption à venir dans ses structures éternelles. » Cet avant-goût de la rédemption célébré dans le cycle des fêtes religieuses, inaugure au sein du présent une dimension nouvelle du monde, sa dimension ultime : celle de la vérité. La révélation se fait jour dans l'histoire. Grâce au temps, ce « fleuve qui avance et draine tout ce qu'il emporte », ont jailli ces trois sources cachées que nous avons appelé les éléments, des structures qui nous éclairent et qui sont filles de la durée. C'est de ces trois structures historiques que sont le judaïsme, le christianisme et ce que sera leur achèvement dans la vérité, que Rosenzweig traite dans la troisième partie, intitulée : « La configuration, ou le super-monde éternel » (*Die Gestalt oder die ewige Ueberwelt*). Cette partie vise, en se maintenant dans le présent, depuis que nous avons rompu avec l'être, le seul être éternel que l'idéalisme ait connu. Et elle montre que la temporalité réelle, c'est bien le temps et non pas l'éternité. Rosenzweig, philosophe ennemi juré de l'irrationnel sous toutes ses formes, a fait fi du recours sans espoir au vitalisme et à d'autres engouements du même type pour se tourner vers une éternité qui n'a pas besoin de la pensée pour être telle. L'avant-goût de la rédemption que porte en elle nécessairement la révélation, selon ses deux formes éternelles que sont le judaïsme et le christianisme, voilà la source de ce que Rosenzweig visait à expliquer : la structure. Ou plus exactement les structures — il n'y en a pas d'autres que ces deux-là, le judaïsme et le christianisme — de la vérité unique et éternelle, de cette vérité qui est la signature même de l'Éternel.

C'est à travers le judaïsme et le christianisme, compris ici comme deux rythmes du temps que la temporalité se structure dans ses trois scissions, création, révélation et rédemption, chacune d'entre elles constituant un mode d'anticipation particulier de la rédemption. Pour présenter et décrire le judaïsme et le christianisme sous la forme effective de leur réalité vivante, Rosenzweig s'attache à saisir leurs évolutions significatives grâce aux expressions que les deux religions se sont données dans le cours de leur histoire. La liturgie du Siddur et du Mahzor et celle du Rituel catholique lui servent de guide dans cette partie. La prière, par laquelle l'homme anticipe la rédemption dans sa propre vie et instaure le royaume dans le temps où il vit, est le langage du sur-monde. Ce sont les liturgies du judaïsme et du christianisme qui nous ouvrent à leur dimension profonde. C'est la liturgie, qui nous permet de saisir le lien qui existe entre eux, aussi bien que leurs différences profondes, spécialement en ce qui concerne la rédemption. Rosenzweig décrit longuement le judaïsme

Verbe d'origine
caché de son
Rédemption

Christianisme
Judaïsme
Moyens de la
Moyens de la
Moyens de la

la structure
Liturgie
Liturgie
Liturgie
Liturgie
Liturgie

par la catégorie de « vie éternelle ». Il est le feu des éléments qui brûle au cœur de l'Étoile, la réalité éternelle inscrite dans la réalité du peuple éternel. Et il décrit le christianisme par la catégorie de la « voie éternelle ». Il porte les rayons lumineux qui sortent de l'Étoile. Le Juif est celui qui reste toujours lié à son foyer, attaché à son peuple, car le judaïsme est fondé non pas sur une terre, mais sur la permanence du peuple. Le chrétien est celui qui est toujours en route, qui n'a pas de lieu de fixation en ce monde si ce n'est dans l'Église, car il est fondé sur un événement arrivé une fois pour toutes qui a ceci de propre qu'il a son origine hors du temps : aussi l'Église doit-elle revenir à lui sans cesse comme à sa source. Le Juif et le chrétien se tiennent devant Dieu. Pour l'un comme pour l'autre, il y a une éternité dans le temps lorsque leur vie y entre par la participation à l'année liturgique, au shabbat. L'un comme l'autre a part à l'unique vérité, cette part dont chacun témoigne par sa bouche, et de là résulte le partage du temps suivant ses deux rythmes fondamentaux.

Qu'il y ait une vérité unique et qu'elle puisse être sujette à renouvellement selon une révélation, c'est ce dont traite le premier chapitre, qui contient sa théorie de la connaissance. Il n'y a rien qui révèle mieux le trait spécifique de cette pensée que cette position de la théorie de la connaissance à la fin du livre, et non au commencement comme les philosophes en ont l'habitude. Cette théorie de la connaissance, Rosenzweig l'appelle une théorie de la « connaissance messianique ». Il y a une vérité unique : à cette affirmation ultime conduisent les longues discussions sur le lieu de la vérité et sur son sujet, une fois établi clairement que la vérité aussi a besoin d'un sujet ; elle n'est la vérité que si elle a un seul sujet, Dieu. Si Dieu n'était pas le sujet unique de notre vérité, alors notre vérité ne serait pas la vérité ; elle ne serait pas la vérité d'une adhésion au Seigneur de la connaissance, la vérité pour elle-même. Mais notre vérité doit recevoir confirmation. Notre vérité est une vérité à deux visages, une vérité duelle, en référence aux deux éléments qui existent en dehors du Créateur : l'homme et le monde. A partir de cette dualité qui est dans l'être créé, mais qui ne doit pas être interprétée comme signifiant un manque, ni pour le judaïsme ni pour le christianisme, Rosenzweig établit longuement le principe en vertu duquel il s'est produit un changement dans la conception de la rédemption dans le passage du judaïsme au christianisme. Cette vérité qui est notre part ne trouve pas sa confirmation dans des discussions logiques. La vérité dont parle la théologie n'est pas une vérité hypothétique comme la vérité mathématique, qui est suspendue à des axiomes. La confirmation de notre vérité dépend du prix que nous avons payé pour elle et que nous payons chaque jour ; la confirmation de la vérité du Juif se réalise quand il prend sur lui le joug du royaume dans sa vie quotidienne.

Ainsi se termine ce livre. Je n'ai pu en donner qu'un résumé et mes paroles ne sont qu'un pâle reflet de la lumière qui s'en irradie et qui l'inonde si puis-

Judaïsme
Christianisme

Verbe de
Dieu
de la
de la
de la

Un personnage interprète le texte et ne s'élève pas au-dessus de son rôle.

samment que l'univers juif tout entier brille ici sous nos yeux, comme s'il était rassemblé dans ce livre. Cette pensée n'est pas une pensée autonome, a priori; elle se veut « intègre, mais non pas intégrale ». Elle vise à s'ouvrir toute entière à la vie, à la simple vie quotidienne qui a besoin d'être justifiée et confirmée justement parce qu'elle ne prétend pas s'élever par elle-même.

Que ce livre ait pu naître, voilà qui est très bon — comme très bonne est la mort. Le livre de Rosenzweig fut comme une prophétie de sa vie. La confirmation de la vérité qu'il contient lui fut accordée d'une façon douloureuse, terrible. La vie qui se manifeste à travers les chapitres de son livre lui signifia sa mort. Après les courts instants qu'il put consacrer à l'étude de la Torah, une maladie effroyable s'abattit sur lui. Les sept années qu'il vécut encore parmi nous, il les vécut en condamné à mort. Il perdit successivement la locomotion et la parole, le pouvoir de se mouvoir et celui de s'exprimer. Bloqué dans tous ses membres, ne pouvant plus faire que deux ou trois faibles balancements de la tête et un léger mouvement d'un doigt, paralysé absolu de la parole, c'est ainsi que cet homme a vécu ! Son épouse fit preuve d'un dévouement infini et, avec la tendresse et l'intuition d'un amour que l'on peut bien appeler ici l'esprit de sainteté, elle sut, tant qu'il garda sa connaissance, interpréter ses gestes et ses demi-gestes les plus ténus. Sans elle, aucun écho ne nous serait parvenu de la vie spirituelle existant dans ce corps déjà voué à la mort, de cette vie spirituelle qui demeurerait en lui aussi pure et aussi lumineuse qu'au jour où lui avait été révélée l'Étoile de la rédemption.

Il s'enfonça alors dans son silence. C'est bien à lui que s'appliquent les paroles du poème de Hölderlin que j'ai citées au commencement car, au moment où la voix vivante était ôtée à cette parole, le grain était jeté. Dans le feu de ce silence, la voix du Dieu vivant s'est fait entendre jusqu'à nous. Celui qui un jour fut assis dans cette chambre de Francfort et a écouté les réponses qu'il donnait à ses questions, celui qui a entendu les paroles d'une netteté absolue qui émanaient de ce saint muet, celui-là sait, celui-là est témoin que le miracle a été présent parmi nous en notre temps.

Il ne cessa d'ailleurs pas un instant de travailler, et il a laissé des œuvres très importantes, parmi lesquelles il y a cette pure merveille : les notes étendues et pénétrantes qu'il a jointes à sa traduction en allemand des poèmes de Jéhuda Halévy. Dans ces notes, de caractère aussi bien théologique que littéraire, il nous a révélé dans toute sa splendeur l'univers de Jéhuda Halévy à la lumière de l'Étoile dont il avait perçu le scintillement. Pendant quatre ans enfin, il a travaillé avec Martin Buber à la traduction de la Bible. Cette traduction, on peut la caractériser en disant qu'elle obéit à une seule règle linguistique, qui se résume en ce verset de l'Écriture : « Tu pourvoiras l'arche (*tévah*) d'une baie lumineuse » (Gen 6, 16). Et l'on sait que les kabbalistes

ont interprété ce verset ainsi : « Tu pourvoiras chaque mot (*tévah*) d'une baie lumineuse, afin qu'il brille comme soleil en plein midi. »

Toute réalité juive vivante lui tenait à cœur. Une des dernières visites qu'il reçut, alors que l'Ange de la mort était déjà à son chevet, fut celle de Hanna Rovina, ambassadrice de la langue hébraïque vivante en Erets Israël. Le dernier chant de Rosenzweig fut ainsi un chant à la gloire du théâtre Habimah, qu'il prononça avant de nous quitter et de s'en retourner vers cette vie éternelle qu'il était venu enraciner parmi nous. Sa mort fut la confirmation de la vérité qu'il portait et ce n'est pas en vain qu'il a ordonné de graver sur sa tombe ces versets du psaume 73 :

J'ai été frappé sans relâche,
Ma souffrance m'a été renouvelée chaque matin.
J'ai pensé : « Pourquoi ne parlerais-je pas comme les autres ? »
Mais j'aurais trahi cette génération de ton peuple.
Alors, j'ai réfléchi pour comprendre
ce qu'il m'était si pénible d'endurer.
Jusqu'au jour où, pénétrant dans le sanctuaire divin,
je compris quelle destinée est la sienne.

Gershom SCHOLEM
Traduit par B. DUPUY

LA PENSÉE NOUVELLE

Remarques additionnelles à
L'Étoile de la Rédemption

J'ai laissé paraître en son temps *L'Étoile de la Rédemption* sans préface. Je craignais de tomber dans l'ornière des habituelles préfaces de philosophe, avec leur caquetage de satisfaction devant l'œuf pondu, faisant insulte au lecteur et le méprisant bien qu'il n'ait encore rien pu faire, et pas même lire le livre. Le paisible Kant n'a pas su, lui non plus, éviter ce mauvais pas. Que dire alors de tous ceux, fort nombreux, qui ont suivi son exemple, jusqu'à un Schopenhauer. Les pages qui vont suivre ne sont pas destinées à corriger l'erreur heureusement évitée à l'époque, car elles ne seront jamais publiées, ni comme préface, ni comme postface à mon livre. Elles sont une réponse à la résonance suscitée par l'ouvrage durant les quatre années qui ont suivi sa parution — réponse apportée non pas au refus du livre, ce ne pourrait faire l'objet de mon propos, mais précisément à l'accueil qu'il a rencontré. Lorsqu'on vous ferme la porte, vous n'avez rien perdu, mais lorsqu'on vous honore d'un accueil cordial, on est en droit, on a même l'obligation, si l'on veut être correct — après avoir goûté un temps l'hospitalité offerte dans les formes conventionnelles de la présentation et de la politesse — de se montrer à visage découvert au moment opportun et ainsi d'amener le moment de la critique qui permettra — ou empêchera — que, de la relation de convention, surgisse une relation fondée sur la personnalité. Et, ce, en sachant parfaitement qu'en accomplissant ce geste de vérité, nécessaire à un moment donné, on met bien évidemment en jeu l'agrément de la relation sociale dont on jouissait jusque-là naïvement.

En effet, l'accueil rencontré jusqu'à présent par mon livre, si je fais abstraction du cercle restreint de ceux qui eussent pu l'écrire aussi bien sinon mieux que moi, repose en réalité tout à fait sur cette sorte de « confusion sociale » : on l'a acheté et — ce qui est plus inquiétant — on l'a lu comme un « livre

juif »¹. Qu'il n'ait pas été lu, ou, ce qui est pire sans doute, qu'il ait été lu, il passe pour l'expression de cette part de la jeunesse juive qui cherche par différentes voies à retrouver un accès à l'ancienne loi. Ce qui, de mon propre point de vue, ne me dérange nullement. Ce que les Pharisiens du Talmud et les saints de l'Église avaient compris, à savoir que l'entendement de l'homme ne va pas plus loin que son action, cela s'applique aussi — et c'est à porter au crédit de l'humanité — au fait d'être compris. En raison du préjugé que j'ai indiqué, mon livre est pour les lecteurs la source de bon nombre de difficultés² — évitables —, et, pour les acheteurs, la cause d'une déception — inévitable. Les pages qu'on va lire voudraient s'employer à aplanir quelque peu ces difficultés pour le lecteur et, d'autre part, à atténuer en partie la déception des acheteurs qui pensaient avoir acquis un beau livre juif et n'ont pu que constater, comme l'a fait l'un des premiers critiques, qu'il n'était pas du tout « destiné à l'usage quotidien de chaque membre de chaque famille ». Il ne s'agit absolument pas d'un « livre juif », du moins pas de ce que se représentent comme tel les acheteurs qui m'en ont tant voulu ; certes, mon livre traite du judaïsme, mais pas de manière plus approfondie que du christianisme et à peine plus que de l'Islam. Il ne revendique pas non plus d'exposer, par exemple, une philosophie de la religion — comment le pourrait-il puisque le mot religion n'y apparaît même pas ! Mais il présente seulement un système philosophique.

Le système d'une philosophie qui en tant que tel peut pleinement justifier le mécontentement du lecteur, qu'il soit spécialiste ou profane — philosophie qui, en effet, ne cherche pas à accomplir une simple « révolution copernicienne » au sein de la pensée, après quoi celui qui l'a réalisée verrait en fait toutes choses à l'envers, alors que ce ne serait que les mêmes objets qu'il avait déjà sous son regard auparavant, mais elle prétend à un complet renouvellement de sa pensée. Je ne dirais pas cela si je n'eusse à parler que de mon livre et non d'une pensée dont je ne m'imagine pas être l'auteur, pas plus que je ne suis le seul à l'enseigner actuellement. Bien plus, il s'agit d'une pensée conforme depuis toujours au sens commun et partagée par nombre de penseurs contemporains, en tout cas par plus d'esprits que n'en peut imaginer aujourd'hui le manuel d'Ueberweg-Heintze³. Ce que je viens de dire n'est pas non plus une bonne recommandation pour mon livre, c'est le contraire ; en effet, le spécialiste comme le profane refusent la nouveauté. Le premier est heureux de pouvoir continuer à enseigner exactement ce qu'il a appris, sans quoi il ne serait pas spécialiste ; et le second, s'il lui arrive de « s'intéresser à la philosophie », ne

1. Lettres à Hans Ehrenberg, septembre 1921 et à Rudolf Hallo, 4 février 1923.

2. Lettre à Gertrud Oppenheim, 30 août 1921.

3. Friedrich UEBERWEG (1826-1871), auteur des classiques *Grundrisse der Geschichte der Philosophie* (1863-1866) constamment réédités depuis, avec la collaboration ultérieure de Max HEINZE.

veut pas qu'on lui serve une philosophie neuve et révolutionnaire, mais attend la « vraie » philosophie, « la philosophie d'aujourd'hui », sans quoi il ne serait pas un profane. Dans la mesure où le public est constitué par ces deux groupes, je suis autorisé à dire ce que je viens d'écrire sans craindre d'avoir recommandé mon propre livre.

D'après la sacro-sainte coutume, un système philosophique consiste en une logique, une éthique, une esthétique et une philosophie de la religion. *L'Étoile de la Rédemption* rompt avec cet usage, malgré ses trois volumes — si le livre n'est d'abord paru qu'en un seul volume, c'est uniquement en raison des difficultés que connaissait à l'époque l'éditeur qui s'est engagé à revenir à une division en trois volumes dès la deuxième édition⁴. A l'exception d'une philosophie de la religion, mon ouvrage contient les trois autres ingrédients qui entrent dans la composition d'un vrai punch philosophique : la logique, surtout dans le deuxième livre du premier volume, dans le premier livre du deuxième volume et dans le troisième livre du troisième volume ; l'éthique, dans le troisième livre du premier volume, dans le second et le troisième du deuxième volume et dans le premier livre du troisième volume ; l'esthétique, dans tous les livres du premier et du second volumes et dans le deuxième livre du troisième volume. Mais cette étrange distribution montre déjà à quel point le principe systématique auquel obéit cette philosophie est différent. C'est précisément ce principe que cherche à suggérer le titre de l'ouvrage et la métaphore astronomique des sous-titres de chacun des trois volumes : *Éléments, Voie, Figure (Elemente, Bahn, Gestalt)*. Et c'est justement le passage de la problématique traditionnelle à la problématique nouvelle que réalisent les formulations, si tôt décriées, du premier volume dont je vais maintenant parler.

A l'égard des premières pages d'un livre de philosophie, les lecteurs ont une attitude singulière : ils croient qu'elles constituent le fondement de tout ce qui suivra. C'est pourquoi ils s'imaginent qu'il suffit de les réfuter pour avoir réfuté l'ensemble du livre. C'est ce qui explique l'énorme intérêt pour la doctrine du temps et de l'espace chez Kant, sous la forme où il l'a développée au début de sa *Critique...* ; c'est ce qui explique aussi les tentatives ridicules pour « réfuter » Hegel dès le premier acte de sa *Logique*, et Spinoza, en s'attaquant à ses définitions. D'où également le désarroi du *general reader* face aux ouvrages de philosophie. Il s'imagine que ces livres devraient nécessairement être « particulièrement logiques » et entend par là que chaque phrase devrait logiquement dépendre de la précédente de sorte que si l'on retirait la fameuse première pierre « tout l'édifice s'écroulerait ». En vérité, ce n'est nulle part moins le cas que dans les ouvrages philosophiques. Chaque phrase y est moins déterminée par la précédente que par la suivante, et celui qui n'a pas compris une phrase

4. La seconde édition (1930) parut effectivement en trois volumes.

ou un alinéa — s'il s'imagine devoir obéir au scrupule de ne rien laisser passer qui ne fût compris — ne trouvera qu'une aide médiocre à les relire sans cesse ou en recommençant depuis le début. Les livres de philosophie sont rebelles à cette stratégie systématique de style *ancien régime* qui pensait ne devoir laisser aucune forteresse non-conquise sur ses arrières ; ils veulent être conquis dans un style napoléonien, au terme d'une attaque audacieuse du gros des troupes ennemies, après la défaite desquelles les petites forteresses des frontières tombent d'elles-mêmes. Donc, celui qui ne comprend pas un passage doit en espérer le plus sûrement l'élucidation s'il continue courageusement sa lecture. La raison d'une telle règle, difficilement admise par les débutants et, comme on l'a déjà indiqué, par bien des non-débutants, réside dans le fait que la pensée et l'écriture ne sont pas la même chose. Le rythme auquel obéit la pensée est fait en réalité de mille relations ; dans l'écriture, ces mille relations sont obligées de s'ordonner précisément et soigneusement selon le droit fil de milliers de lignes. Schopenhauer l'a dit : tout son livre ne cherchait à exprimer qu'une seule idée, mais il ne pouvait la communiquer en faisant moins que tout un ouvrage⁵. Si un livre vaut vraiment d'être lu, c'est assurément à la condition qu'on ne comprenne pas, ou tout au moins qu'on méinterprète, ses premières pages. Sans quoi la pensée qu'il communique ne vaudra pas qu'on y repense puisque, si l'on sait dès qu'elle est discutée où « cela aboutira », c'est évidemment qu'on la connaît déjà. Cela ne concerne que les livres, car eux seuls peuvent être écrits et lus sans du tout tenir compte de la durée. D'autres lois régissent le fait de parler ou d'écouter. Lorsqu'il s'agit, bien sûr, d'une parole et d'une éthique véritables et non pas de ce qui se dénigre soi-même sous le nom de « cours » où l'auditeur doit oublier qu'il possède une bouche et n'a rien de mieux à faire qu'à devenir une main qui prend des notes. Mais cela vaut en tout cas pour les livres.

On ne peut donc prévoir à quel endroit aura lieu cette victoire de l'entendement, c'est-à-dire à quel moment l'ensemble de l'ouvrage pourra être embrassé d'un seul regard ; en général, cela arrive quand même avant les dernières pages, mais il est rare que cela se produise avant la moitié du livre, et il est exceptionnel que ce soit au même endroit ne serait-ce que pour deux lecteurs. Du moins lorsqu'il s'agit de lecteurs réellement libres, et non de ces lecteurs dont la foisonnante érudition leur fait deviner ce qu'il y a dans le livre avant même d'en avoir lu les premiers mots et qui, grâce à leur copieuse bêtise, ignorent encore ce dont il traitait après en avoir lu les dernières phrases. Lorsqu'il s'agit de livres anciens, ces vertus du lecteur se répartissent pour l'essentiel selon deux types humains, les professeurs et les étudiants ; pour les livres récents, elles se rencontrent volontiers chez une même personne.

5. A. SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et représentation*, Leipzig, 1819, tr. Paris, 1966 ; dans cette dernière édition p. 1 (préface).

C'est ainsi que nous pourrions en revenir à *L'Étoile de la Rédemption*. Tout ce qui vient d'être dit sur la manière raisonnable de lire les premières pages d'un ouvrage philosophique vaut pour le premier volume de mon livre. Donc, surtout le lire vite ! Ne pas s'arrêter ! L'important viendra après ! Et ce qui y est dit, par exemple sur la conception du néant, des « néants », qui semble n'être qu'un expédient méthodologique, ne dévoile le contenu de sa signification que dans la courte section qui conclut le volume, et son sens ultime ne se révèle même que dans la conclusion générale de l'ouvrage. Dans ce premier volume, je n'ai rien voulu faire d'autre que pousser jusqu'à l'absurde les idées de la philosophie traditionnelle, en même temps que j'ai cherché à la sauver. Sans doute ferais-je le mieux comprendre au lecteur quelles sont les intentions de ce premier volume en expliquant cet apparent paradoxe.

Toute philosophie s'interroge sur l'« essence ». Et c'est cette question qui la distingue de la pensée non-philosophique du sens commun. Ce dernier, en effet, ne se demande pas ce qu'est « véritablement » une chose. Il lui suffit de savoir qu'une chaise est une chaise ; il ne se demande pas si cet objet pourrait en réalité être tout autre chose. Or c'est précisément ce genre de question que pose la philosophie lorsqu'elle s'interroge sur l'essence. Le monde ne peut bien entendn pas être monde, Dieu, certes pas Dieu, et l'homme, surtout pas l'homme ; tout doit nécessairement être « en réalité » quelque chose de tout à fait différent. Si tout n'était pas autre chose, mais seulement ce qu'il est — qu'on nous en préserve ! Qu'on nous en garde ! —, la philosophie finirait par être superflue ! Du moins la philosophie qui cherche à tout prix à extirper quelque chose de « tout à fait autre ».

Or c'est bien là l'intention poursuivie par toute la philosophie jusqu'alors, pour autant que je puisse en juger sur la base de mes connaissances universitaires en la matière. Et si je m'en remets au panorama exact, plein d'abnégation et ponctuellement trimestriel que livrent les *Kantstudien*, les corbeaux volent toujours autour de la montagne (et continuent malheureusement de trouver de jeunes pinsons* qui, malgré leur joli bec, s'efforcent de croasser comme eux, ce à quoi, hélas, ils ne réussissent que trop bien). Aujourd'hui encore, on éprnise sans relâche en les permutant les possibilités de « réduction » d'un être à l'essence, autre, qui lui correspond ; ces possibilités définissent en gros les trois époques de la philosophie européenne : l'Antiquité, cosmologique, le Moyen Âge, théologique, et l'Époque moderne, anthropologique. Et, bien entendu, la pensée chérie de l'époque moderne ressort tout spécialement : la réduction à ce qui constitue « le » moi. Cette manière de réduire les expériences du monde et de Dieu au moi, ou de les « fonder » sur le moi qui fait ces expériences, passe

* Jeu de mots sur *Finken* (plur.) qui signifie « pinson » et désigne également des étudiants non-affiliés à une association (*N.d.T.*).

aujourd'hui encore pour si évidente aux yeux de la pensée universitaire qu'elle ne prendrait tout simplement pas au sérieux quelqu'un qui, ne croyant pas à ce dogme, préférerait ramener son expérience du monde... au monde, et son expérience de Dieu... à Dieu. Cette philosophie universitaire tient la réduction en général pour un procédé si évident que, lorsqu'elle se donne la peine de brûler ce genre d'hérétique, elle le poursuit en ne l'accusant que d'avoir pratiqué une forme interdite de réduction, et le fait rôtir parce qu'il est un « matérialiste grossier » qui a déclaré « tout est monde », ou un « mystique extatique » qui a dit « tout est Dieu ». Il ne vient même pas à l'idée de cet esprit philosophique que quelqu'un puisse n'avoir aucunement voulu dire « tout n'est que... ». Mais cette question sur la quoddité posée à propos de « tout » recèle déjà l'erreur totale des réponses. Une phrase prédicative, à supposer qu'elle vaille la peine d'être exprimée, doit nécessairement être construite de manière à toujours proposer un prédicat nouveau après la copule, c'est-à-dire quelque chose qui auparavant n'était pas présent. Si l'on pose donc de telles questions à propos de Dieu ou du monde, il ne faut pas s'étonner que le moi en surgisse : que reste-t-il d'autre en effet ! Tout le reste, le monde et Dieu, est bien évidemment donné avant la copule ! C'est aussi ce qui se passe lorsque le panthéiste et son compère le mystique découvrent que le monde et l'homme sont des « êtres » divins, ou lorsque l'autre boutique, matérialiste et athée, découvre que l'homme n'est qu'une créature, et Dieu, qu'un reflet de la « nature ».

Mais en vérité, ces trois derniers objets de toute philosophie, qui sont en même temps ses objets premiers, sont des oignons que l'on peut peler tant qu'on veut — on ne cesse de trouver des pelures successives, sans arrêt, et jamais on ne rencontre quelque chose de « tout autre ». Seule la pensée se fourvoie nécessairement sur ces fausses pistes de par la force transformatrice de la copule. L'expérience ne découvre dans l'homme — aussi profond qu'elle atteigne — jamais autre chose que de l'humain, jamais autre chose que du mondain dans le monde, du divin toujours chez Dieu ; et le divin ne se rencontre que chez Dieu, toujours dans le monde, ce qui est mondain, l'humain jamais ailleurs que chez l'homme. *Finis philosophiae* ? Si c'était le cas, alors tant pis pour la philosophie ! Mais je ne crois pas que ce soit si grave. C'est au contraire au moment où la philosophie arrivera au terme de sa propre pensée qu'une philosophie en quête d'expérience pourra vraiment commencer.

C'est là en tout cas le point culminant de mon premier volume. Je n'y ai pas eu d'autre intention que celle d'enseigner qu'on ne peut réduire aucun de ces trois concepts fondamentaux l'un à l'autre. Afin de souligner l'importance de cette idée, je l'ai exposée sous une forme positive : je ne montre donc pas que chacun des concepts ne saurait être réduit aux deux autres, mais au contraire que chacun d'eux ne peut être ramené qu'à lui-même. Chaque concept est lui-même un « être », une substance, avec toute la pesanteur méta-

physique de ce terme. Lorsque Spinoza, au début de l'*Éthique*, reprend le concept scolastique de substance pour le redéfinir et le transmettre aux grands idéalistes du début du dix-neuvième siècle — jouant en l'occurrence un rôle décisif de médiateur entre deux époques de la pensée européenne, précisément parce que ce n'est pas sous l'angle théologique, propre à l'époque révolue du Moyen Age, qu'il comprend le concept de substance, ni du point de vue anthropologique de l'époque à venir, mais dans le cadre d'une philosophie de la nature et d'une cosmologie, ce qui lui permet de formaliser le terme et ainsi d'en autoriser les transformations —, il définira la substance, comme on sait (on peut ici sans vergogne citer cette formule de Spinoza sans que le lecteur dût rougir puisqu'il prétend connaître les premières phrases des ouvrages philosophiques) en disant qu'elle est « ce qui est en soi et est conçu par soi ». Sans doute ne pourrais-je mieux faire comprendre mes intentions, développées au cours de certaines parties difficiles sur lesquelles reposent les trois livres du premier volume, qu'en disant ceci : pour chacun des trois représentants qui supporteraient le concept d'« essence », j'ai cherché à montrer comment chacun d'eux remplissait à sa manière les conditions requises par la définition de Spinoza. Ce que j'appelle « oui » correspond au « *in se esse* », ce que j'appelle « non », au « *per se percipi* » ; mais, bien entendu, il ne s'agit pas là d'équivalences exactes, je ne fais ici que donner au lecteur de simples indications. S'il veut savoir ce que contient le livre, qu'il le lise — je ne saurais lui en épargner la lecture.

Il me semble toutefois avoir ainsi décrit l'orientation générale du premier volume autant que le peut faire un auteur, c'est-à-dire sûrement moins bien qu'un lecteur intelligent. La question de l'essence n'appelle que des réponses tautologiques. Dieu n'est que divin, l'homme, humain, le monde, mondain ; on peut creuser aussi loin qu'on voudra, Dieu, l'homme, le monde ne révèlent jamais autre chose qu'eux-mêmes ; et cela vaut pour chacun d'eux dans la même mesure. Le concept de Dieu ne jouit pas, comme on pourrait le croire, d'une position particulière. En tant que *concept*, il n'est pas moins inaccessible que le concept d'homme ou de monde. A l'inverse : l'essence de l'homme et l'essence du monde — l'essence ! — ne sont pas plus accessibles que l'essence — l'essence ! — de Dieu. Nous en savons autant sur chacune d'elles, c'est-à-dire aussi peu, tout et rien à la fois. Nous savons de la manière la plus précise, grâce au savoir intuitif de notre expérience ce que « sont » en propre Dieu, l'homme et le monde ; si nous ne le savions pas, comment pourrions-nous en parler et comment pourrions-nous, deux à deux, les « réduire » l'un à l'autre ou bien contester à chaque fois les deux autres possibilités de réduction ! Mais nous ignorons tout à fait ce que Dieu, le monde et l'homme pourraient être d'autre en nous appuyant sur le savoir sournois, « manipulateur », de notre pensée ; si nous le savions, comment maintenir face à cette capacité-là notre savoir intuitif de telle sorte qu'il ne cessât de nous attirer vers ce genre de question,

vers ces tentatives de réduction ? Les fantômes s'évanouissent au chant du coq de la connaissance, or ces fantômes-là ne disparaissent jamais. Le fait que nous imaginions telle de ces entités plus proche de nous qu'une autre tient, comme ce fait corollaire de mésuser des termes absurdes que sont transcendance et immanence, à ce que nous confondons ces entités avec les réalités (Dieu, le monde, l'homme), entre lesquelles existent des rapports de proximité et d'éloignement, des points de rapprochement et des distances ; mais ceux-ci ne se figent pas en attributs réels au point qu'on pourrait dire, par exemple, que Dieu « serait » transcendant. Au contraire, en tant qu'entités, Dieu, le monde et l'homme sont également transcendants l'un par rapport à l'autre ; et il est impossible de dire ce que « sont » leurs réalités, on peut seulement... mais il n'est pas encore temps d'en traiter.

Mais à part tout ou rien et entre tout et rien, que savons-nous de Dieu, du monde et de l'homme ? Quelque chose néanmoins et précisément ce que nous entendons par les qualificatifs divin, mondain, humain. Nous avons alors à l'esprit quelque chose de tout à fait déterminé, de tout à fait spécifique. Quoi donc ? Où rencontrons-nous ces trois entités de manière à la fois aussi irréaliste et intuitive telles que ces trois qualificatifs les distinguent dans leur singularité ? On voit ici apparaître un deuxième thème qui s'articule sur le premier, sur l'élément logico-métaphysique et qui, dans cette intrication, domine l'économie du premier volume.

Où trouverait-on de telles figures essentielles mais à qui pourtant feraient défaut la vérité, la vie ou la réalité ? Un Dieu qui ne serait ni le vrai Dieu, ni réel, un monde qui ne serait ni vivant ni véritable, des hommes qui ne seraient ni concrets ni animés ? Et qui, chacun, ne sauraient rien, n'attendraient rien des deux autres ? Des ombres alors, qui n'habiteraient pas le même espace que notre réalité, notre vérité, notre vie, et hanteraient pourtant tout ce qui se passe au sein de cet espace ? En ayant recours à ce qu'il sait de Spengler, le lecteur pourra trouver ici réponse à ces questions. Chez Spengler, la notion de culture apollinienne embrasse précisément les Dieux, les mondes et les hommes dont nous venons de parler⁶. A travers le terme « euclidien », Spengler définit exactement la séparation essentielle, la « transcendance » de l'une par rapport aux autres de ces figures dont on parle ici. A ceci près que Spengler, comme toujours, interprète à tort ce qu'il a correctement observé. L'Olympe mythique, le cosmos plastique, le héros tragique ne sont nullement abolis du seul fait qu'ils sont révolus, ils ne sont même pas révolus au sens strict : le vrai Grec, lorsqu'il priait, n'a pourtant pas été écouté par Zeus ou Apollon mais bien par Dieu, et ce n'est pas non plus au sein du cosmos qu'il a vécu, mais au sein du

6. Oswald SPENGLER (1880-1936), *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München, 1923, tr. Paris, 1948.

monde créé dont le soleil, notre soleil, éclairait Homère ; il n'était nullement un héros de tragédie attique, mais un pauvre homme, comme nous. Bien que ces trois figures n'aient jamais été concrètes, elles sont pourtant au principe de toute notre réalité. Dieu est aussi vivant que les Dieux de la mythologie, le monde créé est tout autant le monde réel, et non simple « apparence », que les finitudes, aux frontières dictées par des impératifs plastiques, où croyaient vivre les Grecs, où ils souhaitaient vivre en tant qu'êtres politiques, et qu'ils créaient autour d'eux en tant qu'artistes. L'homme auquel Dieu s'adresse est tout autant un homme concret, et non une quelconque demeure abritant des idéalités, que le héros de la tragédie, figé dans son défi. Les figures spirituelles qui, au cours de l'histoire, n'ont été définies que par Spengler dans sa notion de « culture apollinienne » et qui, ainsi seulement, deviennent visibles, toute vie les recèle dans la mesure où elles en sont secrètement les principes invisibles ; peu importe que cette vie soit plus ancienne ou plus récente, peu importe qu'elle soit devenue elle-même une figure historique ou soit restée inaperçue aux yeux des historiens. Voilà ce qu'il y a de classique dans l'Antiquité classique, voilà aussi la raison pour laquelle le premier volume de *L'Étoile de la Rédemption* doit nécessairement déboucher sur une philosophie du paganisme précisément parce qu'on tente d'y dégager les contenus élémentaires de l'expérience dépouillée de ces combinaisons dont la pensée préférerait s'occuper. En obéissant là encore à la même déduction constructive des trois « substances », ce premier volume élabore cette philosophie du paganisme à partir de figures historiques et, ce, au détriment de ce que la modernité chérit, donc aux dépens des « religions de l'esprit extrême-orientales ».

Le paganisme n'est absolument pas un vulgaire épouvantail qui, sur le plan de la philosophie de la religion, renverrait les adultes à leurs peurs d'enfant ; c'est pourtant l'usage qu'en a fait l'orthodoxie des siècles passés, et, curieusement, c'est aussi l'usage qu'en fait Max Brod dans son récent ouvrage bien connu⁷. Le paganisme, c'est, au contraire, ni plus ni moins que la vérité sous sa forme élémentaire, bien sûr, invisible et non-révlée. C'est ainsi que partout où il n'est pas élémentaire mais entier, partout où il n'est pas invisible mais constitue une figure, partout où il n'est pas invisible mais prétend être révélation, le paganisme devient mensonge. Néanmoins, dans la mesure où il reste élémentaire et secret au sein de la totalité, du visible et de la révélation, le paganisme est permanent, au même titre que les grands objets de la pensée, les « substances », le sont au sein de l'expérience réelle, non-concrète et non-substantielle.

L'expérience ne reconnaît en effet nullement des objets, elle se souvient,

7. Max BROD (1884-1968) ami, exégète et éditeur de Franz Kafka. *Heidentum, Christentum, Judentum*, München, 1921. Cf. sur ce sujet : « Apologetisches Denken » (1923), in *Kleinere Schriften*, p. 34 (ici K.S.).

elle ressent, elle espère et elle craint. C'est tout au plus le contenu de l'expérience qu'on pourrait comprendre comme objet, mais il s'agirait alors précisément d'une compréhension et non du contenu lui-même, car je ne me le rappellerai pas comme étant mon objet propre : ce n'est là rien d'autre qu'un préjugé qui, durant les trois derniers siècles, a voulu que le « moi » soit présent dans tout savoir. Je ne pourrais donc, par exemple, voir un arbre sans que « je » le voie. A vrai dire, mon moi n'est présent que lorsqu'il est concerné, lorsque, par exemple, je dois affirmer que je vois un arbre parce qu'un autre ne le voit pas : ce qui est alors, dans mon savoir, en relation avec moi, c'est en tout cas l'arbre, mais ce que je sais ne porte en l'occurrence que sur l'arbre et sur rien d'autre, et l'affirmation, courante en philosophie, selon laquelle le moi serait omniprésent dans tout savoir dénature le contenu de ce savoir.

L'expérience n'est donc pas l'expérience des choses qui, dans la pensée, apparaissent au-delà de l'expérience comme les ultimes facticités ; mais c'est grâce à ces facticités que l'expérience rencontre ses contenus. C'est pourquoi il est si important, lorsqu'on veut donner un exposé complet de ce qu'est véritablement l'expérience, d'avoir au préalable dégagé dans toute leur pureté ces facticités et d'avoir contrecarré la tendance de la pensée à les confondre. Elles sont en quelque sorte la liste des protagonistes, le programme de théâtre qui n'est lui-même bien sûr pas une partie du drame, mais que l'on fait bien de consulter avant que ne commence la pièce. Pour dire les choses autrement, elles sont le « il était une fois » qui inaugure tous les contes et qui, précisément, ouvre le récit pour ne plus jamais réapparaître au cours de l'histoire. C'est même là une image plus exacte de ce que je veux dire ; en effet, une fois que le premier volume de mon livre a répondu à la vieille question philosophique de la quoddité, et après qu'il l'a fait de telle manière que l'expérience ait assigné ses limites à la pulsion unificatrice de la pensée philosophique, la réalité vécue peut désormais être exposée dans le second volume. Et non par les moyens de la philosophie traditionnelle qui ne lui permettent pas d'aller au-delà de la question portant sur l'« étant » dont la réponse est la plupart du temps fautive ou tout au plus correcte — ce qui est réel n'« est » pas. Donc la méthode employée dans le deuxième volume doit être différente ; c'est justement celle qu'évoque notre dernière comparaison : il s'agit d'une méthode du récit. Dans sa préface à son œuvre géniale et inachevée, *Les Ages du monde*, Schelling annonçait une philosophie qui aurait procédé comme un récit⁸ ; c'est ce que le deuxième volume élabore.

Que signifie donc raconter ? Celui qui raconte ne cherche pas à dire comment les choses se sont « véritablement » passées, mais cherche à rapporter ce qui est

8. *Les Ages du monde* commencés en 1810 et jamais achevés. Voir le texte le plus récent dans Manfred SCHRÖTER, *Die Weltalter. Fragmente*, München, 1946). Cf. X. TIL- LIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir. I. Le système vivant 1794-1821*, Paris, 1970,

réellement arrivé. Même si le grand historien allemand⁹ emploie plutôt le premier que le second de ces adverbes dans la célèbre définition qu'il donne de ses intentions scientifiques, c'est le sens du second qu'il avait en tête. Celui qui raconte ne cherche jamais à montrer que les événements étaient en réalité tout autres — ce qui serait précisément l'indice de la méthode employée par le mauvais historien, obnubilé par les concepts ou avide de sensationnel —, il s'efforce au contraire de montrer comment tel ou tel événement, dont tout le monde connaît le nom ou ce qu'il recouvre, la Guerre de Trente ans, par exemple, ou la Réforme, s'est effectivement déroulé. Pour lui aussi, ce qui n'est qu'entité, nom ou notion, se décompose, mais non pas pour se transformer en une autre entité : on voit apparaître au contraire la réalité propre de l'événement, et, plus exactement, sa propre réalisation. Cet historien n'aura qu'à peine besoin d'utiliser des propositions prédicatives, tout au plus y aura-t-il recours au début de sa recherche en les mettant au passé ; son récit emploie bien sûr des substantifs, des termes se référant donc à une substance, or ce n'est pas sur eux que l'intérêt se portera, mais sur le verbe, c'est-à-dire sur le mot qui indique le temps.

En effet, le temps devient pour lui tout à fait réel. Ce n'est pas dans le temps qu'arrivent les événements, mais c'est le temps lui-même qui est l'événement. La succession des trois livres du premier volume était complètement fortuite, chacune des quatre autres possibilités eût été tout aussi acceptable. L'essence ne veut rien savoir du temps. Mais dans le second volume, non seulement la succession est importante, elle est proprement ce que cette partie de l'œuvre délivre de capital ; elle est à elle seule la pensée nouvelle dont je parlais au début de ce texte. Tandis que la pensée traditionnelle se posait le problème de savoir si Dieu est transcendant ou immanent, la pensée nouvelle s'efforce de déterminer de quelle manière et quand, de lointain, Dieu devient proche, et, à l'inverse, quand et comment, proche, il s'éloigne à nouveau. Tandis que la philosophie traditionnelle pose l'alternative déterminisme ou indéterminisme, la pensée nouvelle suit le chemin de l'action, partant des déterminations du caractère et de l'écheveau indémêlable des mobiles, accompagnant le moment de grâce, lumineux et unique, où s'effectue le choix, pour déboucher sur une nécessité située au-delà de toute liberté ; c'est ainsi qu'elle dépasse les limites de cette alternative contrainte d'abandonner aux hommes soit une portion dénaturée du monde, soit un Dieu déguisé. La philosophie nouvelle ne fait ici rien moins qu'ériger la « méthode » du sens commun en méthode de pensée rigoureuse. Où réside la différence entre le bon sens et l'esprit faux qui, tout

p. 581-614. Cf. également S. Mosès, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Le Seuil, 1982, p. 35-41 et *passim*.

9. Il s'agit de la célèbre définition de la tâche de l'historien donnée par Leopold von RANKE (1795-1886).

comme la philosophie traditionnelle, c'est-à-dire la philosophie de l'« étonnement philosophique » — s'étonner signifie être pétrifié —, plante ses crocs dans un objet qu'il ne veut pas lâcher tant qu'il ne l'a pas tout à fait à sa merci ? Le bon sens sait attendre, continuer à vivre ; il n'a pas d'« idée fixe », il sait que tout vient à point à qui sait attendre. Voilà le secret qui fait toute la sagesse de la philosophie nouvelle. Elle enseigne, pour le dire avec Goethe, à « comprendre au bon moment » :

Pourquoi si lointaine la vérité,
Enfouie et cachée au fond d'un abîme ?

Personne ne comprend au bon moment !
Et si l'on comprenait au bon moment :
Proche serait alors la vérité,
Deviendrait alors douce et agréable.

La pensée nouvelle, comme le plus archaïque sens commun, sait fort bien qu'elle ne peut rien connaître si elle s'émancipe de la tutelle du temps — ce que néanmoins la philosophie avait jusqu'ici considéré comme son plus haut titre de gloire. De même qu'on ne peut entreprendre une conversation en tournant le dos à son interlocuteur, ou une guerre en signant un traité de paix (ce que d'ailleurs regrettent les pacifistes), de même qu'on ne peut commencer à vivre en mourant — on ne peut, pour le meilleur et pour le pire, qu'apprendre, activement ou passivement, à attendre que la mort vienne, sans avoir le droit de sauter une seule seconde —, de même la connaissance est à chaque instant liée précisément à cet instant et ne peut faire que son passé ne soit pas révolu ou que son avenir ne soit pas à venir. Cela vaut pour les activités les plus quotidiennes et tout le monde sera alors d'accord avec ce que nous venons de dire. Chacun sait que, pour un médecin traitant par exemple, le traitement est présent, la maladie passée et le constat de décès à venir ; et on accordera qu'il serait absurde de vouloir, pour obéir aux manies de la connaissance intemporelle, exclure du diagnostic le savoir et l'expérience, de la thérapeutique l'audace et l'obstination, du pronostic la crainte et l'espoir. Personne ne s' imagine sérieusement non plus, lorsqu'on fait un achat, qu'on pourra regarder la marchandise avant l'achat, au moment où l'on a seulement eue de l'acquérir, du même oeil qu'après, c'est-à-dire au moment où l'on regrettera de l'avoir achetée. C'est pourtant très exactement ce qui se passe au niveau des choses ultimes et suprêmes qu'on croit très généralement pouvoir connaître de manière intem-

porelle. Ce que Dieu a fait, ce qu'il fait, ce qu'il fera ; ce qui est arrivé au monde et ce qui lui arrivera ; ce qui arrive à l'homme, ce qu'il fera — rien de tout cela ne peut être libéré de sa temporalité de sorte qu'on pût connaître, par exemple, le royaume à venir de Dieu comme l'on connaît la création, ou bien qu'on fût autorisé à porter le même regard sur la création et le Royaume futur ; de même, l'homme n'a pas davantage le droit de laisser carboniser en passé l'éclair de l'expérience qui n'est jamais que présent, pas davantage n'a-t-il le droit d'attendre que cet éclair jaillisse du futur — il n'est jamais que présent et l'attendre est le plus sûr moyen d'empêcher qu'il jaillisse ; de même encore, l'action humaine n'est acte que pour le temps pendant lequel elle s'effectue ; une fois accomplie, elle n'est plus qu'un simple événement, indistinct, parmi tous les autres.

Les moments de la réalité ne peuvent pas, eux, être confondus. Comme la réalité dans son ensemble, chaque événement singulier a son présent, son passé et son avenir sans lesquels il ne pourrait être connu ou ne le serait que défiguré. La réalité elle aussi a un passé, un avenir — un passé perpétuel et un avenir éternel. Connaître Dieu, le monde et l'homme, signifie connaître leurs actions au cours de ces moments de la réalité ou connaître ce qui leur arrive, leurs actions l'un sur l'autre, ce qui arrive à l'un à cause de l'autre. On présuppose ici que leur « être » est distinct, sans quoi ils ne pourraient nullement agir l'un sur l'autre ; si l'autre était « fondamentalement » identique à moi, comme le veut Schopenhauer, je ne pourrais précisément pas l'aimer, je n'aimerais que moi ; si Dieu était « en moi » ou s'il n'était que « mon moi supérieur » — ce genre d'expédient dogmatique pour garçon coiffeur, comme l'idée que Dieu serait le « grand Tout », on doit y souscrire lorsqu'on entre dans maints mouvements de jeunesse —, ce ne serait pas seulement une formulation inutilement obscure d'un rapport par ailleurs fort clair, mais cela impliquerait que ce Dieu eût difficilement quelque chose à me dire puisque je sais déjà ce que mon moi supérieur veut me communiquer ; et si un homme était « divin » — ce qu'a déclaré un professeur allemand saisi d'enthousiasme en voyant le manteau de Rabindranath Tagore —, la voie qui mène à Dieu, ouverte à tout homme, lui serait alors fermée. Voilà pourquoi il est important de présupposer une séparation de l'« être » ; il n'en sera d'ailleurs plus question par la suite, car, au sein de la réalité, la seule dont nous ayons l'expérience, cette séparation est comblée, et tout ce dont nous faisons l'expérience n'est expérience que de semblables jonctions. Dieu lui-même se dissimule lorsque nous voulons le comprendre, l'homme, notre moi se ferment, le monde devient visible énigme. Dieu, l'homme, le monde ne s'ouvrent que dans leurs relations : dans la Création, la Révélation, la Rédemption.

Ce grand poème du monde sera raconté en utilisant trois temps. Il ne sera d'ailleurs relaté au sens propre que dans le premier livre, le livre du passé. Au

présent, le récit cède le pas à une alternance immédiate dans le discours, car on ne peut parler à la troisième personne de gens présents, qu'il s'agisse des hommes ou de Dieu ; on ne peut que les écouter ou leur adresser la parole. Dans le livre de l'avenir, c'est la voix du chœur qui domine, car l'avenir embrasse aussi l'individu mais seulement lorsqu'il peut dire nous.

La méthode originale de la nouvelle pensée se fonde sur la temporalité, dans les trois livres, mais cela apparaît le plus nettement dans le second livre, cœur du volume et donc de l'ensemble de l'ouvrage, dans le livre de la révélation présente. La méthode de la pensée qui a formé toute la philosophie jusqu'ici fait place à la méthode du langage. La pensée est intemporelle et veut l'être, elle cherche à nouer d'un seul élan mille relations et ce qui est ultime, le but, est pour elle ce qu'il y a de primordial. Le langage est lié au temps, se nourrit de temporalité et ne veut ni ne peut quitter cette terre nourricière ; il ignore à l'avance où il aboutira, ses répliques lui viennent d'un autre. Il vit essentiellement de la vie d'un autre qu'il soit l'auditeur du récit, l'interlocuteur du dialogue ou un compagnon au sein du chœur, tandis que la pensée est toujours solitaire, même si c'est en commun que l'on pense, au sein d'un groupe qui « philosophe à l'unisson »¹⁰ (car l'autre ne peut me faire que les objections que je serais moi-même contraint de me faire), et c'est la raison pour laquelle la plupart des dialogues philosophiques, même la majeure partie des dialogues de Platon sont ennuyeux. Le dialogue véritable est précisément le théâtre d'un événement : je ne peux pas savoir à l'avance ce que me dira l'autre, parce que j'ignore moi-même ce que je dirai ; sans doute ignoré-je même si je dirai quoi que ce soit. Il se pourrait que ce soit l'autre qui ouvre le dialogue et c'est d'ailleurs le cas dans la plupart des dialogues authentiques, ce dont nous persuadera facilement la comparaison des Évangiles et des dialogues socratiques : c'est le plus souvent Socrate qui déclenche le dialogue en lui imprimant à vrai dire le tour d'une discussion philosophique. Le penseur sait déjà quelles sont les pensées qu'il veut communiquer, et le fait qu'il les exprime n'est qu'une concession à nos carences, un moyen d'entente, dira-t-il. Mais nos carences ne résident pas dans le fait que le langage nous ferait défaut, car c'est de temps dont nous avons besoin. Avoir besoin de temps signifie ne rien pouvoir anticiper, être contraint de tout attendre, dépendre de l'autre pour ce qui nous est le plus propre. Voilà qui est tout à fait impensable pour le penseur qui ne s'appuie que sur la pensée, tandis que cela définit le penseur qui s'en remet au langage. Penseur du langage — car, bien entendu, la pensée nouvelle, fondée sur le langage, est aussi une pensée, de même que la pensée traditionnelle ne pouvait se passer de parole intérieure ; ce qui sépare la pensée traditionnelle de

10. Emblème du philosophe en commun et à l'unisson, propre aux romantiques allemands. Cf. NOVALIS, « Fragmente », in *Athenaeum* (1798) I (2), p. 277, par exemple.

la nouvelle, la pensée logique de la pensée grammaticale, ne réside pas dans le fait que l'une est silencieuse et que l'autre parle, mais en ceci que la pensée nouvelle a besoin de l'autre, ou, ce qui revient au même, dans le fait qu'elle prend au sérieux le temps : penser, c'était penser pour personne et ne s'adresser à personne (ou, si l'on préfère, on remplacera « personne » par « tous », c'est-à-dire par le célèbre « tout le monde ») ; parler, en revanche, c'est parler à quelqu'un et penser pour quelqu'un : et ce quelqu'un est toujours une personne bien précise qui n'a pas seulement des oreilles, comme tout le monde, mais aussi une bouche.

Cette méthode concentre ce que le livre recèle de nouveaux ferments pour la pensée. C'est Feuerbach¹¹ qui est le premier à l'avoir découverte, puis elle fut réintroduite en philosophie, sans qu'on prenne conscience de sa force révolutionnaire, par Hermann Cohen¹² dans son œuvre posthume. Je connaissais ces textes de Cohen lorsque j'ai écrit mon livre, pourtant ce n'est pas à lui que je dois d'avoir reçu l'influence décisive qui m'a fait entreprendre cet ouvrage, mais à Eugen Rosenstock¹³ dont j'avais lu, depuis un an et demi, au moment où je commençai à écrire, le premier jet de son livre *Angewandte Seelenkunde*, aujourd'hui publié. Depuis, outre *L'Étoile de la Rédemption*, il est paru un autre exposé fondamental de la science nouvelle : il s'agit du premier volume de l'ouvrage que Hans Ehrenberg¹⁴ consacre à l'idéalisme sous la forme nouvelle du dialogue authentique fondé sur la nécessité du temps, c'est-à-dire sous sa forme fichtéenne. Dans le même esprit, on verra bientôt paraître *Philosophie des Arztes* de Victor von Weizsacker¹⁵ ; *Theoretische Biologie*, de Rudolf Ehrenberg¹⁶ soumet pour la première fois la théorie de la nature organique à la loi du temps réel et irréversible. Sans rapport entre eux ni avec les auteurs que je viens de citer, Martin Buber¹⁷ dans *Ich und Du* et Ferdinand Ebner¹⁸ dans son livre *Das Wort und die geistigen Realitäten*, qui vient d'être publié en même temps que mon livre, sont parvenus au cœur de la pensée nouvelle, c'est-à-dire au problème traité dans le livre central de *L'Étoile...*

11. Ludwig FEUERBACH (1804-1872), *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843), Paris, P.U.F., 1960 (trad. L. Althusser).

12. Hermann COHEN (1842-1918), le maître de Rosenzweig, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1919, 1929³, *Werke* (Hildesheim, 1982), vol. XI avec une introduction de S. S. Schwarzchild.

13. Eugen ROSENSTOCK (1888-1973), *Angewandte Seelenkunde, eine programmatische Uebersetzung*, Darmstadt, 1924.

14. Hans EHRENBURG (1893-1958), *Disputatio. Drei Bücher vom deutschen Idealismus*, München, 1923-1925.

15. Viktor von WEIZSACKER (1886-1957), peut-être *Krankheit und Arzt*, Berlin, 1929.

16. Rudolf EHRENBURG (1884-1969), *Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität des elementaren Lebensvorganges*, Berlin, 1923.

17. Martin BUBER (1878-1965), *Ich und Du* (Leipzig, 1923).

18. Ferdinand EBNER (1882-1931), *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Innsbruck, 1921. Voir lettre à Rudolf Hallo, 4 février 1923.

On trouvera dans les remarques que je consacre à mon livre sur *Jehuda Halevi*¹⁹ quelques exemples qui peuvent instruire sur les applications pratiques de cette pensée nouvelle. Les fondations de l'œuvre magistrale, et pour l'essentiel encore impubliée, de Florens Christian Rang²⁰ recèlent une profonde et exacte connaissance de tous ces problèmes.

Chez tous les auteurs que nous venons de citer, c'est un intérêt d'ordre théologique qui a contribué à imposer la pensée nouvelle. Mais cet intérêt ne correspond en rien à ce que l'on devait jusqu'alors entendre sous le terme de théologie ni dans ses objectifs, ni dans les moyens dont il use ; il ne s'oriente pas uniquement vers ce qu'on appelle les « questions religieuses » — qu'il traite au contraire parmi et au sein même des problèmes logiques, éthiques et esthétiques —, pas plus qu'il n'adopte cette attitude caractéristique de la pensée théologique, mixte d'offensive et de défense, mais incapable d'examiner tranquillement son objet. Si l'on peut encore parler de théologie, elle est alors tout aussi nouvelle, en tant que telle, comme en tant que philosophie. L'introduction au deuxième volume traite cette question de même qu'en général les trois introductions cherchent à montrer au lecteur quelles voies lui feront quitter l'univers intellectuel qui lui est familier pour le conduire vers le monde ouvert par l'ouvrage. La théologie ne peut humilier la philosophie en en faisant une bonne à tout faire, mais c'est précisément au rôle indigne de servante que la philosophie s'était récemment, et même tout récemment, habituée à exiger qu'obéisse la théologie. Comme l'explique notre introduction, le rapport véritable des deux disciplines sous leur forme nouvelle est fraternel, et doit conduire leurs tenants à s'unir. Les problèmes théologiques veulent être traduits en problèmes humains et les problèmes humains veulent s'élever jusqu'à une expression théologique. Le problème du nom de Dieu, par exemple, n'est qu'un aspect du problème logique du nom en général ; et une esthétique qui ne s'interroge pas sur le fait de savoir si les artistes peuvent ou non connaître la félicité, est une discipline certes fort civile, mais incomplète.

Alors que ce qui renforce véritablement la pensée nouvelle, c'est qu'elle soit complète. Les problèmes de la pensée traditionnelle sont pour la plupart tout simplement inaperçus, et lorsqu'ils se font jour, ils ne sont pas reconnus comme tels ; cela ne vaut pas seulement pour les questions théologiques au sens restreint, mais aussi pour la majorité des problèmes humains que la méthode grammaticale permet d'appréhender de manière rigoureuse, grâce à la logique du je et tu, par exemple, ou grâce à la logique des noms dont on a déjà parlé.

19. Jehuda HALEVI (1083-1140), *60 Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi*, Konstanz, 1924 dont la postface se trouve in *K.S.*, p. 200-210.

20. Florens Christian RANG (1866-1924), *Goethe 'Selige Sehnsucht' ein Gespräch um die Möglichkeit einer christlicher Deutung*, Freiburg, 1949 dont Rosenzweig devait avoir lu des passages dans les *Neue Deutsche Beiträge* de 1922.

En revanche, tout le domaine couvert par la pensée traditionnelle peut être surveillé et pris sous le feu de la pensée nouvelle si l'on se poste sur ses positions. Par exemple, les problèmes de la logique traditionnelle, aristotélicienne et kantienne, ne cessent nullement d'être des problèmes pour la pensée du langage et se reposent en tant que problèmes du « il » impersonnel (*es*). C'est d'ailleurs en tant que tels, dans le premier livre du volume, qu'ils sont, en première approximation, ébauchés et posés après qu'on les a dégagés de leur fausse articulation sur le « je » et réorientés pour les traiter en fonction du « il » troisième personne (*er*).

Dieu n'a pas créé la religion, mais bien le monde. Et lorsqu'il se révèle, le monde continue d'exister bien qu'il ne soit véritablement créé qu'après cette révélation. Cette apocalypse détruit le vrai paganisme, le paganisme de la création et ses néants, elle ne laisse plus advenir que le miracle de la conversion et de la renaissance. Elle est toujours présente et si elle est passée, c'est à partir de ce passé qui est à l'origine de l'histoire humaine, la Révélation à Adam. En tant que Révélation « en tout temps réitérée », elle est au centre du deuxième volume, comme le paganisme en tant que « permanent » était au cœur du premier.

Le deuxième volume traite de la réalité visible et audible, donc révélée, tandis que le premier traitait de ses conditions secrètes, muettes et obscures. Il n'y est pas encore question des figures historiques de la révélation dans leur diversité, ni du judaïsme et du rejeton qui a surgi à ses antipodes, le christianisme. C'est uniquement parce que judaïsme et christianisme renouvellent la « révélation faite à Adam », c'est dans cette mesure seulement que la pensée nouvelle est juive ou chrétienne. D'autre part, c'est uniquement parce que le paganisme, à travers ses figures historiques, a oublié ou renié cette révélation faite à Adam, qui était tout aussi peu païen que juif ou chrétien, que ce paganisme historique, figé en une figure, n'est nullement perpétuel ; il ne participe aucunement de la réalité précisément en raison de son autonomie et parce qu'il est devenu forme en soi. Il est juste que les temples des Dieux soient tombés en ruines, il est juste que leurs images taillées se dressent dans des musées, il est fort possible que leur culte, pour autant qu'il ait fait l'objet d'une liturgie, n'ait été qu'une gigantesque erreur ; mais l'oraison jaculatoire jaillie vers eux d'une poitrine oppressée, les larmes versées par le père carthaginois qui offrait son fils en sacrifice à Moloch, ne peuvent pas être restées inaperçues. On bien faut-il que Dieu ait attendu sur le Sinaï, voire sur le Golgotha ? Non, aucun chemin ne part du Sinaï ou du Golgotha, sur lequel on pourrait à coup sûr rencontrer Dieu qui ne peut pas davantage refuser d'aller à la rencontre même de celui qui le cherche sur les sentiers muletiers de l'Olympe. Aucun temple n'est assez proche de lui pour que l'homme puisse se rassurer à l'idée d'une telle proximité, aucun n'est assez éloigné que son bras ne soit capable d'atteindre

aisément ; aucun horizon dont il ne puisse venir, aucun d'où il soit contraint de surgir ; aucun bout de bois où il ne choisirait une fois d'être domicile, aucun psaume de David qui toujours parviendrait à son oreille.

La situation particulière du judaïsme et du christianisme tient au fait que, même une fois devenus religions, ils ont su trouver en eux-mêmes les ressources nécessaires pour s'émanciper de leur religiosité et pour retrouver le champ libre de la réalité par les brèches ouvertes dans les remparts de leur spécialisation. Toute religion historique est dès l'origine spécialisée, elle est « fondée » ; seuls le judaïsme et le christianisme se sont spécialisés, mais pas peu à peu, et ils n'ont jamais été fondés. Ils étaient à l'origine tout à fait « profanes » : le judaïsme était un fait, le christianisme, un événement. Ils voyaient autour d'eux des religions, étaient entourés de religion, mais ils se fussent profondément étonnés qu'on s'adressât à eux comme étant également des religions. Seule leur parodie, l'Islam, est d'emblée une religion et refuse d'être quoi que ce soit d'autre ; l'Islam a été « fondé » consciemment. Les six passages qui, dans ce volume, en traitent constituent l'unique exposé de philosophie de la religion au sens strict qu'on rencontrera dans tout le livre.

Et le « livre juif » ? — comme semble pourtant assez l'indiquer la page de couverture ? J'aimerais pouvoir parler aussi doucement que le poète — lorsqu'il conclut sa fugue magistrale sur la beauté du cosmos par le thème inoubliable de son ouverture : Elle m'apparut, forme juvénile, silhouette féminine — afin de pouvoir exprimer ce que j'ai à dire maintenant avec autant de vérité. J'ai reçu la pensée nouvelle à travers ces mots anciens et je l'ai rendue et retransmise à travers eux. Je sais que ces mots ne seraient pas venus aux lèvres d'un chrétien qui, au lieu des miens, eût cité le Nouveau Testament ; je pense qu'un païen n'eût pas cité des paroles de ses livres sacrés — car leur élévation détourne de la langue originelle de l'humanité au contraire du chemin terrestre de la révélation qui y conduit — mais sans doute des paroles qui lui eussent été tout à fait personnelles. Quant à moi, ce sont celles-là. Et il s'agit pourtant bien d'un livre juif : il ne traite pas de « choses juives », sinon les livres des protestants qui reconnaissent l'Ancien Testament seraient des livres juifs ; mais c'est un livre qui s'exprime à travers d'anciens mots juifs pour dire ce qu'il veut dire et surtout lorsqu'il veut exprimer la nouveauté qu'il recèle. Les choses juives, comme toute chose en général, sont toujours révolues ; mais les mots juifs, peu importe qu'ils soient anciens, participent de l'éternelle jeunesse du Verbe, et lorsque le monde leur sera ouvert, ils le renouvelleront.

Il reste néanmoins miraculeux qu'il y ait figure et permanence. Certes pas au sein du monde réel de la vie toujours renouvelée, car il n'y a là qu'un présent qui n'est que présent, un passé qui n'est que révolu, un futur qui n'est qu'avenir. Mais de ces trois temporalités, seul le présent est le temps, au sens le plus

temporel. De même que les figures du paganisme tel un passé de la création pénètrent le présent, de même l'avenir de la rédemption est-il anticipé à travers des figures éternelles. Le fleuve des événements lancé vers le ciel qui domine le monde temporel d'étranges images et elles y demeurent. Ce ne sont pas des archétypes ; au contraire, elles n'existeraient pas si le fleuve de la réalité ne sourdait pas sans cesse de ces trois sources invisibles et secrètes. Ces invisibles secrets finissent par être eux-mêmes représentés dans ces images et le processus perpétuel de la vie épouse la forme circulaire d'un continuuel retour.

Judaïsme et christianisme sont, parmi les calendriers et les épéphémérides, les deux cadrans éternels du temps toujours renouvelé. C'est en eux, au sein de leur année que le cours du temps, infigurable et qu'on ne peut que vivre ou relater, se forme en une représentation aux contours précis ; leur Dieu, leur monde, leur être humain expriment pour la première fois l'inexprimable secret de Dieu, du monde, de l'homme, qu'on n'apprend qu'au cours de l'existence ; nous ignorons ce que « sont » Dieu, le monde et l'homme, nous ne connaissons que leurs actions ou les événements qui les affectent, mais nous pouvons savoir très exactement comment se présentent le Dieu juif ou le Dieu chrétien, le monde juif ou le monde chrétien, l'homme juif ou l'homme chrétien. Les substances, qui n'existent pas, mais « sont », et ne se perpétuent que dans la mesure où elles sont les secrètes conditions de possibilité de la réalité de tout temps renouvelée, cèdent la place à des figures qui éternellement reflètent cette réalité toujours renouvelée. C'est d'elles que traite le troisième volume.

La présentation qui y est donnée du judaïsme et du christianisme n'est pas à l'origine commandée par une philosophie de la religion, mais, et cela ressort assez nettement de ce qui vient d'être dit, obéit à un intérêt systématique en général et, en particulier, est déterminée par la question d'une éternité existante, donc par le souci de surmonter le danger d'interpréter la pensée nouvelle dans le sens, ou plutôt le non-sens, d'une « philosophie de la vie » et autres perspectives « irrationalistes » ; aujourd'hui, celui qui est assez avisé pour éviter les sombres tourbillons de ce Charybde, semble devoir aller se fracasser sur l'écueil idéaliste et vengeur de Scylla. C'est pourquoi ma présentation du judaïsme et du christianisme ne prend pas pour point de départ la conscience que chacun d'eux a de lui-même — donc, pour le judaïsme, je ne pars pas de la loi, et, pour le christianisme, de la foi —, mais les figures extérieures et visibles grâce auxquelles ils arrachent leur éternité au temps — je prends donc pour point de départ l'existence du peuple, pour ce qui est du judaïsme, et, pour le christianisme, je pars de l'événement qui en a fondé la communauté — ; c'est seulement à partir de ces figures que la loi et la foi peuvent apparaître. C'est donc sur des bases sociologiques qu'on juxtapose et qu'on oppose ici judaïsme et christianisme. Il en ressort une représentation qui n'est pas tout à fait congruente au judaïsme et au christianisme mais qui,

grâce à ce tribut, parvient pour la première fois à quitter les sempiternelles apologies et polémiques auxquelles on est habitué dans ce domaine. J'ai déjà dit ailleurs l'essentiel (dans l'essai intitulé *Apologetisches Denken*²¹); de sorte que je n'ai pas besoin ici de me répéter.

Le fondement sociologique sur lequel s'élabore la représentation du judaïsme et du christianisme se prolonge en différentes perspectives sociologiques qui se combinent avec cette représentation. L'idée que le peuple juif repose sur un fait, qu'il constitue lui-même, et que la communauté chrétienne se soutient de l'événement autour duquel elle se rassemble conduit d'une part à une sociologie générale, puis à une sociologie de l'art. Le premier livre de ce troisième volume se conclut sur une politique messianique, c'est-à-dire sur une théorie de la guerre, et, le second, sur une esthétique chrétienne, donc sur une théorie de la souffrance.

L'examen des problèmes éthiques et esthétiques arrive donc à son terme, dans les deux premiers livres de ce volume, avec l'analyse des figures que sont le judaïsme et le christianisme. Éthique et esthétique parcourent les trois volumes, mais c'est seulement dans le dernier qu'elles se scindent paisiblement, comme il est de coutume, en deux livres, conformément au caractère récurrent du volume, au sens où il regagne le lit de la pensée traditionnelle et ses questions portant sur l'être. J'ai dit « paisiblement », mais on verra du reste fort bien que nous sommes encore bien loin de la paix lorsqu'on aura pris connaissance de l'esthétique telle qu'elle est exposée ici. Tandis que le premier volume ne s'occupait que des concepts courants de l'esthétique et tandis que le second, dans toute son économie comme dans sa pointe finale, dégage l'esthétique de son rapport, particulièrement tenace parce qu'inconscient, avec la tradition idéaliste, et bien que ce second volume développât également le contenu habituel d'une esthétique, le troisième la laisse culminer en une esthétique appliquée et, légitimant l'art par l'activité artistique, brûle tous les vaisseaux qui eussent pu nous ramener de cette contrée nouvelle au continent originel et classique de la doctrine du « plaisir dépourvu de finalité ».

Je crois avoir eu raison de m'arrêter quelque peu à ces questions qui sont traitées essentiellement dans les deux premiers livres du troisième volume; ces sections du livre passent en effet pour facilement compréhensibles à ceci près qu'un critique a recommandé au lecteur de commencer par l'introduction à ce troisième volume et de poursuivre à partir de là sa lecture, en aval et en amont du livre — conseil auquel je n'ai rien à objecter à condition que cette lecture finisse par amener le lecteur à commencer aussi par le début. Quant aux malentendus que recèle vraisemblablement la prétendue compréhension, je crois avoir contre eux administré quelques antidotes dans ce qui précède.

Dans tout ce qui a été compris et dans tous ces malentendus, subsiste néanmoins une véritable incompréhension. Elle est du même ordre que celle qui inquiète l'âme lorsqu'on juxtapose judaïsme et christianisme, et qui alarme le penseur à qui l'on demande maintenant le plus sérieusement du monde de « démultiplier l'étant » — ce qui lui était encore supportable dans le premier volume, car on n'y exigeait cette démultiplication qu'à titre provisoire. Dans la conclusion du troisième volume, et de l'œuvre, il s'agit donc de la vérité, de la vérité qui ne peut être qu'une.

On pense aujourd'hui que toute démarche philosophique devrait débiter par des considérations sur la théorie de la connaissance. En fait, l'épistémologie devrait tout au plus servir de conclusion. L'instigateur de ce préjugé épistémologique moderne, Kant, n'a lui-même, avec sa *Critique*, rien fait d'autre sinon conclure l'époque historique qui a débuté avec la philosophie de la nature du baroque. Et sa critique ne se réfère immédiatement qu'à la philosophie de cette époque. A la révolution copernicienne, effectuée par Copernic, et qui faisait de l'homme une poussière dans l'univers, correspond de manière beaucoup plus précise que ne le supposait Kant sa « révolution copernicienne » qui, à titre de compensation, assit l'homme sur le trône du monde. Copernic rabaisait de manière démesurée l'homme, aux dépens de son humanité, et Kant y apporta son correctif sans mesure, aux dépens là encore de l'humanité de l'homme. Toute critique est postérieure à la représentation : le critique de théâtre n'a rien à dire avant d'avoir vu la pièce, fût-il très intelligent — car sa critique n'a pas à témoigner de son intelligence avant la représentation, mais bien de celle dont il fait preuve à l'occasion de la pièce —, et de même, la théorie de la connaissance est absurde si elle précède la connaissance et cette connaissance précise dont elle est théorisation. En effet, toute connaissance, pour autant qu'elle soit réellement connaissance de quelque chose, est un acte unique et met en œuvre sa méthode propre. Des considérations méthodologiques sur l'histoire en général ne peuvent du tout se substituer à une réflexion qui part d'une seule œuvre, pas plus que les réflexions d'un historien de la littérature à propos d'un drame ne peuvent remplacer la critique du journaliste inspiré par l'émotion immédiate qu'il a éprouvée lors de la représentation — a fortiori, devrais-je dire, car, pour ce qui est d'un drame et de sa représentation scénique, le livre est au moins le même, tandis que l'« histoire en général » n'existe heureusement pas. Ce qui vaut donc pour chaque œuvre de telle ou telle discipline — à savoir qu'elle doit aborder son objet avec une méthode et des dispositifs qui lui soient propres et qui n'aient jamais été utilisés auparavant, si elle veut arracher son secret à cet objet, et que sent l'élève se fait prescrire ses méthodes par son maître et non par la matière qu'il apprend —, vaut aussi, et très exactement, pour la philosophie, à ceci près cependant : en raison du fait ridicule que la philosophie est une discipline universitaire avec

21. Texte de 1923, in *K.S.*, p. 31-42.

des chaires qu'on veut occuper et des débutants qui font imprimer sur leurs cartes de visite qu'ils sont étudiants en philosophie, on n'y rencontre que des élèves qui ne dépassent jamais la condition d'étudiant au point qu'ils ne le remarquent pas jusqu'à ce qu'ils prennent leur retraite à soixante-dix ans, et tiennent donc pour unique le type de théorie de la connaissance requis par les seules dissertations scolaires.

Une connaissance dont il ressort vraiment quelque chose est comme un gâteau dans lequel on a mis une fève. Dans *L'Étoile de la Rédemption*, j'ai placé dès le début l'expérience de la facticité précédant tous les faits de l'expérience réelle. Effectivité qui impose à la pensée, non pas son expression favorite : « ce qui est en propre », mais le mot qui est au principe de toute expérience et écorche la langue de la pensée, le petit mot « et ». Dieu et le monde et l'homme. Ce « et » a été ce qu'il y a de premier dans l'expérience ; on doit donc nécessairement le retrouver dans ce qu'il y a d'ultime pour la vérité. Il faut qu'un « et » se dissimule jusque dans la vérité elle-même, la vérité dernière qui ne peut être qu'une, et qui, au contraire de la vérité des philosophes qui n'est autorisée qu'à se connaître elle-même, doit être vérité pour quelqu'un. Mais si elle est destinée à être vérité unique, elle ne peut l'être que pour un seul. C'est ainsi qu'apparaît la nécessité pour notre vérité d'être multiple et pour « la » vérité de se transformer pour s'aligner sur la nôtre. La vérité cesse ainsi d'être ce qui « est » vrai pour devenir ce qui veut faire ses preuves en se révélant vrai. La notion d'une épreuve de la vérité devient le concept fondamental de cette nouvelle théorie de la connaissance qui se substitue aux anciennes théories de la non-contradiction et de l'objet, et qui, au lieu d'une conception statique de l'objectivité, introduit une conception dynamique. Les vérités désespérément statiques, comme celles des mathématiques — que la théorie traditionnelle prenait pour point de départ sans parvenir réellement à s'en dépêtrer — sont ici considérées comme un cas limite (limite inférieure) comme le repos serait la limite inférieure du mouvement, tandis que les vérités supérieures et suprêmes peuvent, et seulement de notre point de vue, être comprises en tant que vérités et non plus nécessairement cataloguées dans le registre des fictions, postulats et expédients. On part de ces vérités les moins essentielles, du type « deux fois deux égale quatre », sur lesquelles les hommes tombent facilement d'accord sans que cela exige plus qu'un minime effort cérébral — un peu moins pour la table de multiplication, un peu plus pour la théorie de la relativité —, pour atteindre ces vérités qui déjà nous coûtent quelque chose, et accéder aux vérités dont l'homme ne peut faire la preuve qu'en leur sacrifiant sa vie, et enfin parvenir à ces vérités dont la preuve exige que tous risquent leur vie.

Cette théorie messianique de la connaissance, qui évalue les vérités selon le prix exigé pour en faire la preuve et selon le lien qu'elles créent entre les hommes, n'est pourtant pas à même de dépasser les deux attentes du Messie,

à jamais irréconciliables, l'attente de la venue du Messie et celle de son retour ; elle ne peut aller au-delà de ce *et* qui coordonne ces deux engagements ultimes pour la vérité. La preuve ne se trouve qu'en Dieu, à ses yeux seulement la vérité est une. La vérité profane reste donc scindée, double, comme la facticité non-divine, comme ces faits premiers que sont le monde et l'homme qui réapparaissent, avec leur *et* dans ces faits derniers que sont judaïsme et christianisme, en tant que monde de la loi et foi de l'homme, loi du monde et homme de la foi.

Mais, dans ce retour des conditions préalables, éternellement invisibles, de l'expérience au sein de la clarté ultime de la vérité qui dépasse l'expérience, s'établit la vraie hiérarchie de Dieu, du monde et de l'homme, et tandis que Dieu passe au premier rang, devient le Dieu de la vérité, le dernier livre dissipe la confusion du premier où non seulement Dieu n'avait aucun rapport au monde et à l'homme, mais où il n'avait pas non plus de vraie position, de sorte qu'il ne pouvait être Dieu de la vérité, mais seulement renvoyé aux faux Dieux. Seuls les faux Dieux avaient pu y apparaître comme la réalisation du concept de Dieu, comme la réponse à la question qu'est-ce que Dieu ? Désormais, puisque cette notion s'est depuis longtemps obscurcie sous la forme d'un Dieu caché et que Dieu lui-même se manifeste dans sa création, dans la révélation et la rédemption, c'est en ce Dieu de la vérité que brûlent, réunis, l'origine, la fin et le cœur du présent ; de ce Dieu, où convergent passé, présent et avenir réels, nous pouvons dire, maintenant seulement : Il est.

Le livre se termine là-dessus. La suite, en effet, est désormais au-delà du livre, « porte » ouverte vers ce qui n'est plus le livre. Ce qui n'est plus le livre, c'est cette connaissance à la fois ravie et terrifiée que la frontière de l'humanité est franchie au sein de cette vision de « l'image du monde sur la face de Dieu », au sein de cette saisie de tout être dans l'immédiateté d'un instant, d'un regard. N'est plus le livre non plus le fait de comprendre que si le livre atteint cette frontière, il ne peut l'expier qu'en cessant d'être un livre. Une fin qui est en même temps un début et une plongée au cœur de la quotidienneté de la vie. Le problème du philosophe traverse tout le livre et surtout les trois introductions. C'est là seulement qu'il est définitivement résolu. Mais il faut continuer à philosopher, au-delà du livre. Chacun doit au moins une fois philosopher, et doit au moins une fois regarder autour de lui à partir de sa propre condition et de sa propre vie. Mais ce regard n'est pas sa propre finalité. Le livre n'est pas un but atteint, ni une finalité provisoire. Il doit lui-même se justifier et faire ses preuves au lieu de se suffire à lui-même ou d'être soutenu par d'autres livres du même genre. Cette justification a lieu dans la vie de tous les jours. Mais pour reconnaître et vivre cette quotidienneté (*Alltag*) comme journée plénière (*All-tag*), il faudrait avoir parcouru la durée de vie de la totalité (*Lebensstag des AU*).

En écrivant ces pages, j'ai fait l'expérience de la difficulté qu'il y a, lors-

Voilà
est le
résultat
à l'origine
sans fin
surtout
le monde

Il s'agit
de la
vie
et de la
mort
et de la
résurrection

qn'on est auteur, à parler de son propre livre. C'est à peine si l'auteur peut se risquer à dire quelque chose d'authentique, car, vis-à-vis de ce que son œuvre recèle d'esprit et qui donc peut être transplanté dans d'autres esprits, l'auteur est dans la même situation que n'importe qui. C'est en effet l'autre, précisément parce qu'il est quelqu'un d'autre, qui pourra toujours entreprendre, comme le dit la phrase audacieuse de Kant, qui n'est d'ailleurs pas si audacieuse, de « comprendre Platon mieux qu'il ne s'est lui-même compris »²². Je ne voudrais retirer cet espoir à aucun de mes lecteurs. Ce que l'auteur a lui-même à dire, même s'il fait vraiment l'effort de le faire sous la forme d'un commentaire, finira toujours par se transformer en remarques complémentaires qui, de toute façon, obéiront, lorsqu'elles soulignent tel aspect de l'œuvre ou mettent entre parenthèses tel autre, à ce que l'auteur aura reçu d'échos quant à son livre. Elles ne s'adressent donc qu'aux lecteurs actuels et l'actualité de ces remarques risque justement de ne pas les satisfaire. Ce qu'exige le lecteur et ce qu'il est finalement en droit d'exiger, c'est précisément ce qu'on ne lui a pas donné : une définition sous forme de slogan sous lequel il puisse ensevelir, au cimetière de sa culture générale, ce qu'il vient d'apprendre, par exemple sur la pensée nouvelle. Le fait que je n'ai pas fourni un tel slogan ne témoigne pas de ma mauvaise volonté, mais de ce que vraiment je n'en ai trouvé aucun. Certes, ce livre où j'ai cherché à exposer la pensée nouvelle s'oppose très durement à certains mots d'ordre et son hostilité dépasse largement celle dont on fait preuve d'ordinaire à l'égard de tous les -ismes ; mais dois-je pour cela laisser mon livre être caractérisé par les -ismes qu'on oppose habituellement à ceux qu'il attaque ? Le puis-je ? Je préférerais encore être obligé de me satisfaire de l'étiquette « empirisme absolu » qui au moins rendrait compte de la démarche singulière propre à la pensée nouvelle dans ces trois domaines : l'avant-monde des concepts, le monde de la réalité, le surmonde de la vérité. Cette démarche qui sait ne rien savoir, même du divin, dont elle n'ait fait l'expérience — la définition donnée y correspond réellement et peu importe que la philosophie dénigre cette démarche en dénonçant ce savoir « au-delà » de toute expérience « possible » — et qui refuse de rien savoir du monde profane qu'elle n'en ait fait l'expérience, ce qui ne correspond plus à la définition, même si la philosophie vante ce savoir dans la mesure où il « précède » toute expérience « possible ». Ce qui dans la pensée nouvelle peut être enseigné et transmis, ce serait sans doute cette confiance accordée à l'expérience, si toutefois, comme je le crains, il ne fallait déjà y voir l'indice d'une pensée renouvelée, et si le slogan qu'on vient de donner n'était pas lui-même une de ces remarques qui, précisément parce qu'elles sont faites par l'auteur, sembleront au lecteur, comme bien d'autres dans ces pages, non seulement simples, mais trop simples

22. *Critique de la raison pure* (tr. Paris, 1965⁴), p. 263.

de sorte qu'elles apparaîtront plus difficiles que le livre lui-même. On ne peut éviter ni l'un ni l'autre. C'est ce qu'avaient déjà compris le plus grand poète juif, lorsqu'il fait répondre au roi païen, par la bouche du sage : « Mes paroles sont trop difficiles pour toi, c'est pourquoi elles t'apparaissent simples », ainsi que le plus grand poète allemand dont le Mephisto, à l'exclamation avide de Faust : « Mainte énigme doit ici se résoudre », réplique : « Mais mainte énigme s'y noue aussi »²³.

Franz ROSENZWEIG

Traduit par Marc B. de Launay

23. *Faust*, 4040-4051.

FRANZ ROSENZWEIG : UNE PENSÉE JUIVE MODERNE

I. LE GRAND TÉMOIN

J'aurais pu concevoir cette conférence consacrée à Franz Rosenzweig comme un discours de circonstance : jeudi dernier, le 10 décembre 1964 fut la date du trente-cinquième anniversaire de la mort de ce penseur. Son œuvre, prolongeant les plus hautes traditions de l'Université et significative pour l'histoire de la pensée contemporaine, justifierait certes pleinement que, à l'occasion de cet anniversaire, on évoquât sa mémoire dans un cadre académique digne de lui. La Fondation Marie Gretler — que je remercie de tout cœur — aura eu ce mérite par surcroît.

Mais ce n'est pas le hasard de dates — auxquelles nul n'a songé — qui nous amène en fait à cette présentation de Rosenzweig. Et je n'entends pas donner à l'exposé de son œuvre le tour d'un inventaire scientifique, ni évoquer la genèse progressive de ses idées. Je les prends en bloc. Il m'importe de montrer en elles le reflet d'un monde — du judaïsme ouest-européen, ce qui n'est pas une notion purement géographique, mais l'un des moments essentiels de l'histoire juive moderne. Il s'agit du judaïsme émancipé, du dix-neuvième et du début du vingtième siècle, qui a cru en une société interconfessionnelle ; qui a connu et estimé — peut-être par-dessus tout — l'université, l'esprit libre et critique de l'Occident rationaliste ; qui ne conservait qu'un souvenir lointain des sources culturelles du judaïsme ; à qui, enfin, la société chrétienne s'était montrée clémente, souvent amicale, toujours imposante par l'empire que le christianisme a su exercer sur la culture et sur l'État.

Rosenzweig appartenait à ce judaïsme. Né à Cassel en 1886 dans une famille assimilée de la grande bourgeoisie juive d'Allemagne, il vivait, dès son jeune âge, quasiment en dehors du judaïsme. Les meilleurs amis de sa jeunesse et

de ses années d'études étaient des Juifs convertis, ses propres cousins germains.

Venu à l'histoire et à la philosophie après trois années d'études médicales, il fut formé aux plus exigeantes disciplines de l'université allemande. Chercheur, il a débuté par la publication d'une étude critique d'un prétendu manuscrit de Hegel qu'il sut restituer à Schelling. Déjà hégélien repent, il publiera encore, en 1920, un monumental *Hegel et l'État*, riche en aperçus et en idées audacieuses, mais toujours fondé en érudition, produit de son travail d'avant 1914. Formé dans la certitude de l'importance spirituelle de l'État et de la politique sous l'influence de l'historien hégélien Meinecke, Rosenzweig a tôt le pressentiment des dangers qui menacent l'Europe dont la philosophie hégélienne reste une remarquable expression. Le Hegel qui lui fait peur, est-ce le véritable Hegel ou le Hegel de Meinecke ? Le nationalisme, les États nationaux et nationalistes, une histoire faite de guerres et de révolutions, conservent pour Rosenzweig une physionomie hégélienne. Il sent la montée des périls. Il cherche un autre ordre. Il se tourne vers le christianisme. En 1913, il est au seuil de la conversion.

Il ne franchit pas ce pas, après une nuit dramatique ; à l'aube il écrit à un ami qui attend la bonne nouvelle : « Cela n'est pas possible ; cela n'est plus nécessaire. » Nous reviendrons sur cette formule. Désormais compte le judaïsme, que sa famille oubliait dans cette Allemagne impériale si confortable pour la bourgeoisie juive d'avant 1914. L'Étoile de la rédemption apparaît à son horizon. Singulier retournement ! La spiritualité juive s'était toujours maintenue par la force de la tradition : les réponses juives aux problèmes précédaient ces problèmes. Et voici qu'une recherche concernant la destinée et le salut de l'Homme tout court, libéré de tout particularisme, mène au judaïsme perdu. La question est d'ordre universel, la réponse est juive. La biographie de Rosenzweig est significative par ce retournement et ce retour. Dans le judaïsme que Rosenzweig va ressusciter en soi, et revivre et repenser, ce mouvement va souligner les traits universalistes. Tous les mots faciles d'un spiritualisme « délavé » perdront leur traditionnelle aisance dans le dur labeur de la pensée. Dans le livre de sa vie — *L'Étoile de la Rédemption* — conçu dès 1917 sur le front balkanique et publié en 1921 — Rosenzweig traite de philosophie générale : le judaïsme n'apparaîtra qu'au troisième volume ; mais, dès lors, non pas comme une donnée archéologique ou comme une opinion entre opinions, mais comme moment inévitable dans l'économie générale de l'Être et de la pensée, comme une catégorie.

Qu'arrivé au bord de la conversion dans cette Europe encore innocente de guerres mondiales et d'hitlérisme, et où tant de libéraux pouvaient se croire à l'ère des aboutissements, qu'arrivé au bord de la conversion un Juif assimilé, appartenant à la classe des privilégiés, accédant à toutes les valeurs de cette Europe éblouissante, ait pu reculer devant l'ultime geste de l'assimilation,

qu'il ait pu chercher ailleurs que dans le christianisme, pénétré cependant, après deux mille ans d'histoire, de toutes les valeurs — religieuses et humaines — de l'Occident, qu'avec toutes les exigences d'un esprit ouvert et sain Rosenzweig ait pu remonter au judaïsme pour solliciter une réponse à la crise de l'humanité ou pour y chercher refuge ou issue, tout cela révèle aux chrétiens — mais aussi aux Juifs de l'Occident — la puissance de la spiritualité juive qui, au dire des chrétiens, se survivait vidée de sa substance.

Ce qui marque la pensée juive contemporaine par-delà Rosenzweig, c'est ce frisson particulier du Retour. Il secoue même ceux qui ont été formés dans la tradition, mais qui repensent cette tradition comme s'ils arrivaient de quelque Extrême-Occident et comme s'ils devaient tout apprendre. Il faut donc interroger Rosenzweig sur la force qui peut résister et aux séductions du christianisme et à la sagesse de la philosophie. Je suis certain que l'essence du judaïsme ne s'enferme ni ne s'épuise dans les thèses de ce penseur, mais c'est lui qui a ouvert la voie aux nouvelles recherches et aux nouvelles formules.

Mais le trait caractéristique de sa pensée réside encore en ceci : le mouvement qui l'amène au judaïsme, le conduit aussi à la reconnaissance du christianisme. D'après ce Juif, le christianisme qu'il n'embrasse pas serait aussi nécessaire à la rédemption du monde livré à la violence que le judaïsme. Le christianisme ne serait pas nécessaire aux Juifs, mais les Juifs sauraient qu'il est nécessaire au monde. Œcuménisme avant la lettre ? Certes, non : seuls le judaïsme et le christianisme comptent et ainsi, pour Rosenzweig, l'Europe détient encore le salut du monde et l'idéal goethéen de la personnalité humaine résume l'histoire religieuse et s'ouvre sur l'avenir. Mais Rosenzweig se fait de la vérité religieuse une idée plus subtile que les intégristes de tous les camps. Cela ne représente pas dans l'histoire de la pensée juive une position sans précédent, puisque Judah Halevi et Maïmonide, reconnaissaient la mission du christianisme. Mais la valorisation du christianisme par Rosenzweig, étrangère à tout opportunisme, a une vigueur particulière et des accents nouveaux.

Rosenzweig représente donc pour nous par l'étendue de ses horizons, par la nouveauté de ses idées et de ses aspirations, par l'intensité intérieure de sa vie, interrompue à 43 ans après une maladie terrible qui l'avait tenu paralysé pendant huit ans, la situation même de l'intelligentsia juive de l'Occident. Certaines expériences du Juif et du moude modernes lui manquaient certes sous leur forme poignante et aiguë. Mais mort à Francfort en 1929, il a connu les angoisses d'un monde déséquilibré et catastrophique, même s'il n'a pas connu la guerre de 1939 et ses lendemains nucléaires ; il a connu la face hideuse de la barbarie pan-germaniste, même s'il n'a pas vécu la domination national-socialiste ; il a connu l'installation d'une nouvelle société en Russie soviétique, même s'il n'a pas pu percevoir son extension géographique et psychologique ; il a connu et jugé le sionisme, même s'il n'a pas vu son aboutissement à l'État

d'Israël. Toute la vie de Rosenzweig est comme un pressentiment de ces grands bouleversements et la rupture avec les façons de penser qui portent la responsabilité de tant de catastrophes. Il reste notre grand contemporain.

2. A LA RECHERCHE D'UN AUTRE ORDRE

La pensée de Rosenzweig se donne comme une révolte contre Hegel. Certains néo-hégéliens mettent en doute la vérité de l'idée que Rosenzweig se faisait de son antagoniste¹. Ils contestent l'authenticité de l'hégélianisme de droite où l'État prussien et l'Empire bismarckien se reconnaissaient pourtant. *L'Étoile de la Rédemption* serait, pour eux, œuvre de « penseur » et de théologien plutôt qu'œuvre de philosophe. Il est vrai qu'ils définissent, d'emblée, la philosophie par l'hégélianisme. Théologie et philosophie s'excluraient absolument. Or, l'essentiel du projet — conscient et lucide — de Rosenzweig, consiste précisément à rapprocher la philosophie de l'expérience et de l'attitude théologique². Ce qui s'apparente à la thèse devenue, depuis lors, familière à d'incontestables philosophes sur l'importance des expériences préphilosophiques pour la philosophie³. Bien entendu cela suppose que l'on reconnaisse l'existence d'une expérience théologique, mais cette hypothèse aussi est assumée avec lucidité par Rosenzweig : l'expérience théologique n'est pas l'incommunicable expérience mystique ni le recours au « contenu » de la révélation, mais l'existence objective des communautés religieuses, la totalité des significations qu'articule leur être même, existence religieuse aussi ancienne que l'histoire. Rosenzweig a-t-il eu en face de lui le véritable Hegel ou sa contrefaçon meineckéenne ? Quand il affirme que, depuis Kierkegaard, la philosophie refuse à l'Esprit impersonnel le droit d'interner l'âme individuelle qui l'avait émancipé, quand il voit le trait essentiel de la « nouvelle pensée » dans le fait que « le philosophe cesse d'être quantité négligeable pour sa philosophie »⁴, ne s'oppose-t-il pas à un thème permanent de la philosophie hégélienne, fût-elle apprise par le canal de Meinecke ?

A une existence figée dans un système dont elle devient *moment*, Rosenzweig oppose « l'individu quand même » et la nouveauté inépuisable des instants de la vie. Mais c'est à partir de ces instants irréductibles et neufs — quasi bergsoniens — que devient possible une référence à la vie éternelle, hors du

1. Cf. JACOB FLEISCHMANN, *Le problème du christianisme dans la pensée juive de Mendelssohn à Rosenzweig* (en hébreu). Édition Magnès de l'Université hébraïque de Jérusalem. Livre remarquablement informé et intelligent, sûr de son orthodoxie hégélienne, mais que n'inquiète nulle incertitude.

2. *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg, 1954², I, p. 1-30.

3. Cf. DE WAELEHENS, *La philosophie et les expériences naturelles*; et HYPOLITE : Leçon inaugurale au Collège de France.

4. *Der Stern der Erlösung*, I, p. 15.

système pétrifié où la philosophie conceptuelle les enferme. Vie éternelle — terme traditionnel certes, mais, à la vérité, aussi contradictoire qu'un cercle carré, dont la pensée nouvelle détruira la contradiction superficielle. La vie éternelle deviendra le fondement de la nouvelle philosophie, s'épanouira en « concepts » nouveaux, restituera à la personne du philosophe le rôle qu'usurpait son système et à la Révélation, la dignité d'un acte fondateur d'intellection. Contre l'homme enfermé dans son système, voué à la suprématie de la totalité et de l'État, s'affirme un lien entre l'instant vivant de la vie humaine et une Éternité vivante. Ce serait précisément l'ordre de la religion. Il domine la fin de la philosophie de la totalité qui scelle l'œuvre de Hegel.

Les nouveaux « concepts » qui expriment la protestation et le logos des « penseurs subjectifs » contre le système ou l'État qui se ferme sur eux, surgissent et signifient dans l'existence « objective » des communautés religieuses. Même si elles rassemblent les hommes vivants autrement que les nations et les États, les significations dont elles vivent et qu'elles vivent, ne sont pas plus suspectes que les idées fournies par l'histoire à la philosophie de la totalité. Le monde est habité par des païens, des juifs et des chrétiens. Les « Églises » ne se définissent pas en se limitant réciproquement, mais en se prétendant, chacune, l'infini de l'humain. La vie qui surmonte l'immobilité des concepts et des frontières — vie, dans ce sens précis, vivante — est religion. Elle n'est pas une pré-figuration balbutiante de l'aventure philosophique de l'humanité. Le sens ultime du réel se formule — et son salut se joue — au-dessus des guerres et des révolutions qui remplissent l'histoire universelle et que Rosenzweig se refuse à reconnaître sensée — dans le temps eschatologique des religions, absolu auquel il convient de se référer. Le judaïsme et le christianisme seraient, avant tout, deux façons de rapporter le temps de l'individu, l'écoulement des instants, au temps absolu, au Jour du Seigneur, de rapprocher ou d'anticiper le Royaume de Dieu. « Le bon Dieu n'a pas créé la religion, il a créé le monde », se plaît à dire Rosenzweig et le mot religion n'apparaît pas dans *L'Étoile de la Rédemption*. Personne n'est plus hostile que Rosenzweig à la conception onctueuse et, au sens nietzschéen, consolatrice de la religion. La sienne ne s'ajoute pas à la réalité, ne survient pas au cours de l'histoire, ne s'institue pas par décret divin ou humain, mais dessine les coordonnées premières de l'Être. La trajectoire de *L'Étoile de la Rédemption* est, au moins, aussi originelle que la courbe de l'histoire occidentale où surgit le savoir.

3. LES CATÉGORIES DE LA NOUVELLE PENSÉE

Comment opposer aux catégories souveraines d'une philosophie qui s'est affirmée des « îles Ioniennes à Iéna », une pensée qui puisse sauvegarder le

penneur ? Quel était donc son secret, de Thalès à Hegel ? Se refuser à l'expérience pour réduire la variété qui s'offre, à ce qu'elle serait *au fond* : dire « tout est eau » comme Thalès, rechercher comme Hegel la totalité où États, Civilisations, Hommes et le philosophe lui-même livrent seulement leur vraie signification. Dès lors, Rosenzweig rejette précisément le recours à la totalité qui ne donne aucun sens à la mort que chacun meurt — irréductiblement — pour son compte. De la réduction à l'irréductibilité — voilà la démarche de la nouvelle pensée. L'homme n'est pas une simple singularisation du genre « homme », définissable par un *ethos* et des principes ; il meurt pour soi, il est *ipséité* se posant et se pensant à partir de soi, il est, au-delà de cet *ethos* absorbant, sa singularité irréductible, il est méta-éthique (comme l'homme kierkegaardien passant du stade éthique au stade religieux).

Mais dès que l'homme se découvre méta-éthique et sort de la totalité, Dieu aussi se retire de la totalité et rejoint son essence méta-physique et le monde, que l'idéalisme avait réduit à une construction logique, révèle la plénitude inépuisable de son être méta-logique. Sortis de la totalité où la philosophie, de Thalès à Hegel, les avait unis, ces êtres se trouvent séparés parce qu'irréductibles ; tels figureraient-ils dans l'expérience de l'Antiquité païenne : monde plastique de l'art, Dieu mythique vivant dans les interstices de l'être, homme tragique de l'ipséité fermée sur elle-même et brisée par le destin aveugle.

Mais cet isolement — et c'est le deuxième mouvement de la pensée de Rosenzweig — n'est pas encore la réalité de notre expérience vivante. L'intelligence ne peut pas, sans violence, rompre cet isolement, alors que dans l'expérience concrète et vivante de l'humanité, Dieu, l'homme et le monde sont en relation. C'est que, malgré la pensée totalisante qui ne peut rien contre cette séparation, se déploie la vie : une sortie de soi de ces éléments eux-mêmes — le temps. L'entrée en relation s'accomplit non par l'effet du regard synoptique du philosophe, mais par la vie des éléments débordant leur essence, formant le temps. La vie, miracle des miracles, fait original de la religion ! Dieu entre en rapport avec le monde et l'homme, l'homme avec le monde. La religion n'est pas ici une « confession », mais la trame ou le drame de l'être, antérieurement à la totalisation de la philosophie.

Mais ce rapport accompli par la vie n'est pas un lien formel ou une synthèse abstraite. Il est chaque fois spécifié et concret. Dieu et le Monde — la conjonction est *précisément* Création. Dieu et l'Homme, le lien est *précisément* Révélation. L'Homme et le Monde (mais l'homme déjà illuminé par la révélation et le monde déjà marqué par la création) — c'est *précisément* la Rédemption. Création, Révélation et Rédemption entrent ainsi dans la philosophie avec la dignité de « catégories » ou de « synthèses de l'entendement » pour parler un langage kantien. Dieu et l'Homme, c'est d'emblée Dieu dans la vie de l'Homme et l'Homme dans la vie de Dieu. La conjonction *et* désigne une

jonction vécue, accomplie et non pas une forme vide de liaisons constatables par un tiers dans un spectacle.

Aussi le temps est-il inséparable de ces synthèses originelles. Mais il ne se joue pas originellement comme une « forme pure » et homogène « de la sensibilité », mais comme déterminé par l'événement qui le dessine. La relation entre Dieu et le Monde s'accomplit comme toujours passée. La création ouvre et soutient la dimension du passé, le passé ne *loge* pas simplement la création. Dans le même sens, il faut comprendre la révélation. Mouvement de Dieu vers l'homme et vers la singularité — c'est-à-dire l'ipséité — humaine, elle est aussitôt reconnue comme amour : l'amour ouvre cette singularité. Non pas qu'il y ait amour d'abord et révélation ensuite ; la révélation est d'emblée amour. Mais dès lors il est possible de dire davantage : l'amour de Dieu pour l'unicité humaine est commandement d'amour. Contrairement à ce que pense Kant, l'amour peut se commander et c'est même toute son essence que de commander la réciprocité. Seul l'amour peut commander l'amour. L'amour commande l'amour dans le *maintenant* privilégié de son aimer, de sorte que le commandement d'aimer se répète et se renouvelle indéfiniment dans la répétition et le renouvellement de l'amour même qui commande l'amour. Et ainsi le *présent* est le temps de la Révélation, comme le passé s'est montré le temps de la Création. Le judaïsme où la révélation ne se sépare pas du commandement, ne signifierait donc pas le joug de la Loi auquel un nouveau message de révélation devrait substituer la clarté. La Loi est le harcèlement même de l'amour. Le judaïsme, tissé de commandements, atteste le renouvellement des instants de l'amour de Dieu pour l'homme, sans quoi l'amour commandé n'aurait pas pu être commandé. La *Mitzvah* — le commandement qui tient en haleine le Juif — n'est pas un formalisme moral, mais la *présence* vivante de l'amour, la « temporalisation » même du *présent* comme on le dit aujourd'hui, expérience originelle du présent et de la présence. Notons, en passant, combien cette interprétation du prétendu « légalisme » juif est proche de l'expérience juive du rite dont l'incompréhension est, peut-être, le trait le plus caractéristique de la pensée chrétienne et même du judaïsme assimilé qui ignore à quel point ses réflexes se sont christianisés, même si sa pensée réfléchie se veut libre pensée.

La Révélation, qui est amour, attend la réponse de l'homme. Cette réponse ne remonte pas la voie qu'a frayée le mouvement issu de Dieu : *la réponse à l'amour que Dieu voue à l'homme est l'amour de l'homme pour son prochain*. Aimer son prochain, c'est aller à l'Éternité, rédemir le Monde ou préparer le Royaume de Dieu. L'amour humain est le travail même, l'efficace de la Rédemption. Ainsi la Révélation commence la Rédemption qu'ouvre la dimension de l'amour humain, œuvre d'un être absolument singulier, c'est-à-dire mortel. C'est donc en tant qu'absolument singulier ou mortel qu'il participe à l'Éternité : « Le fait

que chaque instant peut être le dernier, le rend précisément éternel. » La victoire sur la mort est dans l'instant même de la mort : l'amour est plus fort que la mort, mais c'est la mort, à chaque instant possible, qui rend aussi possible l'amour rédempteur. Mouvement sans retour, pur avenir, la Rédemption achève le Jour du Seigneur. Contrairement à la doctrine qui pose le temps comme une distension de l'éternité, et, ainsi, comme « antérieure » au temps, pour Rosenzweig, l'être entre en relation, par la Rédemption, avec une Éternité de l'accomplissement et en quelque façon future. La Rédemption dessine l'avenir.

L'Éternité n'est donc pas conçue comme une idéalité logique où s'absorbe l'individu, mais comme la pénétration du monde par l'amour, comme l'accession de toute créature au mot « nous » sans que la créature s'anéantisse dans cette communauté. La Rédemption est « le fait que le Moi apprend à dire *tu* à un *il* ». Commencée dans la Révélation, elle s'achève comme œuvre de la singularité humaine. Mais la communauté religieuse peut, d'après Rosenzweig, anticiper et accélérer la venue du Royaume. Ce rapprochement qui s'opère dans sa pensée entre l'idée d'une éternité dominant la dispersion des instants et l'idée d'une communauté religieuse orientée vers le Royaume de Dieu — et qui fait certes penser à la Cité de Dieu de saint Augustin comme au Règne des fins de Kant mais repose sur une antique tradition juive⁵ — ce qui ne veut pas dire sur une théologie — va s'accuser encore. La trame du Réel est Communauté où les personnes se retrouvent. Dans le système, dans l'État, elles restent méconnues, pour Rosenzweig comme pour Kierkegaard.

Les philosophes s'intéresseront, peut-être, à cette déformalisation du temps. Le présent, le passé et l'avenir ne se séparent pas des événements qui les dessinent. L'analyse qui les dégage ressemble quelque peu à la théorie heideggerienne des extases du temps. Les philosophes seront aussi frappés par l'apparition, avant la lettre, de bien des thèmes de la philosophie de l'existence, s'il est vrai toutefois que cette philosophie ne revient pas seulement à reprendre la notion de la singularité humaine vouée à la mort et à l'angoisse, mais qu'elle consiste à apercevoir dans cette condition de finitude la possibilité — et non pas l'échec — de la vérité. Soulignons surtout les deux traits, spécifiquement juifs, des analyses que nous venons de résumer (bien que judaïsme et christianisme n'apparaissent dans la « logique » de la nouvelle pensée que plus tard) : l'amour se manifeste comme commandement ; impératif par excellence, il commande ce que rien au monde ne saurait commander, l'amour ; l'homme est le médiateur de la rédemption, indispensable relais du mouvement qui part de Dieu.

5. Cf., par exemple, Traité Berachoth, p. 8 a.

4. JUDAÏSME ET CHRISTIANISME

Pour que la Rédemption s'accomplisse — pour que le temps rejoigne l'Éternité — l'Amour ne peut demeurer à la merci de l'individu. Rosenzweig, comme Kierkegaard, défenseur de la subjectivité, se méfie à sa façon du subjectivisme. La « Communauté des fidèles » est la notion qui surmonte ce subjectivisme, ce qui se dira ainsi : la Communauté des fidèles accélère la venue du Royaume. Le langage théologique sert, à notre sens, à désigner des relations réfractaires à l'expression issue de la philosophie de la totalité, sans qu'elles soient pour autant — pas plus que la notion kantienne de volonté sainte par exemple — construites en dehors de l'expérience. L'anticipation de l'Éternité par une communauté religieuse est un point de départ valable pour une formation de concepts philosophiques dans la mesure où cette formation se fonde sur l'expérience de cette anticipation et non pas sur une dogmatique quelconque. Ce n'est pas l'« état de choses » visé par le vécu qui est pris ici naïvement pour de l'être ; en respectant la configuration du vécu et son expression dans les formes sociales de l'existence collective, l'analyse dégage des structures ou des significations originelles, qui, telles les natures simples de Descartes, servent, irréductibles, de condition à toute opération ultérieure de la pensée. Mais, dès lors, judaïsme et christianisme analysés dans cette signification intérieure et ces manifestations « sociologiques » prennent le sens de « structures » primordiales.

Le judaïsme accomplirait la jonction du temps et de l'Éternité par une négation pure et simple du temps dont il renverse audacieusement l'ordre : le Messie n'est pas encore arrivé, mais, d'ores et déjà, la Communauté est, de par la naissance de ses membres — naturellement — auprès du Seigneur (et, sans doute, toute conversion au judaïsme prend aussitôt le sens d'une première — et non pas d'une deuxième — naissance). Peuple qui transmet de génération en génération cette anticipation de la Fin, sa vie rituelle et liturgique n'est que la perpétuation de cette éternité, d'ores et déjà vécue : dans le temps cyclique de l'année liturgique et le mouvement cyclique de l'heure même. Expérience irréductible de la temporalité en tant qu'indifférente à l'histoire, a-t-elle besoin de se justifier auprès de quelque instance « objective » qui détiendrait le secret du vrai temps ? L'éternité vécue dans le temps, à travers le rythme des heures, vécue collectivement, s'exprimant dans des formes sociales de cette vie et, par conséquent, transcendant la subjectivité et sa mystique et ses hallucinations — seront pour Rosenzweig une expérience aussi originelle que celle des instants du temps mathématique. Nous pensons pour l'honneur de Rosenzweig que son affirmation : « Dieu ne peut se détourner de la prière collective » —

ne signifie pas une interprétation magique de l'oraison, mais le caractère primordial des expériences de la communauté religieuse dont Rosenzweig aura le mérite d'utiliser les significations vécues et socialement exprimées pour de nouvelles pensées.

L'anticipation juive de l'éternité est une fermeture sur soi et une séparation — cœur ardent de l'Étoile de la Rédemption. Le peuple éternel ne tient son être ni d'une terre, ni d'une langue, ni de l'une de ces législations soumises aux changements et aux révolutions et appelées à la maîtrise politique du devenir. La terre d'Israël est sainte et terme d'une nostalgie, sa langue est sacrée et n'est pas parlée, sa Loi est sainte et immuable⁶. Séparé d'une séparation sans frontière et qui ne délimite aucune nation, le judaïsme vit l'union de tous et le contact avec tous. Il est la paix du monde. Rosenzweig sera le philosophe de l'universalité juive, mais d'une universalité de l'élection, d'un particulier existant pour tous. Son apologétique ne se fondera pas sur un message quelconque que le judaïsme aurait à délivrer aux nations (c'est le christianisme qui est mission !), mais sur son être au cœur de l'être, sur son être pour tous dans son ardent isolement et que le rayonnement présuppose. Une nouvelle notion de la religion s'affirme : ni croyance, ni dogmatique, mais événement, passion et ardeur, faisant, peut-être, écho à la singulière certitude du judaïsme européen assimilé et agnostique et cependant, à un niveau qu'il ne sait pas nommer, encore judaïsme. Le christianisme missionnaire, évangélisant le monde, ne saurait rester cette foi sans couleur, il doit apporter des articles de foi, des dogmes.

Alors que le judaïsme « commence par la fin », le christianisme prend au contraire au sérieux la chronologie du monde. Il est toujours au commencement. Son éternité n'est pas fermée sur elle-même, mais coextensive au temps. Seuls ses points de départ et d'arrivée sont au-dessus de l'histoire. Il est le rayonnement qui émane de l'ardeur intérieure de *L'Étoile de la Rédemption*. L'éternité du christianisme est une Voie, une Marche, une Mission éternelles. Irrémédiable expansion incapable de s'arrêter, de l'Incarnation à la Parousie, le christianisme traverse le monde, transforme la société païenne en société chrétienne, subjuguant institutions et personnes, fondant cultures et États. Mais toujours en lutte avec le païen dans le monde et en soi, le chrétien est un converti : les eaux baptismales recouvrant une première naissance pécheresse et indomptée. C'est pourquoi il lui faut recourir à la médiation des arts — plastiques et sonores — pour séduire et réduire cette nature rétive. Et en traçant

6. Le sionisme a changé tout cela ! Rosenzweig ignore la signification qu'un État juif prétend avoir pour bien des Juifs, sans illusion sur le nationalisme, et qui veulent que l'État ne soit pas un État comme les autres et qui voient cet État surgir au lendemain de l'extermination hitlérienne.

la « sociologie » de l'Église, Rosenzweig donne une phénoménologie extrêmement nuancée de l'art, sur laquelle nous ne pouvons pas insister ici*.

Curieux retournement ! Le juif errant est arrivé ; le chrétien est sur les routes. Fin aussi, dans la compréhension du judaïsme, du messianisme apocalyptique — puisque d'ores et déjà la Communauté juive des fidèles est auprès du Seigneur et que les catastrophes de la fin lui sont épargnées⁷.

5. VÉRITÉ ET VÉRIFICATION

La religion, fondement de l'Être, doit, d'après notre auteur, se manifester nécessairement par le judaïsme et par le christianisme et nécessairement de ces deux manières, correspondant aux deux instances — homme et monde — qui restent hors de Dieu. La Vérité une en Dieu, se fait deux hors de Dieu. Partielle dans le christianisme, elle se réfère à la vérité, partielle aussi, du judaïsme. Sans le judaïsme, le christianisme resterait incompréhensible, mais non pas aux historiens seulement : celui qui est sur la Voie, exige à tout moment le témoignage de celui qui n'est jamais parti ou est depuis toujours arrivé. Cet aboutissement, dans le judaïsme, se suffit, même si, pour Dieu, dans l'absolu, la Voie chrétienne est nécessaire. L'essence du judaïsme ne se définit par aucune limitrophie humaine, mais de l'intérieur. Elle s'atteste par le destin extra-historique d'Israël, révélation permanente d'une universalité supra-nationale ; l'antisémitisme qui marque l'incompréhension d'une telle universalité, confirme son essence insolite⁸. Le judaïsme est vivant et vrai dans la mesure où il est auprès de Dieu, le christianisme est vivant et vrai dans la mission, dans la mesure où il marche dans le monde et le pénètre. La *Vérité en soi* est articulée et scindée dans l'humain. On ne peut l'en extraire par abstraction. C'est le temps et l'effort humain et l'épreuve de vérification pour chacun sur le plan même où il se trouve, qui mènent à l'unité ultime. Et c'est certainement cette négation du syncrétisme et de l'abstraction généralisante et cette impossibilité de sauter par-dessus la vie et ses épreuves, pour arriver au but, que signifie le messianisme rosenzweigien. Le Juif doit donc rester juif du point de vue chrétien même. C'est pourquoi, au bord de la conversion, Rosenzweig retenu

* A ce propos, voir ci-dessous l'article de S. Mosès, « L'Esthétique de Franz Rosenzweig » (N.d.l.r.).

7. Les choses les plus profondes ont été dites à ce sujet dans un vieux — mais non vieilli — compte rendu publié par le professeur Sholem en 1931 à l'occasion de la deuxième édition de *L'Étoile de la Rédemption* ; repris dans *Judaïca I* (voir bibliographie).

8. Cf. les pages magnifiques que Mme Eliane AMADO LEVY-VALENSI a consacrées à ce thème dans *Les Niveaux de l'Être, la Connaissance et le Mal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, notamment p. 570-587.

par le judaïsme considère l'apostasie comme impossible et inutile. Son hommage au christianisme consiste à demeurer juif.

Mais si, dès lors, le possessif fait partie de la vérité humaine, si la vérité est toujours *ma* vérité, c'est qu'elle m'engage et que je ne peux me dérober à ma vocation. La vérité est pour l'homme, est personnelle, mais cela signifie : elle est obligation irrémissible de témoigner dans le temps de la vérité totale de la fin du temps. Le caractère *partiel* de la vérité est saisi comme un engagement : la vérité est *ma* vérité, cela revient à dire qu'elle ne se réduit pas à une contemplation, mais à une épreuve ou à une vérification de la vérité par une vie. La vérité tout court où judaïsme et christianisme s'unissent est « scellée par Dieu » ; mais ce *personnalisme* de la vérité se déploie humainement comme une histoire, histoire du judaïsme et du christianisme : elle est pour l'homme, dans la mesure où le chrétien pénètre le monde et où le juif reste fidèle à soi. Rosenzweig appelle cette théorie de la vérité, « théorie de la connaissance » messianique.

6. PEUPLE ÉTERNEL

La pensée juive a trouvé en Rosenzweig son expression pascalienne et kierkegaardienne. Le judaïsme intégral avec l'ensemble de ses lois morales et rituelles, cesse d'apparaître — s'il est jamais apparu ainsi — comme un légalisme abstrait, dû à une je ne sais quelle fossilisation. Il prend place dans le drame de l'existence humaine, dans l'Être. (Si d'autres planètes que la Terre devaient être habitées, ne devrait-on pas y chercher des païens, des chrétiens et des juifs ?)

Une confrontation avec le monde non-juif, chrétien et athée, devient désormais plus aisée. Le développement de la pensée juive moderne, et, notamment, l'éclat que lui a donné en France André Neher — dont nous regrettons tous l'absence ici —, une œuvre comme celle de M^{me} Éliane Amado Levy-Valensi où les références aux sources juives émaillent le traditionnel « appareil » de travaux conformes aux règles universitaires, l'exégèse nouvelle pratiquée à l'école Gilbert Bloch d'Orsay — tout cela n'aurait peut-être pas été possible sans l'accent nouveau que *L'Étoile de la Rédemption*, même à travers ses rares lecteurs directs du début, a su transmettre à la pensée et à la sensibilité juives. La miraculeuse moisson que cette pensée trouve dans les champs oubliés de la littérature rabbinique ensemencés depuis plus de quinze siècles par les docteurs du Talmud, n'est pas étrangère aux besoins intellectuels du Juif moderne que Rosenzweig osa être. Les apologues du *Midrashe* sont issus des problèmes ; ils parlent de ce qui nous préoccupe aujourd'hui, mais avec un point d'ironie, d'humour et même d'espièglerie qui convient à une très ancienne sagesse. Le ritualisme juif lui-même, la pratique, le fameux « joug de la Loi », connaissent

aussi un renouveau dans les âmes et dans les mœurs ; ce nouveau goût de la *Mitzwah*, rejoint son goût antique, à travers un mouvement intellectuel et sentimental qui, sans toujours adopter à la lettre les thèses de Rosenzweig, se sent très proche de sa recherche et de son interrogation.

Quant au fond, la rupture avec Hegel — fût-ce le Hegel de Meinecke — l'affirmation, au-dessus de l'État et de l'Histoire politique, du peuple éternel et de la voie éternelle, prend une signification personnaliste, où d'autres, depuis lors, espèrent trouver une solution aux contradictions du Monde. C'est une bien antique ambition d'Israël que sa prétention au rang du peuple éternel, existant en dehors des événements, c'est-à-dire ne leur demandant pas le sens de son existence israélite. La liberté à l'égard de l'apparente logique des événements, la possibilité de les juger — voilà l'éternité. Ce n'est pas parce que Israël a miraculeusement survécu qu'il s'arroge une liberté à l'égard de l'Histoire. C'est parce que, d'emblée, il a su refuser la juridiction des événements, que le judaïsme s'est maintenu comme une conscience, une à travers l'histoire. Hegel veut faire juger les peuples par l'histoire anonyme. L'apport de Rosenzweig a consisté à rappeler que les rôles sont retournés. Et vouloir être juif de nos jours, c'est, avant de croire à Moïse et aux prophètes, revendiquer ce droit de juger l'histoire, c'est-à-dire revendiquer la position d'une conscience qui se pose inconditionnellement, être membre du peuple éternel. Seulement, en dernière analyse, cette conscience n'est peut-être pas possible sans Moïse et les prophètes.

Que cette éternité ne soit pas une simple abstraction opérée à l'égard des valeurs du monde, ni un nihilisme, ni le « tout est permis » des catastrophes apocalyptiques, mais qu'elle soit positivement monothéisme, attachement à ce qu'il y a de plus haut et qui se manifeste dans l'institution d'une collectivité — tout cela permettra à la pensée juive moderne de retrouver les thèmes anciens de sa tradition : celui de la responsabilité irrécusable et, par là, d'une élection qui est un surplus de devoir, et, par là, d'un certain particularisme universaliste et, par là, de la personne qui vit pour tous et qui, par là-même, résiste au verdict de forces aveugles. Tout cela est vécu dans la conscience qu'a le peuple juif de son éternité réunissant, d'ores et déjà dans le cœur ardent de l'Étoile de la Rédemption, l'humanité divisée et déchirée dans son histoire, étoile rayonnant de christianisme qui cherche à pénétrer le monde par sa mission.

Le *Midrashe* où les penseurs juifs d'aujourd'hui cherchent, par-delà l'homélie, une vérité pour leur siècle et ses durs problèmes — en cela ils suivent Rosenzweig — raconte cette éternité à sa façon : chassés de la maison d'Abraham, Agar et Ismaël errent dans le désert. La provision d'eau est épuisée. Dieu ouvre les yeux d'Agar et lui montre un puits, mais les anges protestent : « Vas-tu, ô Éternel, abreuver celui dont les enfants plus tard — frères

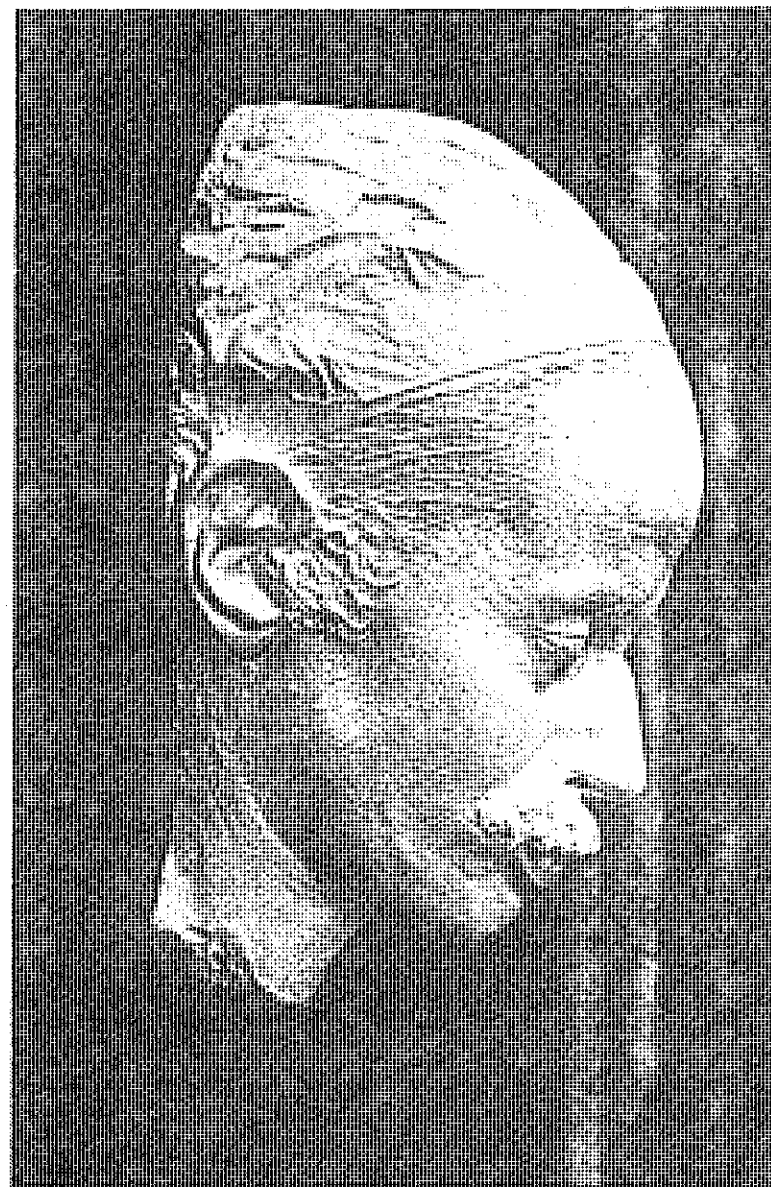
d'Israël — seront ses frères ennemis ? » — Qu'importe les lendemains ! — dit l'Éternel — je juge chacun à l'heure où il vit. Aujourd'hui Ismaël est sans faute. — L'éternité d'Israël, c'est donc son indépendance à l'égard de l'Histoire et sa capacité de reconnaître les hommes comme à tout moment mûrs pour le jugement, sans attendre que la fin de l'Histoire nous livre leur sens prétendument ultime. Et Israël, par-delà l'Israël charnel, englobe toutes les personnes qui se refusent au verdict purement autoritaire de l'Histoire.

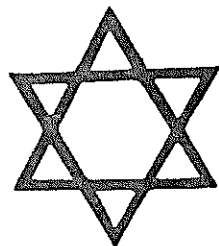
Mais l'Israël charnel a une expérience très longue de cette terrible indépendance, de cette difficile liberté. Intégré dans l'histoire des historiens et dans les nations auxquelles le passé le rattache, fidèle à la loi de ces nations avec un excès de scrupule moral qui peut paraître étrange — et que la mauvaise foi qualifie aussitôt d'*étrangère* — Israël conserve le pouvoir de survivre à toutes les désintégrations et à toutes les expulsions — et c'est peut-être cela aussi son éternité. Sa présence sur les routes du monde — Rosenzweig l'a montré — atteste une forme de sa présence auprès du Père. A quel prix, mon Dieu ! Rançon ou privilège de la liberté de jugement ? C'est aux nations de décider, si elles veulent faire payer cette rançon.

Emmanuel LÉVINAS

AUTOUR DE L'ÉTOILE







DER STERN DER ERLÖSUNG

VON

FRANZ ROSENZWEIG

רכב על דבר אמת

IM JAHRE DER SCHÖPFUNG 5681

J. KAUFFMANN VERLAG, FRANKFURT A. M. 1921

L'ÉTOILE DE LA RÉDEMPTION, OU LA RÉVÉLATION DU PROCHAIN

L'Étoile de la Rédemption, de Franz Rosenzweig, a subi le destin des livres oubliés, ceux qu'à peine parus, l'histoire a recouverts de ses alluvions. Lu par quelques-uns seulement, même en Allemagne finalement, d'une lecture d'ailleurs souvent amicale et admirative, qui ne cache pas sa dette, *l'Étoile* est surtout connue par leurs commentaires¹, qui ont voulu garder lumineuse la trace de cette apparition presque fugitive, il y a soixante ans. Ils ont éveillé chez d'autres le désir de lire par eux-mêmes un livre dont le titre théologique peut rebuter d'emblée le philosophe, et dont ceux qui l'ont lu louent pendant la promesse philosophique.

Avec la traduction française, voici donc venu, pour les lecteurs français du moins, non pas le temps de la fin des commentaires, mais celui de leur mise à l'épreuve. Si précieux soient-ils, les commentaires brouillent toujours un peu la vue. Pour nous d'autant plus qu'Emmanuel Lévinas, qui payait sa dette par une courte mais insistante allusion au début de *Totalité et Infini*², ne peut qu'apparaître en filigrane ou en surimpression de *l'Étoile*: sa philosophie de l'autre homme, sa critique de la totalité, qui font époque aujourd'hui, ne sont pas absents chez Rosenzweig, mais la thématique n'est pas exactement la même que chez Lévinas. De même, le thème du prochain est restitué autrement chez Rosenzweig. Le judaïsme et le christianisme ont une autre fonction et des « distributions » très différentes. Bref, dans le « système », les éléments signifient autrement. Ce sont là évidences et vérités premières, sans doute, mais non pas inutiles devant ce paradoxe d'une œuvre considérée comme grande mais recouverte par une autre grande philosophie, qui lui doit beaucoup

1. Voir la bibliographie à la fin de ce volume.

2. É. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. xvi.

mais à qui elle doit aussi, en grande partie, son retour au jour de la présence. Lire Rosenzweig lui-même, non pas pour le détacher de ses commentaires, mais pour le découvrir dans son mouvement propre, dans le système qui redéfinit ses thèmes et leur donne une force propre, voilà la tâche actuelle.

LE SYSTÈME ET LE PARTICULIER

Système : le mot signale d'emblée une clef et une difficulté de *L'Étoile de la Rédemption*. L'œuvre conjugue en effet rigoureusement une critique de la philosophie systématique — une prise de distance en tout cas par rapport aux grands systèmes et, notamment au système par excellence, au dernier système, celui de Hegel — et un grand effort systématique pour son propre compte — une volonté de ne pas en rester à l'émiettement, au particulier, sans plus de justification logique. Prise de distance plutôt que critique, écart ou sortie plus qu'opposition, car la critique supposant le face à face reste encore prisonnière de ce qu'elle critique, et on sait combien ce cercle, combien cette « ruse de la raison », a fonctionné face à Hegel. Ceux qui ont voulu le combattre de face, comme Kierkegaard, avaient d'avance leur place assignée dans le système, ils étaient d'avance « compris » comme moments particuliers, trop particuliers, de la totalité, du savoir, du système, de l'être, de la pensée, de la vérité, de l'absolu, puisque tous ces termes — qu'il s'agirait d'ailleurs de mettre en majuscules — coïncident à quelque moment dans le système ; là, la pensée qui pense le Tout remet en effet toute chose souverainement à sa place, même ce qui vient après, même ce qui demeure encore non pensé.

Comment en sortir ? Un autre système, « de face », risquerait de rester en-deçà de celui qu'il prétend remplacer. Inversement, la protestation ponctuelle, dans la solitude absolue, de Kierkegaard, au nom de l'individualité et du particulier irréconciliés éternellement, vaut davantage comme le cri irrécusable d'un existant, d'un vivant, que par son exposition théorique (il en irait différemment avec Schopenhauer déjà, et surtout avec Nietzsche) : là, le « dégagement » de Hegel est en position de faiblesse, au moins apparente, car il n'est pas sûr que la « vie » ne finisse par triompher des rêts du système le plus serré. Le problème est de choisir un tout autre point de vue, ou tout simplement d'avoir un point de vue particulier, de rester un « philosophe du point de vue », comme Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche l'ont été, et simultanément d'en proposer, dans toutes ses conséquences, un traitement systématique.

Mais n'est-ce pas la quadrature du cercle ? Traiter en système le particulier ou l'individuel, n'est-ce pas risquer de construire un mauvais système philosophique, un « petit » système comme il en abonde, un faux système, ou un

système illusoire ? Mais après tout, ce n'est peut-être pas si grave — la faute majeure serait de passer une fois encore à côté de l'individualité et de l'unicité, de la manquer d'entrée et de la réintégrer d'emblée dans l'universel et le général : pour parler concrètement, s'il s'agit d'une « révélation » dans sa facticité unique, et pour ainsi dire perpendiculaire à ce monde, est-ce qu'elle ne ferait pas retour d'emblée dans une philosophie religieuse qui gomme son originalité ? Si c'est le « visage » qui doit apparaître, le système philosophique ne va-t-il pas le noyer de nouveau et le voiler dans l'anonymat de la foule ou dans la quantité, que ressaisit l'Être en général ?

Tenir les deux extrêmes, le système et l'individuel, c'est l'une des particularités de *L'Étoile*, une des raisons de la force de ce livre en tout cas. Ce n'est pas un cri : la foi retrouvée de Rosenzweig n'est pas celle de Kierkegaard ni de Barth ; ce n'est pas un enthousiasme ni un délire : la *Schwärmerei* reste ennemie, car elle est toujours une autre violence exercée sur l'autre, sur le monde et sur Dieu. Elle rate le « prochain » au profit de l'au-delà du prochain, elle saute par-dessus l'immédiat qu'offre à tout moment la proximité pour se transporter dans l'immédiat lointain, le prochain lointain, oubliant que l'au-delà du prochain n'est plus le prochain, c'est du lointain transformé par violence en prochain immédiat.

Sortir de la totalité

Est-ce que Rosenzweig avait en tête la *Phénoménologie de l'Esprit* en écrivant avec une fébrilité et une célérité similaires son *Étoile de la Rédemption* ? C'est bien difficile à dire. *L'Étoile* n'est pas, dans sa structure visible et linéaire, une anti-*Phénoménologie*. Pourtant, il y a une sorte d'analogie par inversion entre les deux œuvres, qui peut au moins donner à penser. Et on sait par ailleurs combien l'auteur de *Hegel et l'État* avait pris congé de Hegel à travers ce livre même.

La Phénoménologie de l'Esprit débute par une sorte de point zéro de la conscience, qui est certitude immédiate et sensible du ceci, de la réalité dans son infinité particulière, changeante et singulière. On assiste en quelque sorte à l'éveil ou au réveil de la conscience à l'aurore du monde ou de sa propre naissance. Toute la dynamique du livre est ensuite l'expérience — et la science de l'expérience — de la conscience encore « vide » qui se remplit progressivement d'un monde, à mesure qu'elle appréhende ce monde et qu'elle est appréhendée en lui. Conscience qui s'« enrichit » et qui progresse, par conséquent, jusqu'à devenir le réel même, jusqu'au point où l'Être s'identifie à la pensée. C'est un mouvement de spirale qui reste harmonieux, même quand *la Phénoménologie* souligne comme à plaisir la profondeur, l'intensité et la « douleur » des scissions ou des déchirures possibles. On sait combien nombreuses sont les

« figures » ainsi exposées, mais pour une conscience totalement rationnelle il n'est pas d'arrêt possible avant le Savoir absolu : il y a là une logique et une sagesse à la fois, celles qui consistent à ne pas demeurer dans le moment unilatéral et partiel (en même temps que partial, si l'on est dans l'esprit objectif du monde politique) ; le mouvement dialectique intègre nécessairement (et pourtant librement !) son moment opposé, rétablissant ainsi l'équilibre là où il semblait compromis sans retour. Au bout, c'est le Savoir absolu, moment de l'identité parfaite intégrant l'identité et la non-identité, moment d'universel concret où la conscience a conscience d'être et de vivre la totalité du réel dans sa particularité même.

Ce rappel trop rapide ne visait qu'à restituer ou à pointer le mouvement inverse dans *L'Étoile de la Rédemption*. Il commence là où finit la philosophie : par la totalité qui s'est achevée à Iéna, en 1807, quand Hegel écrit sa *Phénoménologie*.

La première partie du livre est en effet une longue critique de la « philosophie du tout » (*die Philosophie des Alls*), concoctée par la confrérie des philosophes qui va d'Ionie à Iéna. Longue critique, qui tend à faire éclater la belle unité du Savoir absolu, ce savoir qui ramenait tout à l'identité de la pensée et de l'être, en qui coïncidaient l'homme, le monde et Dieu, les trois éléments primordiaux. La réalité plurielle, multiple, vivante, est alors ramenée dans le savoir à une essence unique. Est perdue la « vie » foisonnante de l'Être, celle que l'expérience immédiate de l'Être ne cesse d'attester justement. Certes, l'idée d'universel concret veut signifier elle aussi cette fraîcheur et cette exubérance du particulier, il reste qu'en dépit des précautions hégéliennes, on peut se demander si cette acrobatie linguistique représente plus qu'une visée et davantage qu'un concept-limite qui n'a guère d'illustration dans l'expérience.

Pour se retourner — ou plutôt pour prendre distance avec la philosophie de l'Esprit absolu — Rosenzweig préfère ne pas partir de la conscience justement, mais de l'Être qui est là, toujours-déjà-là. Il se rallierait ainsi au mot de Schelling : « Ce n'est pas parce qu'il y a de la pensée qu'il y a de l'être, c'est parce qu'il y a de l'être qu'il y a de la pensée », et cet être est irréductible à la conscience ou à une subjectivité transcendante, qui ne saurait le « comprendre » totalement, fût-ce au prix des chemins d'expérience les plus tortueux et les plus imaginables.

Il faut que reviennent à leur état primordial, différencié, dé-lié, sans lien, les trois réalités primitives : Dieu, le monde et l'homme. Ils sont là au début, sans relation, absolument en soi : Dieu purement Dieu, le monde simplement monde, l'homme seulement homme. L'Absolu est retiré dans sa transcendance, le monde dans son immanence, l'homme dans son ipséité. A l'absence d'une pensée dominatrice, correspond donc la brisure de l'être en ses fragments ; chaque élément retourne en quelque sorte à son origine.

Dans l'Introduction de *L'Étoile*, Rosenzweig les ressaisit pour ainsi dire dans le moment où ils sortent du néant — le néant sans relation de chacun qui est pourtant néant particulier de chacun d'eux — pour passer à l'être. Avant d'être assumés par la pensée, ils sont. Dieu est réellement hors de la *physis*, il est vraiment réalité métaphysique. Le monde est avant tout res-saisi par la logique, sa contingence primordiale échappe à toute logique, même s'il est intelligible ; il est réalité métalogue. L'homme qui est là, simplement là, n'est pas encore l'homme de l'éthique, la personnalité morale, encore qu'il en porte la question ; avant d'être liberté, il est, il a pour lui l'existence, qui ne se réduit pas à l'éthique, encore qu'elle l'implique : c'est un être méta-éthique.

A ce stade, il n'y a donc aucun savoir de ces trois réalités mais la simple certitude de leur existence. En fait, elles ont pris figure dans l'histoire, de manière exemplaire, dans le paganisme grec : le Dieu retiré en soi, sans relation avec le monde autre que celle du destin, ce sont les dieux de l'Olympe grec, le Dieu mythique ; le monde en soi, monde indépendant et structuré par lui-même, c'est, plus que tout autre, le monde plastique des Grecs ; l'homme fermé sur son ipséité hautaine, existant par lui-même, c'est par excellence le héros tragique, suprême affirmation de soi, « par-delà le Bien et le Mal »³.

Voilà, très brièvement résumé, le premier moment, ou le premier mouvement du *Stern* ; le retour à l'origine, où les éléments de la réalité (et de la philosophie) sont encore séparés, encore à l'état naissant pour ainsi dire, ou plutôt à l'état de matrices en engendrement d'elles-mêmes, hors de toute pensée qui les appréhende et les unifie ; éléments muets par conséquent, hors de l'élément du langage, soumis cependant à des « savoirs » primordiaux : Dieu relève d'une physique, le monde appelle une logique, l'homme est impliqué dans la question éthique, toutes choses que les Grecs ont réalisées dans la plus exacte mesure.

Ainsi est brisée la totalité harmonieuse de l'homme, du monde et de Dieu, avec leur histoire incluse, où la pensée philosophique avait abouti, clôturant deux mille ans de philosophie occidentale. La première tâche consistait à se retourner de cette emprise, à aller voir derrière la philosophie grecque, première manifestation de cette tentative de clôture, moment inaugural de cette sagesse, pour retrouver le monde grec que cette philosophie n'avait pas encore compris, ce moment initial où le réel n'est pas encore ressaisi par le rationnel, où la chouette de Minerve n'a pas encore pris son envol.

3. On peut certes discuter cette conception du monde grec. Mais Rosenzweig s'efforce d'en donner une justification que nous ne pouvons suivre ici. Une étude plus rigoureuse de ce point devrait remonter à ses sources, constituées par les commentaires de l'époque sur le « miracle grec ».

LE VISAGE

A l'autre bout de *L'Étoile de la Rédemption*, à son point d'aboutissement ultime, intitulé « Porche », les rayons de la vérité totale se concentrent sur le visage de l'homme, où se lit sans médiation la vérité de Dieu. Il n'y a plus que la nudité du visage, dont les points géométriques dessinent deux triangles superposés formant une étoile ; l'Étoile de la rédemption se lève donc là où brille la clarté d'un visage. On a abouti à la Vérité, mais la figure vraie de la vérité ultime, c'est le visage que je contemple dans la face à face. Quand elle est vue, la vérité ne se donne à voir nulle part ailleurs que sur le visage de l'homme, seule expression vraie de la vérité de Dieu. Les yeux qui voient les yeux de l'autre homme contemplent la vérité comme en un miroir. La vérité ne réside donc pas dans les choses du monde ou dans le Soi enfin dévoilés et découverts dans leur vérité d'être. La vérité est en Dieu, et le monde et le Moi qui le contemplent ont part à sa vérité, ils l'ont même en partage, dans l'autre homme, et nulle part ailleurs.

Les lignes géométriques du visage sont impossibles à interpoler : l'humanité est dans les lignes du visage, avec leur géométrie donnée une fois pour toutes. De même, il n'y a pas de Savoir absolu possible, identifiant sans vergogne des réalités hétérogènes. « Ce qui est en haut est en haut et le demeure. » Impossible de prendre la place de Dieu, pour contempler le Moi et le monde souverainement, en dominateur absolu ; la subreption inverse est une violence tout aussi illégitime : toujours on aboutit à des totalités qui dénie le particulier. L'ordre qui sépare l'homme, le monde et Dieu est un fait, donc une prescription immédiate. « C'est ainsi » : « Les 'ismes' s'évanouissent devant l'Étoile de la Rédemption qui se lève ; qu'on y croie ou qu'on n'y croie pas, on y aperçoit en tout cas un fait, et non un 'isme'. Il y a donc un haut et un bas, impossibles à permuter, inconvertibles. Même celui qui entre dans la connaissance ne doit pas dire 'si'. Lui aussi est subjugué par le 'ainsi', le 'ainsi-et-pas-autrement' ». Précisément pour cette raison, parce que dans la vérité il y a un haut et un bas, « non seulement nous pouvons, mais nous devons l'appeler le visage de Dieu »⁴.

Expérience « mystique » ultime, par conséquent, faite par un vivant qui, en la faisant, entre dans la vie, ou débouche sur une vie entrevue. Car après tout, on reste sur le porche. Il n'y a pas d'accomplissement, pas d'installation dans l'harmonie de l'éternité. Il y a le visage vu de l'autre homme, qui concentre en lui et sur lui les rayons de la vérité éternelle, qui est vérité. De

4. F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Le Seuil, 1982, p. 497.

même que le ciel est toujours au-dessus de nous, le ciel où brille l'étoile, de même le visage est toujours en haut de la corporalité, sans interversion possible. Il indique un axe, une position, une direction, la direction de la Rédemption possible par lui.

LA RÉVÉLATION

Encore faut-il tracer le chemin de cette vérité seulement entrevue, mais affirmée sans restriction. Ne pas le tracer, ce serait toujours s'installer dans la vérité par quelque violence ou quelque arbitraire, ce qui revient au même ; ce ne serait rien de plus qu'un coup de force théologique.

La réponse est au centre de *L'Étoile de la Rédemption*. Au centre de l'Étoile — au centre exact du livre matériel et au centre de son enseignement, comme le pivot de la pensée — il y a une révélation, en fait LA révélation — judéo-chrétienne. Dans son caractère abrupt, cette affirmation représente-t-elle autre chose qu'un recul pour mieux sauter ? L'intervention d'une aussi énorme extériorité n'obture-t-elle pas toute parole philosophique digne de ce nom ? La cause serait entendue si nous butions, par un *a priori* inconditionnel, sur l'hétéronomie du mot même de Révélation. Mais comment justifier une telle intrusion ?

On pourrait partir de l'homme sans révélation. C'est un homme enfermé sur soi, sur son Soi (*Selbst*), irréductiblement, dans le mutisme du héros tragique. C'est ce Soi irréductible, cette ipsité farouche de l'homme qui est affrontée à la mort. Il se peut qu'il y ait un homme en général, un homme qui serait une partie de la nature, ou un être de culture inséré dans un monde politique et éthique. De celui-là, le philosophe peut au fond répondre, y compris de sa mort ; de celui-ci, elle a de fait répondu depuis la philosophie grecque. Mais si elle a répondu de la mort, elle n'a jamais répondu à la mort, et moins encore au mourant. Elle n'a jamais supprimé l'angoisse de l'individu. La mort personnelle n'a cessé d'être un problème pour la philosophie, aussi a-t-elle préféré étouffer le cri de la créature qui meurt, sans jamais y parvenir. Par rapport à la mort personnelle irrépressible, l'idéalisme, notamment, s'avère être tout simplement une ultime violence exercée sur cette réalité dont chacun fait un jour l'expérience. Cette insistance existentielle sur la mort, chez Rosenzweig, n'a pas le poids qui est le sien chez les existentialistes. Elle n'est pas centrale chez lui, et elle est cependant point de départ de la philosophie, car elle signale la limite des philosophies de l'histoire produites par l'idéalisme. D'autre part, si la mort jette dans l'existentialisme quelque lumière sur le sens de l'existence, si elle doit amener l'homme à l'essentiel et au tout, chez Rosenzweig, elle est commencement — commencement au sens d'« appel ». La mort

appelle son vainqueur, et le vainqueur de la mort est une autre donnée de l'existence : l'amour.

La mort que le Soi de l'homme repousse avec horreur interdit la neutralité. L'impassibilité est fiction. Si donc la mort cerne la vie de l'homme, ce n'est cependant pas elle qui la constitue. Ce qui constitue l'homme dans sa facticité, c'est la révélation à l'âme d'un amour « fort comme la mort ». Ce sont en effet ces mots du *Cantique des Cantiques* qui ouvrent le chapitre sur la Révélation. Qu'est-ce que cette Révélation contre la mort ?

L'homme qui a pris conscience de sa mort irréductible, pour qui la mort elle-même n'est justement pas acceptable comme un donné, cet homme voit éclater les trois réalités que la philosophie avait fini par souder si étroitement dans un système clos : le monde, l'homme et Dieu. La mort irréductible fait éclater l'être, ainsi que la pensée qui s'identifiait à lui. Ces trois réalités ainsi séparées n'ont apparemment plus de lien entre elles. Ou plutôt, c'est là qu'intervient la Révélation — qui change le sens ou le signe de la relation. La pensée cesse de produire ces réalités — l'homme le monde Dieu — comme ses objets, — elle ne les pense plus, elle les *rencontre* comme des existants. Et très précisément, dans la Révélation, c'est la rencontre de Dieu et de l'homme qui se produit. Rencontre amoureuse, d'un Dieu amant ou aimant à un homme ou à une « âme » aimée. Événement au présent : « Comme clef de voûte de la Création, la mort imprime à tout le créé le sceau indélébile de sa situation de créature, le mot 'a été'. Mais l'amour lui déclare la guerre, l'amour ne connaît que le présent, il ne vit que du présent, n'aspire qu'au présent. La clef de voûte de la voûte obscure de la Création devient la première pierre de la maison claire qu'est la Révélation. Pour l'âme, la Révélation est l'expérience vécue d'un présent, qui certes repose sur l'existence d'un passé, mais n'y habite pas ; au contraire, ce présent marche à la lumière de la face divine. »

Langage et Révélation

1. Comment la Révélation survient-elle à l'homme ? Si l'on veut éviter l'idée d'une irruption sans raison, ir-rationnelle, d'un événement en-deçà ou par-delà toute raison, il faut un moyen terme. Ce moyen terme, c'est le langage, l'élément du langage naturel où la pensée, en réalité, se meut dès ses premiers balbutiements. Impossible de remonter ici la trajectoire parcourue par Rosenzweig pour montrer la prééminence du langage. Disons que l'idéalisme — la faute de l'idéalisme —, c'est d'avoir privilégié le logique, la logique de la pensée, au détriment du langage, mode inférieur et même primitif selon plusieurs. Au récit mythique de l'origine, l'idéalisme préfère la « forme » supérieure de la pensée spéculative, capable d'intégrer logiquement l'origine du monde ; au dialogue de l'homme qui dit Tu à l'autre homme, elle a substitué la pensée de

l'Être, qui finit par rapetisser les différences ; au lieu du chœur qui chante à l'unisson les accomplissements encore à venir, elle a mis l'harmonie pensée de l'existence politique, moralité incluse, préférant oublier sa violence pourtant constitutive. Pourquoi le langage ? Parce que l'existence se saisit immédiatement en un système de signes qui permettent la parole du récit, du dialogue et du chant. « 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 particulier 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 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 référence d'autrui est le paradigme de toute *Révélation*, essentiellement définie comme *dialogue*. Enfin, l'expérience de la parole, ou du chœur, anticipe, au moment où elle a lieu, l'accomplissement utopique 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... Parce que l'existence se vit dans la parole, c'est-à-dire dans un tissu de relations avec 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*). »⁵

Révélation et relation

2. La Révélation consignée dans la Bible, la Révélation « historique » donc, précède-t-elle l'événement « personnel » de la Révélation, cette irruption, cette illumination — qui ne sont pas hors de la « raison » rationnelle, chez Rosenzweig — qui saisissent quelqu'un, un jour ? Il est bien évident que la Bible a un privilège, mais il faut plutôt dire que Révélation dans l'histoire et Révélation à l'individu sont mutuellement nécessaires. La Révélation biblique est le paradigme de toute Révélation et, d'ailleurs, le fait qu'elle ait été particulière, donnée au peuple juif, reproduit le « saisissement vécu par quelqu'un au milieu des autres ». Inversement, cette Révélation personnelle est absolument nécessaire pour donner forme et contenu actuel à la Révélation biblique. Rien d'un « biblicisme » chez Rosenzweig, c'est-à-dire rien de plus éloigné de lui qu'un fondamentalisme, qu'une intuition immédiate et pré-reflexive, qu'un attachement sans cause.

5. S. MOSÈS, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Le Seuil, 1982, p. 80-81.

Il y a événement, certes, irruption d'un Autre, saisissement, mais si la Révélation survient à la subjectivité, ce n'est pas contre la pensée. Non pas que la pensée aurait quelque chose en elle qui soit accordé à la Révélation, une sorte de capacité à connaître Dieu. Non, la pensée existe, au sens fort, d'« eksister », dans le langage humain dont les mots contiennent la Révélation. Car la Révélation est « consignée dans le langage de l'homme ». Son signe, ce sont les signes du langage qui « font signe » vers son au-delà ; très précisément, les signes du dialogue, de la rencontre, le Je et le Tu. La Révélation n'est pas pensée, elle est vécue dans l'énonciation du Je et Tu qui ne cessent de recommencer. Tout locuteur peut s'y reconnaître, car tout locuteur est interlocuteur. La Révélation a historiquement commencé quand Dieu a appelé l'homme : « Où es-tu ? » Ce Tu s'adresse à un Je, car celui qui s'entend dire Tu doit prononcer un Je, mais aussi celui qui a dit Tu présuppose ou implique aussitôt son propre Je.

Dans cet appel, l'homme enfermé sur soi, l'homme « méta-éthique » s'éveille à l'existence d'autrui, et donc aussi à la sienne ; on sort de l'indifférencié au moment où commence la relation. La Révélation est pour Rosenzweig l'ouverture de la relation et à la relation — à Dieu, à l'homme et au monde. La Création demeurait dans « les ténèbres d'un premier commencement », dit Rosenzweig, et elle risque de rester ou de retomber dans son origine indifférenciée. La Révélation seule donne accès sans retour au particulier.

Le commandement d'aimer

3. Le texte biblique qui explicite la Révélation est le *Cantique des Cantiques*, le dialogue de l'Amant et de l'Aimée. L'homme s'y sent aimé, appelé par un Amant. La Révélation est révélation d'un amour, relation amoureuse d'un particulier à un particulier. Mais dans le même mouvement, elle est commandement d'aimer. Le Dieu qui se manifeste est un Dieu qui commande. Il survient comme le fait qui impose sa loi propre, et cette loi, c'est : « Tu aimeras. » Il y a une hétéronomie. L'autre qui survient commande, mais cela signifie que la relation d'altérité véritable est de dissymétrie. C'est la pensée qui établit la symétrie ou les symétries de la reconnaissance et de la réciprocité. Dans la Révélation, au contraire, il y a dissymétrie de l'amant et de l'aimée, exactement comme lors des premiers mots de l'amour. Dans le cas de la Révélation, Dieu est en haut, définitivement en haut, et cette dissymétrie est paradigmatique de toute relation.

Il importe d'ailleurs de sortir d'un langage trop anthropologique à propos de cette relation « amoureuse » qui constitue et définit la Révélation. Chez Rosenzweig, la Révélation est catégorie, elle est ce qui donne orientation et direction au monde, dans le monde et avec le monde. Elle illumine le visage et elle

illumine le monde. Elle donne au créé tout son éclat, et permet de le reconnaître comme créé, c'est-à-dire, entre autres, vivant. Elle met toute chose à sa place, à sa juste place, y compris la mort. L'homme, le monde et Dieu deviennent des réalités qui entrent en relation, sans que leur place respective soit commutable. Dieu est toujours en haut. Dans le triangle de l'Étoile, il est en haut, à l'angle supérieur, et l'homme et le monde sont aux angles inférieurs. De même, le visage humain est au sommet de la corporéité. Seule une pensée totalisante peut se permettre de mettre entre parenthèses les rapports et les dimensions, de les permuter, de traiter Dieu comme le monde et de gommer le visage dans l'Être en général. La Révélation introduit le discontinu dans le temps comme dans l'espace, elle indique un avant et un après, un haut et un bas, elle se démarque d'un pré-monde qu'elle a permis de quitter, et elle ouvre sur un avenir du Royaume, d'un sur-monde, d'une éternité présente, bref, d'une Rédemption. Elle est l'instant d'éternité dans le temps, ou plutôt elle fait de chaque instant l'anticipation et même la présence de l'éternité ; elle « sème » de l'éternité dans le temps et donne à toute chose l'éclat de l'éternel ; la Révélation fait de tout instant « la surabondance vive de l'instant bienheureux », moment d'éternité dans le temps.

En aval de la Révélation, il y a la Rédemption, qui n'est rien d'autre que ce partage de l'éternité dans le temps. La Création concernait le monde et l'homme, comme partie du monde. La Révélation est révélation de Dieu à l'homme. La Rédemption s'adresse à l'homme dans son monde, et ce monde contient l'autre homme, le prochain. La réponse de l'homme à la Révélation qui le saisit sans raison (et pourtant avec une certaine nécessité), cette réponse est de réciprocité, mais plus encore et avant tout, la vérité de la Révélation s'éprouve comme amour du prochain. L'amour du prochain accomplit la Rédemption, le Royaume encore à venir, en accomplissant le monde encore en devenir. Dans l'amour du prochain, le Royaume encore à venir est éprouvé comme présent, actuel ; c'est la part d'éternité surgie dans le temps présent, le futur attendu est déjà éprouvé dans l'expérience de la rencontre, même s'il demeure sous la forme du « pas encore ». De l'éternité entre dans le temps grâce à la Révélation, et son fruit, sa fructification, en est cette Rédemption, qui contrairement à ce qu'indique la tournure passive du mot, est amour en acte. Ce n'est plus seulement l'annonce d'une Rédemption. La Révélation suscite et exige la Rédemption. La réponse de l'homme à l'amour de Dieu ne peut être autre chose qu'amour du prochain.

Cependant, cet amour du prochain prend figure visible dans un « Nous », dans une communauté. L'instant d'éternité de la Révélation atteint des Je, mais ceux qui sont atteints ainsi dans leur âme transformée ne peuvent plus conjuguer leur vie que sous la forme du « Nous » communautaire. La Révélation se prolonge ainsi dans des figures communautaires historiques, qui

dans leur particularité même, évidente, prennent aussi valeur d'éternité, ou de figures éternelles. En dehors de la Révélation, il y a aussi des communautés, mais elles sont fondées sur la violence, dans la mesure où l'individu y est sacrifié à la totalité présente ou espérée. Les États, puisque c'est d'eux que nous parlons, ne sont jamais que transition entre deux violences, la violence qui a imposé l'ancien droit et celle qui impose le nouveau. Au contraire, dans les communautés de l'amour fondées sur la Révélation, le particulier n'est jamais sacrifié : dans le présent, ces deux figures ou structures communautaires qui anticipent dans le temps la Rédemption, le Royaume — par-delà toutes leurs limitations et les dangers qu'elles renferment chacune pour sa part — sont représentées par les communautés juive et chrétienne.

Philosophie et Révélation

4. On voit bien la difficulté et le danger auxquels s'affronte Rosenzweig : comment éviter le danger de la subreption irrationnelle, sinon déraisonnable, à partir de l'instant où il y a une volonté délibérée et affichée de briser l'hégémonie du pur concept ? Comment comprendre, en philosophie, l'idée d'une Révélation ?

Remarquons d'abord que la Révélation joue totalement du côté de l'existence. Le retournement qu'elle exige et qu'elle autorise, c'est précisément le « passage du concept à l'existence », c'est de quitter « le monde illusoire des idées pour rejoindre la réalité de l'expérience vécue », c'est de passer du dehors conceptuel où s'offrait la réalité élémentaire pour passer au dedans de leur vie réelle, en train de se faire dans un langage vivant, un temps vivant, au milieu de personnes vivantes. L'idéalisme a parlé de la vie (la *Phénoménologie de l'Esprit* consacre même un chapitre à son émergence), mais c'est pour aussitôt la subsumer à nouveau sous le concept qui la fige comme « vie » précisément, c'est-à-dire hors du vivant concret. La métaphore du bouillonnement et du jaillissement de la vie dans le vivant est au contraire de celles qui parcourent de bout en bout *L'Étoile de la Rédemption*.

A vrai dire, l'expérience, si on l'invoque, n'est pas une « preuve », et d'ailleurs Rosenzweig ne l'invoque nullement comme telle. Pour lui le « miracle de la Révélation » rejoint la nature du miracle en général qui ne consiste nullement à s'exclure ou à transgresser les lois de l'univers, mais à accomplir ce qui est annoncé ou anticipé préalablement, et donc, du côté du spectateur, à reconnaître l'accomplissement de ce qui est pré-dit partout. A certains égards, la Révélation consiste tout simplement à reconnaître ce qui est déjà là, annoncé et anticipé dans le signe. La Révélation illumine, ou encore, en elle s'illumine ce qui était caché. C'est ainsi que le monde de l'élémentaire est structuré, déjà : loin de le considérer comme un chaos primordial, Rosenzweig lui assigne déjà une figure qui s'est pleinement épanouie dans le monde grec.

C'est tellement vrai qu'à certains égards c'est déjà un monde créé qui ignore sa création. Il y a en lui toute la promesse, toute la prédiction de la Création, entre autres parce qu'il est vivant, pleinement vivant, et qu'il cherche la vie. Son logos logique sous-tend le logos parlé du langage humain naturel ; sans lui, la parole sombrerait dans les mots sans suite mais les philosophes grecs n'ont pas découvert cette pierre du langage ; ils en ont seulement exploré et exploité le sol (logique). Mais la pensée seule ne réunit pas : « Cette langue de la logique est la prédiction d'une langue réelle de la grammaire ; la pensée est muette en chaque individu pour soi, et pourtant, elle est commune à tous ; à travers cette communauté, elle fonde la véritable communauté du langage parlé ; ce qui dans le penser était muet devient sonore dans le parler... »

Ce registre de l'anticipation joue sur plusieurs registres ou plusieurs niveaux simultanément : pré-monde de l'élémentaire qui anticipe le monde de la Révélation (incluant la séquence Création-Révélation-Rédemption) ; langage « logique » dans la philosophie, qui ne s'exerce jamais que sur le « pré-monde » pour le rendre rationnel, et langage « grammatical » dans la Révélation, qui est intrinsèquement parole vive ; passage du caché au manifeste, du penser au parler, du spéculatif au raconté, et du récit au dialogue, du conçu au vécu, du simplement organisé et structuré à l'éclat chatoyant du vivant. Toute cette inversion, qui est conversion, voilà la Révélation. Qu'il y ait là un mode de pensée analogique, comment le nier ? Encore une fois, il ne saurait y avoir là les preuves de la « science », mais la vérité d'une expérience qui se fait communauté.

Alors, pensée théologique ou pensée philosophique ? Pour Rosenzweig, le sommet qu'atteint la philosophie au tournant des années 1800 a été préluce à un arrêt, d'une part, pour toute pensée systématique ; à un effondrement, d'autre part, que manifestent les seuls « nouveaux philosophes » du dix-neuvième siècle, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche. Le « nouveau penser » (*das neue Denken*) qui se fait jour au tournant du vingtième siècle manifeste un « besoin » réciproque entre philosophie et théologie, exige une nouvelle donne entre elles, où aucune n'a à se présenter comme ancillaire face à l'autre. Déjà, sans le dire, le principe qui tenait le système de Hegel était théologique. Il n'est pas étonnant que ce principe ait fini par se détacher de l'édifice qu'il portait, fût-ce dans la révolte nietzschéenne. Il s'agit donc de reprendre la relation entre philosophie et théologie à nouveaux frais, maintenant qu'elles sont exsangues — la philosophie confinée dans l'extrême subjectivité, qui fut son salut pourtant, la théologie limitée à l'expérience la plus personnelle, et suspendue en l'air sans fondement — maintenant donc qu'elles sont mutuellement réduites *a quia*, philosophie et théologie peuvent unir leurs forces pour élaborer la pensée du présent. Pour faire très bref : à l'extrême subjectivité de la philosophie, la Révélation apporte son « objectivité sans limite », élaborée

depuis longtemps par la théologie ; à la subjectivité échevêlée des « nouveaux théologiens » du dix-neuvième siècle finissant, la philosophie offre le socle ferme de « l'exposition des conditions *a priori* sur lesquelles ce contenu repose » ; la philosophie est en ce sens « anticipation » du contenu de la théologie, anticipation absolument nécessaire, car sa « vérité est et reste le fondement solide sur lequel seul peut croître l'authentique expérience ». La philosophie représente très exactement le pôle de la Création, de sorte que Rosenzweig peut même écrire : « La philosophie, telle que la pratique le théologien, devient la prédiction pour la Révélation, elle devient pour ainsi dire l'« Ancien Testament » de la théologie. Mais sous nos yeux étonnés, la Révélation recouvre ainsi son caractère d'authentique miracle — authentique, puisqu'elle devient intrinsèquement l'accomplissement de la promesse qui a eu lieu dans la Création. Et la philosophie devient la Sybille qui, en prédisant d'avance le miracle, en fait un « signe », le signe de la Providence divine. »⁶ Il y aurait sans doute beaucoup à dire sur cette réciprocité entre philosophie et théologie, qui paraît à première vue très inégale ; reste pourtant la volonté affirmée d'un « nouveau type de philosophe ou de théologien, situé entre philosophie et théologie ». Et qu'il suffise de dire qu'aux yeux de Rosenzweig, Nietzsche, à cet égard, n'est pas le moindre parmi ceux qui ont paradoxalement emprunté cette voie⁷.

Une seule Vérité, deux figures communautaires

Deux communautés, disions-nous, ont porté la vérité de la Révélation : « Devant Dieu, tous deux, Juif et chrétien, sont par conséquent des ouvriers travaillant à la même œuvre. Il ne peut se priver d'aucun des deux. Entre eux, il a de tout temps posé une inimitié, et néanmoins il les a liés ensemble dans la réciprocité la plus étroite. A nous, il a donné de la vie éternelle en allumant dans nos cœurs le feu de l'Étoile de sa vérité. Les chrétiens, il les a placés sur la voie éternelle en leur faisant suivre les rayons de cette Étoile de sa vérité au long des siècles, jusqu'à la fin éternelle. Dans nos cœurs, nous pouvons contempler l'image fidèle de la vérité, mais pour cette raison, nous nous détournons de la vie temporelle, et la vie du temps se détourne aussi de nous. Eux,

6. F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, p. 132.

7. L'« étoile » à six branches désigne symboliquement cette double structure, à la fois philosophique et théologique, le monde du « système » et celui de la Révélation. Un premier triangle équilatéral, dont les sommets représentent Dieu, l'homme et le monde, est coupé par un second qui représente la Création, la Révélation et la Rédemption. Le sommet du premier triangle, toujours en haut, signifie Dieu, tandis que le sommet dirigé vers le bas du second signifie la Rédemption. Ces triangles sont une « structure », et non pas des figures mathématiques, où l'orientation n'a précisément aucune importance, mais uniquement les relations entre les différents points, interchangeables (voir *L'Étoile*, p. 302-304) ; la géométrie du visage reproduit également cette structure en étoile non permutable (voir *id.*, p. 498).

par contre, suivent le cours du temps, mais ils ont seulement la vérité derrière eux ; certes, ils sont guidés par elle, car ils suivent ses rayons, mais ils ne la voient pas de leurs yeux. Aussi, la vérité, la vérité totale, leur appartient-elle aussi peu qu'à nous. »⁸

1. « Au Juif, il a donné de la vie éternelle. » Pour Rosenzweig, le judaïsme est retiré du temps et de l'histoire. Mais si douloureuse que soit cette expérience, elle signifie aussi que le judaïsme transcende en quelque sorte temps et histoire. L'exil prend figure de catégorie ontologique, en plusieurs sens. La vérité, pour exilée qu'elle soit et méconnue voire haïe, est présente dans l'histoire comme communauté particulière. D'autre part, elle signifie la séparation juive d'avec l'histoire et le temps du monde. Le peuple juif est sans patrie, il n'a pas de langue propre, il n'est enraciné qu'en lui-même : sa terre natale, sa sève native, c'est le sang qui coule dans ses veines et qui transmet sa judaïcité d'âge en âge, grâce à la génération ; la langue est celle du pays où il vit, mais celle de son ressourcement, c'est la langue sainte avec laquelle il épelle les mots de la Thora : « Pour nous, langue, pays, coutumes 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'attache 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 qui est la garantie de notre éternité. »

« Le Juif signifie en existant, tout simplement. » Non pas que le judaïsme soit réductible à une communauté de sang. Ce serait insensé. D'une part, Rosenzweig veut signifier l'inversion du Juif et du chrétien : ce dernier ne naît pas chrétien mais païen, et il est régénéré par un baptême. D'autre part, l'enracinement biologique n'aurait aucun sens s'il n'était porté par une communauté spirituelle, dont l'étude, la prière et la liturgie sont la marque véritable du peuple de Dieu. La liturgie, surtout, lui rappelle à intervalles réguliers, dans le cycle de l'année, qu'il est semence et semé d'éternité ; elle fait souvenir et actualise pour « aujourd'hui » les actes religieux fondateurs de la Révélation, sa permanence de toujours à toujours, l'eschatologie attendue et déjà expérimentée de la Rédemption. Chez le Juif, ce cycle liturgique est d'ailleurs dissymétrique par rapport aux fêtes du monde, dont il est totalement absent. Son éternité est contractée, vécue dans le temps liturgique ; le temps cosmique de la Création, de la Révélation et de la Rédemption est ici constamment repris dans le cycle des fêtes juives, quotidiennes, hebdomadaires, annuelles, figures de l'éternité, avec son matin, son midi et son soir.

2. Le cycle liturgique chrétien signifie la même contraction du temps

8. F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, p. 498.

accueillant l'éternité, mais le cycle chrétien a été contaminé par le temps du monde, et réciproquement. Là encore, c'est moins une contingence que le signe de la condition ontologique du chrétien dans le monde.

Le temps chrétien est devenu le temps des nations, qui le lui ont bien rendu. C'est que le païen est présent constamment dans le chrétien, il l'« habite » comme sa condition même. Le païen est toujours « en face » du Juif, alors qu'il est « dans » le chrétien. Le chrétien n'est jamais qu'un païen converti, qui participe activement à son monde. Sa vie est marche et conquête, sa voie dans le monde est celle de la « mission ». Il travaille les sociétés païennes du dedans, il s'y implante et, inmanquablement, il est travaillé par elles. Le chrétien transmet sa foi, il veut en témoigner, là où le Juif ne témoigne que de son existence, de son être-juif. Non pas que le chrétien soit totalement immergé dans l'histoire : il la transcende aussi, sa marche est entraînement vers une parousie, une fin : c'est l'entre-deux de la venue du Christ et de son retour. Mais dans ce laps de temps, la grâce ne cesse de lutter avec la nature, il ne cesse de se convertir de son paganisme, il risque constamment de perdre l'identité que lui a conféré le baptême. C'est pourquoi Rosenzweig peut écrire que, toujours menacé dans son identité et toujours en train de renaître, le christianisme fait montre « d'une éternelle jeunesse ».

Immergé dans l'histoire sans s'y confondre, le chrétien a part, de fait, à la violence de l'histoire. Car l'histoire, et son incarnation — l'État — est violence. Les États ne cessent d'apparaître et de disparaître dans des convulsions violentes. Le droit des États apparaît même, à cet égard, comme une violence supplémentaire, fondé qu'il est sur une violence préalable qu'il ne saurait exorciser. Transition entre deux états du droit, il ne cesse de vider la querelle entre l'ancien et le nouveau au gré des guerres ou des factions rivales... On voit combien, ici, Rosenzweig s'oppose à Hegel alors même qu'il est influencé par lui. Il n'y a pas chez lui d'État raisonnable, dont la constitution reflète la rationalité supposée du réel. La paix, si l'on veut, ou la vérité, sont portées, sur des modes divers, par les deux communautés de la Révélation, fondées sur d'autres critères de vérité. Ce n'est pas que l'État soit inutile, loin de là. Mais dans son essence, il n'est qu'un pis-aller par rapport à la communauté humaine véritable, dans sa double figure juive et chrétienne, également nécessaires, également pécheresses, et pourtant également éternelles sur des modes différents.

La comparaison de départ avec la *Phénoménologie* pouvait porter sur bien d'autres points de rencontre ou de divergence. Notamment, la position assignée par Rosenzweig à de nombreuses réalités, resituées automatiquement par sa perspective systématique : le rôle des autres religions, la signification surtout de l'Islam (sur lequel le jugement est sévère), la place de l'expérience mystique, la

signification de la modernité pour la philosophie et la religion ; la place exceptionnelle et originale du langage a été à peine effleurée, la théorie esthétique, importante, ignorée ; la communauté de destin, et le face-à-face, entre chrétiens et juifs, extrêmement originaux, méritaient de plus amples développements ; le rôle assigné à l'État soulève bien des questions ; les rapports entre théologie et philosophie laissent perplexes... Nous avons essayé de restituer le mouvement d'un « système » original et nous espérons ainsi contribuer aux retrouvailles avec un grand livre religieux d'un authentique philosophe, et avec l'œuvre philosophique d'un homme authentiquement religieux. Ceux qui dans le passé ont enrichi, d'un bord ou de l'autre, la sagesse, furent, dans l'accord ou le désaccord, l'un et l'autre, bien souvent.

Jean-Louis SCHLEGEL

NOYAU ORIGINAIRE DE « L'ÉTOILE DE LA RÉDEMPTION »

Depuis lors — il y a déjà un mois maintenant — j'ai fait une avancée importante — ce fut du moins ma première impression : à l'heure qu'il est, je suis de nouveau en proie au doute, car le signe habituel de ce genre de découverte, une fécondité de lapin¹ dans les applications, a manqué cette fois-ci. Mais à cette situation, il y a peut-être des raisons extérieures. A savoir mon point d'Archimède en philosophie, si longtemps cherché. Tu t'en souviens peut-être : durant notre périple dans le Harz, en 1914, nous sortions juste d'un bois de sapins, le premier jour, et nous discutions pour savoir si et comment on pouvait opérer une délimitation purement philosophique de la Révélation, par rapport à toute connaissance proprement humaine on, généralement, sur les critères, quels qu'ils soient, qu'on pourrait mettre en évidence pour opérer cette délimitation. Comme marque distinctive, je ne voyais rien d'autre que le « déplaisir »², le « *Ecce deus fortior me qui veniens dominabitur mihi* », le fait que le « prophète, cette bête aux abois, lutte contre l'image qui régulièrement se lève ». Présupposition, par conséquent, que l'homme, de soi, ne fait que suivre ses « pulsions » et que la voix de Dieu ne cesse de l'appeler à prendre une direction opposée. Sûrement pas carrément faux, mais beaucoup trop étriqué et par-dessus tout, convaincant, au sens strict, uniquement pour des hommes qui une fois encore ont abdiqué tout intérêt véritable pour les critères purement philosophiques. Dès ce moment-là, j'en sentais l'insuffisance, mais toute réflexion sur la notion de Révélation, conçue et voulue comme notion centrale (ce n'était pas ma faute si, à l'époque, ma profession de mettre au programme cette notion est restée inédite, dans l'article « Théologie athée », que d'ailleurs

1. Fécondité de lapin : *sic (eine hainnchenhafte Fruchtbareit)* ; (toutes les notes sont du traducteur).

2. Le déplaisir : *das Ungerne*.

je t'avais lu dans le Harz), toute réflexion donc donnait toujours des résultats purement historico-philosophiques, mais jamais de résultats purement conceptuels. L'an dernier, dans ma correspondance avec Rosenstock³, je lui ai demandé tout de go ce qu'il entendait par Révélation. Il répondit : La Révélation est orientation. Après la Révélation, il y a dans la nature un haut et un bas véritables, impossibles à relativiser — la nature qui est « ciel » et « terre » (tu vois là à quel point ce que Rosenstock appelle nature n'est nullement, quoi qu'il en ait, la nature de la science, mais la nature de la *poésie* ; c'est aussi par ce biais qu'il faut comprendre ce qu'il réclame en supplément de méthode dans les sciences humaines⁴ — mais revenons au fait), après la Révélation, il y a un avant et un après réellement fixes dans le temps. Par conséquent : dans l'espace « naturel » et dans le temps naturel, le centre est toujours le point où justement je *me trouve* (ἄνθρωπος μέτρον πάντων⁵ ; dans l'espace-temps-monde révélé, le centre est un point fixé inamovible, que je ne déplace pas quand moi-même je me transforme ou quand je m'en vais plus loin : la terre est le centre du monde, et l'histoire universelle s'étend avant et après le Christ (θεός και λόγος αὐτοῦ μέτρον πάντων)⁶. Voilà pour l'essentiel, sans être littéral, et c'est seulement une ossature ; mais une pensée d'une stupéfiante simplicité et fécondité, et certainement juste (je ne me fierais pas à moi si je ne pouvais l'atteindre moi aussi en partant de ma propre base). Alors pourquoi, malgré tout, resté-je sur ma faim ? Car bien que je l'ai facilement admise, je n'étais pas encore satisfait en moi-même. Manifestement parce que le trouble dans mes méninges a nom « 1800 » (« Hegel » et « Goethe », c'est-à-dire les consciences absolues des deux personnages, de Hegel comme dernier philosophe, dernier cerveau païen, et de Goethe — tu connais le mot d'Eckermann⁷ — comme dernier chrétien tel que le Christ l'a voulu, donc premier « homme tout court » ; — chose curieuse, le « grand païen » et le « non-chrétien décidé » ne signifient rien de plus que ce mot d'Eckermann, mais c'est à partir de là seulement qu'on peut les comprendre). Et donc, de ce point intellectuel central pour moi, il me faut considérer tout ce que je veux voir devenir totalement transparent ; sur tout autre chemin, mon entendement toucherait vite le fond.

Toutefois, ne t'attends pas à du neuf. La nouveauté dans l'affaire, c'est peut-être seulement mon sentiment de posséder désormais un ensemble de pensées limpides là où auparavant une foule d'aperçus partiels s'entassaient

3. Eugen Rosenstock : ami de Rosenzweig, converti au christianisme. La correspondance en question eut lieu entre mai et décembre 1916. Voir plus loin l'étude d'Alexander Altmann (N.d.l.r.).

4. Sciences humaines : nous traduisons ainsi *Geisteswissenschaften*.

5. « L'homme est la mesure de toute chose ».

6. « Dieu et son verbe sont mesure de toutes choses ».

7. Johann Peter Eckermann (1801-1836), secrétaire de Goethe, auteur d'« Entretiens avec Goethe » (1836 et 1848).

les uns sur les autres. C'est donc seulement le « systématique » (au sens de Weizsäcker⁸). Et même cela... Enfin, je verrai.

Donc, je dis : la raison philosophique tient sur ses propres pieds, elle se suffit à elle-même. Toutes choses sont contenues en elle et, à la fin, elle se conçoit elle-même (le seul acte, dans la théorie de la connaissance, qui ne se produise pas dans la forme $A = B$, qui est la forme de la connaissance du réel et de la réalité ; il se produit au contraire dans la forme $A = A$ de la connaissance *logique*). Donc, une fois qu'elle a tout recueilli en elle et qu'elle a proclamé son existence universelle, l'homme découvre soudain que lui, qui a depuis longtemps fait sa digestion philosophique, il découvre que lui est encore là. Et ce n'est assurément pas comme un homme portant la palme victorieuse, — celui-là, la baleine l'a depuis longtemps englouti et il peut passer son temps en chantant des Psaumes dans le ventre de la baleine — mais comme « Je », et un « Je qui suis poussière et cendre ». Je, sujet privé tout à fait général. Je nom et prénom, Je poussière et cendre, Je suis encore là. Et je fais de la philosophie : c'est-à-dire que j'ai l'impudence de passer au crible de la philosophie l'universelle dominatrice qu'est la philosophie. La philosophie ne m'a pas même fait dire à moi-même (poussière et cendre) directement, mais seulement par l'intermédiaire de l'homme avec sa palme à la main : moi, prénom et nom, j'ai à me taire, tout simplement ; mais ensuite, l'homme auréolé de sa victoire, l'homme grâce auquel elle m'avait couvert de confusion, elle l'a humilié à son tour et elle l'a tout à fait rapetissé devant quelques malheureux idéaux, pour faire ensuite s'engouffrer ces idéaux dans l'Absolu — et voilà que soudain je viens, moi, comme s'il ne m'était rien arrivé, et comme Grabbe⁹, j'illumine l'ensemble au dernier acte. *Individuum ineffabile triumphans*. Ce n'est pas qu'il « fasse de la philosophie » qui est la chose étonnante, mais c'est qu'il soit tout simplement encore là, qu'il ose encore souffler, qu'il « fasse... »

L'homme a deux sortes de rapports avec l'absolu, l'un où l'absolu le possède, mais également un autre où c'est lui qui possède l'absolu. Or, qu'est-ce que ce second rapport ?

En me relisant, je remarque que ce début est terriblement parti pour la gloire. Donc, « reprenons » : la raison n'est pas seulement le fondement de la réalité, mais il y a aussi une réalité de la raison *même*. Que la raison se fonde *elle-même*, (νοήσις νοήσεως, principe de la dialectique hégélienne), voilà qui explique certes comment elle peut prétendre à fonder la réalité (la dialectique hégélienne est donc le soubassement nécessaire de la critique kantienne) ; il faut que la pensée se fonde elle-même si elle veut pouvoir fonder l'être ;

8. Karl von Weizsäcker (1822-1899) : théologien protestant, adepte de la critique historique.

9. Christian Grabbe (1801-1836) : dramaturge allemand, dévoré par l'ambition d'égaliser Shakespeare, Goethe, Schiller... En fait, il dissipa son réel génie par son indiscipline.

l'auto-fondation de la pensée est donc lieu nécessaire exclusivement pour rendre l'être pensable ; contre elle demeure cependant le soupçon qu'en dehors de ce rapport à l'être, l'auto-fondation de la pensée se réduit à un jeu logique. De même qu'au nom de la réalité de la Création, il faut certainement admettre un Créateur, et un Créateur qui se suffit à lui-même (tout-puissant) ; mais celui qui croit pouvoir renoncer à la réalité de la Création et qui croit pouvoir posséder la vie dans son reflet coloré, pour celui-là la toute puissance du Créateur devient elle aussi tout simplement problématique ; par là, on voit que l'être de Dieu doit encore être séparé de son concept (l'auto-suffisance). De même, doit être séparée de son concept (la conscience de soi, νοήσις νοήσεω, le A = A de Fichte) la réalité de la raison. Il y a dans (ou plutôt : au cœur de¹⁰) la raison quelque chose de non-raisonnable, quelque chose qui n'est pas saisi dans le concept de vérité (parce que la vérité est toujours « accord de la représentation avec l'objet » ou, pour l'exprimer avec moins de présupposés : l'accord entre des séparés, où les « séparés » peuvent en fait être des différents — A = B, position de la conscience, critique — ou encore des équivalents — A = A, position de la conscience de soi, dialectique). Ce « quelque chose » dans la raison qui est par-delà (en termes logiques : « par-delà ») la raison est une unité qui n'est pas l'unité de deux entités : il ne s'agit donc pas de la formuler comme équation, mais comme unité à l'écart de toute dualité ; le signe d'égalité est mis dans les deux équations mais, à la différence de son emploi précédent, non pas comme *signe* d'égalité, mais comme *réalité*, non pas hypothétiquement (« si entre A et B ou A et A il y a un rapport, alors c'est le rapport d'égalité »), mais catégoriquement (« il y a de l'égalité 'avant' toute relation possible »). *Ecce realitas*. De même qu'il « y a » un Dieu avant toute relation, aussi bien la relation avec le monde que la relation avec soi-même, et c'est seulement cet être de Dieu, le totalement non-hypothétique, qui est le point germinal de la réalité de Dieu, ce que Schelling, à qui (ainsi qu'à Hans¹¹) tu as naturellement sans cesse pensé, appelle le « fond obscur », etc., une intériorisation¹² de Dieu qui ne précède pas seulement son auto-extériorisation, mais même son Soi (comme l'enseigne, pour autant que je le sache, la kabbale de Louria¹³ ; je t'en ai parlé un jour).

Ce que je voudrais dépasser, par conséquent, c'est ceci : que l'absolu — je prends maintenant à dessein cette désignation qui est la plus abstraite de toutes ses désignations — se trouve entre deux relativités, une avant lui et une autre après lui. La terre repose sur le grand éléphant, et le grand éléphant

10. Dans : *in* ; au cœur de : *an*.

11. Hans : Hans Ehrenberg, frère de Rudolf.

12. Intériorisation : *Verinnerung*.

13. Sur la kabbale de Louria : cf. G. Scholem, *La Kabbale et sa symbolique*, trad. J. Boesse, Paris, Payot, 1975, *passim*.

sur la grande tortue, et ainsi de suite à l'infini : voilà ce qu'enseignait la métaphysique naïve ; la terre repose sur le grand serpent et le grand serpent se porte lui-même en se mordant la queue : voilà ce qu'enseigne Hegel ; il donne assurément de la sorte une explication exhaustive du système terre-serpent, mais il n'explique pas pourquoi ce système, comme totalité, ne tombe pas. Il ne tombe ni ne flotte, dis-je ; car il n'y a pas d'espace « où » il puisse « tomber », « où » il puisse flotter : le serpent remplit lui-même tout espace disponible, il est *aussi massif* que la terre qui repose sur lui.

On s'expose à l'objection suivante : il est inadmissible d'appeler du même nom la réalité « avant » et « après » ; c'est à dire que la réalité de Dieu, par exemple, et la réalité créée par Dieu seraient deux choses totalement différentes. Bien sûr que ce sont deux choses différentes, c'est justement ce dont je veux parler, mais comment cette différence serait-elle tellement significative si la langue n'avait malgré tout raison et si ce n'était *aussi* une seule et même chose ? Après tout, l'homme de la philosophie et l'homme qui philosophe sont tous deux « hommes » ; la palme à la main ne doit pas nous tromper sur ce point.

J'affirme donc que tout ce qui, entre l'Absolu et le relatif, arrive « avant » lui¹⁴ est Révélation, tout ce qui est entre l'Absolu et le relatif se produit « après » lui, est nature, monde, ou quelque nom que tu veuilles lui donner. Naturellement, il s'agit encore là d'une première formulation, approximative et grossière, et rien de plus. Rien de plus, on le voit bien déjà du seul fait qu'on ne peut opposer de manière trop antithétique les deux rapports, comme c'est d'ailleurs arrivé en eux : car pendant que l'absolu est en « relation » avec le relatif après lui, il est essentiel pour le relatif avant lui que l'absolu comme tel n'ait pour commencer *aucune* relation avec lui, mais ce relatif qui est ce qu'il est, plié, tordu, poussière et cendre, se tient néanmoins sur *ses propres pieds* ; ce n'est pas un B, qui n'acquiert de la consistance qu'à travers le signe « = », bien au contraire, il a déjà en soi et chez soi son « = », et il n'a pas besoin d'un A. Il est B = B.

Mais A veut le rencontrer. Le « fonds obscur » ne donnerait jamais *naissance* à Dieu, il demeurerait plutôt dans la somnolence hébétée de son B = B ; mais Dieu est capable de *s'engendrer* à partir de lui et uniquement à partir de lui, de ce B = B vraiment sans Dieu, qui veut être pour soi. Le pur « sein » de Dieu est encore infécond ; seule l'intériorisation, seule la descente de Dieu en sa propre profondeur est « commencement ». De même que le philosophe est mort sans la philosophie, quoique la philosophie ne puisse devenir vivante qu'en descendant auprès de lui — lui qui est indépendant à son égard —, en reposant sur lui, de sorte que débute le processus du philosophe, processus qui conclut par la reconnaissance de l'absoluité de la philosophie et par l'existence-

14. Avant l'Absolu ; l'expression est aussi ambiguë en allemand.

de l'homme-exclusivement-rapportée-à-elle. A devient actif envers $B = B$, jusqu'à ce que ce dernier reconnaisse sa dépendance en tant que $B = A$.

Toutefois, de cette activité de A, B ne garde nul souvenir, pas plus le B philosophe que le B Création. N'est-ce pas précisément la fin de ce processus que B soit systématiquement digéré, intégré ? C'est seulement lorsque B est quelque chose qui secoue encore, au sein même du système, les barreaux de la grille, c'est seulement alors qu'il peut conserver le « souvenir » de cette vie pré-systématique. Mais parmi tous les B imaginables, un seul B est tel : la personnalité libre. La loyale concession de Kant : la liberté est le « miracle dans le monde des phénomènes », suffit à elle seule à faire de Kant, personnellement, le plus grand de tous les philosophes ; tous les autres cherchent plus ou moins à esquiver le problème ; lui seul l'énonce, à lui seul la fréquentation professionnelle de la vérité n'a pas fait oublier d'être enfant et fou. La liberté comme ce qui est impossible à enfermer dans des « relations », ce qui donc est impossible à systématiser ; admettons-le : il est possible *après* de déterminer en toute quiétude la liberté comme adaptation, abandon, etc. — s'il subsiste simplement dans la « mémoire » qu'*auparavant*, elle était liberté, et rien de plus. Et cette vivante ἀνάμνησις du concept de liberté chez Kant est pour cette raison la caravelle qui nous permet seule de partir à la découverte du *mondo nuovo* de la Révélation, après nous être embarqués au port du vieux monde logique. Le « fond obscur », l'« Être de Dieu », la « réalité de la raison » (pas au sens de Hegel, mais au sens de Hans¹⁵), ainsi que l'« homme philosophant » (dans la mesure où ce n'est pas simplement un « homme ») — tout cela la pensée l'atteint uniquement comme des concepts limites ; seul l'« homme », nous l'atteignons, également par la pensée, dans sa nature de $B = B$, parfaitement translogique, obscure et compacte. Les autres concepts $B = B$, la pensée les *touche* ; celui-là, seul, elle le *connait*. Sur lui seul, par conséquent il est possible de mettre en évidence le processus pré-logique où A veut rencontrer le $B = B$ (cf. ci-dessus), et c'est uniquement par analogie avec ce qui est ici mis en lumière qu'on peut déduire des processus similaires également pour les autres $B = B$. L'homme tout court, qui est « encore là », par lequel j'ai commencé tout à l'heure, est réellement le *commencement*.

Cet homme dit : Je. C'est seulement dans la mesure où et parce que l'homme n'est pas seulement B, mais aussi $B = B$, qu'il peut dire *Je*, et il est le seul parmi tous les B à pouvoir le dire ; de tous les autres B, on peut certes affirmer, par analogie, qu'ils peuvent le dire, mais justement, c'est seulement par analogie ; immédiatement, ce ne sont pas des Je, mais des II-Elle-Ce, et l'homme lui-même n'est qu'un II-Elle-Ce dans la mesure où on le conçoit comme B. Toute relation n'existe qu'entre des troisièmes personnes ; le système, c'est

15. Voir note 11.

le monde dans la forme de la troisième personne ; et pas seulement le système théorique mais, de même que l'homme devient objet pour lui-même, de même qu'il veut *faire* quelque chose de soi ou avec soi, il cesse d'être Je (nom et prénom), il devient « l'homme » (avec sa palme à la main). Pour l'homme en tant que B, ce système à la fois théorique et pratique de la troisième personne fait aussi de Dieu une simple troisième personne, seulement un A. De cet homme, Spinoza écrit — et Gœthe y souscrit — que celui qui aime Dieu n'est pas en droit d'exiger que Dieu l'aime en retour. D'ailleurs, comment cela se ferait-il ? Dans la pureté de son cœur, palpète une aspiration à s'abandonner librement et plein de reconnaissance à un Plus-Haut, à un Plus-Pur, à un Inconnu — c'est un amour à la troisième personne, le Il s'abandonne au Ce, on n'entend pas de Tu, et il n'est donc pas question d'un Je ; or seul le Je peut « réclamer » de l'amour ; et dans ce monde de la troisième personne, Dieu est l'unique Ce, sur lequel brille, du moins comme concept limite, le reflet de l'ipséité ($A = A$), comme l'expriment ces comparatifs remarquables que sont « plus haut », « plus pur » ; c'est seulement un reflet, une réalité inconnue qu'on vénère ici, le Je enfoui derrière chaque Ce ($A = A$, à côté de l'A de l'équation normale $A = B$). Tout amour est ici abandon, un abandon dont *tout* abandon, de quelque nature qu'il soit, peut être la métaphore ; d'une « telle » hauteur bienheureuse, il se sent participant également lorsqu'il se tient devant « elle », et qui possède « art et science » a « aussi » de la religion. Parce que $A = A$, $A = B$ peut être la formule dominante du monde : tous les B rapportés l'un à l'autre — abandon partout — chacun peut prendre pour l'autre la position du A (le côté gauche de l'équation) ; « eux » autant que « art et science », et aussi l'homme lui-même, peuvent se placer du côté gauche de l'équation et s'identifier au A à la place d'autres objets du monde ; sous la protection de $A = A$, *tout* $A = B$ est possible et justifié ; et il y a une seule chose que ce B éternellement objectif *ne* peut faire : c'est réclamer que Dieu l'aime en retour. Pour cela, il faudrait qu'il puisse se transformer en Je, en $A = A$, et pas seulement s'égaliser au A.

Mais c'est ce que fait l'homme qui n'est pas tombé dans le maquis objectivant des relations, l'homme en dehors du système théorico-pratique, l'homme en tant que Je. Il peut et il doit réclamer que Dieu l'aime en retour. Il doit même réclamer que Dieu l'aime en premier. Car son Je est morose et muet, et il attend le mot rédempteur de la bouche de Dieu : « Adam, où es-tu ? », pour répliquer au premier Tu sonore qui le cherche le premier Je tremblant, à demi audible, de la honte. C'est dans le Je et Tu, puis dans le Je répété, que ce rapport existe, comme l'autre existait dans l'élément du II-Elle-Ce indéterminé de l'abandon dans toutes les directions. Il existe dans le Je de la Révélation et dans le Tu de la question de conscience ou du commandement, repris dans le Je d'Adam plein de honte ou dans le Je d'Abraham prêt à partir, et il fait

à nouveau retour dans le Je de la repentance, dans le Tu de la prière et dans le Je de la Rédemption. Entre le premier B, qui n'est équivalent à nul autre B (au B qui n'est point B¹, B², B³, etc.), mais qui se borne à être lui-même, équivalent uniquement à lui-même — $B = B$ —, et entre $A = A$, il n'existe qu'une liaison à sens unique, il n'y a pas de réseau, pas de système de relations plus réel et davantage possible, où chaque point nodal puisse devenir B et chacun A, et même, pour parler plus exactement : où chaque point nodal *peut* le devenir et où aucun ne le *doit*; c'est le monde sans centre défini, le monde de la droite et de la gauche, de l'avant et de l'après, le monde où à tout instant chaque chose peut aller à droite ou à gauche, devant ou derrière, le monde où le moindre « attends-moi un peu » donne au futur la couleur du passé ; le monde dont l'esprit souverain fait voir dans le bois et le hosquet, le buisson et le lac les frères de l'homme, tout en lui faisant ressentir pourtant, dans ce tissu où il est immédiatement inséré, qu'il n'est rien advenu de définitif à l'homme. A la place de ces frères de partout, trouvés facilement et à peu de frais, avec qui il est relation, l'homme n'a, pour commencer, que lui-même comme son semblable dans la « liaison » ; la parole sur l'amour du prochain, qui était là une évidence bien tempérée, devient ici une voix de trompette ; à l'homme qui ressent dans la pureté de son cœur une aspiration à l'abandon volontairement consenti, ce commandement n'est pas adressé ; en effet, il est adressé au Je sourd, au Je enfoncé dans sa propre ipséité, à ce Je dont il est impossible de présupposer autre chose que ceci : il s'aime *lui-même*. C'est pourquoi, *une fois que* cette parole a ouvert un beau jour l'oreille qui n'entend point, l'homme se met aussi à reconnaître dans le prochain celui qui lui est réellement semblable, il ne voit plus seulement en lui un B², B³, etc., qui habite le même monde, un membre de la grande équation $A = B$, dont il ne sait que ce qu'il *voit* — en effet, il ne voit alors en lui qu'un Ce, un frère dans le bois et le bosquet, le rocher et le lac — ; je reconnais au contraire qu'il n'est *pas un Il-Elle-Ce, mais un Je*, un Je comme moi, il n'habite pas avec moi le même espace sans centre ni direction, ce n'est pas une connaissance que j'ai rencontrée dans ma pérégrination sans début ni fin à travers le temps, c'est mon frère, mon compagnon de destin, pour qui il en « va » comme pour moi, qui ne voit lui aussi, devant lui, qu'une seule voie, comme moi ; mon frère non pas dans le bois et le bosquet, non pas dans le buisson ni l'eau, mais dans le Seigneur. Tous les B sont liés par une fraternité, car tous sont interchangeables entre eux, tout B peut devenir A aux yeux de l'autre. De $B = B$ à d'autres $B = B$, il n'y a pas même la passerelle de la pensée ; car la passerelle, le signe =, est tendue au sein même de $B = B$, elle ne mène pas hors de l'équation. C'est seulement parce que la parole est passée de l'unique $A = A$ à $B = B$, — c'est seulement elle qui fait éclater $B = B$, et c'est uniquement dans cet événement qui lui est advenu qu'il peut penser un autre $B = B$, à qui la même chose est arrivée, un

prochain qui est comme toi. Ce n'est pas dans sa propre *essence* ni dans la pureté de son cœur qu'il découvre l'autre, mais dans l'événement qui lui est advenu et dans la surdité de son cœur.

« Essence » : voilà le concept sous lequel se range le monde des objets, le monde du $A = B$ — essence : l'universel qui assume toute singularité sous lui parce qu'il « précède » toute singularité. Parce qu'il considère l'homme en général, tous les hommes, ou parce qu'il considère le monde en général, toutes les choses, comme ses frères, *pour cette raison*, le stoïcien « aime », le spinoziste « aime » le prochain. Face à cet amour-là, qui jaillit de l'essence, de l'universel, il y a l'autre, celui qui surgit de l'événement, donc de la réalité la plus particulière qui soit. Ce particulier passe, pas à pas, d'un particulier au particulier suivant, d'un prochain au prochain suivant, et il s'interdit l'amour du lointain avant qu'il puisse être amour du prochain. C'est ainsi que le concept d'ordre qui préside à ce monde n'est pas l'universel, ni l'archè ni le telos, ni l'unité naturelle et pas davantage celle de l'histoire, mais le singulier, l'événement, *pas le commencement ou la fin, mais le milieu du monde*. Vu par le commencement ou la fin, le monde est « infini » : par le commencement, il est infini dans l'espace, si l'on regarde la fin, il est infini dans le temps. C'est seulement par le milieu qu'apparaît, dans le monde illimité, un chez-soi limité, un morceau de sol délimité par quatre piquets de tente, qu'on peut toujours planter plus loin. C'est seulement vus sous cet angle que commencement et fin deviennent, de concepts-limites de l'infinité qu'ils étaient, les piliers de notre possession du monde : le « commencement » devient Création, la « fin » devient Rédemption.

La Révélation est donc capable d'être point *médian*, milieu ferme et inamovible. Et pourquoi donc ? Parce qu'elle survient au *point*, au point figé, sourd, indéplaçable, au Je plein de défi, que « je me trouve être ». Ma « liberté », et non pas, assurément, ma liberté que les philosophes enveloppent de leur poudre aux yeux en la saignant du sang écarlate de l'arbitraire, pour la faire couler dans le vase de la « sensibilité », de la « pulsion », des « motifs », se contentant de reconnaître comme liberté le reste exsangue de l'obéissance envers la loi. Non, la liberté tout entière, mon libre arbitre plénier, obscur, irresponsable, mon « il se trouve que je suis ainsi » sans restriction, sans lequel cette liberté de philosophes est paralysée de naissance. En effet, à quoi bon toute l'obéissance face à l'idéal, à quoi bon le recours à des maximes ayant valeur universelle, à quoi bon toute la divinité hégélienne si l'homme dont on exige toutes ces belles choses n'a pas la force de les réaliser ? Davantage même : si, dans sa naturalité pécheresse, il se sait incapable de dominer tous ces idéaux qui réclament son service et si dans sa ponctualité seule il trouve justement le courage de mettre le point final derrière chaque proposition du système ? Mais comment va-t-il acquérir une telle force et un tel courage ?

Les « idéaux », les « impératifs », les « idées » et autres choses de ce genre

disent à l'homme : abandonne-toi à moi ! — par « gratitude », « volontairement », pour que tu « deviennes celui que tu es », que tu accomplisses ta « destinée » — mais en tout cas, abandonne-toi à moi ! Il est donc présupposé que l'homme abdique sa nature propre. Au contraire, la Révélation dit : fais ma volonté ! accomplis mon œuvre ! Il est donc présupposé qu'à l'homme est confié le propre de Dieu, la volonté de Dieu, l'œuvre de Dieu, pour qu'il l'accomplisse. Quel paradoxe il y a là quand on regarde les choses du point de vue du monde ! La réalité suprême, au lieu de réclamer notre abandon à elle, s'abandonne elle-même à nous ; au lieu de nous élever à sa réalité souveraine, elle descend jusqu'à nous ; et aussi, au lieu de nous promettre notre Soi comme récompense (« deviens celui que tu es »), elle nous promet dépossession de Soi, proximité de Dieu comme béatitude. L'homme donc auquel Dieu se confie, chez qui il descend, Lui qui est à la fois souverain et humble, l'homme donc qui fait en soi-même de la place à Dieu, reçoit tout ce à quoi Dieu s'est abandonné, même lui-même, l'homme. Tout abandon dans le monde débouche en Dieu en tant qu'idée des idées, et Dieu, en s'offrant de son côté à l'homme dans la Révélation, lui apporte en dot toute offrande humaine. C'est ainsi que la Révélation permet à l'homme de dominer son propre abandon aux idéaux.

Il y a bien des idéaux. L'un cache la lumière à l'autre. La loi de l'interchangeable qui veut que tous les objets soient interchangeable dans le monde du $A = B$ vaut aussi pour eux ; l'homme placé au milieu d'eux ne sait avec certitude qu'une chose : il doit s'abandonner sans savoir auquel. Ce qui règne, c'est la tragédie du conflit des devoirs. Le commandement de Dieu est un ordre, univoque pour cet homme-ci et proclamé dans cette situation-ci de cet homme-ci ; demande de précisions ou esquives pour s'engager sur une autre voie du système sont impossibles ; car il n'y a pas ici un système de voies, il n'y a qu'un parcours à deux voies ; seuls le défi de Lucifer ou la malédiction de Jonas seraient éventuellement possibles. Il existe en effet un royaume des idéaux (qu'on peut transformer en système, et qui est donc incapable d'unité), mais il n'y a qu'une parole de Dieu (qui s'épanouit alors jusqu'à la profusion du Royaume). C'est pourquoi il n'y a pas de « conflit » dans le monde de la Révélation. La légende commence où finit la tragédie — cinquième acte.

C'est ainsi que l'homme pieux ne reçoit nulle « loi », car il se tient sous un « commandement »¹⁶. Sous un ordre qui lui donne pleine souveraineté sur le monde entier et sur ses idéaux. Mais un commandement cependant. Sur son arbitraire est posé le sceau du silence. Mais ce n'est pas fondamental : le « combat de géant du devoir », la querelle entre « idéal et vie », etc., n'a rien à voir ici ; de telles divergences fondamentales relèvent plutôt, au sens propre, du monde qu'on peut systématiser, le monde du $A = B$, et peu importe que nous dévelop-

16. Commandement : *Befehl*, c'est-à-dire l'ordre donné *hic et nunc*.

pions ce monde en *oppositions*, dans le sens unidimensionnel de Hegel, ou en *relations*, dans le sens des efforts pluridimensionnels d'aujourd'hui. Ce n'est pas un tel combat, qu'on peut toujours interpréter avec des concepts généraux, qui est commandé à l'homme pieux. Non : l'ordre donné reste lui-même totalement appliqué à la personne et à l'instant ; de même, par conséquent, son exécution dans le monde n'entre pas dans une opposition en général, mais dans l'opposition particulière : ce n'est pas, notamment, « le » devoir qui lutte avec « l' » amour, mais *ce* devoir-ci et *cet* amour-ci qui écartent tous les autres devoirs ou toutes les autres amours. La Révélation s'enfonce comme un coin dans le monde ; le ceci s'affronte au ceci. C'est pourquoi la résistance du prophète à son envoi, sa lutte contre l'image qui régulièrement se lève n'est pas à confondre avec des luttes éthiques. Ce n'est pas le supérieur qui combat l'inférieur, mais *ce qui est promis qui lutte contre toute réalité possible*, sans préjudice qu'à ce possible appartienne aussi ce qui est « supérieur » ; il manque toute possibilité de comparer, toute possibilité d'intégration dans le système du haut et du bas. L'envoi délivre le prophète autant de l'« idéal » que de la « vie », et il le pousse dans le monde *hors de tout concept*, un monde où $A = B$ a perdu sa valeur et où tout lui apparaît comme $B = B$. Sa « nature », qui se révolte contre la mission reçue de Dieu, n'est absolument pas la « nature » en opposition, quelle qu'elle soit, à quelque chose de meilleur, c'est au contraire l'homme tout entier en lui, le « meilleur » et le « pire » dans un mélange inextricable ; c'est sa totalité, son secret vouloir d'un système, qui se défend de la parole du commandement qui fait irruption ; le « système » en lui, la secrète « vie de Goethe », se bat pour se conserver, c'est $B = A$ contre $B = B$.

Ce qu'on vient de montrer indique qu'entre Révélation et monde il existe des relations, pas seulement dans la pensée — voilà qui ressortirait déjà des « formules » — mais également dans la réalité. Et il est vrai que le rapport de $B = B$ à $A = B$ est un rapport agressif, orienté vers une transformation, tandis que le rapport de $A = B$ à $B = B$ n'est qu'un rapport théorique et sceptique (incroyant), qui se contente d'une simple interversion, de l'interprétation qui fait de $B = B$ un $A = B$ « en réalité ». C'est pourquoi $A = B$ est à tout moment satisfait, tandis que $B = B$ ne pourra être satisfait qu'à la « fin » ; c'est seulement à la fin que l'« unité » du « système » sera remplacé par la « communauté » de « tous », qu'à toute violence et ordonnance ($A = B$) seront substituées ipséité et immédiateté ($B = B$) ; c'est pourquoi, à la « fin », la Révélation aussi verra s'actualiser pour elle le problème réglé à tout instant et à peu de frais, grâce au sentiment, par le panthéisme : celui des « frères dans le bois et le bosquet, le rocher et l'eau », et la solution de ce problème, solution nécessaire justement pour que la totalité soit réellement accomplie, sera promise *per miraculum*. Pour se fonder en raison, l'incroyance possède la conscience que $B = A$ est simplement la « spiritualisation », la « vérité » de $B = B$; il

croit posséder $B = B$ dans son concept d' $\delta\lambda\eta$, en quoi il fait erreur ; car chaque concept d' $\delta\lambda\eta$ est déjà une « spiritualisation » par rapport à la présence de $B = B$, présence pleinement dépourvue de conceptualité et d'unité ; c'est donc déjà un $A = B$; en tout état, de cause, il est en *droit* de commettre cette erreur ; pour l'essentiel — que son $B = A$ « vise » réellement, d'une manière ou d'une autre, $B = B$ (que donc l'homme avec sa palme à la main est, d'une manière ou d'une autre, identique au Je qui porte nom et prénom) — pour l'essentiel donc, il a raison. Et c'est précisément cet « identique, d'une manière ou d'une autre », exprimé d'entrée de jeu par les lettres dans les formules, qui crée pour la foi la possibilité de déplacer les montagnes ou plus simplement : qui donne à l'homme pieux la possibilité de *vivre* sa foi. Si le monde n'était pas $A = B$, mais $A = C$, alors on ne verrait pas comment une telle possibilité pourrait exister. C'est uniquement parce que l'homme pieux et la vie sont du même sang, c'est uniquement parce qu'on ne fait qu'exiger de la foi qu'elle transforme le monde dans son propre chaos (ou l'y fasse, en quelque manière, revenir), c'est seulement pour cette raison que le travail de la Révélation sur le monde est possible. Mais dans l'instant où $B = B$ en a fini avec ce travail, où tout $B = A$ est devenu $B = B$, à ce moment $B = B$, du fait qu'il est devenu « tout », a perdu son essence la plus personnelle, qui est d'être quelque chose d'enseveli en soi-même, de non ouvert. Il n'y a plus d'être en face de Dieu : Dieu est l'Un et le Tout.

C'est ainsi qu'on arrive à l'image suivante : au début, j'ai commencé par discuter de façon rhapsodique et juxtaposée les différents rapports, en les explicitant l'un par l'autre, sans pouvoir les délimiter clairement l'un face à l'autre ; désormais, ils s'ordonnent les uns aux autres. Aussi bien « l'homme qui est encore là » (malgré l'« homme avec sa palme d'idéaux à la main ») que le « philosopant » (malgré la « philosophie »), et l'« abîme originel » (malgré la « personnalité de Dieu ») — tous sont des concepts d'une *pure facticité*. Comme rapports, je pourrais les symboliser par le trait de la proportion $/$. On aurait donc :

$$\begin{array}{l} A = A/A = A \\ A = A \end{array}$$

$$B = B \text{ ----- } A = B$$

$$A = A/B = B$$

$$A = A/B = B$$

Ne t'effraie pas ! La symétrie n'est pas aussi grande que tu le crois au premier coup d'œil. Avant tout, il y a surtout

$$A = A/B = B$$

que j'aurais au fond dû expressément écrire entre parenthèses, car cette équation se superpose entièrement avec le

$$\begin{array}{l} A = A \\ / \\ B = B \end{array}$$

du triangle ; la Révélation est en effet déjà elle-même le rapport de la pure « facticité ». Il en va tout autrement avec le côté droit du triangle. Il désigne le résultat du mouvement idéaliste, le Je = Je comme clé du Je = Non-Je, le concept d'Esprit de Hegel ou le mot de Goethe : « Le noyau du monde est au cœur des hommes. » Il fallait encore saisir cette connaissance comme un *factum*, comme un point de l'histoire universelle : la découverte par Hansen¹⁷ du « philosophe » et mon concept de « 1800 » qui d'ailleurs se concentre lui-même autour du philosophe par opposition à la philosophie. La pensée de l'immanence — et qu'est-ce que le paganisme sinon cela ! — a été menée à son terme théorique par Hegel et à son terme pratique par Goethe ; voilà qu'elle est devenue elle-même *factum* et du fait même insusceptible d'être saisie par la Révélation. La « pure facticité » est donc quelque chose pour soi ; elle ne se superpose pas avec le côté du triangle ; au contraire, c'est un *salto mortale* philosophique qui se jette en bas du bastion philosophique à l'angle du triangle — *mortale* : « 1800 » signifie une fin absolue à moins qu'il s'agisse d'un absolu commencement ; lorsque Hegel découvrit en soi le dernier philosophe, Goethe découvrit en soi le dernier chrétien ; il n'y a rien à ajouter.

Ce qui se joue entre les deux angles inférieurs du triangle, entre l'homme sans plus et le monde sans plus ou entre foi et incroyance ou entre théologie et philosophie — le mouvement pratique de gauche à droite et le mouvement théorique de droite à gauche — nous l'avons déjà dit ; le mouvement de gauche à droite est le plus fort et possède à coup sûr la victoire ; le schéma le reflète en ce qu'à droite le *salto mortale* de la facticité est un ajout, un fait unique dans le cours de l'histoire, alors que le côté gauche a la facticité dans le sang et qu'il agit à tout instant grâce à son énergie.

Enfin le *salto mortale* au sommet du triangle se caractérise comme « dernier » par le fait qu'au-dessus et en-dessous du trait de la proportion, la même chose est écrite : la pure facticité est donc là sans mouvement, éternelle. On peut reconnaître le devenir éternel en Dieu comme on peut montrer dans la figure l'histoire de la pensée, à partir de deux sols : le sol de la philosophie achevée (Schelling) et le sol de la Révélation (la mystique). Devant la *théologie* et la

17. Nous n'avons pu identifier cet auteur.

philosophie se présente ainsi, parachevant le triangle des sciences — j'en demeure moi-même étonné et je résiste à cette pensée — la théosophie.

Le reste est philo-logie, c'est-à-dire silence. Mais sérieusement, qu'en penses-tu ? C'est devenu plus complet et plus riche que je ne m'y attendais. Mais à la différence d'alors, dans le Harz, j'en suis *moi-même* convaincu. Et toi aussi, je crois ; car c'est formulé pour toi seulement ; déjà si je voulais le formuler pour Rosenstock, il me faudrait sans doute l'écrire tout autrement, et (pour le moment) je serais du reste encore trop proche de cette formulation pour l'écrire autrement. Je l'ai écrite εις σε βλεπων¹⁸ et il est même possible que tu le reçoives pour ton anniversaire puisque tu es un « novembrien »¹⁹ et, je crois, de la seconde moitié. En tout cas, il faut le garder pour toi, car dans cette forme cela ne supporte encore autre regard.

....
Je viens de relire encore une fois l'ensemble aujourd'hui, après le joyeux caquetage d'hier, immédiatement après avoir pondu l'œuf. Il faut une grande dose de bonne volonté pour le comprendre. Car dans les premières pages, la terminologie reste très décousue ; je pourrais déjà l'améliorer dès à présent à partir de la fin, mais cela signifierait l'écrire à nouveau, et pour cela il fait trop froid ici à mon goût, entre autres. Il te faut donc essayer d'avancer avec du décousu. B = B signifie seulement à partir d'un certain point exclusivement l'homme ; au cours de la marche en avant, à certains égards très compliquée, l'équation signifie, aussi, la réalité translogique, la divinité transpersonnelle. Mais je crois que tu devrais le remarquer en lisant, de même que moi aussi je ne l'ai aperçu qu'en écrivant. Malgré les nombreuses fautes et les points inexplicables, la fécondité de l'ensemble m'apparaît vraiment claire encore aujourd'hui. Mais je recommence à caqueter, et voilà qui était excusable seulement hier.

Une chose encore : parmi les influences, outre celles déjà nommées, je dois en citer encore une : Christoph Schrempf²⁰ (est-ce que tu le connais, au fait ?), avec son travail de jeunesse, son premier travail sans doute, sur Kant et le Christ, où il corrige l'opposition entre autonomie et hétéronomie par celle de loi et de commandement.

Je suis très étonné de la place spéciale de la mystique *entre* la théologie véritable et la philosophie véritable. C'est peut-être la solution naturelle à bien des difficultés historiques — Plotin, l'Inde, etc. Jusqu'à présent, je n'avais jamais réussi à m'intéresser à la philosophie de Steiner²¹ (c'est pourquoi je n'en

18. « en pensant à toi ».

19. « Novembrien » : allusion à un livre sur les gens nés en novembre.

20. Christoph Schrempf (1860-?) : philosophe de la religion, proche de Lessing et de Kierkegaard dans le domaine éthique.

21. Rudolf Steiner (1861-1925) : après sa rupture avec la théosophie, fondateur de

sais que ce qui est écrit dans les deux romans de Meyrinck²² et, il y a quelque temps, dans la *Christliche Welt*), mais peut-être m'y intéresserai-je désormais. Mais il faut finir,

ton F.

Franz ROSENZWEIG
Traduit par J.-L. Schlegel

l'anthroposophie. S'intéresse ensuite aux sciences occultes dans des buts thérapeutiques, dans son centre appelé Goethaneum.

22. Gustav Meyrinck (1868-1932) : écrivain attiré par l'occultisme et la magie, auteur de romans : *Le Golem* (1915), *Le Visage vert* (1916), *la nuit de Walpurgis* (1917).

UNE PENSÉE DE LA GRAMMAIRE OU L'ASSOMPTION DU TEMPS

Dans un ouvrage aussi remarquablement construit que le *Stern der Erlösung*, il n'est pas étonnant que les trois parties qui le composent correspondent strictement à trois niveaux d'interprétation méthodologique :

- 1° le niveau logico-mathématique de la première ;
- 2° le niveau grammatical de la seconde ;
- 3° le niveau liturgique de la troisième.

Bien que les trois niveaux s'équivalent apparemment, le second s'impose vite comme déterminant dans la mesure où il va permettre de structurer la réalité. En effet, si l'éclatement du réel est d'abord maîtrisé 'logiquement' par la mathématique, seule la grammaire est susceptible d'assurer la liaison des éléments entre eux et d'effectuer leur mise en rapport. Plus précisément, dans le *Stern der Erlösung*, c'est par la grammaire et non par la logique ou par la liturgie que le lien entre les concepts de Révélation et de Rédemption est rendu possible.

Mais qu'entendre par *grammaire* ? Contrairement à Brunschvicg, le porte-parole de la tradition néo-kantienne, pour Rosenzweig, le réel n'est pas assimilable à la mathématique, ce qui explique qu'il s'aventure *au delà du mathématique* et qu'il s'interdit de penser le réel autrement qu'en termes de *signification*, irréductible à un simple problème d'articulation. Brunschvicg d'ailleurs — qui voyait dans la grammaire un stade antérieur à la mathématique, fil conducteur de sa pensée dans *Les Ages de l'intelligence* — devait se trouver désemparé du jour où la révolution hilbertienne mit en cause cette mathématique classique dont il avait fait l'essence même de la rationalité. Parler de *signification*, c'est indiquer que Rosenzweig réagit d'abord à une crise de civilisation : comment repenser la structuration du monde après l'échec de l'histoire que le dix-

neuvième siècle avait précisément chargée de cette tâche sinon sur le mode de la grammaire, c'est-à-dire de la possibilité même de structurer un langage commun ? Pas de Révélation 'commune' sans grammaire 'commune'. L'intérêt de l'époque pour le langage, le surgissement « saussurien » de la linguistique, sont indissociables de cette toile de fond historique. Pour Rosenzweig, le discours n'est pas une matière abstraite, mais un souci communicatif dont les raisons lui sont internes et non pas extérieures.

Ainsi l'analyse discursive et grammaticale intervient-elle à chaque niveau du *Stern*. Pour faire comprendre la *Création*, c'est une analyse du premier chapitre de la Genèse qu'il propose ; pour la *Révélation*, il étudiera le *Cantique des cantiques* ; pour la *Rédemption*, il nous invitera à lire le Psaume CXV sous son aspect grammatical. A chacun de ces niveaux s'impose cet invariant de l'analyse grammaticale. Il n'y a très probablement pas de meilleure lecture du *Stern der Erlösung* que celle qui s'obligerait à une écoute attentive de ces trois commentaires de textes !

Avec l'analyse grammaticale, l'homme peut combler les failles ou si l'on peut dire les « trous », oublier l'éclatement initial — qui se formalise en mathématique et se vit en paganisme ; il peut mettre en rapport Révélation et Rédemption et fonder une méta-rhétorique, c'est-à-dire une rhétorique qui ne soit pas simple affaire logique, mais souci grammatical. Rosenzweig est finalement très proche de Saussure dans la mesure où il insiste également sur le rapport de la parole et du langage et donne à la pensée le statut de la parole. C'est là d'ailleurs la raison pour laquelle il forge ce mot : *Sprachdenken*.

En finir avec l'ancienne pensée qui est pensée de l'Universel ou de l'histoire (accession progressive à l'Universel), c'est concevoir la possibilité d'une liaison de l'Universel et du particulier. Liaison qui ne prendra corps que par la grammaire — qui ne saurait le faire grâce à la mathématique ou à la liturgie, on peut l'imaginer d'emblée, dans la mesure où celles-ci sont uniquement des expressions de l'Universel qui n'ont aucun sens du particulier. Dans la liturgie, la prière est nécessairement communautaire — la prière individuelle est vouée à l'arbitraire. Dans la mathématique, c'est toujours en fonction d'une loi générale que l'on comprendra les cas particuliers : le général y subsume le particulier.

Au contraire, chez Rosenzweig se manifeste la dimension du particulier en tant que particulier. Découvrir l'Universel revient à dépasser le particulier, non pas pour l'oublier au profit du général, mais pour l'assumer de part en part. Le particulier n'est pas *subsumé*, mais *assumé* ; la tâche n'est pas de subsumption, mais d'assomption. Seule la grammaire rend possible cette assomption dans le langage. L'image de l'assomption, chez Rosenzweig, c'est l'amour. Il montre ainsi que le *Cantique des cantiques* n'est pas seulement le plus beau poème d'amour de la littérature universelle, mais encore l'écrit où

s'exprime le plus parfaitement le lien du physique amoureux et du spirituel amoureux. Dans la liturgie juive, selon le rite ashkenaze (classique aussi bien que hassidique), le *Cantique des cantiques* est la prière que l'on récite le vendredi soir en guise d'introduction au Shabbath, car c'est l'amour qui nous fait découvrir le possible dépassement de l'individuel dans le communautaire. Comme le *Cantique des cantiques* nous fait *transiter* vers la Communauté, la grammaire nous déplace vers les autres grâce au langage. Opération de dépassement, de déplacement, assomption progressive du langage et des mots — et non pas subsumption logique. La grammaire est alors un véritable critère de vérification de notre amour pour les autres ; il n'y a pas d'amour sans parole, sans récit, ce que nos contemporains appellent le symbolique.

Récit, langage, grammaire, amour : c'est à une conscience de notre propre *temporalité* que nous conduit la réflexion de Rosenzweig sur la grammaire. Là encore, l'allemand est plus parlant que le français : le mot 'verbe' s'y dit *Zeit-Wort*, 'mot du temps', 'mot temporel', 'mot-temps'. Passé, présent, futur sont des modalités du temps et de notre assomption progressive ; les formes grammaticales sont la meilleure expression de la saisie de la compréhension du temps. On voit mieux comment la grammaire occupe une position et une signification centrales dans le *Stern der Erlösung*, elle qui rapporte Création, Révélation et Rédemption à nos propres temporalités, à notre rapport au langage. Rosenzweig se réfère souvent à Goethe, dont il loue le souci de l'à *propos* (c'est-à-dire du temps utile, de la *rechte Zeit*) et cite ces vers :

*Warum ist Wahrheit fern und weit,
Birgt sich hinab in tiefste Gründe ?*

*Niemand versteht zur rechten Zeit!
Wenn man zur rechten Zeit verstünde :
So wäre Wahrheit nah und breit
Und wäre lieblich und gelinde!*

L'on comprendrait tout, si l'on avait le sens du temps ! Celui-ci n'a rien d'abstrait, il est cette structure discursive indispensable à la découverte de l'Autre. Il y a comme un rapport causal entre le Temps et l'Autre.

Le *Stern der Erlösung* est un livre grammatical en tant qu'il réagit à toute forme de séparation. Il n'y a pas en lui d' 'obsession', si l'on peut dire, de la

1. Pourquoi si lointaine la vérité,
Enfouie et cachée au fond d'un abîme ?
Personne ne comprend au bon moment !
Et si l'on comprenait au bon moment
Proche serait alors la vérité,
Deviendrait alors douce et agréable.

séparation, mais un sens radical de la singularité. Singularité non vécue sur le mode de la séparation, mais en guise d'une assumption de sa particularité, particularité sans laquelle Autrui ne serait plus qu'une ombre projetée. Dès lors, la grammaire est, pour Rosenzweig, cette méthode de formalisation qui nous permet de découvrir les significations de la totalisation tout en évitant les écueils de la Totalité. La grammaire est précisément cette étape — non pas une étape de la Dialectique — qui permet de percevoir le sens de l'Infini. Il y a donc une méthode de formalisation, la grammaire, mais il y a également des niveaux de formalisation, qui correspondent à chacune des trois grandes parties du *Stern*.

Mais alors, pourquoi la grammaire est-elle consubstantielle à la Révélation, c'est-à-dire à la seconde partie du *Stern* ? C'est qu'elle est *expression* — de la même façon que la Révélation est manifestation (*Offenbarung*) et non pas dévoilement de l'être au sens heideggérien (*Erschlossenheit, Unverborgenheit*). C'est que la grammaire me met 'entre les mots' — de même que la Révélation m'*entretient* avec les autres hommes.

Avec la grammaire, c'est également le projet de la *Wissenschaft* que vient accomplir Rosenzweig. La grammaire vient unifier les sciences et éviter la coupure entre les sciences de la nature et les sciences de l'homme, entre les *Natur-* et les *Geisteswissenschaften*. Par la grammaire, les sciences se rapportent les unes aux autres, sans que l'une prétende à un privilège au sein de l'architecture d'ensemble. Le souci de scientificité est source de communication — et non pas volonté formelle de technicisation.

La scientificité rejoint alors le Logos grec, cette identité du langage et de la pensée. Ainsi avons-nous à renouer avec la pensée à son état naissant. Au delà des implications religieuses de la pensée de Rosenzweig, la question est pour nous de retrouver la dignité du langage en tant que pensée, c'est-à-dire de revivre la contemporanéité du langage et de la pensée — cette poétique, pour parler comme Henri Meschonnic — dont le vingtième siècle tend à faire la redoutable économie depuis la Grande Guerre de 1914-1918 — et celle de 1939-1945...

La linguistique moderne, comme la pensée grammaticale de Franz Rosenzweig, ne sont-elles pas les héritages d'une guerre où l'on commençait à oublier ce que parler veut dire, c'est-à-dire à oublier notre propre temporalité, le sens même du temps où nous vivons. Quand il n'y a plus de PRÉALABLE, quand la mort du sens est consommée dans la guerre, il faut réapprendre à parler, il faut cette obsession poétique, ce rythme solidaire du temps, des mots et des hommes. Il faut inventer une grammaire à l'histoire.

Alexandre DERCZANSKI
C.N.R.S. Paris

L'ESTHÉTIQUE DE FRANZ ROSENZWEIG

I

Les interprètes de la pensée de Franz Rosenzweig se sont surtout attachés, jusqu'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. Ces trois attitudes peuvent être mises en rapport, à leur tour, avec les deux grandes formes d'expérience collective qui caractérisent la civilisation moderne : le judaïsme et le christianisme (bien que, comme le montre la première partie du *Stern*, l'origine de ces trois attitudes, ou de ces trois catégories, se trouve déjà 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. A 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'inter-subjectivité, 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.

II

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 représente, 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 fait 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.

III

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 les 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 suffisance, 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 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 préférence 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, ce 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.

a) 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 ce qui traduit la cohérence interne de l'œuvre, l' homo-

généité 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 (et 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' ». A 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.

b) 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 la 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. A 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.

c) *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.

A 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.

IV

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'absence au monde réel. A 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. C'est un 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 mystiques. 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 essentiellement 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

Elaborer
réalité de la
révélation
source de
culte

Elaborer
réalité de la
révélation
source de
culte

②

Elaborer
réalité de la
révélation
source de
culte

Elaborer
réalité de la
révélation
source de
culte

Elaborer
réalité de la
révélation
source de
culte

③

Elaborer
réalité de la
révélation
source de
culte

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, sa 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.

A 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'instantanés 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 liturgique, 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 le 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 expression, 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 le 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 souffrance 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 : tra-

gique par son contenu, désinvolte, sinon frivole, 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 pré-verbal, tel qu'il est défini dans la première partie du *Stern*, et le symbolisme religieux comme système de signes trans-verbaux, 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.

Stéphane Mosès

Et cette même dualité pour l'artiste

UNE PHILOSOPHIE DU NOM

*Denn Name ist nicht Schall und Rauch
Sondern Wort und Feuer
Den Namen gibt es zu nennen und zu bekennen
Ich glaub ihn*

Goethe, *Faust*¹.

On a souvent remarqué que la notion de création joue un rôle décisif dans le *Stern der Erlösung*. Elle marque de son empreinte le « revirement » qui s'annonce au début de la deuxième partie. Elle sous-tend toute la démarche de Rosenzweig. Le contraste avec la pensée de Heidegger est tel qu'on ne peut manquer de le souligner. Karl Löwith a voulu voir là le point où leurs routes ont définitivement divergé². La « créature » sera, dans le domaine de la création, l'objet des interrogations ouvertes sur le « sujet » dans le registre de la philosophie idéaliste. Mais la créature est ce sujet qui est appelé par son nom.

La question pour Rosenzweig est de savoir comment, dans la création, s'écrit le livre qui fraye la voie à cette « révélation ». Quelle littérature, quel langage, quelle logique répond au propos de cette démarche nouvelle, qui est décrite dans la deuxième partie du *Stern* ? Le passage du concept à l'existence constitue ici un véritable renversement sémantique. Il s'agit de sortir de la caverne, de laisser là le monde des idées pour rejoindre la réalité de l'expérience. Il s'agit d'atteindre l'existence dans la réalité des temps, des personnes et des langages (nous maintenons intentionnellement le pluriel). « Quand nous observons les éléments du tout émergeant sans parole des profondeurs du Néant, nous prêtions la parole à leur mutisme, en leur conférant un langage qu'ils pouvaient faire leur alors qu'il n'y avait pas encore le langage. Un langage

1. Rosenzweig a plusieurs fois cité ces vers de Goethe. Voir dans *Briefe* (Berlin, 1935), p. 211 sq. et 432.

2. Karl Löwith, « M. Heidegger and F. Rosenzweig » (voir bibliographie).

antérieur au langage tout comme l'émanation est une création antérieure à la création » (Deuxième partie, Introduction, *La grammaire et le mot*).

Dans la première partie, le langage est le langage des « éléments », le langage du monde. Un langage qui a sa rationalité, son lyrisme, sa portée de prière. Mais on ne considérait pas encore la rencontre, la révélation, qui est la nouveauté de la seconde partie. Surcroît de parole ? Émergence de raisons supérieures ? Cohérence nouvelle du discours ? Telle n'est pas ici l'expérience décrite de la personne, mais plutôt le fin silence, une incomplétude ressentie, un manque d'articulation, qui se traduit dans la fragmentarité du récit. La pensée du langage (*Sprachdenken*) n'est pas la redondance de la pensée ; elle fait d'abord entendre son manque. Son lieu est moins la pensée elle-même que le langage.

La pensée, disait Hegel, se signifie à ceci qu'elle n'est liée à rien de concret. La pensée, pour Rosenzweig, est liée aux mots, qui plongent dans le concret, et au peuple qui parle avec ces mots dont l'existence se joue dans le langage. La pensée de Kant avait pu ouvrir un débat pour savoir s'il serait possible de penser sans mots. Pour Rosenzweig, comme pour Heidegger, la pensée est enracinée dans le langage, dans les mots. Il ne le prouve pas, pas plus qu'il ne prétend résoudre le problème de l'origine du langage. Le langage est antérieur à l'homme et c'est pourquoi il est ce qui est le plus propre de l'homme. L'homme est l'étant qui parle.

Dans *Das neue Denken*, Rosenzweig, d'habitude avare dans l'indication de ses sources, dit qu'un an et demi avant d'écrire le *Stern* il avait lu l'opuscule de son ami Eugen Rosenstock-Huessy, intitulé « Une science appliquée de l'âme » (*Angewandte Seelenkunde*)³. Et il confesse dans une lettre qu'il ne lui a pas fait seulement des emprunts ; il l'a littéralement « pillé »⁴. Rosenstock-Huessy, dont les écrits sont restés longtemps méconnus, a laissé une œuvre considérable. Conscient du caractère radicalement neuf de ses recherches — elles avaient pourtant des précurseurs : Humboldt, Carlyle, Schlegel, Hamann —, il hésita longtemps à les publier. Descartes avait hésité dix-huit ans avant de se résoudre à diffuser le *Discours de la méthode*. Rosenstock a attendu cinquante-trois ans avant de faire paraître son œuvre majeure, l'exposé de sa « méthode », « La parole du genre humain » (*Die Sprache des Menschengeschlechts*). Buber, qui avait eu également connaissance des idées de Rosenstock, mit moins de temps pour en tirer parti.

3. Publié seulement en 1924. Réédité dans E. Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts*, Heidelberg, Lambert Schneider Verlag, 1963, vol. I, p. 739 sq.

4. *Briefe*, p. 347.

LA « GRAMMAIRE » SELON ROSENSTOCK-HUESSY

Pour Rosenstock, l'homme n'est pas seulement un être « naturel ». Il est encore un être capable de s'élever au-dessus de sa nature, par le langage. Il s'ensuit que la physique, la chimie, la biologie, les sciences de la nature en général, en tant qu'elles s'intègrent dans la sociologie et dans les sciences de l'homme en général, tombent dans le champ de la « méthode grammaticale ». L'erreur des sciences fut justement pendant longtemps de se considérer comme indépendantes les unes des autres. Cette ère est précisément révolue.

La « grammaire » est, chez Rosenstock, tout autre chose qu'une grammaire universelle des langues, entreprise dont Henri Delacroix a bien montré au reste qu'elle était tout aussi illusoire que la recherche de l'origine du langage à partir de l'histoire des langues⁵. Elle est bien plus que le recueil, sec comme la poussière, des formes stylistiques. Elle s'offre ici comme le « sésame ouvre-toi » des trésors cachés de la recherche sociale. Feuerbach avait appelé de ses vœux une « philosophie grammaticale » de l'homme. Il resta incompris par tous, en particulier par Karl Marx. Le langage, la logique et la littérature portent le sort de la société. Les révolutions politiques, par exemple, se jouent moins au niveau des urnes ou des manifestations de rue qu'au niveau du langage. Le langage est un processus qui doit être attentivement pesé, mesuré, écouté et qui a besoin d'une analyse, qui nécessite sa grammaire.

Les penseurs modernes cherchent tous à saisir les réalités sociales : ils s'y essaient avec les moyens d'analyse les plus divers, « scientifiques » ou « théologiques », chacun en référence à ses propres autorités. Aucun ne se préoccupe de sa méthode, de sa grammaire. L'effort de Rosenstock fut, toute sa vie, de rappeler que cette méthode existe et qu'à force de l'ignorer, les sciences de l'homme courent des dangers immenses.

Les sciences de l'homme témoignent du monde éclaté, dans lequel nous vivons. Mais la désintégration sociale, comme problème de l'homme moderne, n'est pas d'abord un problème économique-social. C'est un problème qui concerne le langage. Il faut en finir avec l'illusion d'une science, d'une philosophie, d'une métaphysique sans philologie. Mais si l'on revient vers le langage, alors la déconstruction, la destructuration présente pourra apparaître comme une bénédiction voilée, qui contraint l'homme à se réveiller. La méthode grammaticale, loin d'être une logique universelle et intemporelle, insiste à juste titre sur les aspects négatifs de la société afin d'inviter à penser, à étudier, à écrire, à parler. La décadence, par exemple, qui consiste pour un peuple à n'avoir plus d'enfants, doit être étudiée d'abord dans le fait que celui-ci perd les moyens de

5. H. DELACROIX, *Le Langage et la pensée*, Paris, 1930, p. 128-129.

convertir la génération qui vient à ses buts et à ses fins. Le problème n'est pas seulement biologique ; il est une faiblesse, une maladie de l'homme tout entier, et d'abord une maladie du langage.

Rosenstock, avons-nous dit, a eu recours aux intuitions de Humboldt. Pour Humboldt, le langage est un produit fini plutôt qu'un processus de production. Dans la perspective de la philosophie idéaliste, le langage devait être interprété à la lumière de la pensée. Rosenstock inverse les termes. La philosophie ne fait que *tendre vers* la vérité. C'est le langage qui *dit* la vérité. La vérité est la fin du langage et les divers niveaux du langage expriment les différents niveaux d'approche de la vérité. Rosenstock rapporte comme une anecdote particulièrement scandaleuse le fait que Rudyard Kipling, dans son célèbre discours en présence du recteur, de tout le corps des professeurs et des étudiants de Saint-Andrews, ait pu développer sans la moindre protestation cette thèse que le premier homme qui fit usage de la parole fut un menteur, qui avait trouvé plaisant de distraire ses collègues. Les linguistes se sont installés dans la confusion des langues. Ils ont cessé de croire que le pouvoir du langage est intimement lié au vœu de l'homme de dire la vérité. Le langage est considéré comme un instrument de communication, mais l'expérience de la dissémination du sens fait que le mot n'a plus qu'un rôle de pacotille. Si l'on compare le rôle dévolu aujourd'hui au langage avec celui qui lui est reconnu en un temps de révélation, il faut reconnaître que nous sommes entrés dans un âge de voilement, quant à la fonction du langage. C'est ce qu'il revient à la grammatologie de relever.

Mais cette vérité que les linguistes, les philosophes et les théologiens ont laissé échapper, il arrive qu'elle soit recueillie par la critique littéraire, où elle a pu émigrer. Rosenstock rappelle une remarque de Thibaudet sur la « durée » bergsonienne⁶. Qui a pris garde que Bergson avait changé le sens du mot ? Ordinairement, durer, c'est tenir, ne pas changer. Au sens bergsonien, au contraire, durer, c'est changer. Dans la phrase, « je suis un être qui dure », le mot « je suis » jusque-là l'emportait et empêchait la durée de couler. Bergson a bousculé cette métaphysique substantialiste inconsciente. Pour cela le philosophe a dû faire une plongée dans le langage. La phrase classique a signifié dès lors : « Je suis un avenir qui dure ». « La philosophie, s'insérant dans un langage fait contre elle, dit très bien Thibaudet, en épouse la direction pour la dépasser ». Laissons de côté ici la question de savoir si le projet philosophique de Bergson, comme tel, était fondé. Mais ce qu'il est important de remarquer, c'est que la philosophie a assumé ici son rapport au langage. Moment décisif dans l'histoire même du langage ! Nous n'avons plus affaire à une philosophie qui se forge ses mots à son usage propre et qui croit pouvoir extrapoler sur le langage. Nous

6. E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Speech and reality*, Norwich (Vermont), Argo books, 1969, p. 70-71.

apprenons que le philosophe *parle*. Précisément il fait dire au mot plus qu'il ne disait jusque-là. Mais le mot n'a pas quitté le langage. Il est allé dans le langage pour en revenir chargé et transformé, moulu au moulin de la pensée.

Dix ans avant Heidegger, Rosenzweig déclare que penser signifie traduire en un meilleur langage⁷. Rosenzweig s'en prend à la traduction littérale des Grecs, telle que la pratiquait Wilamowitz, comme Heidegger critiquera la traduction des Présocratiques par Diels⁸. La pensée se joue dans l'aventure du langage. Il y a des mots qui tuent. Il en est qui font vivre. La grammaire a pour but d'examiner ce rapport existentiel de la pensée au langage. La pensée, le discours et la littérature sont solidaires dans l'effort de l'humanité soit pour celer, soit pour manifester la vérité. La parole est comme un feu qui brûle. Par l'usage qu'il fait ou ne fait pas de sa parole, chaque homme peut cacher ou révéler à son semblable sa part de vérité.

LA « NOUVELLE PENSÉE » DE ROSENZWEIG

Pour Franz Rosenzweig, le discours idéaliste est une forme de langage d'où l'interlocuteur s'est retiré. Le discours philosophique ne pourrait retrouver sa portée que s'il se formulait à la manière de la « philosophie narrative », que Schelling retrouvait chez les anciens Grecs, qui narraient une histoire lointaine vécue par les divinités antiques. Celles-ci, à l'instar des divinités de Samothrace, avaient pour fonction de dévoiler aux hommes l'essence du monde. Mais la modalité propre du langage est celle qui naît de la rencontre entre deux interlocuteurs et qui prend forme dans le dialogue, entre un Je et un Tu. Le dialogue consiste à entendre dans ma langue ce qui m'est dit par autrui. Le Je naît de cette rencontre d'un Tu et la pensée jaillit de cette traduction nécessaire. Au *cogito* de Descartes, Rosenstock-Huessy avait substitué celui auquel Rosenzweig à son tour se réfère : « Dieu m'interpelle, donc je suis »⁹.

Rosenzweig trouve dans la Bible, et plus exactement dans son interprétation, le récit qui confirme sa conception du langage. Après la faute, Dieu appelle Adam : « où es-tu ? » Pas de réponse, car le dialogue est interrompu. Adam ne parle plus ni à Dieu, ni à Eve, ni aux animaux. En cela réside l'expulsion du paradis, en cela la honte. Le midrash tradnit à juste titre : « où en es-tu ? » Car de toute évidence, Dieu sait où est Adam, mais il n'est pas en face de lui. Il y a eu une mutation en Adam, qui se traduit par l'interruption du langage.

7. Rosenzweig consacra la dernière partie de sa vie à traduire la Bible et il a livré de profondes notes sur le problème de la traduction (voir dans les *Kleinere Schriften*, Berlin, 1937).

8. Rosenzweig, sur son lit de malade, lira avec intérêt *Sein und Zeit* ; voir *Kleinere Schriften*, p. 354-356.

9. E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Angewandte Seelenkunde* (éd. 1924), p. 36.

La réponse se fera attendre jusqu'à Abraham : « me voici » ou plus exactement : « il y a moi ». C'est-à-dire : « je suis là puisqu'il n'y a personne d'autre que moi », qui implique le retour de la relation « Me voici, pour toi », avec ma responsabilité. *Non possum aliter*, dit ici Rosenzweig.

En opposition à l'« ancienne pensée », celle du paganisme, celle de l'idéalisme, où l'homme apparaît défini par ses attributs, la « nouvelle pensée » est celle qui résulte de la liberté de l'homme, de ses facultés. L'homme est habité par le langage qui est une *ἐνέργεια*. Il est une potentialité infinie. Sans doute sa liberté n'est pas illimitée ; mais par la liberté l'homme est ouvert sur sa fin. Il n'est pas un grain de poussière sans responsabilité ; il est *déjà* le pivot de l'univers. *L'ici et maintenant* de chacun est un centre de temps. L'homme est une *catégorie*. Au-delà de l'essence, car il vit dans *son* temps.

Cet événement n'est cependant pas indéfini. Il se fait jour en quiconque habite son langage et porte le souci de la vérité. Cet événement rassemble tous ceux qui parlent *dans* la révélation. Certes, ni dans la nature inanimée, ni dans la nature animée, il n'existe événement ni chose qui d'une façon ou d'une autre n'ait part au langage, car à tout être il est essentiel de communiquer son contenu spirituel. Buber également a souligné ce caractère universel de la rencontre.

Mais il faut entendre ici le langage, et l'expérience qu'il sous-tend, au sens propre. Comme principe programmatique de la « nouvelle pensée » il faut reconnaître que cette purification de la théorie de la connaissance, que Kant a rendue nécessaire, postule non seulement une nouvelle conception de la connaissance, mais aussi de l'expérience. Ce nouveau concept d'expérience doit donc être invoqué ici comme tel, car il fonde désormais la possibilité logique de la métaphysique. C'est pourquoi Rosenzweig reconnaît comme nécessaire le recours à l'expérience scientifique, ce que Kant avait déjà reconnu, mais aussi à l'expérience religieuse. Ce qui ne veut pas dire que la connaissance fonde et admet la révélation, mais qu'elle rend seule possible l'expérience de la révélation. Kant n'avait sûrement pas voulu réduire ce concept d'expérience à l'expérience scientifique, ce concept relativement vide propre à l'époque des Lumières. Dans l'expérience du langage, ce qui se communique n'est pas le langage même, ce qui peut en être appréhendé par la science, mais quelque chose qu'il porte en lui.

Dans une étude consacrée au langage et où l'influence de Rosenzweig n'est pas sans se faire sentir, Walter Benjamin a souligné justement que « le point de vue selon lequel l'essence spirituelle d'une chose consiste justement dans son langage — ce point de vue entendu à titre d'hypothèse — est le grand abîme où risque de tomber toute théorie du langage et sa tâche est justement de flotter au-dessus de cet abîme. Dans une recherche théorique sur le langage, la distinction la plus originale est celle qui se fait entre l'essence spirituelle et l'essence

linguistique qui la communique »¹⁰. Ce qui est communicable dans une essence spirituelle, c'est son essence linguistique. Mais, dans le langage, ce qui advient est ceci : l'essence spirituelle des choses devient leur langage. Ce qui veut dire que l'homme communique sa propre essence spirituelle dans son langage. L'homme communique son essence spirituelle non pas par les noms qu'il donne aux choses mais *dans* ces noms. Dire que c'est par les noms que l'homme a forgés qu'est née la pensée, c'est en rester à la conception bourgeoise du langage. L'autre conception, celle de la « nouvelle pensée », ne connaît « ni moyen, ni objet, ni destinataire de la communication ; elle dit : dans le nom l'essence spirituelle de l'homme se communique à Dieu »¹¹.

UNE PHILOSOPHIE DE LA NOMINATION

L'identification de l'étant avec sa « catégorie » et celle de l'essence spirituelle avec l'essence linguistique, introduit un débat nouveau, d'une portée considérable pour la métaphysique du langage. Car l'essence linguistique univoque tout le réel en le réduisant à sa commune mesure. Il faut donc revenir à l'expérience essentielle, à sa temporalité, qui garde les distinctions nécessaires. L'identification de l'essence spirituelle avec l'essence linguistique a en effet pour conséquence de hausser au cœur de la philosophie du langage le concept de révélation, identifiant ainsi le moment suprême de la philosophie avec la religion. On retrouverait ainsi une vieille aporie de la théologie médiévale. On rend univoque la relation entre l'esprit et le langage, de sorte que la meilleure expression linguistique représenterait le pur spirituel. C'est précisément ce que réalise le concept de révélation quand il pose le verbe au principe de la révélation divine. L'expérience spirituelle la plus haute viendrait ici s'absoudre en adhérant au *logos*, qui est l'expression même, et en confessant l'inexprimable. Mais c'est oublier que cette reconnaissance repose sur l'homme, et en lui sur le langage.

Dans le récit de la création de l'homme, le triple aspect de l'acte créateur fait d'autant mieux ressortir la distance linguistique et spirituelle entre les divers moments de la création : « Que soit ! — Il fit — Il nomma » (Genèse 1,27). Dans le premier terme apparaît la toute puissance créatrice du langage, qui est verbe. Dans le « il nomma », le langage s'est en quelque sorte incorporé le réel. Il est ce qui achève la création. Le langage est devenu nomination. « Et il vit que cela était bon », ce qui signifie que la connaissance est réalisée par la nomination. Celle-ci sera remise à l'homme. Mais les deux actes pourraient logique-

10. Walter BENJAMIN, « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Mythe et violence*, trad. M. de Gandillac, Paris, Denoël, 1971, p. 80.
11. *Ibid.*, p. 83.

ment paraître s'identifier. La distance entre les deux actes est sauvegardée par le moyen-terme : « il fit ». Dieu n'a pas voulu, en créant l'homme, le soumettre au langage mais, dans l'homme, Dieu a libéré de lui-même, en s'en retirant dans son verbe, le langage qui lui a servi à lui comme moyen-terme pour créer. En déposant dans l'homme son pouvoir de créateur, Dieu s'est reposé. Le pouvoir créateur est alors devenu la connaissance. L'homme est celui qui a accès au langage de Dieu comme créateur mais aussi qui habite lui-même la sphère du langage. « Lorsqu'on dit que l'essence spirituelle de l'homme est le langage, souligne Walter Benjamin, la formule a besoin d'explication. Son essence spirituelle est le langage *dans lequel il a été créé* »¹². De tous les êtres que nous approchons, l'homme est le seul qui donne lui-même un nom à son semblable, de même qu'il est le seul auquel Dieu n'ait pas donné de nom. En quoi il est apparenté aux « anges ». A l'homme est remise la faculté de donner à autrui son nom propre. Mais « la théorie du nom propre est celle de la limite du langage fini par rapport au langage infini »¹³. Walter Benjamin a proposé ici une exégèse géniale, qui avait déjà été pressentie par la gnose, voyant un rapport immédiat entre la fonction humaine de désignation et de nomination et la solitude de l'homme quand il est compris sans la femme. Il traduit : « L'homme donna des noms à tous les êtres — c'est-à-dire qu'il trouva autour de lui les appuis qui permettent de cerner leur essence dans des noms communs —, mais pour l'homme ne fut trouvée pour lui aucune auxiliaire »¹⁴. En face de sa femme, le premier acte de l'homme consiste à la *nommer* (d'un nom commun mais unique, car *ishah* peut être compris comme le nom complémentaire de *ish*, au chapitre 2, et d'un nom propre, *Hawah*, Eve, au chapitre 3 ; encore que celui-ci tire son sens de l'expérience de la relation).

Nommer, c'est penser, et c'est traduire. C'est faire passer de l'anonyme au propre. Toute traduction est un risque. La vie est donc ce risque. Mais cette dénomination serait mortelle si le langage, justement, n'était vie. La vocation au langage serait impossible à remplir si en Dieu le langage propre des noms et le langage commun des choses n'étaient apparentés, cette parenté garantissant dans la création la clef de la possibilité de la traduction. L'homme est ce traducteur qui reconnaît ce langage de la création. Le retard entre le verbe muet signifié dans l'existence des choses par rapport au verbe qui, à travers l'expérience humaine, nomme les êtres, voilà ce qui fonde la pluralité des langues humaines et ce qui fonde l'histoire. Mais ce retard est comblé dans le septième jour. La connaissance dans laquelle s'est fourvoyé le serpent est la connaissance sans nom. Le péché originel a coïncidé avec l'heure natale du

12. *Ibid.*, p. 89.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

verbe humain, qui a cessé de nommer pour s'abandonner à sa magie, qui est de parodier le verbe. L'expulsion du paradis crée la distance et le délai nécessaire à la reprise de parole, au rétablissement de la relation. Le temps n'a pas alors d'autre sens que de permettre à chacun d'être appelé par son nom.

Bernard DUPUY

PHILOSOPHIES ET RELIGIONS

FRANZ ROSENWEIG ET L'IDÉALISME ALLEMAND

Parlant de la pensée juive moderne dans *Jérusalem et Athènes*¹, Leo Strauss souligne l'importance du moment où le Juif cherche à se comprendre avec les mêmes catégories qu'utilise l'humanité pour se comprendre, ou plutôt le moment où les catégories par lesquelles il se comprend comme Juif peuvent lui permettre de rejoindre le monde dans lequel il vit. Il date ce moment de l'époque des Lumières et c'est sans doute de là qu'il faudrait partir pour situer Rosenzweig.

SITUATION DE ROSENZWEIG

Les figures les plus importantes de cette période sont Mendelssohn et le personnage de Nathan le Sage dans l'œuvre de Lessing. Le premier tente d'intégrer à sa foi la sagesse socratique² et l'idéal des Lumières³ ; le second présente la particularité d'une religion s'élevant à l'universalité de la moralité. Le dialogue de la pensée juive avec la philosophie se poursuivra, et Rosenzweig reste l'héritier de cette démarche. Il faut donc, pour comprendre son œuvre, même si elle se construit contre la philosophie du Savoir absolu, partir de Hegel.

En effet, sans prendre parti dans le délicat problème touchant l'existence d'une philosophie juive, l'on peut parfaitement soutenir que le judaïsme n'a pas vraiment besoin d'une métaphysique et que la pensée juive pourrait fort bien développer sa spécificité sans entrer dans un débat avec la tradition

1. Leo STRAUSS, *Jerusalem and Athens*, New York, 1967.
2. Dans le *Phédon*.
3. Dans l'article : « Qu'est-ce que les Lumières ? ».

métaphysique de l'Occident. Si Rosenzweig, comme, nous le verrons, beaucoup d'intellectuels juifs de cette période, entre dans un tel débat, c'est qu'il y est obligé par la prétention de l'hégélianisme à penser l'intégralité de toutes les figures de l'esprit, et donc de l'esprit du judaïsme. Or la description réductrice qu'en donne Hegel appelle nécessairement une réplique, si bien que les penseurs juifs post-hégéliens sont contraints d'entrer dans un débat philosophique avec ce philosophe, de remettre en question son herméneutique de la religion et donc les fondements ontologiques qu'elle présuppose. Par suite, l'œuvre de Rosenzweig, si elle s'enracine sans aucun doute dans la tradition juive, s'emploie par ailleurs à mobiliser contre l'hégélianisme toutes les démarches qui s'y opposent, comme celles de Schopenhauer, de Kierkegaard, de Schelling, de Nietzsche, si bien qu'aux yeux d'un spécialiste de la pensée juive, cette œuvre peut paraître en définitive inauthentique, et encore trop marquée par le mouvement des idées en Allemagne au dix-neuvième siècle. Pour un historien de la période au contraire elle présente, par rapport aux autres mouvements de décomposition ou de refus de l'hégélianisme, une originalité incontestable qu'il faut bien attribuer à la culture juive de son auteur.

HEGEL ET LE JUDAÏSME

Mais revenons à Hegel qui, dès sa jeunesse, avait lu Mendelssohn et Lessing avec beaucoup d'intérêt. Cependant, il ne voit dans leurs œuvres que « des fruits magnifiques de l'entendement »⁴. Elles en restent en effet au point de vue séparateur de l'entendement puisqu'elles dissocient, dans la religion juive, l'élément moral universel de la loi mosaïque considérée comme purement statutaire et n'exprimant que la culture particulière d'un peuple à un moment de son histoire. Au fond, ces analyses s'apparentent à celles de Kant qui dans *La Religion dans les limites de la simple raison* voit l'avenir du judaïsme dans un détachement à l'égard de la loi mosaïque et une purification qui en ferait une religion de la pure moralité. On ne jugera pas équitablement l'interprétation hégélienne du judaïsme, qui apparaît sur tant de points contestable, si l'on ne voit pas qu'elle tente au moins de dépasser ces analyses mutilantes, qui scindent la religion juive en un essentiel et un inessentiel, pour penser le judaïsme comme une figure concrète, comme une totalité indécomposable.

Tout le long de sa vie, Hegel s'est efforcé de saisir cette figure énigmatique et il nous faut essayer de résumer les rapports successifs de Hegel au judaïsme, si l'on ne veut pas être trop injuste. Dans les écrits de Berne⁵, le judaïsme

n'est étudié, comme le christianisme, qu'en guise d'illustration de la chute d'une religion dans la positivité : cette religion, qui a mis à jour le principe de la moralité, s'enfoncé peu à peu, surtout après la captivité de Babylone, dans la positivité, c'est-à-dire dans le respect formel de règles extérieures, d'institutions, de croyances. A Francfort⁶, le judaïsme est décrit au contraire comme un mauvais commencement, qui va rejaillir sur le christianisme. Si le bon commencement est celui de la belle totalité éthique représentée par la cité grecque, où le divin est uni à l'humain, l'universel au particulier, le mauvais commencement est celui de la scission, celle d'Abraham qui se sépare de sa famille et de tous les peuples. Cette séparation est aussi celle de l'homme et de Dieu, et l'homme, soumis à une loi transcendante, est donc nul, vide et laid devant l'absolu. Le messianisme est interprété négativement, comme signifiant l'impuissance radicale du peuple juif à se réaliser comme État, si bien qu'il ne peut plus attendre cette réalisation que d'une intervention transcendante.

Dans les *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Hegel modifie le point de vue très hostile qui était le sien à Francfort. Le judaïsme est jugé positivement comme un moment essentiel, ce qui marque une nette revalorisation par rapport à la *Phénoménologie de l'Esprit* où il n'apparaît même pas parmi les figures de l'esprit, ce qui montre que Hegel le considère alors comme un élément parmi d'autres de la décomposition du monde antique, c'est-à-dire comme situé dans le moment de l'aliénation précédant la réconciliation. Au contraire, dans la *Philosophie de l'Histoire*, le judaïsme marque la rupture essentielle entre l'Orient et l'Occident, il effectue le passage du divin conçu comme nature au divin conçu comme esprit ; de plus, il fait émerger le principe de la moralité véritable, en posant la dimension éthique comme constituant l'essence de l'homme. En faisant surgir la moralité et l'esprit face à la nature, le judaïsme fait donc apparaître une nouvelle réalité à côté de la nature : c'est l'histoire. Mais si le judaïsme a bien compris que l'histoire est au-dessus de la nature, cette histoire, selon Hegel, est pensée prosaïquement, c'est-à-dire comme ayant pour fin l'octroi de récompenses matérielles au peuple qui respecte la loi. Parallèlement, Dieu reste pensé abstraitement, c'est-à-dire comme maître législateur, et non dans la plénitude unifiante de l'esprit ; en conséquence, la moralité n'est pas encore vraiment intériorisée. Pour toutes ces raisons, l'existence d'un État véritable n'est pas nécessaire au peuple juif qui se contente de rassembler les unités naturelles, c'est-à-dire les familles. Hegel souligne cependant qu'avec la captivité de Babylone, la rupture avec les religions de la nature s'élargit, l'esprit se saisit dans sa profondeur et le processus d'intériorisation qui culminera dans le christianisme est déjà amorcé. Cet approfondissement de l'esprit prend la forme de la nostalgie, de l'aspiration à autre chose. Comme cette

4. HEGEL, *Theologische Jugendschriften*, éd. Nohl, p. 12.

5. Cf. HEGEL, « La Positivité de la religion chrétienne », in *id.*, p. 153, sq.

6. Cf. HEGEL, « L'Esprit du christianisme et son destin », in *id.*, p. 243-260.

aspiration douloureuse est pensée comme gage d'une réconciliation à venir, et que Hegel insiste ici sur la confiance que le peuple juif a dans son avenir, il n'est pas loin de découvrir une signification positive au messianisme.

Dans l'*Esthétique*, une place importante est également donnée à la religion juive comme religion du sublime, par opposition à la religion grecque, qui est le moment de la beauté. Dans l'*Histoire de la Philosophie*, le judaïsme biblique est négligé, ce qui est logique dans un ouvrage qui ne s'intéresse qu'à l'aspect proprement spéculatif : pour l'histoire de la philosophie donc, le moment essentiel de la pensée juive se situe à l'époque hellénistique et médiévale, où elle commence, avec Philon et Maïmonide, à interpréter sa tradition à l'aide de concepts empruntés à la métaphysique, qui est la forme de la pensée grecque. Ce moment se prolonge, pour Hegel, jusqu'à Spinoza, penseur profondément juif malgré son cartésianisme, son panthéisme et son abandon du judaïsme orthodoxe, puisqu'il maintient ce qui a toujours fait selon Hegel le principe même du judaïsme : la position du fini comme néant vis-à-vis de l'infini.

Les résultats de ces analyses en ce qui concerne le destin du peuple juif et de sa religion sont évidemment assez décevants ; Hegel ne laisse au fond au judaïsme moderne que deux solutions : ou bien se fonder dans la religion absolue, qui est le christianisme, ou bien exister à titre de particularité culturelle dans l'État moderne qui, à l'inverse de l'État antique, n'exige pas que les individus soient uniquement et totalement citoyens, mais leur laisse une sphère privée où leur particularité peut trouver une place. Hegel, on le sait, n'a jamais été antisémite au sens politique du terme, c'est-à-dire qu'il a toujours été favorable à l'octroi aux Juifs de tous les droits du citoyen.

L'HERMÉNEUTIQUE HÉGÉLIENNE

Mais il faut se demander pour quelles raisons Hegel manque certains aspects essentiels du judaïsme. L'on voit tout d'abord que sa vision du judaïsme comme religion de la loi le conduit à négliger la dimension du prophétisme. Concevant ensuite cette loi comme purement extérieure, Hegel fait nécessairement du judaïsme le moment de l'hétéronomie, de la scission entre Dieu et l'homme et de la domination de l'un sur l'autre. Il manque donc également la dimension de la promesse, c'est-à-dire d'une relation entre deux termes dont chacun s'engage vis-à-vis de l'autre. Hegel ne pose qu'une alternative : ou bien il y a scission, ou bien unité du fini et de l'infini, soit sous forme immédiate (hellénisme) soit sous forme médiatisée (christianisme). Dans cette alternative peut difficilement trouver place une appréciation correcte de la promesse, qui engage une notion de l'altérité où les deux termes ne peuvent ni être unifiés et passer l'un dans l'autre ni rester dans un état de scission et d'extériorité réci-

proque. On peut s'expliquer ces insuffisances d'analyse par des circonstances, le fait par exemple que Hegel, à la différence de Schelling, n'était guère versé en hébreu, mais il est plus facile d'en rendre compte par les présupposés herméneutiques de Hegel : il interprète le judaïsme à partir du christianisme, et celui-ci est déjà pensé à partir d'un site qui lui est extérieur, à savoir l'idéalisme, ou plutôt la dialectique élaborée par Fichte pour la construction du Moi, et aussi une certaine vision de la Grèce propre à l'époque. En effet, selon Hegel, le christianisme comme religion absolue doit réaliser médiatement, par sur-somption (*Aufhebung*) de la scission, l'unité du fini et de l'infini que la Grèce avait posée dans l'immédiateté. Le point de départ est donc une certaine idée de la Grèce qui date des années d'étude à Tübingen⁷, qui doit beaucoup à Herder, Lessing, Winckelmann, mais qui est intégrée, dès la période d'Iéna, dans une vaste construction dialectique et spéculative idéaliste. Certes, l'identité du fini et de l'infini peut se lire dans le dogme chrétien de l'incarnation, mais il est d'autres lectures tout aussi pertinentes et enracinées dans une tradition qui insistent au contraire sur la distance qui sépare l'homme et Dieu⁸. Cette vision très unilatérale d'un christianisme reconstruit à partir de la spéculation se répercute inévitablement sur le judaïsme qui est compris à partir d'elle : ce dernier ne pourra donc être pour Hegel que le moment de la scission, et les éléments ne pouvant entrer dans ce cadre, comme le prophétisme, le messianisme, la promesse, verront leur signification réduite ou méconnue.

APRÈS HEGEL

Il importe, pour comprendre l'état de la question au moment où Rosenzweig la reprend, de retracer le débat du judaïsme et de l'hégélianisme après Hegel. L'on peut suivre ici l'analyse de Rotenstreich⁹ qui distingue les courants principaux : S. Hirsch choisit de contrer Hegel par une solution hégélienne en faisant du judaïsme la religion absolue à la place du christianisme, soupçonné d'être entaché de paganisme et de panthéisme ; c'est une solution hégélienne puisqu'elle admet le principe même que dénonce Rosenzweig, celui d'une totalisation des théologies dans une religion prétendue absolue. Formstecher et Krochmal s'efforcent également de corriger l'idéalisme hégélien tandis que Steinheim le contourne pour en revenir à Jacobi et à sa critique de l'idéalisme au nom de la philosophie de la foi. Mais le mouvement le plus intéressant partira du retour à Kant, c'est-à-dire de l'école de Marbourg.

7. Cf. D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.

8. Cf. J.-L. MARION, *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.

9. Nathan ROTENSTREICH, *Jewish Philosophy in Modern Times. From Mendelssohn to Rosenzweig*, New York, 1968.

HERMANN COHEN

Dans les *Kleinere Schriften*, Rosenzweig porte un jugement intéressant sur l'œuvre du néo-kantien H. Cohen, *La Religion de la raison à partir des sources du judaïsme* : comme Christophe Colomb, Cohen aurait découvert une terre nouvelle en croyant explorer un domaine repéré. En effet, prenant appui sur la philosophie morale et religieuse de Kant, il pensait pouvoir montrer qu'elle coïncide avec la notion de justice dans l'histoire qu'on trouve dans la tradition juive. Mais il quitte le sol kantien par sa conception du péché et de la personne, en montrant que l'individu se constitue en personne morale non pas tant par référence à la loi qu'en référence à l'Autre, c'est-à-dire que l'intersubjectivité, thème marginal chez Kant, devient un moment essentiel de l'éthique. En insistant sur le rapport à l'Autre et au « Toi » divin plutôt que sur l'obéissance à la loi, Cohen soustrait de façon décisive le judaïsme à la lecture hégélienne (comme religion de la loi) parce qu'il soustrait en même temps la moralité à une lecture étroitement kantienne (comme respect de la loi morale) qui identifie nécessairement, pour un post-kantien, une religion de la moralité à une religion de la loi. L'on voit combien sont inconscients, ou ignorants, ceux qui aujourd'hui croient défendre le judaïsme contre le néo-paganisme en lui donnant comme principe essentiel l'universalité de la loi : ils le livrent ainsi pieds et poings liés à l'interprétation hégélienne. Sans doute l'autre et la loi ont-ils partie liée, mais il faut savoir choisir le terme essentiel.

SCHELLING

Rosenzweig a trouvé également dans la philosophie de Schelling des analyses qu'il a pu utiliser contre le système hégélien. Il n'y a pas lieu de s'en étonner puisque Schelling lui-même, à l'époque des *Conférences de Stuttgart* et des *Âges du monde*, effectue non seulement un retour vers l'ontologie aristotélicienne, mais aussi un emprunt à la mystique juive et à la Kabbale, afin de pouvoir expliquer que l'homme n'est pas simplement la finitisation de l'absolu, mais qu'il est, quoique semblable à Dieu, l'autre de Dieu, et donc capable d'inaugurer une histoire qui lui soit propre et ne soit plus pensable comme simple déploiement de la raison ou parousie de l'absolu : ainsi la relation de l'homme à Dieu peut-elle être pensée autrement que par l'alternative de l'identité et de la scission.

On peut se demander si la notion de promesse aurait pu être pensée par Hegel à l'aide des catégories métaphysiques dont il disposait. L'exemple de Schelling montre que non, puisque, désireux de penser le rapport de l'homme

à Dieu de façon non hégélienne et à son sens plus authentique (c'est-à-dire sauvegardant la positivité de la liberté humaine, de l'histoire et de la révélation), ce philosophe doit recourir au thème de la chute, donc à la Bible, et à l'idée d'une contraction en Dieu, donc à la Kabbale (très exactement au livre du *Zohar*).

Il est donc très logique de retrouver chez Schelling, dans la *Philosophie de la Révélation*, une nette réévaluation du judaïsme, considéré comme l'unique support de la révélation, tandis que le christianisme apparaît comme l'accomplissement du paganisme, ce qui ne l'empêche pas d'occuper la place centrale puisqu'en lui viennent s'unir la mythologie, comme procès théogonique de la conscience, et le résultat de la révélation, comme libre décision de Dieu de se manifester. La bonne connaissance que Schelling avait de l'hébreu, sa fréquentation de l'Ancien Testament lui permettent d'affiner encore son analyse du judaïsme qu'il voit moins comme une configuration stable que comme un effort incessant, toujours à recommencer, pour refouler le paganisme et éliminer le mythologique toujours présent comme fond (*Grund*) à surmonter. A l'inverse de Hegel, Schelling saisit très clairement la différence et la complémentarité de la loi et du prophétisme (qu'il oppose comme l'envers et l'endroit) et l'irréductibilité de la parole à la loi. Mais c'est justement parce que le judaïsme est lié à la positivité de la révélation (c'est-à-dire à son caractère contingent, non déductible de la raison) qu'on ne peut en dire grand chose d'un point de vue spéculatif, tandis que le christianisme se prête davantage à une construction spéculative de par sa situation d'accomplissement des temps et de l'histoire de la conscience.

Schelling et Hegel se rejoignent en ce sens qu'ils manifestent l'un et l'autre l'existence dans le judaïsme d'un noyau de sens qui résiste à l'herméneutique de l'idéalisme spéculatif. La mise en œuvre de cette herméneutique échoue chez Hegel à rendre raison d'aspects essentiels du judaïsme, tandis que Schelling n'y parvient qu'en abandonnant le point de vue spéculatif pour le point de vue historique ou « positif ».

On voit clairement que Rosenzweig a lu Schelling et en a retenu les formules anti-hégéliennes qu'il pouvait utiliser pour son propos. Ainsi note-t-il qu'en dehors du dernier Schelling, la philosophie a toujours tenté de déduire l'existence (*Dasein*) de l'être (*Sein*), alors qu'il faut faire l'inverse et partir de « celui qui est » avant de s'interroger sur l'être qui est simplement son prédicat : ce qui est visé ici par Rosenzweig comme par Schelling, c'est évidemment la *Logique* de Hegel, qui commence par l'être. De même la formule « Dieu doit avoir l'existence (*Dasein*) avant toute identité de l'être et de la pensée »¹⁰ pourrait presque se trouver dans les derniers textes de Schelling. De même également,

10. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg, 1954³, I, p. 26.

lorsqu'il écrit qu'une théologie de la création est insuffisante pour penser la révélation, et que c'est l'ordre inverse qui est requis¹¹, ou que toute révélation contient son contraire, à savoir quelque chose de caché (*Verborgene*)¹². Par contre, c'est avec Schelling qu'il polémiqua lorsqu'il affirme que le commencement n'est pas un fond obscur (*dunkles Grund*), mais un oui.

Jacques RIVELAYGUE
propos recueillis par D. Bourel, L. Ferry et
O. Mongin

11. *Ibid.*, II, p. 10 sq.

12. *Ibid.*, III, p. 168.

HEGEL ET ROSENZWEIG LA DIFFÉRENCE SE FAISANT

« Le pur miracle que fut son existence »

G. SCHOLEM

Rosenzweig fut un commentateur de Hegel, il fut aussi un créateur. Pour le commentateur, et le brillant commentateur, le texte de Hegel restait un dehors, soumis au regard, à un regard panoramique, attentif comme d'un seul coup à la totalité du texte, rebelle à la séduction, quêteur des failles et violences, le suivant pourtant comme on suit une rivière, emporté, ravi parfois par son rythme. Mais pour l'auteur de *L'Étoile de la Rédemption* le texte hégélien s'est intériorisé. L'écriture de Rosenzweig naît dans la contestation de la pensée hégélienne, devenue puissante rémiuiscence, le tissu à disjoindre, le mur à défaire. La construction idéaliste aurait la cohésion infrangible du rêve, l'œuvre de Rosenzweig est faite en partie des débris de ce rêve, de ceux ramassés au réveil, dans le demi-chaos du jour qui se lève. Il est bien évident que d'autres « têtes » de l'idéalisme, Schelling surtout, avaient aidé à desserrer l'emprise hégélienne, et que bien d'autres événements et auteurs ont largement alimenté l'inspiration de Rosenzweig. Indéniablement, Hegel resta le morceau dur. On ne réfute pas Hegel. S'en dégager exige de partir autrement, parce que, pour Rosenzweig lui-même, cette pensée, jusque dans ses outrances, est la plus rigoureuse, d'une rigueur lourde, monolithique, impérieuse, sensible, note Rosenzweig, dès ses premiers écrits. Et si Rosenzweig, plus encore que par une critique, se déprit de l'emprise hégélienne par une expérience, c'est très probablement pour avoir senti que Hegel lui-même n'était pas qu'un professeur, mais l'image de l'esprit d'une époque, le signifiant quasi apophantique d'une façon de prendre les choses et les idées. Rien d'aussi instructif que de lire à la suite

Hegel und der Staat et *L'Étoile de la Rédemption*. Le premier constitue une véritable généalogie des concepts hégéliens-clés, repris dans la seconde, sous forme de notions ou de thèses agglutinées, dont tout l'effort consistera à s'en démarquer. *La Phénoménologie de l'Esprit* (1807) était pour Hegel la science de l'expérience de la conscience. *Hegel und der Staat* (1920) est une sorte de phénoménologie de Hegel et *L'Étoile de la Rédemption*, celle de Rosenzweig, la science d'une autre expérience de la conscience, visant elle aussi la liberté et la vérité, mais selon de tout autres chemins. Risquons dans une esquisse aventureuse de parcourir *Hegel und der Staat* dans cette optique¹.

LES PRÉCÉDENTS

Rosenzweig inscrit sa lecture de Hegel dans une lignée de commentaires. Cette affiliation n'indique pas seulement l'ambition d'atteindre à la hauteur d'auteurs prestigieux ; elle impose une forme, elle porte un modèle, celui de mêler à l'information la plus soignée un jugement, et ces jugements successifs fournissent un repère sur l'impact changeant de la pensée hégélienne. Rosenzweig double lui aussi sa recherche documentaire d'une intention.

Les trois auteurs qui jalonnent l'effet hégélien sur un siècle sont Rosenkranz, Haym et Dilthey. Rosenkranz (1844) clôt une étape dans l'aveu d'une vénération tardive. Son vaste ouvrage n'abonde pas en notes personnelles. L'une d'elles a frappé Rosenzweig : Hegel serait une nature d'automne, nombre d'événements de sa vie s'étant passés à cette saison ; automnal, Hegel est celui qui récolte, amasse, engrange, rassemble. Il serait le conservateur des trésors de l'esprit allemand. Rosenkranz fait lui aussi acte de collecteur ; son travail, qui était fait de textes non publiés, tresse un véritable hommage à celui-là même qui semblait asseoir la gloire de l'Allemagne sur un socle à elle réservé, la culture. Politiquement, la Prusse d'alors était encore éclipsée par les autres nations et Rosenkranz, fidèle au Hegel de la Préface des *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, voyait dans la science et la théologie la contribution principale de Hegel à ce témoignage en faveur de l'esprit, mission de l'Allemagne. Hegel représente le sommet et Rosenkranz veut l'illuminer encore, le restaurer dans sa gloire unique. La pensée politique de Hegel ne compte que parmi le reste. Elle est loin de constituer le ressort, l'énergie toujours active de cette philosophie.

Avec Haym (1857) le ton change, mais aussi l'objet d'étude. Extrêmement perspicace et très minutieux dans la quête des sources comme dans la logique

1. Nous nous référons ici à la nouvelle édition de *Hegel und der Staat*, réunissant en un seul volume les deux tomes de 1920 ; Scientia Verlag Aalen, 1962 (désormais HST).

du raisonnement, Haym est la proie d'une violente passion, politique et polémique, égale sans doute à « l'amour » pour le maître, dont il faut, un jour, pour vivre, se séparer. Car depuis 1844, la politique a bougé en Allemagne. Haym, marqué par Strauss et la gauche, conclut après élucidation à un rejet de Hegel, rejet qui n'est pas déclaration d'insignifiance, mais du péril engendré par cette pensée politique en raison même de sa pureté. Hegel a pensé, a bien pensé, a tout pensé. Mais, reportée sur le terrain politique, la pensée hégélienne est paralysante. Elle ne laisse qu'à « réaliser », ce dont se charge et sur quoi veille le pouvoir en place et cela par la force, une force dont l'investit la raison. Pratiquement Hegel sert la réaction la plus intransigeante. Aux citoyens de se sacrifier à l'esprit intégralement révélé, au diktat du pouvoir. Agir aujourd'hui pour Haym implique de rompre avec l'épure hégélienne, épure dès lors contestable puisqu'elle entraîne à de si funestes conséquences.

Dilthey réintroduit un autre climat. La Prusse semble désormais solidement ancrée dans l'histoire et la politique n'être plus pour l'intellectuel une préoccupation majeure. Dès lors, vis-à-vis de Hegel, le combat ou la controverse sont désormais inutiles ; l'heure est à « une connaissance historique » plus fine, désencombrée des écrans de brume de l'apologie ou du pamphlet. La paix acquise autorise un regard d'ensemble vers ce passé encore proche, pour restituer le commencement, « l'image du sommet 1800 » et mettre en lumière « la continuité de notre développement spirituel ». L'histoire et la culture allemandes ne sont ni disjointes, ni une suite de ruptures ; un même esprit y travaille depuis le début, forgeant l'unité d'un temps et d'une identité spirituelle. Et pour faire bien apparaître ce devenir dans son flux unitaire, pour bien en faire ressortir la profondeur, Dilthey remonte à la jeunesse de Hegel, à la germination plus ou moins touffue et sauvage, car c'est à sa naissance au moins autant qu'à son accomplissement qu'est perceptible toute la force tumultueuse d'une configuration spirituelle qui prendra un siècle pour se stabiliser. Et c'est pourquoi, comme Rosenkranz, Dilthey s'intéresse moins à la politique ou à tel domaine particulier, qu'au métaphysicien Hegel et au philosophe de l'histoire.

Le projet de Rosenzweig tombe, selon l'auteur lui-même, sous un double éclairage. L'idée qui le nourrissait avant la guerre, la guerre la fit voler en pièces ; et l'espoir qui le portait s'achevait dans le chaos et une perplexité dont témoignent les dernières lignes du livre. Rosenzweig écrit l'essentiel de sa thèse entre 1909 et 1913. Commencée sous l'influence de Meinecke², elle avait pour intention lointaine de sortir de l'étroitesse bismarckienne, laquelle dérivait en partie, pour Rosenzweig, de l'idée hégélienne de l'État. En ce sens, en tant que « livre d'avant-guerre », *Hegel und der Staat* n'est pas sans analogie avec la

2. Sur Meinecke, cf. E. WEIL, « Le conflit entre la violence et le droit dans les théories politiques de Meinecke », in *Critique*, juillet 1961, p. 659-665.

tentative, également politique, de Haym. Mais, très séduit par les incursions de Dilthey, Rosenzweig veut à son tour faire la démonstration que la structure de l'État mûrit en quelque sorte dès les premières recherches de Hegel ; car s'il est vrai que le dix-neuvième siècle est hégélien, il l'est pour Rosenzweig non par la métaphysique ou la philosophie de l'histoire, mais par la *Philosophie du Droit* (1820), condensation géniale et cristalline de toute cette pensée. Vint la guerre ; le choc délirant et suicidaire des États-nations finissait dans un amas de ruines. Lorsque Rosenzweig publia *Hegel und der Staat* en 1920, l'histoire avait prononcé son verdict. Avant, Rosenzweig voulait écrire « pour la vie allemande » ; après, il ne voyait d'autre signification, écho désenchanté de « la connaissance historique » de Dilthey, que « pour la science ». « *Aus Gedanken die Tat* » sert d'exergue à la sombre conclusion de l'ouvrage. L'action devait suivre et vérifier la pensée. Les faits brutaux en signaient la mésaventure. Non que toute cette désolation soit imputable à Hegel. Dans sa conclusion, Rosenzweig montre, sans ambiguïté aucune, combien les artisans de l'État prussien, politiciens, juristes, penseurs et hérauts, les Dahlmann, Stahl, Treitschke, l'avaient consacré à l'aide d'éléments non seulement étrangers à Hegel, mais explicitement combattus par lui. Mais Hegel avait mis au jour la forme de l'État moderne, il en avait affermi l'ossature, il lui avait assuré fondement et finalité. Et c'est cette forme qui, quels que soient les ingrédients introduits par ailleurs, avait enfermé la Prusse dans cette rigidité orgueilleuse, belliqueuse, étouffante. Caricature de l'État pensé par Hegel, elle en était néanmoins, par une imprévisible ruse de l'histoire, la réalisation. L'avant-guerre déjà, la guerre surtout avaient durement sanctionné l'imprudent transit « *aus Gedanken die Tat* ». L'État s'était consolidé en édifice de pouvoir, s'auto-sacralisant dans et par le pouvoir, sacrifiant la culture et « la vie du peuple », sacrifiant aussi la société civile. Tout au long du siècle, ces deux revendications n'avaient cessé de peser de plus en plus lourdement sur la structure-État, notamment chez Marx : « ... Et personne, pas même Hegel lui-même, n'a pensé jusqu'à pareil terme l'idée du caractère inconditionnellement en-deçà (*Diesseitigkeit*) de la relation éthique, comme cet annonciateur fanatique de l'avenir humain »³. Et les deux citations de Hölderlin qui ouvrent et ferment *Hegel und der Staat* font entendre nostalgiquement l'idéal d'une autre vie allemande. Pour Rosenzweig, l'échec par les faits provenait d'un excès au principe, excès d'abstraction dans la forme de l'État, abstraction enracinée dans la philosophie qui l'inspirait, cette pensée si homogène à l'être qu'elle en prescrit le devenir dans la succession de l'histoire. 1918 en faisait éclater la vanité.

3. *HST*, II, p. 203.

LE FIL CONDUCTEUR

Le choix de Rosenzweig est résolu : *Hegel und der Staat* est un parcours de toute une philosophie à la lumière de l'idée de l'État. C'est en elle que Rosenzweig perçoit la matrice invisible, le telos à l'œuvre dès le principe, de l'édifice et de l'aventure conceptuelle de Hegel. Cette véhémence de l'idée n'est pas de l'ordre évidemment de l'obsession consciente, les multiples explorations hégéliennes ne sont pas polarisées par une sorte de schéma contraignant qui serait la question politique. Mais au long d'un itinéraire qui s'annonce dans les premiers écrits du lycéen de Stuttgart jusque dans les derniers du Berlinois comblé d'honneurs, Rosenzweig repère, avec un sens affiné des échos et écarts, le travail quasi inconscient et inlassable de la structure politique⁴. Il semble difficile de contredire, dans ce pas à pas, la lecture de Rosenzweig, incontestablement dans la distance, mais aussi marquée par cette sympathie presque invincible et parfois divinatoire que suscite la familiarité avec un esprit puissant. Cette lecture dessine un sillage d'une seule venue dans la profusion du texte hégélien. Et même si à mesure Rosenzweig marque ses critiques, il est non moins vrai que l'on assiste à une imprégnation si pénétrante que le congé final donné à l'État hégélien est bien loin de signifier la fin d'une influence. La force du livre lui vient précisément de cet angle de lecture, maintenu avec ténacité. D'étape en étape, Rosenzweig voit se profiler la *Philosophie du Droit*⁵ celle-ci, plus que la *Logique*, et l'œuvre peut-être la plus parfaite de Hegel, devient ainsi la figure concrète, historique, la vérification par l'existence d'un immense parcours théorique. Elle en tire la conclusion pour les hommes, tous les hommes ; elle fournit la forme de l'universel concret réalisé. L'analyse qu'en donne Rosenzweig, son admirable reprise systématique qui le justifie par et dans le système de la philosophie où le triple syllogisme de *l'Encyclopédie* confère à la figure politique toute son aura intelligible, permet à Rosenzweig de conclure au bien-fondé de son enquête et par là de sa critique⁶. L'État devient ainsi l'espace où se réconcilient, où peuvent se réconcilier liberté et nécessité, morale objective et morale subjective, religion et politique, société civile et pouvoir selon ses trois instances, législatif, exécutif, judiciaire. La raison se fait pouvoir et société ; tel est le lien qu'assure et que garantit le politique. L'État, « seconde nature » est l'accomplissement de l'esprit dans le monde, accomplissement non sans sacrifice, ni négativité, mais de médiations rugueuses en médiations rugueuses, et médiations intelligibles, il s'avère littéralement irréfutable. Telle est la perfection, en apparence tout au moins, qui légitime et même fonde pour Rosenzweig sa lecture unidimensionnelle.

4. Cf. G. W. F. Hegel, *Écrits politiques*, Paris, Éditions Champs Libres, 1977.

5. *HST*, toute la partie intitulée « *Werden der Systematik* », II, p. 83-103.

Cette vision politique, le jeune Hegel la cherchait, le vieux Hegel la défendait, lorsque « l'Alexandre de la philosophie devenu un cœur lassé »⁶, se durcissait face aux remous révolutionnaires, moins par obséquiosité pour le pouvoir que par la contingence frivole qui en semblait l'essence. Triple, pourrait-on dire, était la passion du jeune Hegel aux yeux de Rosenzweig : la nostalgie de la communauté, le goût de la liberté, la confiance dans la raison. Semblable à tant d'autres de son temps, Hegel rêva la *polis* grecque dans laquelle, en dépit des lacunes de cet âge reculé⁷, l'individu et la cité communiquaient substantiellement, communication dont la République platonicienne tenta, elle déjà, de structurer par raison les fondements stables. Pour l'individu coupé de son monde, dans une Allemagne éparpillée, ce mirage répondait à merveille à un désir si puissant qu'il semblait sourdre de la nature même, être provoqué par la raison des choses. La Révolution Française offrait une chance moderne de retrouver la cité disparue, précisément parce que sur le terrain politique la liberté, à laquelle toute une époque aspirait, se donnait les moyens du discours public et de la réalisation. Enfin, bien qu'il fût moins inséré dans le dix-huitième siècle que Goethe⁸, Hegel n'en partageait pas moins l'enthousiasme scientifique ou, plus modérément, la certitude d'une connaissance illimitée. La « majorité », critère de l'esprit des Lumières, précipite en une même postulation la conquête du monde par le savoir et sa maîtrise par une politique raisonnée. La raison est discipline et, discipline, elle devient une sorte de soleil capable d'illuminer toute objectivité, d'en vaincre l'altérité opaque, d'en dénouer la structure. Qu'est-ce donc alors qui fait défaut ? Le lien, le principe d'une cohésion vivante et générale. La douleur hégélienne, oserait-on dire, est celle de la séparation, de la dispersion. Les multiples scissions entre l'intérieur et l'extérieur, la morale et le sentiment, la religion et la raison, l'individu et son monde, étaient en somme l'héritage d'un siècle fourbu d'analyse. Cet excès appelait comme son remède un effort d'intégration. Le bouleversement politique donna le branle à cette marche vers la cohésion. Tout ce régime d'ampulations douloureuses et de scissions se répétant à l'infini, où les senles totalisations politiques, théologiques, étaient rétrogrades, pouvait désormais prendre fin. Les outils étaient à portée de main, préparés par un siècle de « bavardage », de distinctions, de percées sauvages vers la libération intellectuelle et collective, dont le *Neveu de Rameau*, si apprécié par Hegel, représentait, tant par son contenu que par son éclat littéraire, la plus superbe illustration.

Pourquoi ce choix de Rosenzweig ? Juif en voie d'assimilation, harcelé et turbulent à un carrefour si décisif de sa vie, puisqu'il ruminait alors une conver-

6. « ... ein altes Herz », II, p. 237.

7. Cf. P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir*. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec. Paris, François Maspero, 1981.

8. HST, II, p. 239-240.

sion aussi inévitable à ses yeux que probablement précipitée⁹, mais justement Juif allemand, extrêmement sensible à tout un héritage de culture et curieux de potentialités encore en sommeil, Rosenzweig désirait agir en faveur de cette « vie allemande ». Ce dont elle souffrait et qu'il ressentait était l'étouffement de l'expression, la pétrification des formes d'échange, une sorte de régime corseté trop prisonnier du *vinculum* de l'État, qui empêchait sa force enfouie de venir au jour. Qui mieux qu'un Juif, tout à la fois intégré et marginal, sur les frontières d'un double passé, pouvait éprouver plus vivement les scléroses de la vie publique, scléroses non seulement paralysantes mais dangereuses, car si rejet il devait y avoir, c'est lui en premier qui risquait d'en être la victime ? Dès lors si, politiquement, Hegel semblait le père d'un tel système de resserrement, il s'imposait de reprendre le projet à sa racine, non pour le détruire, mais pour en faire, par la description, saillir les limites. Hegel avait eu la force de penser le tout, mais cette démesure d'abstraction cachait un tour de force. Pour Rosenzweig, la vie sociale, la vie culturelle étaient, comme par nature, réfractaires au carcan de l'État omnipotent et raisonnable. La vie allemande, celle d'un espace culturel et linguistique, ne pouvait que largement déborder les bornes fixées par un pouvoir, intériorisées par ses servants et pluriféraires, qui bien plus que de l'épanouir par le faux éclat de la force politique et le nationalisme, menaçaient de l'éteindre, en tout cas de revenir aux scissions que Hegel s'était justement donné pour raison de réduire. Bref, Rosenzweig amorçait une réflexion qu'il n'abandonnerait jamais, celle de l'équivalence éminemment suspecte entre politique et universalité, entre le tribunal de l'histoire où comparaissent les États et le jugement dernier où c'est à chacun de répondre.

LE NERF DE L'OPÉRATION

Un double regard suit la genèse de l'État hégélien : celui de l'historien, celui du philosophe. Rosenzweig prête la plus grande attention, trop aux yeux de certains, à la manière dont Hegel interprète les événements et courants politiques de son temps, sachant combien cette empiricité intéressait celui pour qui « la lecture du journal est une sorte de bréviaire quotidien »¹⁰. Nul n'ignore

9. N. Glatzer raconte qu'en 1913, après la conversion de Rosenstock, Rosenzweig aurait un soir de Rosh-Hashana dit à sa mère en lui montrant le Nouveau Testament : « Mère, tout est là, là est la vérité, il n'y a qu'une seule voie, Jésus ».

10. Pour un commentaire de cet aphorisme d'Iéna, (dans son entier : « la lecture matinale du journal est une sorte de prière matinale de style réaliste. On oriente son attitude en face du monde ou selon Dieu ou selon ce qu'est le monde. Cela donne la même sûreté qu'ici, de savoir où on est »), Cf. l'étude d'un « hégélien » chevronné, J. GAUVIN, « La critique du salut chrétien par l'*Aufklärung* selon la *Phénoménologie* de Hegel », in *Recherches de Science Religieuse*, tome 68, 1980, n° 2, p. 125-151.

la culture politique de Hegel, non pas à titre d'historien des institutions et de déclarations, mais à celui de connaisseur de leur ancrage et de leur portée. Le livre de Rosenzweig est riche de documents sur cette information. Néanmoins, si impressionné que Hegel ait été par l'évolution de la Prusse, l'intelligibilité réelle de l'État qu'il conçoit n'est pas donnée d'abord par cette lecture du quotidien ; elle exige le détour philosophique : L'État est posé dans « les principes d'une philosophie du droit ». Rosenzweig a parfaitement saisi que toute cette construction est philosophique. C'est la raison qui produit (*erzeugt*) l'État moderne.

À l'origine, la raison hégélienne n'est pour Rosenzweig ni constructiviste, ni panoptique, ni démiurgique. Elle est au contraire opérateur d'unité et cela non par « forcing » extérieur, mais à la suite d'un lent, d'un véritable retournement, d'une prouesse intellectuelle et métaphysique. Dès les premières logiques d'Iéna (1801-1802) après l'exécution des travaux de jeunesse, Rosenzweig note avec justesse que Hegel a trouvé et articulé le principe de réconciliation, la raison précisément. Bien plus que faculté, la raison est le médium où tout apparaît en vérité. Plus que pensée du monde, elle est le monde se présentant à la pensée, dérivant et parce que dérivant du concept. Égal à la pensée, l'être, si bariolées qu'en soient les formes et si contingentes apparemment qu'en soient les manifestations, n'est en aucune façon un extérieur à l'abandon. Le principe de la liberté repose justement sur cette quasi-parenté selon laquelle rien n'est une entrave absolue à la liberté de l'esprit, puisque le réel en procède. Avec une subtilité toujours stupéfiante, Hegel réussit à tisser une logique de plus en plus serrée justifiant la séparation et l'unité au nom d'une unité fondamentale, à la fois coextensive au monde et intérieure à la pensée. Dès lors, rien n'échappe à l'énergie disimulée, rampante, profonde du concept. Le monde en est l'acte toujours se déployant ; telle la pensée. Nulle concrétion dans l'univers existant, la nature, les civilisations, les institutions humaines n'est extérieure au royaume du concept, donc de la connaissance. Hegel rompt avec la dualité de détresse, intelligence-volonté, si essentielle pour Kant. La volonté tout comme le sentiment sont des modes d'efficience du concept. L'action, en conséquence, est intelligible. Le droit et la politique en sont parmi les manifestations privilégiées. C'est pourquoi une philosophie du droit est possible et, surgissant à cette époque de déchirement, elle est et ne peut être, raisonnablement, qu'une philosophie de l'État, entité déterminée où individu et collectivité peuvent au moins mal non seulement cohabiter, mais agir, agir librement et donc vivre moralement¹¹.

Rosenzweig avait perçu très tôt chez Hegel cette fonction ligaturante de

11. Cf. E. WEIL, « La morale de Hegel », in *Essais et Conférences*, Paris, Plon, tome I, 1970, p. 142-159.

la raison. Au terme d'une brève présentation des écrits de Tübingen, il écrit : « Raison ! — les cercles de représentation de l'*Aufklärung*, de Kant et de Rousseau apparaissent là difficilement séparables ; la culture nationale, l'esprit du peuple est toujours déterminé selon le degré atteint de raison universelle. C'est par là que la religion trouve sa place. Elle est, si on la distingue de la religion du peuple, à côté des rapports politiques, la principale médiatrice entre la racine-raison et la fleur-vie. Elle-même, pour son contenu, est déterminée selon la raison, son essence historiquement contingente n'est comprise que comme un moins de raison, un retrait derrière l'idéal de la religion de la raison purement morale de Kant. Mais évidemment les effets attendus de cette pure religion de la raison sont à présent — et cela est entièrement nouveau — eux-mêmes quelque chose d'autre et de plus que pure raison et pure moralité (*Sittlichkeit*) kantienne : une vie nationale commune où le lien d'airain des besoins ceint l'individu de roses, de telle sorte que lui-même se plaît dans ces liens comme dans son œuvre, comme dans une partie de lui-même »¹². Et à la fin de l'ouvrage, revenant à l'idée rousseauiste de l'État — Rousseau, « le vieil adversaire, le plus dangereux »¹³ — Rosenzweig résume d'un mot toute la différence entre l'un et l'autre : « C'est sa rationalité qui le rend souverain, non — Rousseau — sa souveraineté qui le rend raisonnable »¹⁴. L'État est devenu médiateur parce que figure concrète et réussie de la raison.

C'est probablement pour l'avoir vue à l'œuvre dans les méandres très concrets d'une philosophie politique que Rosenzweig a si bien reconnu la nature de la raison hégélienne, pour au terme lui dire non. Non par défaut de logique certes, ni même essentiellement parce qu'elle imposait le sacrifice de l'individu, chose que Hegel déniait, mais pour un motif qui tient à l'essence de cette raison et en commande le fonctionnement : c'est la médiation qui pose les termes. La logique dialectique, la dialectique devenue logique, « réduite » en logique, fait-elle vraiment sa part aux éléments mis en contradiction, autrement dit aux réalités ? Ne serait-elle pas, finalement, injuste ? Choséité, altérité, adversité sont à ce point comprises que la raison brille soudain comme un immense instant de lumière, apocalyptique. Pareille puissance la consume. 1800, date exceptionnelle dans l'histoire de la philosophie pour Rosenzweig, parce qu'alors, assouplie par un exercice millénaire, la pensée parvient à s'ajuster si rigoureusement au monde qu'elle le double, s'y substitue, en donne la formule sans reste. Un présupposé s'y avoue et s'y dénoue : tout est là, tout est donné, tout est présence. Sortie de tous ses enlacements, capable d'aller jusqu'à son propre fondement dans l'être et assez audacieuse pour le dire, la pensée peut

12. *HST*, I, p. 25.

13. *Id.*, II, p. 189.

14. *Id.*, II, p. 243.

épouser toute la diversité du réel. Elle le peut par l'identité découverte entre elle-même et le réel, identité qui la libère, la fonde et lui garantit la force même du réel dans sa concrétude multiple.

L'« URZELLE » DE LA DIALECTIQUE

L'un des apports originaux de l'interprétation de Rosenzweig est d'avoir mis fermement en lumière ce que les uns ignorent, ce que d'autres n'osent admettre, l'influence indiscutable du christianisme sur cette vigueur de la dialectique. Parce que préoccupé par la question religieuse et inlassablement interrogateur d'un christianisme auquel il était proche d'adhérer, Rosenzweig a perçu avec justesse toutes les résonances chrétiennes qui vibrent dans l'édifice hégélien et en particulier l'assise ultime de la puissance de la dialectique, le dogme du Verbe fait chair, l'incarnation. Si le Tout-Autre est passé en ce monde, quelle pensée humaine peut redouter d'être assez radicale ? La révélation christique chez Hegel, si elle ne reste qu'événement de l'histoire, reste extrinsèque ; elle n'atteint à son sens plénier que si elle pénètre au cœur de tout homme et en cela même qui le fait homme, la pensée. Ce faisant, Hegel ferait-il preuve d'une singulière méconnaissance de l'Absolu, oublierait-il cette « profondeur obscure » de la divinité, le *mysterium magnum* de Boehme dont reparlera Schelling ? N'est-ce pas dénaturer le mouvement de Dieu vers l'homme, singularisé dans le Christ, que de le transmuier aussi en une opération de la pensée ? Tel est pourtant son sens ultime chez Hegel : le pivot de l'histoire devenant aussi pivot dans la pensée. La Révélation divine dans le Christ n'atteint sa profondeur réelle qu'à se produire aussi dans la pensée, qu'à creuser la pensée jusqu'à son origine offerte. La laisser comme un extérieur équivaut à ne pas l'accueillir dans toute la dimension de son don. Et même si l'appropriation hégélienne paraît une sécularisation fantasmagorique, il semble bien que pour Hegel accepter que le Dieu abyssal est passé en ce monde, loin de réduire l'infinité divine, la révèle au contraire dans tout son paradoxe en même temps qu'elle donne au réel du monde et des hommes une profondeur demeurée inaperçue, tragique mais aussi libérante. Hegel pousse ainsi à l'extrême l'intériorisation protestante. A rester le référent intouchable, indiscutable d'une communauté, le dogme n'est que représentation. Il effectue ce qu'il énonce s'il descend jusqu'au cœur de l'esprit de chacun. Sur le plan de la pensée, cette capacité d'abîme offerte par la révélation christique est assumée par la dialectique.

Dans son commentaire de ce texte magistral qu'est la Préface de la *Philosophie du Droit*¹⁵, Rosenzweig fait apparaître sans équivoque la cellule chré-

15. *Id.*, II, p. 75-82.

tienne de la tournure de pensée hégélienne. La circularité du réel et du rationnel universalise jusqu'à l'extrême le mouvement de l'incarnation. Et la nécessité de l'État moderne, de l'État rationnel, ne fait que porter à leur maturité les diverses tentatives de fonder sur terre un peuple de Dieu. Nécessité nullement étrangère à la parole de Dieu, puisqu'elle accomplit l'impératif absolument originaire de réaliser le Royaume. La vérité religieuse n'est pas donnée à la seule contemplation, elle impose l'action. Et le fameux « shiboleth » de la loi et de la loi publique pour Hegel, que romantiques et traditionalistes voulaient soit abolir soit adoucir, n'est au fond pour Hegel que la figuration laïcisée, rationnelle, rigoureusement interne à la pensée religieuse, de l'impératif chrétien de réaliser le Royaume. De la sorte, pour Rosenzweig, le montage extraordinaire de la *Philosophie du Droit* termine pour Hegel un immense itinéraire religieux. « Les piliers de tout le système hégélien, le caractère absolu du singulier et le caractère absolu du tout, se soutiennent réciproquement »¹⁶. L'inquiétude religieuse de Hegel qui le poursuivait depuis sa jeunesse s'apaise dans la vision de l'accomplissement politique possible.

L'évolution ultérieure de la pensée de Hegel vérifie pour Rosenzweig cette sollicitation d'arrière-fond qu'exerce la perspective religieuse. Plutôt que de s'étioler, elle se renforcerait même. Un anti-catholicisme agressif, l'éloge insistant du protestantisme (« *Keine Revolution ohne Reformation* »), la place nécessaire reconnue à la religion en sont des signes non trompeurs et le plus souvent reliés à la politique. Le sens de l'État (*Staatsgesinnung*) si essentiel pour Hegel, sens qu'il faut apprendre aux citoyens et que l'État doit s'efforcer de maintenir vivant à tous les échelons, notamment chez les fonctionnaires, ce sens de l'État ne semble véritablement opérant que s'il prend appui sur cette intériorisation de la vérité religieuse, qu'il prolonge. L'État doit bien entendu veiller à contrôler la religion, avide, par sa nature même de représentation, d'une autarcie intempestive. Mais l'État ne peut, à vouloir l'éliminer, que risquer de courir à sa perte.

HEGEL, L'UNE DES TENTATIONS CHRÉTIENNES ?

D'où qu'on l'aborde, le système hégélien paraît sans faille. Sinon peut-être celle-ci pour Rosenzweig, la fonction dévolue au logos. Il y a accomplissement, mais l'accomplissement est œuvre du langage ou, plus exactement, le langage est le pur espace de cet accomplissement. Or ce langage, paradoxalement, s'est en quelque sorte désincarné. Faisant retour dans le logos humain, le logos originaire, si traversé qu'il soit de chair et de monde, aurait oublié chez Hegel

16. *Id.*, II, p. 188.

toute l'épaisseur, toute la pesanteur, toute la réalité de la chair. Le logos hégélien s'investit en quelque sorte de la puissance de l'origine, mais pour consumer le monde ; il n'en porte plus l'effet indélébile de singularisation, d'éparpillement, de multiplicité. Tel est le point de la critique fondamentale de Rosenzweig : la réduction du langage à la philosophie, de la philosophie à la logique la plus intégrale, et de la logique à l'extension interminable d'une identité qui, si chatoyants qu'en soient les aspects, éteint en quelque manière toute voix. La logique est monologie ; élevée au système, celle-ci semble le murmure ininterrompu du concept et d'un concept sans support. Le philosophe est tous et personne. Son nom n'importe pas. Il n'est que le prête-voix d'une pensée sans corps, sans lieu, transtemporelle. Il ne peut qu'être étrange pour Rosenzweig que la parole de Dieu retrouvée soit prononcée par-delà toute voix. Chez Hegel, le langage se serait en somme émancipé de toute inscription matérielle. Il serait l'équivalent-signé du monde¹⁷. Il ne parle pas. Il est la formule du monde, formule qui l'enserme et l'oublie. « *Logos ist Vernunft — Wesen der Dinge und Rede — Sache und Sage — Kategorie* ». Admirable fluidité hégélienne, trop admirable. Rosenzweig va tenter de lui opposer un système aussi, mais un système de relations aux pôles résistants, dont l'unité est horizon et dont toute la scansion est assurée par un Dieu qui se dévoile, un homme qui sort difficilement de son mutisme, un monde à jamais donné et qui reste à construire. La Révélation est commencement, frisson de la naissance et du retour, se réorientant sans cesse dans une parole surgie d'une existence marquée à jamais par la particularité, une particularité littéralement enfouie dans le monde et dont le miracle est justement de n'en être pas définitivement prisonnière. Après le détour hégélien, Rosenzweig verra dans Kant le plus grand des philosophes pour avoir tout simplement reconnu que la liberté paraît comme un « miracle au milieu des phénomènes ». Et Rosenzweig en poussera jusqu'au bout les conséquences. Désormais, après Hegel, c'est le philosophe qui sera la forme de la philosophie¹⁸, non pour évacuer le système, mais pour relativiser tout système.

Épurée jusqu'au signe, épurée de toute gangue particularisante qui en troublerait la transparence, ordonnée selon une logique de l'équivalence par où s'atteste la présence de l'esprit en toutes choses, devenue verbe de l'histoire, la logique politique de Hegel est dans la trace de cette divinisation de l'histoire, tentation romantique. Rosenzweig récuse non l'État, mais cette forme de l'État, parce que sa souveraineté lui vient par en haut et de si haut qu'elle lui paraît en quelque sorte usurpée et que, devenue pratique effective, elle est aisément convertible en pouvoir qui n'a plus d'autre fin que son affirmation.

17. Cf. J. DERRIDA, « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 79-129.

18. « *Der Philosoph ist die Form der Philosophie* », lettre du 1^{er} décembre 1917.

Mais au moins autant que cette menace de la tyrannie, Rosenzweig refuse qu'une juridiction aussi puissante soit conférée à l'ordre politique, que l'État dessine l'espace où l'individu accède à sa liberté la plus complète et la plus concrète, liant ainsi son sort, son destin, son âme au sort de cet État sur la scène tumultueuse de l'histoire. En dépit de sa lutte contre le romantisme, en dépit d'une formulation modérée, Hegel a cédé à cette divinisation de l'histoire. Et cette actualisation de la raison logique jusque dans le politique parachève l'immersion de Hegel dans le sillage de la philosophie grecque, de la philosophie telle qu'elle fut jusqu'ici. Dès lors, le dernier philosophe devient tout à la fois, en raison même de cette immanence sans reste, le prototype du paganisme, de la clôture païenne, et l'indicateur de l'une des tentations chrétiennes dont parlera l'*Étoile de la Rédemption*, la panthéisation du monde. Cette « défaillance » hégélienne n'est aucunement insignifiante pour Rosenzweig. Elle révèle au contraire, par delà la signification politique limitée de Hegel, sa signification universelle (*weltgeschichtlich*).

« HEGEL UND DER STAAT », UN AVANT-DIRE

Dans un chapitre iconoclaste sur le néohégélianisme, Lukács écrit : « ... En glorifiant de la sorte le système hégélien on plutôt son contenu réactionnaire et en refusant radicalement la méthode dialectique, Rosenzweig croit avoir institué un contenu idéologique dans l'évolution de la bourgeoisie allemande au dix-neuvième siècle. Hegel devient ici comme chez Meinecke le précurseur et le complice de Bismarck »¹⁹. Ce jugement fait-il vraiment droit à l'effort de tri chez Rosenzweig qui relève tout ce que Hegel devait aux formes politiques fortes qui émergeaient et le jeu d'une dialectique moins innocente, n'étant pas que simple dialectique, mais l'emprise originelle, a priori, du concept ? Éric Weil, nettement plus nuancé que Lukács, met en doute dans un ouvrage qui reprend le titre de Rosenzweig, *Hegel et l'État*, la ligne générale de l'interprétation²⁰. Bien moins sensible que Rosenzweig à la quasi-voracité ontologique de la raison, Éric Weil, qui reviendra souvent sur la sagesse du projet hégélien²¹, malgré ses lacunes, y voit surtout l'effort de penser la réalité, la possibilité humaine d'un ordre raisonnable, meilleur rempart contre la violence. « La réalité est la totalité sensée qui, dans l'homme, se révèle à elle-même comme sensée »²². La philosophie ne détient pas le secret des choses.

19. G. LUKÁCS, *La Destruction de la raison*, Paris, l'Arche, 1959, tome II, p. 130.

20. « ... ouvrage remarquable par la pénétration dont son auteur fait preuve sur tous les points particuliers, mais qui nous paraît erroné dans sa conception d'ensemble », *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1970, p. 8.

21. Par exemple dans « Pensée dialectique et politique », in *Essais et Conférences*, op. cit., tome I, p. 232-267, notamment p. 254-255.

22. « De la réalité », *id.*, p. 318.

Relu aujourd'hui, *Hegel und der Staat* est certes daté. Mais outre son intérêt documentaire, outre le témoignage qu'il fournit d'une approche perspicace, réceptive, critique, elle amorce le vrai chemin de Rosenzweig. Hantise hégélienne chez Rosenzweig ? Peut-être pas, mais il est sûr qu'au contact de Hegel, Rosenzweig y faisait l'apprentissage de son écriture, par décrochage. *Das neue Denken*, *l'Urzelle*, les *Lettres* et *L'Étoile de la Rédemption* montrent à l'évidence combien le retour au judaïsme ne fut pas installation en un lieu tout fait mais travail, non pas refus de l'Absolu en et pour soi mais marche tâtonnante vers la sainteté du Père, non pas refus de l'universel pour un particulier auto-suffisant mais assomption d'un particulier *en vue* d'un universel, point de rencontre de tous dans un avenir supratemporel qui s'anticipe dans la parole. Le 27 octobre 1928, dans une lettre à sa mère, en réponse à l'accusation de Glockner refusant son *Hegel* pour sa méthode trop historique, non systématique, non hégélienne, Rosenzweig écrivait : « Aujourd'hui on ne comprend plus qu'en 1910 l'intérêt pour Hegel était dangereux ». Ainsi avec *Hegel und der Staat* naissait déjà le Je philosopant. « Avant-dire » à l'œuvre si originale de Rosenzweig, ce premier ouvrage trahissait déjà cette pensée vive et hospitalière, mais une pensée prise, à son insu peut-être, dans *une existence*, « ce pur miracle que fut son existence ».

Guy PETITDEMANGE

UN SOUPIR DE ROSENZWEIG

« Plus on regarde un mot de près
plus il regarde loin en arrière »

Karl KRAUS.

La vie et la pensée de Rosenzweig posent à leur manière la célèbre question — d'ailleurs mal nommée — de la symbiose judéo-allemande. Depuis la célèbre apostrophe de Gershom Scholem en 1966 à la tribune du Congrès juif mondial¹ reprenant sa contribution à la *Festschrift* de Margarete Susman au titre évocateur, *Auf gespaltenem Pfad*², ce thème apparaît de plus en plus au centre de préoccupations dépassant largement celles des germanistes et des judaïstes. Sur le mode journalistique³ ou sur un mode plus scientifique⁴, l'interrogation se répand dans tous les domaines de l'esprit. Il est vrai que l'on retrouve là, dans un pêle-mêle presque inextricable, Mendelssohn, Marx, Schönberg, Freud, Cohen, Rathenau, Adorno, Bloch, le *Bauhaus* et tant d'autres, permettant peut-être d'examiner à une nouvelle aune les questions d'acculturation, de tolérance, de rapport à la métaphysique occidentale ou au Christianisme, bref de traiter de manière historique et spéculative l'énigme de l'Autre.

1. « Juifs et Allemands », in *Fidélité et Utopie*, tr. M. Delmotte et B. Dupuy, Paris, 1978, p. 79-100. Plusieurs fois édité et traduit, voir *Bibliography of the Writings of Gershom G. Scholem*, Jerusalem, 1977.

2. Édité par Manfred Schlösser, Darmstadt, 1964 ; « Contre le mythe du dialogue judéo-allemand », in *Fidélité et Utopie*, cité p. 101-105 ; Scholem est revenu sur ce point : « Encore un mot sur le dialogue judéo-allemand », dans le *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, Tel-Aviv, 1965, in *Fidélité et Utopie*, p. 107-112. Sur tout cela, D. BIALE, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, Mass., 1979.

3. B. ENGALMANN, *Deutschland ohne Juden*, München, 1979.

4. M. RICHARZ, *Jüdisches Leben in Deutschland-Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780-1871*, Stuttgart, 1976 ; *Jüdisches Leben in Deutschland-Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich*, Stuttgart, 1979 ; *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914*, hg. von W. E. Mosse u. A. Paucker, Tübingen, 1976 et les numéros spéciaux de *New German Critique* (1980-1981), de la *Revue d'Allemagne* (1981), etc.

La rencontre du Judaïsme et de l'Allemagne est un cas particulier mais bien situé dans la géographie des contacts entre le Judaïsme et la gentilité. Pour beaucoup, cette rencontre allait tellement de soi que nul ne songeait à la conceptualiser. Dans le cas de Rosenzweig la petite copule *et* faisait problème ou plutôt le devenait si on ne la passait pas sous silence ! A propos d'un texte de son maître Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum*⁵ que nous allons rapidement évoquer, il rédigea quelques lignes peu explicites et non destinées, sous cette forme, à la publication. Dans sa correspondance où il revient plusieurs fois sur ce point, nous trouverons une réponse plus développée. Cet échange devrait permettre d'éclairer un aspect non négligeable de la place de Rosenzweig dans l'histoire de la « symbiose » judéo-allemande.

Une rapide mise en place d'un livre d'Hermann Cohen ne peut échapper au rappel de l'étrange affinité qui lia et lie encore la pensée de Kant au Judaïsme. Il ne s'agit pas de la position de Kant sur le Judaïsme mais bien de l'impact de sa pensée sur des penseurs juifs⁶. Markus Herz, Salomon Maimon, Lazarus Bendavid furent les premiers et souvent les plus talentueux missionnaires de la pensée de Kant. Hermann Cohen⁷, Emil Lask — pour signaler deux néokan-

5. *Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*, Gießen, 1915, 1916². Cf. G. SCHOLEM, *op. cit.*, p. 104. Il ne faut pas confondre ce texte qui a eu deux éditions avec « *Deutschtum und Judentum* », in *Jüdische Schriften*, II, p. 302-318 (cité par la suite : article). Nous utiliserons les deux éditions avec « Une postface critique en guise de préface », in *J.S.*, II, p. 291-301. Ce véritable genre littéraire doit être étudié plus complètement. Voir par exemple M. GOLDSTEIN, « *Deutsch-jüdischer Parnass* » ; E. LISSAUER, « *Deutschtum und Judentum* », in *Kunstwart*, mars/avril 1912. Sur la querelle contemporaine entre les sionistes et les Juifs libéraux à propos de Sombart, F. RAPHEL, *Judaïsme et capitalisme. Essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, dactyl., Strasbourg, 1975, vol. II, p. 593-607. Toute la question de la position de Rosenzweig et de Cohen face au sionisme demande une étude à part. Nous traduirons *Deutschtum* par esprit allemand et parfois par germanité. L'homophonie germanité judaïté mènerait à plus d'obscurité que d'élégance ; de plus l'allemand connaît aussi le substantif *Germanentum*.

6. H. COHEN, « *Innere Beziehung der Kantischen Philosophie zum Judentum* », 1910, in *J.S.*, I, p. 284-305 ; M. STECKELMACHER, « *Ueber die Gründe der jüdischen Sympathien für die Kantsche Philosophie* », in *Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag Jakob Guttmanns*, hg. von Verbands der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Leipzig, 1915, p. 86-112 ; H. M. GRAUPE, « *Kant und das Judentum* », in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Köln, 1961, p. 308-333 ; S. AXINN, « *Kant on Judaism* », in *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, 1968, p. 9-23. Dans le volume *Portraits zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte*, Köln, 1961, édité par Thilo Koch, on lira : J. HABERMAS, « *L'Idéalisme allemand et ses penseurs juifs* », in *Profilis philosophiques et politiques*, Paris, 1974, p. 51-86 et M. HORKHEIMER, « *Esprit juif et esprit allemand* », in *Esprit*, mai 1970, p. 19-27.

7. H. COHEN, *Schriften zur Politik und Zeitgeschichte*, hg. von E. Cassirer, Berlin, 1924, *Jüdische Schriften*, hg. von B. Strauss, Berlin, 1924, cité *J.S.*, Briefe hg. von B. u. E. Strauss, Berlin, 1933. Aucun ouvrage en français ne traite Cohen pour lui-même et dans sa totalité. Outre les ouvrages de Paul Natorp (1918) retenons J. MELBER, *Hermann Cohens philosophy of Judaism*, New York, 1968 ; H. LIEBESCHÜTZ, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig*, Tübingen, 1970 et W. MARX, *Transzendental Logik als Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1977. L'ouvrage de H. DUSSORT, *L'Ecole de Marbourg*, Paris,

tismes différents⁸ — et beaucoup d'autres philosophes juifs sont reconnus comme les plus judicieux exégètes. Le premier prépara avec Ernst Cassirer une édition qui fit longtemps autorité. Rosenzweig lui-même se plaindra du temps où la question de l'être juif se ramenait sur le plan intellectuel à celle de savoir si l'on était kantien ou non⁹. Pour Heinz Mosche Graupe qui cite ce texte, Julius Guttmann et Leo Baeck sont aussi des kantien juifs¹⁰.

La plus grande partie de la carrière de Cohen est placée sous la figure du philosophe de Königsberg : « On ne peut porter de jugement sur Kant sans trahir à chaque ligne quel monde on porte en sa propre tête »¹¹.

Ce fils de Cantor naît à Coswig (Anhalt) en 1845. Après avoir reçu une éducation le destinant au rabbinat au célèbre séminaire de Breslau avec Heinrich Graetz, Joel Zuckermann, Zacharias Fränkel et Jacob Bernays, il abandonne cette voie et étudie la philosophie aux universités de Breslau (1861), de Berlin (1864) et de Halle où il décroche son doctorat en 1865. *Privatdozent* à Marbourg, grâce à Friedrich Albert Lange, il sera le premier *Ordinarius* juif à enseigner la philosophie, en 1876. Il y résidera jusqu'en 1912 et c'est là que Barth l'entendra. Alors que ses premiers travaux regardent la psychologie culturelle¹², il se tourna bientôt vers Kant et rédigea une œuvre décisive dans l'histoire de l'interprétation kantienne connue sous le nom de système de Marbourg. Retenons *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), *Kants Begründung der Ethik* (1877) et *Kants Begründung der Aesthetik* (1889). Ensuite il expose une pensée plus systématique et autonome : *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), *Die Ethik des reinen Willens* (1904) et enfin *Die Aesthetik des reinen Gefühls* (1912).

Après sa retraite de Marbourg (1912) il s'installe à Berlin pour enseigner à la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, auréolé non seulement d'une prestigieuse carrière mais encore en tant qu'ardent défenseur du judaïsme

1963, traite de la jeunesse de Cohen et donne une bonne bibliographie française. C'est le département de philosophie de l'université de Zürich qui héberge les « Archives Hermann Cohen ». Le *Leo Baeck Institute* (New York) possède aussi du matériel sur ce penseur. Nous préparons avec notre collègue M. Hayoun un volume sur la symbiose judéo-allemande où le texte de Cohen sera traduit. Sylvain Zac annonce une étude sur *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.

8. On sait qu'il en existe beaucoup d'autres ; cf. G. Funke, « *Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts* », in *Actes du congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale*, éd. par P. Laberge et alii., Ottawa, 1976, p. 36-76.

9. « *Die Bauleute* », in *Kleinere Schriften*, Berlin, 1937, p. 109-110.

10. H. M. GRAUPE, *Die Entstehung des modernen Judentums, Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650-1942*, Hamburg, 1969, 1977², p. 132, amélioré dans l'édition américaine, New York, 1978, p. 122.

11. H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1871, p. V. H. Dussort, *op. cit.*, p. 63 sq.

12. W. DE SCHMIDT, *Psychologie und Transzendentalphilosophie: zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*, Bonn, 1976.

avec *Ein Bekenntnis zur Judenfrage* (1880) contre Treitschke et son opuscule *Ein Wort über unser Judentum* (1879). Nous verrons que notre texte fait partie de cette dernière veine ; on repère donc trois vecteurs interdépendants : Kant (1781-1804), son propre système (1802-1804) et la *Confessio Judaica* (1867-1868). Pour Rosenzweig, cette installation à Berlin est, dans le cas de Cohen, une véritable *Techouva* (à Jakob Horowitz, avril 1924) ; il y enseignera l'introduction à la philosophie, le *Guide* de Maïmonide, le concept de religion dans le système de la philosophie. Rosenzweig le rencontre quelques semaines après avoir pris la décision de rester juif et parle d'une « surprise sans égale »¹³. Comme professeur il avait un charisme extraordinaire ; l'épouse d'Ernst Cassirer nous confie : « Quant à son attitude, l'homme Cohen était plutôt le type du prophète de l'Ancien Testament que celui du philosophe moderne »¹⁴.

Rosenzweig — qui parle assez peu de Cohen dans sa correspondance¹⁵ — fut ébloui. Il animera ses séminaires de la *Hochschule* (à Rudolf Ehrenberg, 8 février 1914) et corrigera les épreuves du maître livre de Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*¹⁶, une « nouvelle phase » de sa pensée (à sa mère 15 avril 1918) et dont il écrivait : « C'est une œuvre en face de laquelle on peut difficilement, du côté chrétien depuis Hegel et Schelling, placer quelque chose d'équivalent » (à R. Ehrenberg, 5 mars 1913).

Il considérait même que l'écart entre le *Stern* et la *Religion* était identique à celui séparant *Faust I* et *Faust II* (à H. Ehrenberg, septembre 1921). Il rédigea aussi la préface aux *Jüdische Schriften*¹⁷, l'un des plus brillants exposés de la philosophie cohénienne. A propos de ce penseur parfois placé sur le même plan que Philon et Maïmonide (à H. Ehrenberg, 11 mai 1918), parfois plus haut qu'eux car ils reçoivent et lui crée (*Kleinere Schriften*, p. 296), il mentionne dans une lettre à ses parents (20 septembre 1917) un *Nebeneinander* d'une pluralité d'aspects qu'il trouve typique des Juifs modernes ; tous les Juifs sont *Zweierlei*. Cette remarque concernant la double identité du Juif nous ramène à ce texte de Cohen écrit en 1915 au zénith de sa gloire et en pleine guerre. Ce

13. « Ein Gedenkblatt » traduit dans ce cahier avec M. B. de Launay. Voir aussi la lettre à ses parents du 20 septembre 1917 où d'autres penseurs juifs allemands, Cohn, Dessior, Cassirer et Simmel (qu'il déteste) sont opposés à Cohen.

14. T. CASSIRER, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim, 1981, p. 92. Sur les rapports Cohen-Cassirer, p. 86-106.

15. A. ALTMANN, « Frau Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy : an introduction to their *Letters on Judaism and Christianity* », 1944, traduit dans ce cahier. L'étude globale des rapports entre Cohen et Rosenzweig dépasse de loin le sujet de notre article.

16. 1919, 1928¹ ; la dernière édition date de 1978 (Wiesbaden). Pour Rosenzweig ce livre est le *Durchbruch*, du dernier des systématiseurs, de la « fierté aristocratique de la philosophie » à « l'humilité libre et ouverte à tous du penser naturel », « Hermann Cohens Nachlasswerk », in *Kleinere Schriften*, p. 295. Cohen est mort en 1918. Un portrait souvent contesté par Rosenzweig se trouve dans le livre de R. A. FRITZSCHE, *Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung*, Berlin, 1922.

17. *Kleinere Schriften*, p. 299-350.

livret est un *compositum*¹⁸ où la véhémence tient parfois lieu de logique. Il doit se lire en continuité dans le cadre de la reprise à nouveaux frais du judaïsme dans la pensée de Cohen. Elle s'initie avec l'article anonyme « Heinrich Heine et le Judaïsme » (1867) et prend son ampleur par la polémique avec Treitschke (1880). Avec notre texte, l'itinéraire apparaît clairement : la conscience de la fin de l'optimisme libéral contemporain à la création du Reich et la prescience d'un engrenage qui mènera aux catastrophes. Dans *Deutschum und Judentum*, Cohen plaide *pro domo* une cause déjà perdue que ni la justification de « la guerre sainte » achevant ces lignes, ni la défense inconditionnelle de l'Allemagne contre ceux qui ne comprennent pas son essence, ne pourra changer.

Cohen se place à hauteur du *Volksgeist*, force historique qui s'incarne dans l'histoire et veut comparer l'esprit allemand et le judaïsme. Afin d'acquiescer une plus grande précision, il fait intervenir une troisième grandeur, dans notre cas, la Grèce.

Elle est à l'origine du christianisme et donc de l'esprit allemand. Le judaïsme, pour sa part, est la source du christianisme et donc de l'esprit allemand. Alors que la science est une lecture universelle du monde, les *Volksgeister* de l'esprit allemand et du judaïsme se particularisent dans la trinité suivante : *Religion, Kultur, Philosophie*. Cohen va essayer d'établir les convergences entre l'esprit allemand et le judaïsme. L'idéalisme — « les Juifs sont les martyrs de l'idéalisme » (article, p. 312) — la psalmique, le génie musical, le sacerdoce universel sont des points communs entre nos deux entités. L'humanisme allemand et le messianisme juif sont « dans la communauté religieuse la plus intime » (article, p. 316). Une parenté morale évidente existerait aussi dans le socialisme politique. On ne doit pas oublier la fécondation à l'œuvre chez Moses Mendelssohn intégrant l'esprit allemand comme l'une des forces fondamentales du judaïsme. Si l'on considère la « Science du Judaïsme », on voit bien que ce judaïsme allemand est porteur d'un sens spécial. Dans *Religion der Vernunft*¹⁹, il reviendra sur cette idée que les Juifs allemands sont un lien culturel pour les Juifs de tous les pays. La symbiose judéo-allemande n'est en aucun cas fortuite. Déjà en 1880 il écrivait : « Depuis la floraison de l'esprit juif dans la période arabo-espagnole, la race (*Stamm*) juive a de nouveau développé dans le peuple allemand une *Kulturleben* universelle » (*J.S.*, II, p. 79). Au contraire cette symbiose est messianique : « Ainsi en tant que juif, nous sentons-nous dans la conscience d'une *Kulturkraft* centrale appelée à réunir les peuples dans le sens d'une humanité messianique »²⁰.

L'unité entre l'esprit allemand et le judaïsme est une vérité *Kulturgeschichte*.

18. Le sous-titre porte « Avec des considérations de fond sur État et Internationalisme ».

19. p. 415.

20. p. 37.

wlich. Si le judaïsme allemand est en retard sur les autres pays quant à l'égalité politico-sociale, c'est là une preuve supplémentaire de l'enracinement de cette affinité. Cohen dépasse donc l'énumération des points de contacts anecdotiques et établit une convergence profonde entre l'esprit allemand et le judaïsme. En réalité, le *tertium quid* n'est pas tant la Grèce invoquée que le christianisme. Dans la postface il l'annonce nettement : « Celui qui peut reconnaître la force vivante du christianisme non pas dans la part de la mythologie grecque, mais principalement dans la racine des prophètes et des psaumes, ne peut plus jamais se séparer spirituellement du judaïsme et par là du respect pour le vieux peuple antique qui a conservé et défendu dans la suite du martyr de son histoire tous ces plus hauts bienfaits de l'humanité dans son esprit originel » (*J.S.*, II, p. 296.)

Christianisme et judaïsme sont en réalité *Wesensgleich* et les contradictions entre eux sont trompeuses. Le monothéisme en amont et la promotion de l'éthique religieuse en aval unifient l'esprit allemand et le judaïsme. L'inter-vention constante du christianisme dans le débat est une des prémisses que Rosenzweig va contester.

La réaction de Rosenzweig se lit bien mieux dans sa correspondance que dans le petit texte — non destiné à la publication — trouvé dans son *Nachlass* et traduit dans ce cahier²¹. Pour lui, la question est mal posée : « Les *Kulturkräfte* font complètement défaut au judaïsme. La faute repose sur la religion juive qui les étouffe. Par contre la race n'est pas de soi improductive. On le voit partout où des particuliers se sont séparés de la communauté religieuse : exemples (si Spinoza doit être l'étalon), Karl Marx, Stahl, Disraeli, l'apôtre Paul, l'auteur de l'évangile de Jean, Messel, Heine (que l'on ne doit naturellement pas prendre seulement comme un poète lyrique), Offenbach » (A ses parents, 11 septembre 1916).

L'Allemagne ne saurait être une grandeur isolée et abstraite ; elle se confond avec le christianisme. Il s'agit là d'un thème cher à Rosenzweig (à ses parents, 6 novembre 1909, à Gertrud Oppenheim, 1 octobre 1917). On ne peut « prendre » ou « accepter » le judaïsme²², « *das muss anbeschnitten, angegessen angebarmizwetsein* » (à ses parents, 6 novembre 1909).

A propos de *Deutschtum und Judentum*, il écrit à ses parents : « Le ' et ' est bien sûr un problème uniquement lorsque l'on ne considère pas les deux membres de manière ' lâche '. Il en va au fond pour lui comme pour ' vous '. Vous vous en tenez, lorsque vous voulez vous sentir allemands, au petit choix restreint d'Allemands qui vous laissent exister. Ce sont 1) les ' Allemands '

21. « Ueber das jüdische Volkstum. Ein Fragment », in *Kleinere Schriften*, p. 26-28 traduit ici avec M. B. de Launay.

22. Nous laisserons parfois les termes allemands car il y a des cas « où l'histoire du monde se trouve dans le dictionnaire » (à R. Ehrenberg, 30 octobre 1913).

dans le même cas que vous, c'est-à-dire les autres Juifs, 2) quelques déclassés et bohémiens, 3) quelques libéraux doctrinaux et gens aisés, 4) *Die Verjudeten*, 5) vos familiers. Chez Cohen tout est plus prononcé, car purement intellectuel. Il ne retient rien d'autre de tout l'esprit allemand que sa philosophie et ce qu'il pense pouvoir citer pour cela comme témoin principal de cet esprit. Il lui est facile de se prendre pour « un meilleur Allemand que ' les vrais ' (...). Être allemand signifie précisément endosser *complètement* la responsabilité du propre peuple, c'est-à-dire non seulement être à l'unisson de Goethe, Schiller et Kant, mais encore avec les autres et surtout avec les médiocres et les moyens, avec l'assesseur, les étudiants, le petit fonctionnaire, le paysan borné, l'instituteur compassé... » (20 septembre 1917). Comme d'ailleurs les Juifs doivent être fiers du vainqueur d'une guerre. Les Juifs ne sont pas tous des prix Nobel !

Cohen ne décrit qu'une Europe cultivée ; un véritable esprit allemand n'existe pas qui pourrait se recouper avec l'Europe ; quant au judaïsme, on ne le recoupe pas ! Avec un fort talent d'équilibriste, Cohen montre ce qui est chrétien dans l'Allemagne et le décrit comme juif. L'impasse est évidente. Cette germanité intellectuelle (chez Cohen) ou sociale (du milieu de Rosenzweig) est une fiction : « Ce qui est en général extraordinaire chez Cohen, est qu'il montre immensément grossi ce que l'on ne peut voir seulement de manière indistincte. Il en va de même pour sa philosophie du judaïsme qui est la plus répandue (chez nous) ; du moins n'y-a-t-il aucun rabbin en Allemagne qui ne dirait pas la même chose sur judaïsme et christianisme » (même lettre).

Il ne peut donc suivre Cohen dans ses présupposés et dans ses applications. Pour lui, le judaïsme est une particularité non conjugable, mais aussi intraductible, non capillaire : « La piété juive et l'esprit juif habitent dans le même organe, le cœur juif ; aucune voie menant d'un cerveau ou d'un cœur étrangers n'y mène » (à Hans Ehrenberg, 26 décembre 1917). Le judaïsme n'est pas de l'ordre de la *Kultur* (à Rudolf Hallo, fin janvier 1920). Même le *Stern* n'est pas un livre sur le judaïsme : « Das Jüdische ist même *Methode* nicht mein Gegenstand » (à Hans Ehrenberg, septembre 1921). Il en profite pour définir de manière plus précise le judaïsme : « Le judaïsme n'est pas loi ; il crée la loi, mais il ne l'est pas. Il est être juif. C'est comme cela que je l'ai présenté dans le *Stern* et je sais que c'est vrai » (à Rudolf Hallo, 27 mars 1922)²³.

23. Voir aussi la lettre à M. Buber, 16 juillet 1924, où Dieu même ne crée pas la loi mais ordonne ; c'est l'homme qui assure le passage du *Gebot* au *Gesetz* ; et enfin ces lignes qui montrent bien la différence avec Cohen dans la conception du judaïsme : « L'Esprit du judaïsme... ne supporte pas d'époques. L'étiquetage en périodes truit. Le temps perd son pouvoir. Nous ne vieillissons pas — peut-être parce que le Juif jaillit de lui immédiatement hors des conditions du temps dans l'Éternel... L'esprit juif brise les chaînes des époques. Étant lui-même éternel et voulant l'éternel, il nie la toute puissance du temps » (« Geist und Epochen der jüdischen Geschichte », *Kleinere Schriften*, p. 24).

Il n'y aurait donc pas de symbiose ; on ne dépasserait jamais le *Nebeneinander*. Et pourtant : « Je voulais totalement reconnaître la recevabilité du point de vue selon lequel le bon esprit allemand et le bon judaïsme pouvaient vivre en accord ensemble dans Un homme sans vouloir justement commencer avec le traitement particulier que Cohen donne au problème dans son célèbre écrit du temps de guerre (*Deutschtum und Judentum*)... Si je ne voulais pas jeter le manche avant la cognée de l'un ou de l'autre côté, d'un côté le sionisme, de l'autre côté la conversion, je devrais donc réfléchir comment on pourrait améliorer et renforcer la voie médiane (le 'et' entre 'esprit allemand et judaïsme') de manière à ce que l'on puisse y cheminer vraiment 'tutissimus' » (à Helene Sommer, 16 janvier 1918).

Il y a donc une autre possibilité que la vie commune, côte à côte. Mais le mode du *Mit* et du *Und* exige de se taire ou presque ; il reste un trésor caché : « L'histoire du monde possède aussi son rythme de sommeil et de veille comme toutes les créatures particulières et il existe peut-être des oppositions dont la résolution doit être reportée au 'dernier jour', peut-être justement les plus grosses oppositions dans lesquelles bat le rythme le plus long : toute l'histoire, la nuit, et ensuite la 'fin de l'histoire', le jour. Je pense que cette opposition entre le judaïsme et le christianisme qui pour nous Juifs-allemands devient pratique en tant que l'esprit allemand et le judaïsme. Nous le vivons mais ne le disons pas. Nous laissons le 'ou' au bon Dieu et nous occupons nous mêmes du 'et'. Mais il est clair que nous conservons ce 'et' si nous restons juifs ; car sans notre souci du 'et', Dieu lui-même... ne pourrait pas dire son 'ou' futur. Soyons donc Allemand et Juif. Les deux, sans nous soucier du 'et', oui sans en parler beaucoup, mais vraiment les deux. Comment ? C'est au fond une question de tact » (même lettre). Et Rosenzweig de se situer lui-même par rapport à cette question : « Je suis peut-être particulièrement innocent face au problème esprit allemand/judaïsme. Je crois que la *Verjüdung* ne m'a pas rendu un plus mauvais Allemand mais un meilleur. Je ne considère vraiment pas la génération précédente comme de meilleurs Allemands que nous. Le *Stern* sera considéré un jour et à bon droit comme un cadeau que l'esprit allemand doit à son enclave juive. Pense à H. Cohen ; ce n'est pas un hasard que son livre le plus important soit son livre juif [*Religion der Vernunft*]. Je ne parle pas volontiers de ces choses, encore moins depuis la mort de Rathenau²⁴ qu'avant. Notre travail sera honoré de manière posthume mais c'est bien pour cela que nous le faisons pour l'Allemagne — aussi longtemps que nous le faisons en Allemagne » (à R. Hallo, fin janvier 1923).

Non seulement il ne faut pas parler de ce *et*, mais encore il s'agit d'une

24. Ministre des affaires étrangères de la République de Weimar assassiné le 24 juin 1922.

Gretchenfrage à laquelle il refuse de répondre de peur d'être écartelé. C'est une question de vie ou de mort et, devant la réponse, il se demande si, à pousser l'analyse, il s'en tirerait vivant (même lettre). Toutefois ce « ne-pas-à-dire » est porteur de liberté. Chaque particulier doit *pouvoir* trancher : « On doit lui en donner la *capacité* ; je n'oserais jamais réglementer la vie. Cela contredirait *die Unbeschriebenheit des 'und'* qui est vraiment pour moi une nécessité de foi. La décision devient libre, mais on nous donne la *possibilité* de décider. Ce n'est pas la vie que je souhaite 'réglementée' mais l'enseignement. C'est la raison pour laquelle la question juive devient pour moi pratiquement une question d'éducation. Chacun doit apprendre à connaître le judaïsme comme judaïsme comme il apprend à connaître l'esprit allemand comme esprit allemand. Ensuite il peut se chercher sa manière de vivre le 'et'. En l'état, il ne le pouvait pas ; le judaïsme lui était tout au plus un concept, l'esprit allemand de toute façon une réalité. Il n'y avait pas de choix ; les réalités courent plus vite que les concepts. Ou plus exactement, il n'y avait que du choix, que 'ou'. Et je voudrais créer à nouveau la liberté pour le « et » que moi-même je ne dois qu'à des circonstances personnelles. A la place de la liberté offerte par hasard doit advenir une liberté offerte par l'institution » (à H. Sommer, 16 janvier 1918).

On ne peut décider qu'entre deux grandeurs égales. Rosenzweig a déjà établi que le Judaïsme n'est pas de l'ordre de la *Kultur* ; la Germanité n'existe pas plus, du moins sur ce plan : « ... en tous cas aujourd'hui, depuis 1918, une Germanité vivante, animée d'une vigueur propre *n'existe plus*, si elle a jamais existé » (à Rudolf Hallo, 14 janvier 1920). Cela ne signifie pas qu'il nie la particularité de sa situation ; mais l'Allemagne est bien différente d'un *Reich* qui l'incarne, non dans un sens cohémien d'individualité hors pairs, mais dans ce qui est la condition de possibilité de son expression : « *Sprache ist mehr als 'Blut'* » (à sa mère, 6 octobre 1929).

C'est donc dans la langue que résiderait une partie du secret : « il reste la langue maternelle »²⁵, et c'est l'indicible, on plutôt le non écrit, qui permet de parler ! Il faudrait étudier la philosophie du langage de Rosenzweig, ce qui nous mènerait plus loin que prévu. On sait qu'un des symptômes de la maladie de l'idéalisme allemand était de ne pas avoir de langue (à R. Ehrenberg, 4 septembre 1918). Il n'est pas certain qu'aucune étude thématique puisse nous sortir de ce qui reste une énigme pour la raison mais non pour la personne comme le confirme la signature au bas de la très belle lettre à Helene Sommer citée plusieurs fois et qui a inspiré notre article : « Avec mes meilleures salutations à vous *et* votre époux *et* les enfants, votre Franz Rosenzweig, Allemand

25. Titre du très bel entretien biographique de Hannah Arendt (1964) traduit en français dans *Esprit* (juin 1980), p. 19-38.

et Juif, et cependant après choix et décision libres avec le *poinds fort*, avec le ton du vouloir personnel, sur le second terme (même si une *masse*²⁶ reposait sur le premier terme) ».

Nous avons vu que Rosenzweig ne pouvait pas répondre au texte de Cohen sur la question du rapport entre le judaïsme et l'esprit allemand. En effet, il refuse non seulement le raisonnement de son maître — pas très convaincant il est vrai — mais encore les postulats de départ, figeant le judaïsme et l'esprit allemand dans le cadre de *Kulturkräfte*. Dans sa correspondance, ce thème l'a préoccupé. Plus qu'un thème, la copule se charge d'une immense signification. Ce *Und* problématique lui donne même le sens à l'esprit allemand et au judaïsme. Cette conjonction de coordination interdit pourtant toute glose. Plus, elle est même de l'ordre d'un *non écrit* : il vaut mieux ne pas trop en parler. Soit la bipolarité judéo-allemande n'est qu'un cas particulier de toute existence juive naturellement double. Soit une spécificité est indéniable et le judaïsme allemand existe bien en soi (à B. Jacob, 17 mai 1927) au moins par une langue. Il faudrait aussi mentionner, en opposition, la découverte de Rosenzweig du judaïsme d'Europe orientale sans aucun rapport — de son temps comme du temps de Mendelssohn — avec le judaïsme allemand (à sa mère, 23, 27, 30 mai 1918) qui nous donne une étonnante comparaison : « Le *Ostjude* a sa chaise derrière lui et s'assoit dessus sans regarder autour... Le *Westjude* regarde toujours avant d'oser s'asseoir, si une chaise est là » (à sa mère, 3 juin 1918).

Il reste que Rosenzweig, l'une des figures paradigmatiques de l'être juif-allemand, n'a pas voulu trop s'expliquer sur cette question. Il appert même que cette interrogation tragique pouvait mener droit à une implosion. Une fois encore, c'est dans le hors-concept que se déploie pleinement une particularité et ses conditions d'existence : « Le ' simple ' entendement est la *moitié du monde*, si on compte quantitativement peut-être les neuf dixièmes. » (à Eva Ehrenberg, 26 juin 1921).

Plutôt que d'utiliser un universel de pacotille, pour le dixième restant, il a préféré se taire ou, comme disent les musiciens, écrire un soupir.

Dominique BOUREL
C.N.R.S. Paris

26. Jeu de mot sur *Schwergewicht* et *Masse*.

UN HOMMAGE

Je n'ai suivi les cours de Hermann Cohen que durant les années où il était à Berlin. Outre quelques travaux de circonstance sur la théologie juive, je n'avais pratiquement rien lu de lui. Ces quelques lectures, qui m'avaient laissé une impression de grisaille sans m'émouvoir, et surtout une méfiance croissante, peu à peu devenue systématique, à l'égard de tout ce qui sur le marché de la philosophie universitaire allemande parvenait à rassembler une poignée d'admirateurs, m'avaient dissuadé de chercher à mieux le connaître. Je n'attendais donc rien de particulier lorsqu'en novembre 1913 j'allai suivre son cours, poussé non par un vif intérêt, mais par la simple curiosité.

J'éprouvai alors une surprise sans égale. Habitué à rencontrer, dans les chaires de philosophie, des gens intelligents à l'esprit fin, aigu, élevé, profond ou quelque qualificatif qu'on voudra bien trouver pour caractériser cet esprit lorsqu'on veut louer les vertus du penseur, je rencontrai alors un philosophe. Au lieu des équilibristes qui, sur le fil de la pensée, présentaient leurs sauts plus ou moins audacieux, habiles ou gracieux, je vis un homme. Il n'y avait là plus rien de cette vacuité désespérante ou de ce caractère vain qui me semblaient grever presque toutes les démarches philosophiques universitaires de l'époque, et forçaient chacun à se poser constamment la question de savoir pourquoi tel individu parmi tous les autres, pourquoi celui-là précisément se mettait à faire de la philosophie plutôt qu'autre chose. Avec Cohen, la question ne se posait plus et l'on avait le sentiment indéfectible qu'il ne pouvait, lui, que faire de la philosophie, qu'il était habité de cette force précieuse que le verbe puissant contraint à se manifester. Ce que je ne cherchais plus depuis longtemps, égaré par ce qu'offrait le présent, que dans les œuvres des grandes figures disparues, cet esprit savant et rigoureux qui sait méditer au-dessus de l'abîme d'un monde encore plongé dans la confusion d'une réalité au chaos menaçant, cela je le rencontrai tout d'un coup avec Cohen, face à face, incarné dans une parole vivante.

De quel enchantement la parole de cet homme était-elle habitée ? La parole plutôt que les écrits qu'une certaine distance ternissait quelque peu. Sa parole

donnait l'impression d'un volcan couvant sous un sol uni ; lorsqu'elle avait par moments tissé sa trame en se cantonnant dans le traitement rigoureux d'un problème et tandis que l'auditoire voyait, sous le front puissant, couler le fleuve de sa pensée, tel un éclair la personnalité de Cohen faisait à un moment donné irruption, subitement et sans transition, sans qu'on puisse le prévoir ou le deviner. Une attitude à de rares moments, un geste de la main — bien qu'il parlât presque sans faire de gestes, il ne fallait en réalité pas le quitter des yeux —, un seul mot ou une très courte phrase de cinq à six mots, et le fleuve traînant s'élargissait aux dimensions d'une mer débordante, la lumière d'un monde ressuscité au fond du cœur humain jaillissait du tissu de la pensée. C'est précisément la totale immédiateté de ces jaillissements qui leur conférait une puissance décisive. Ce bouillonnement tout à fait spontané d'un pathos surgissant de ces sources souterraines, la coexistence étroite de la pensée la plus froide et du sentiment le plus passionné, sans doute n'y a-t-il rien de plus juif qu'une pareille absence de transition. En effet, cet Allemand, ce Juif allemand à la conscience si droite, si libre et si élevée, était sans doute, au plus profond des attachements de son âme, bien plus juif et purement juif que tous ceux qui, aujourd'hui, revendiquent avec la plus évidente nostalgie d'être purement juifs.

C'est précisément là que prend racine sa personnalité scientifique et c'est ce qui la distingue de toute la troupe des contemporains. Il fut sans doute le seul de toute sa génération, et même de la suivante, qui n'ait pas écarté d'un geste de hauteur faussement savant les questions fondamentales que l'humanité s'est toujours posées et qui tournent autour du problème de la vie et de la mort, ou qui n'ait pas cédé à la faiblesse de les enrober dans un écheveau indémêlable de sentiments et d'intellectualisme ; il les a au contraire abordées dans toute leur ampleur et dans leur vrai sens. Il est donc impossible qu'il y ait eu hasard dans le fait qu'il fut là encore le seul, parmi ceux qui, au cours de ces dernières décennies, continuaient à reconnaître une autonomie scientifique à la philosophie, à ne pas simplement promettre un système, mais à le donner vraiment. C'est précisément le fait qu'il n'évitait pas l'essentiel qui lui permettait de ne pas se dérober devant l'échéance primordiale de la question de la totalité. Il savait d'emblée, sans l'avoir appris seulement, aborder les problèmes ultimes, ce qui, au-delà du système, l'amena finalement, au cours de sa dernière période théologique, à un face à face immédiat avec de telles questions. C'est alors seulement, chez ce septuagénaire, qu'apparut sans doute le caractère le plus profondément enfant de cette grande âme, « enfant » au sens de l'Élégie de Marienbad — « tu es donc tout, tu es indépassable ». Et en effet, il était au fond tout à fait simple. C'était un homme pieux.

Franz ROSENZWEIG

A PROPOS DU CARACTÈRE NATIONAL JUIF

Un fragment

Il ressortit au destin — pour ne pas dire plus — du peuple juif d'être non pas un peuple de créateurs, mais d'intermédiaires. Ce destin rassemble et réunit les sommets comme les débâcles de l'histoire juive. Un peuple ne crée pas son Dieu, mais l'accueille et s'en fait le témoin ; un peuple ne crée pas son monde mais le reçoit des mains d'une quelconque extériorité, et il s'arrange avec ce monde pour ce qui est de sa propre histoire et de son rôle de témoin. La contrainte à l'« assimilation » est aussi ancienne que l'exil, mais celui-ci n'a pas d'origine historique précise, il est aussi ancien que le peuple lui-même. Le témoignage le plus fidèle de ce que sont véritablement les communautés nationales, le mythe historique, a, en l'occurrence — peu importe si c'est à tort ou à raison —, constamment rejeté l'idée d'un caractère autochtone qu'il accorde pourtant et reconnaît à l'homme en général : Adam est autochtone, le Juif est errant. Depuis Abraham, le mythe du peuple est une succession de ces émigrations vers le pays qui n'est pas le « pays d'origine », mais « le pays que je t'indiquerai ». A partir d'Abraham, après le rejet de cette conscience de soi historiquement supra-historique, le rapport du peuple au pays est celui d'un étranger qui possède la terre sans que jamais celle-ci le possède en retour complètement ; ici est d'emblée exclue la réciprocité dans les rapports de l'homme et de son pays, réciprocité dont l'évolution fonde l'émergence des caractères nationaux : au nom du caractère exclusif de la « possession » qui avait conduit Abraham vers un autre pays, jamais sa descendance ne pourra devenir la propriété du sol dont elle a besoin, jamais le sol ne devra pour elle devenir sa glèbe.

Jamais. De même, en effet, que la nécessité d'« imiter » l'étranger, imitation qui jamais ne doit aboutir à une union, n'a pas d'origine historique mais est

contemporaine du mythe même des origines, ce n'est pas non plus dans la temporalité historique qu'elle s'éteindra, mais seulement dans le mythe eschatologique de la Fin. Même celui qui, parmi nous, considère l'enracinement dans un sol — peu importe lequel — comme le salut quotidien, sait lui aussi, de manière claire ou confuse, qu'il y a tout de même une différence entre ce salut quotidien qu'on souhaite et auquel on aspire, et la rédemption qu'on espère ; dans la mesure où il reconnaît cette différence, il interdit que s'accomplisse tout à fait le processus d'entrée dans l'histoire et que se réalise la conscience de ne faire qu'un avec cette terre et cette époque, qui feraient de notre communauté un peuple parmi les autres sans qu'aucune particularité ne nous en distinguât. Tous les peuples vivent, en effet, sans réserve leur vie là où ils se trouvent, au rythme où ils respirent ; le monde n'est pour eux qu'un environnement où il s'agit pour chacun d'eux de s'affirmer, le futur n'est qu'un moment à venir qu'il s'agit d'atteindre. Pour nous, et pour nous seulement, jamais l'environnement ni l'instant ne pourront tout à fait se confondre avec le monde et l'avenir. Nous pouvons toujours trouver ici, au sein d'autres peuples ou même au sein d'une communauté qui nous serait propre, les épreuves et les dangers quotidiens, mais le sens ultime de notre existence en tant que peuple ne cesse de nous pousser au-delà du quotidien et nous fait reconnaître comme étant à chaque fois extérieurs les dangers et les épreuves véritables : dans le menaçant enracinement exilique, ce contre quoi milite l'idée sioniste, pour les Juifs d'aujourd'hui, et, pour les Juifs de demain ou d'après-demain, dans le dangereux enracinement en un foyer central à venir, enracinement dont la trop évidente nouveauté risque de coûter son renouveau au judaïsme en lui retirant tout le fruit du sionisme. C'est là où il pressent un danger qu'un peuple rassemble ses forces : au cours de la prochaine décennie, c'est précisément la diaspora qui, quelles que soient les formes de son destin extérieur, devra montrer de quelle force intérieure le judaïsme est capable.

Cette force est telle qu'elle fut et doit être, c'est l'affirmation de soi orientée vers la recherche de ce qu'on est en propre. Aucun reproche, fût-il chargé de haine, aucun orgueil maladif ne devraient nous inciter à renier cette tendance fondamentale de notre âme qui nous a soutenus durant des siècles. Il nous est imposé de rester des étrangers : étrangers à tous les biens spirituels des peuples qui nous y laissent prendre part, étrangers au plus profond de notre âme aussi à ce que nous nous efforçons d'y ajouter, à titre de dédommagement pour l'autorisation qui nous a été faite d'y participer. Ce que nous recevons, nous n'avons pas le droit de le recevoir en tant que Juifs ; ce que nous accomplissons, nous ne devons pas le faire en tant que Juifs. Et pourtant, l'unité de l'âme nous contraint à établir un rapport nécessairement spécifique entre notre judaïsme et ce que nous recevons ou accomplissons ; et quand bien même nos actions seraient soumises au jugement des peuples, quand bien même ils

auraient à nous dire s'ils acceptent ou refusent notre manière de faire, ici s'arrête la compétence de leur tribunal : nous sommes seuls juges de toute tentative faite pour saisir le monde à partir du judaïsme lui-même.

Franz ROSENZWEIG

Traduit par D. Bourel et M. B. de Launay

FRANZ ROSENZWEIG ET
EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY

Introduction à leur
« Lettres sur le judaïsme et le christianisme »

Les « Lettres sur le judaïsme et le christianisme » de Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock ont à juste titre été désignées comme l'un des plus importants documents religieux de notre époque¹. Les deux correspondants sont l'un face à l'autre non comme porte-paroles de leur foi respective mais comme deux êtres humains conscients l'un et l'autre de leur séparation et tant que Juif et chrétien comme de leur unité en Adam. Comme Rosenstock le dit un jour, ils se rencontrent « à ciel ouvert »². Ils expriment pourtant leurs vues propres — et c'est précisément ce caractère informel, personnel et direct de leur rencontre qui fait ressortir une profondeur de pensée et une franchise d'expression sans pareilles dans la longue histoire des relations judéo-chrétiennes. A la différence des disputations médiévales où l'on disposait un dogme contre un autre, où l'on opposait un verset à un autre, cette discussion est un véritable dialogue. Elle est en vérité le plus parfait exemple d'une approche humaine du problème judéo-chrétien. Et c'est encore une illustration de ce que l'on a coutume d'appeler l'attitude « existentielle » face aux problèmes théologiques, dans laquelle la barrière artificielle entre *theologumena* et *philosophumena* est levée et qui considère son sujet d'un point de vue humain global au lieu de l'isoler.

La présente analyse concerne l'histoire et le contexte de cette importante correspondance et n'entre pas dans une explication de la correspondance elle-même — tâche qui peut être réservée pour une occasion ultérieure. Quiconque a lu ces lettres conviendra qu'elles requièrent une introduction. On souhaite

1. Cf. H. J. SCHOEPS, *Jüdisch-Christliches Religionsgespräch in 19 Jahrhunderten*, Berlin, 1937, p. 120.

2. Dans une lettre à Mme Dorothy M. Emmett.

ici que cet article puisse remplir ce but et, en même temps, encourager ceux qui ne les connaissent pas à lire et à étudier ces lettres.

Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock se rencontrèrent pour la première fois à l'Université de Leipzig en 1913. Rosenstock était professeur de droit constitutionnel médiéval et Rosenzweig, bien que de deux ans son aîné, était son élève. Il avait étudié la médecine, s'était tourné vers l'histoire et la philosophie, avait écrit une thèse sur *Hegel und der Staat* et ressentait à ce moment le besoin d'une certaine formation en droit. Dès 1911, la théologie était venue s'ajouter à cet ensemble de disciplines auxquelles il se vouait « avec une réceptivité sans mesure ».

Quand il rencontra Rosenstock, il ne trouva pas seulement en lui un juriste et un historien, mais encore un philosophe³. Tous deux étaient conscients du désaccord qui existait entre le grand héritage philosophique de 1800 et la stérilité de la philosophie de leur propre génération. Nietzsche avait mis en avant les justes revendications de l'élément humain dans toute approche philosophique du monde et de l'histoire. Il demandait un philosophe qui ne fût pas seulement un grand penseur, mais un être humain complet. La génération de 1910 commençait à comprendre combien cette revendication était légitime. Dans les années qui précédaient immédiatement la guerre et durant celle-ci, une approche philosophique fondamentalement nouvelle prenait son élan. Le philosophe « existentiel » émergeait de la stérilité des écoles. L'importance des facteurs « existentiels » de la décision et de la réponse personnelles commençait à être reconnue dans la détermination de la philosophie de cette génération. Cela apparut très vite en théologie, théologie à laquelle Karl Barth donnait alors une nouvelle profondeur. En philosophie, un nouvel irrationalisme (Stefan George et son groupe ainsi que Georg Simmel en Allemagne ; Henri Bergson en France) masqua d'abord la montée de la nouvelle philosophie existentielle, mais le mouvement gagnait toujours plus de terrain. C'est dans les nouvelles branches de la phénoménologie, qui provenait du renouvellement husserlien de la scolastique, qu'il s'exprima de la manière la plus remarquable ; dans la philosophie des valeurs de Max Scheler et, finalement, dans l'ontologie de Martin Heidegger.

Il est évident que, dans une certaine mesure, Rosenzweig avait tracé son chemin vers une « philosophie existentielle » avant même de rencontrer Rosenstock, bien que son tournant vers la « nouvelle pensée »⁴ soit dû indubitablement à l'influence de Rosenstock. En 1909, Rosenzweig et un cercle d'amis s'étaient réunis dans le but de former une société destinée à sauver les fruits

3. Franz ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften : I. Briefe und Tagebücher, 1. Band, 1900-1918*, Den Haag, M. Nijhoff, 1979 ; nous citons désormais : B.T.1.

4. Voir l'essai de ROSENZWEIG, « Das neue Denken », traduit dans ce cahier.

mûrs du dix-neuvième siècle (progrès social, approche historique, nationalisme, attitude scientifique) pour le vingtième de manière qu'ils ne soient plus les simples enjeux d'une lutte mais les éléments d'une nouvelle civilisation⁵. Le projet échoua. Mais ce que Rosenzweig avait perçu comme le point essentiel des tentatives de ses amis et de lui-même, à savoir qu'ils entendaient réaliser 1900 en tant que distinctement différent de 1800, demeura pour lui l'étoile sur laquelle s'orienter. Dans une lettre à Hans Ehrenberg (26 septembre 1910)⁶, Rosenzweig souligne la manière dont le vingtième siècle s'est éloigné de la vision hégélienne de l'histoire. Pour nous, dit-il, l'histoire n'est plus une chose qui doit être contemplée, mais qui doit être agie. Ce qui, il le sent, a une portée vitale pour la théologie. L'« intellectualisme » religieux de Hegel ne peut plus être nôtre. Aujourd'hui, nous mettons l'accent sur le moment pratique, sur le péché, sur l'histoire réelle. L'histoire ne peut plus être interprétée comme un processus divin qui se développerait dans le temps et aurait à être contemplée par un spectateur, mais elle doit être reconnue comme la somme totale des actions humaines. Elle ne présente pas un processus impersonnel, mais des actions personnelles, des relations et des rencontres. Par conséquent, nous refusons de voir « Dieu dans l'histoire » parce que nous ne voulons pas regarder l'histoire comme une image ou comme un être qui se déploie. Nous reconnaissons Dieu dans chaque être humain, dans sa valeur éthique (*in every human being of ethical value*), mais non pas dans le tout accompli de l'histoire ; pourquoi aurions-nous besoin d'un Dieu si l'histoire était semblable à Dieu et si toute action, une fois entrée dans l'histoire, devenait *ipso facto* semblable à Dieu et légitime ? Non, dit-il, chaque action humaine est susceptible de devenir coupable précisément après être entrée dans l'histoire et être devenue une partie de celle-ci, puisqu'à travers les interactions des actes dans l'histoire aucun acte n'est simplement personnel mais se trouve pris dans un réseau impersonnel de causes et d'effets au delà du contrôle et de l'intention de l'acteur. C'est pourquoi Dieu doit rédimer l'homme, non pas à travers l'histoire, mais — il n'y a pas d'alternative — à travers la religion. Pour Hegel et son école, l'histoire est une théodicée ; pour nous, la religion est la seule véritable théodicée. Ainsi Rosenzweig sentait-il que les attaques du vingtième siècle contre l'interprétation de l'histoire du dix-neuvième frayaient le chemin à une compréhension nouvelle et plus profonde de la religion.

Cette nouvelle approche devait cependant, pour trouver sa concrétisation réelle dans sa vie et dans son œuvre, attendre qu'il rencontrât Rosenstock quelque trois ans plus tard. L'union de la philosophie et de la théologie, qui allait devenir la caractéristique principale de la « nouvelle pensée », ne pouvait

5. B.T.1, p. 100-101.

6. B.T.1., p. 111-113.

être suscitée que par une expérience de la réalité de la religion, et non par de simples réflexions académiques. Si certaines des phrases que nous avons citées auraient pu être écrites par Kierkegaard, Rosenzweig était encore loin du point de vue de la foi. La raison doit en être cherchée dans sa situation personnelle de Juif dépourvu de racines véritables dans la tradition. Il était fils d'une vieille famille juive qui avait perdu presque tout son héritage juif. A vrai dire, il existait une certaine fidélité envers l'antique foi et la communauté, de sa part comme de celle de ses parents⁷, mais ce n'était pas là chose d'importance vitale pour lui. Et, plutôt que de feindre d'être un Juif, il tentait d'ignorer le fait, considérant que, assimilé comme il l'était à la vie culturelle allemande, son esprit était déjà christianisé. « Nous sommes chrétiens en tout », affirma-t-il un jour dans un élan de sincérité ; « nous vivons dans un État chrétien, fréquentons des écoles chrétiennes, lisons des livres chrétiens, bref, toute notre civilisation est fondamentalement chrétienne », écrivit-il dans une lettre à ses parents (6 novembre 1909). Il le sentait, rien ne le séparait de ses amis chrétiens⁸. Mais il négligeait de voir qu'il y avait une brèche en lui et qu'il était incapable de trouver sa propre vie intérieure tant que cette brèche n'était pas colmatée.

Les discussions qu'il mena avec Rosenstock durant l'été 1913 ouvrirent une crise dans sa vie. Rosenstock ne partageait pas seulement avec Rosenzweig un sentiment d'insatisfaction à l'égard de la philosophie contemporaine et une forte attirance pour la philosophie « existentielle » ; il semblait effectivement personifier le nouveau type de philosophie que Rosenzweig s'efforçait si difficilement — et même en vain — de devenir. Rosenstock ne se contentait pas d'enseigner ; il vivait sa philosophie. L'expérience de son unité ne pouvait manquer d'impressionner Rosenzweig. Il se trouvait face à un penseur qui vivait en accord avec sa foi, et cette foi n'était pas le retour naïf au vieux dogme mais la réinterprétation de la vieille foi dans un langage philosophique nouveau. La « philosophie du langage », qui devait plus tard jouer un si grand rôle dans la pensée propre de Rosenzweig, avait déjà, semble-t-il, été conçue par Rosenstock à l'époque où ils se rencontrèrent à Leipzig. Selon celle-ci, la vérité se révèle à travers le langage en tant que celui-ci exprime l'intercommunication d'une âme avec une autre. Ce ne sont pas les vérités formelles de la logique dans leur caractère intemporel, abstrait et systématique qui sont réellement vitales et significatives, mais plutôt les vérités qui se manifestent dans les relations des êtres humains avec Dieu et avec autrui — vérités qui naissent du temps et cependant tendent vers l'éternité. La relation Je-Tu constitue le thème central de cette philosophie du langage dans la mesure où

elle s'oppose à la relation Je-Cela de la philosophie traditionnelle. Les vérités de la Révélation sont identiques à celles de la relation Je-Tu. Le « verbe » (au sens biblique) est supérieur au logos de la philosophie. Le « verbe » jaillit de la rencontre et de la réponse. Il a un caractère de dialogue, tandis que le logos a une nature de monologue. Rosenzweig allait formuler plus tard ces idées et leurs implications les plus profondes dans son *opus magnum* — *L'Étoile de la Rédemption* — et, de manière plus concise, dans son essai sur « La Nouvelle pensée » (1925). Il est difficile d'établir à quel stade de développement en était sa philosophie du langage en 1913. Mais sa caractéristique de base, c'est-à-dire l'attitude existentielle, était certainement déjà présente.

Les discussions atteignirent leur apogée dans une mémorable conversation au cours de la nuit du 7 juillet 1913, qui est souvent rappelée dans leur correspondance et forme son arrière-plan permanent. Ce fut l'événement le plus décisif et de la portée la plus grande dans la vie intérieure de Rosenzweig. Une crise en résulta dont, après des mois de lutte, le nouveau Rosenzweig devait émerger.

Si l'on rassemble les allusions à cette nuit de conversation à la fois dans la correspondance et dans une importante lettre à Rudolf Ehrenberg, on peut se faire une image tout à fait claire de la manière dont elle s'est déroulée. Rosenstock lui-même en donne un rapide compte-rendu dans sa préface à la publication de la Correspondance⁹. En 1913, Rosenzweig et Rosenstock ne s'étaient pas opposés en tant que Juif et chrétien, mais comme le porte-parole de « la foi selon la philosophie » contre le tenant de « la foi fondée sur la révélation ». Le chrétien était confronté à un Juif dont la foi n'était pas assez forte pour qu'il lui fit face. Il considérait le judaïsme de son ami comme « une sorte d'idiosyncrasie personnelle ou, au mieux, comme une pieuse et romantique relique de l'influence posthume d'un grand-oncle défunt » — référence à Adam Rosenzweig, qui eut une influence considérable sur son petit neveu — et il sentait juste de mettre cela « entre guillemets »¹⁰. Rosenzweig fut obligé « de mettre à nu son propre squelette et d'examiner sa propre anatomie »¹¹. Son contradictoire le contraignit à prendre position et, finalement, le mit en échec. Quelques mois après, Rosenzweig écrivait : « Au cours de cette conversation nocturne, Rosenstock m'expulsa pied à pied des ultimes positions relativistes que j'occupais encore et me contraignit à prendre un point de vue absolu. Je lui étais dès le départ inférieur, puisque j'avais dû reconnaître de mon côté le bien fondé de ses attaques. Si j'avais pu alors appuyer mon dualisme entre la révélation et le monde sur un dualisme métaphysique entre Dieu et le Diable [il voulait dire : s'il avait pu se scinder lui-même en deux parts, l'une religieuse

7. B.T.I, p. 69-70.

8. B.T.I, p. 94-95.

9. Franz ROSENZWEIG, *Briefe*, Berlin, Schocken Verlag, 1935, p. 638-639.

10. Cf. B.T.I, p. 230-235.

11. Cf. B.T.I, *id.*

et l'autre mondaine], j'aurais été inattaquable. Mais j'étais empêché d'agir ainsi par le premier verset de la Bible. Ce petit morceau de terrain d'entente m'obligeait à lui faire face. Cela s'est maintenu même par la suite, dans les semaines qui suivirent, comme le point de départ obligé. Toute forme de relativisme philosophique est désormais impossible pour moi»¹².

La transformation de la perspective philosophique de Rosenzweig se manifeste clairement dans deux lettres adressées à Hans Ehrenberg au mois de décembre de la même année¹³. Elles concernent la relation entre foi et raison, révélation et philosophie. Ce qui advient dans l'histoire, écrit-il, n'est pas une lutte entre la foi et la raison humaines, mais une lutte entre Dieu et l'homme. Dans l'histoire du monde, les puissances absolues sont elles-même *dramatis personae*. La révélation surgit dans le monde et transforme la création, qui est l'alpha de l'histoire, en rédemption, qui en est l'oméga. La philosophie est païenne. Elle est l'expression de l'alpha, de la création, de la pure nature à laquelle Dieu a donné la liberté — fût-ce contre lui-même. Mais lorsque la révélation entre dans le monde, elle absorbe progressivement la philosophie, la dépossède de ses aspects païens et l'éclaire de sa propre lumière. L'oméga de l'histoire sera réalisé après que l'élément de la création, la liberté du monde, ait épuisé ses ressources. Alors Dieu, qui a permis au monde d'être l'alpha, sera à nouveau le Premier et le Dernier, l'alpha et l'oméga.

Rosenzweig croyait (voir les deux lettres citées ci-dessus) que l'absorption de la philosophie par le royaume de la révélation n'était pas un simple postulat de la foi mais un fait historique. La scolastique médiévale signifiait une adoption et une transformation de la philosophie grecque, c'est-à-dire païenne. Les réformes du seizième siècle ne purent changer le fait que le monde spirituel de l'Europe était déjà christianisé; elles ne firent au contraire que le confirmer. Bien que foi et raison eussent été à nouveau séparées, Descartes, Spinoza et Leibniz n'étaient plus des païens, mais des chrétiens hérétiques et leurs descendants spirituels — Kant, Fichte, Schelling et Hegel — retournèrent en fait dans le giron du christianisme. Rosenzweig pensait que, bien que des tendances païennes aient pu demeurer vivantes dans la philosophie, elles ne pouvaient avoir aucune influence décisive dans le monde post-hégélien parce que dans l'idéalisme philosophique de Hegel l'esprit grec, c'est-à-dire païen, avait dit son dernier mot. Hegel marquait la *finis philosophiae*. « De Thalès à Hegel » ou « de l'Ionie à Iéna », comme Rosenzweig le dit dans *L'Étoile de la Rédemption*, l'histoire de la philosophie s'identifiait à l'histoire de l'idéalisme philosophique. C'était le but déclaré de toute philosophie que de « tout » (Dieu, le monde, l'homme) réduire à un seul principe — que d'identifier toute chose à une chose.

12. B.T.I, p. 133.

13. Cf. B.T.I, p. 144-147.

Tentative de réduire Dieu et l'homme au cosmos (dans la philosophie antique), l'homme et le monde à Dieu (dans la philosophie médiévale) ou Dieu et le monde à l'homme (dans la philosophie moderne)¹⁴. Chez Hegel, cette tendance se surpassa, au point qu'il tenta non seulement de tout déduire de l'Esprit absolu mais encore de comprendre le processus historique de la pensée philosophique comme un processus logiquement nécessaire. Et ainsi, dans le système de Hegel, les problèmes de la philosophie idéaliste, c'est-à-dire païenne, parviennent à une solution définitive. Nul pas supplémentaire ne peut plus être franchi. Après Hegel, il ne peut plus y avoir de philosophes de style idéaliste, c'est-à-dire païen, mais seulement des philosophes de la foi, des philosophes chrétiens. Les monologues des philosophes païens doivent maintenant faire place aux dialogues des êtres humains en s'appuyant sur la foi et le sens commun¹⁵. Au lieu d'identifier toute chose à toute chose, l'homme doit reconnaître le caractère distinct et séparé des trois entités que sont Dieu, l'homme et le monde — et il doit en même temps comprendre les interrelations qui existent entre elles. Ceux qui, après Hegel, cherchent encore à philosopher selon le vieux style païen sont condamnés à la stérilité. L'improductivité des « écoles », dont Rosenzweig s'était plaint par le passé, pour n'être pas pardonnable, lui semblait maintenant tout à fait compréhensible. Les soi-disants philosophes de la période post-hégélienne, il ne pouvait plus les regarder comme des « philosophes », mais seulement comme des professeurs ou des docteurs. Hegel était le dernier « philosophe ».

Mais Hegel n'était pas seulement le dernier philosophe. Il était aussi le « premier des Pères de la nouvelle Église », comme l'appelle Rosenzweig¹⁶. Le monde *post-Hegel mortuum* est entré dans une ère de christianisme spiritua-lisé. L'absorption de la philosophie païenne par l'Église a été achevée par 1800. « Depuis 1800, les Grecs ne sont plus une puissance (et ne sont plus une charge) »¹⁷. Plus tard, Rosenzweig appellera cette ère nouvelle « la période johannique » du christianisme, selon un terme emprunté à Schelling. Lequel disait que s'il avait à construire une nouvelle Église il la consacrerait à Jean, parce que celui-ci prêcha l'évangile du logos¹⁸. Par le passé, les Pères de l'Église avaient dû élaborer le dogme, la « parole de la conscience de soi ». La tâche est à présent différente. Elle ne consiste pas tant à élaborer ce que l'Église veut savoir pour elle-même, c'est-à-dire le dogme, qu'à s'adresser aux Gentils. Nous interprétons correctement Rosenzweig si nous disons que, selon lui, la tâche

14. Cf. Franz ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, Berlin, 1937, p. 377 sq. Nous citons désormais : K.S.

15. B.T.I, p. 290-293.

16. B.T.I, p. 146.

17. B.T.I, *id.*

18. Cf. K.S., p. 266.

ne consiste plus à poursuivre le monologue de la pensée dogmatique (enchaînée par le besoin d'absorber la philosophie païenne) mais à entamer le dialogue du discours, de l'approche personnelle, à présent que le paganisme est déjà absorbé. Il ne peut plus y avoir de conflit sérieux entre foi et philosophie, la philosophie ayant trouvé sa place au sein de l'Église.

Il semble que Rosenzweig ait adopté cette nouvelle philosophie de la foi immédiatement après la conversation nocturne avec Rosenstock. Elle lui fournit une solution pour le problème des rapports de la foi et de la philosophie et lui permit d'opérer la synthèse entre sa chère idée du contraste entre 1800 et 1900 et une perspective large et nouvelle sur l'histoire de la philosophie et de la révélation. En Rosenzweig, l'historien et le philosophe en viennent à se fondre avec le penseur religieux. Mais sa nouvelle théorie, bien qu'elle résolut le conflit entre foi et philosophie, gênait sérieusement sa position de Juif. Si la fonction du christianisme était de convertir le terrestre et de transformer l'élément alpha de la création — le monde à l'état brut — en l'élément oméga de la rédemption — le monde comme lieu de la révélation — subsistait-il une place quelconque pour le judaïsme ? La vie d'Israël à travers les âges n'était-elle pas une vie de solitude, s'exprimant dans la loi, plutôt que de rechercher le contact avec le monde païen de la philosophie ? La scolastique juive du moyen-âge et la philosophie juive des temps modernes elles-mêmes n'étaient-elles pas une expression de la seule périphérie de la vie juive, et non pas de sa réalité intérieure ? Comment la révélation, sous cette forme complètement tournée vers l'intérieur, pouvait-elle espérer conquérir le monde ? Rosenzweig devait par la suite reconnaître l'importance vitale de la forme juive de la vie religieuse, non seulement pour Israël mais encore pour l'Église elle-même. Mais il semble qu'à première vue la distance et la séparation du peuple juif par rapport au monde aient pour lui signifié une stérilité sans espoir, une absence de signification et de finalité quant à son existence ininterrompue. Il pensait que les représentations médiévales de l'Église et de la Synagogue où la première tenait le sceptre et l'autre un bâton brisé et portait un bandeau sur les yeux, étaient justifiées. Le symbolisme de ces représentations court tout au long des lettres de Rosenzweig. L'an 313 (Constantin) avait ouvert pour le christianisme la « voie du monde », la voie royale de l'Église militante. Voie opposée à celle que l'an 70 avait ouvert au Juif. Par le passé, Rosenzweig était tombé d'accord avec la théorie d'Eduard Schwartz — représentant de la perspective protestante — selon laquelle 313 représentait « le début d'une chute hors du christianisme vrai ». A présent, son opinion se renversait totalement. Il ne voulait plus contester son sceptre à l'Église, parce qu'il voyait bien que la Synagogue tenait un bâton brisé. Il ne voulait plus « judaïser » sa conception de l'Église. Et la question s'imposa à lui de la finalité de l'existence prolongée de la Synagogue puisqu'il voyait que, dans la réalité de l'histoire, le combat

entre le monde païen et le message de la révélation était pris en charge, non par le judaïsme, mais par le christianisme¹⁹.

Quelle fut la réponse de Rosenzweig à cette embarrassante question ? Sa première réaction le poussa à quitter la Synagogue et à devenir membre de l'Église. « Dans ce monde — puisque je ne reconnaissais et ne reconnais toujours rien en dehors du monde qui ne soit relié à ce qui est en lui — dans ce monde donc, il ne semblait y avoir aucune place pour le judaïsme »²⁰. Il était décidé à conduire cette idée jusqu'à sa conclusion finale. Il décida de devenir chrétien — mais cette décision ne se réalisa jamais. Durant les trois mois qui s'écoulèrent entre juillet et octobre 1913, il lutta désespérément pour trouver sa place. Avant de se convertir, il voulait vivre en Juif. Il pensait qu'il ne devait pas entrer dans l'Église en passant par le stade intermédiaire du paganisme, mais en Juif. Cette réserve l'aida à établir une relation nouvelle et plus sérieuse avec le monde du judaïsme que jusqu'alors il n'avait considéré que du point de vue du philosophe chrétien. Maintenant, la gravité cruciale de la crise le contraignait à affronter le judaïsme en Juif, et le résultat en fut que le judaïsme le conquit. En octobre 1913, il écrivait à sa mère : « Tu apprendras par cette lettre que j'ai trouvé le chemin du retour pour lequel depuis près de trois mois je luttais en vain »²¹. Et quelques jours plus tard, le 31 octobre, il écrivit à Rudolf Ehrenberg : « Cher Rudi, je dois te dire une chose qui va te faire de la peine et, tout au moins, être pour toi incompréhensible. Après une réflexion longue et à mon sens approfondie, j'en suis venu à reprendre ma décision. Elle ne me paraît plus nécessaire et par là même, étant donné ce que je suis, plus possible. Je reste donc Juif »²².

Il serait faux de croire que la décision de Rosenzweig impliquait une transformation dans la position philosophique à laquelle Rosenstock l'avait converti. Les deux lettres à Hans Ehrenberg que nous avons citées lorsque nous esquissons sa nouvelle philosophie de la foi furent écrites en décembre et donc *après* qu'il eût décidé de demeurer Juif. Ce qui est intéressant dans la position finale de Rosenzweig, qu'il atteignit en octobre 1913, c'est sa

19. B.T.I, p. 133-134.

20. B.T.I, p. 134.

21. B.T.I, p. 127-131. Lorsqu'il écrivit cet essai, l'auteur ignorait le fait important révélé en 1952 par le disciple et ami de Rosenzweig, N. N. Glatzer, que la décision de ce dernier de demeurer juif était en dernière analyse le résultat d'une expérience religieuse et qu'elle se produisit avec la force d'une conversion. Les lettres à sa mère et à R. Ehrenberg furent écrites aussitôt après qu'il eût assisté à l'office de Yom Kippour de 1913. Il « quitta l'office transformé. Ce qu'il avait pensé ne pouvoir trouver que dans l'Église — une foi qui donne une orientation dans le monde — il le trouva ce jour-là dans une synagogue. » (Voir N. GLATZER, *F.R., his life and work*, 1961, p. 25 ; 1975, p. xvii sq. ; précisions bibliographiques en fin de volume. Voir aussi, du même, « F.R., the story of a conversion », in *Judaism*, janv. 1952, p. 70-71). A la lumière de ce fait biographique, les luttes antérieures de Franz Rosenzweig prennent l'allure d'un *preparatio judaica*.

22. B.T.I, p. 137.

nouvelle approche de la compatibilité du judaïsme et du christianisme « au sein du même royaume ». Ce qu'il avait personnellement élaboré en ce qui concerne la fonction de l'Église militante demeure vrai et valable. Mais tandis qu'il n'était pas jusqu'alors parvenu à découvrir une finalité à la vie de la Synagogue, à cause de son bâton brisé et du bandeau placé sur ses yeux, maintenant il percevait tout aussi bien la signification de celle-ci. Il reconnaissait que son austère refus du monde païen et son attitude sans compromis constituaient la seule garantie pour l'accomplissement de l'œuvre de la révélation, pour l'œuvre de l'Église elle-même. L'Église, en empruntant les voies du monde, était toujours exposée au danger de compromission avec le monde et ses instincts païens. Ceux-là même qu'elle avait conquis pouvaient lui imposer leurs lois. Le christianisme pouvait être interprété dans le sens d'une philosophie païenne. Il pouvait être identifié soit à un mythe, soit à un système philosophique. Mais l'existence du peuple juif servait à rappeler que la révélation vient de Dieu et non pas de l'esprit naturel, des Juifs et non des Grecs. Dans la séparation d'Israël par rapport au monde, dans sa vie sacerdotale, s'exprime l'essence de la révélation dans sa forme absolue, pure de tout élément païen. La Synagogue, dont la vie est régie par la Loi et non par une philosophie ni même par un dogme peut bien manquer du pouvoir du discours articulé. La Synagogue peut bien ne pas être capable de transmettre les contenus de la révélation au monde païen. Mais son existence propre est précisément discours inarticulé. Elle est le « témoin muet » (« *the mute admonisher* »), qui rappelle à l'Église, chaque fois que celle-ci menace de s'enliser dans ce monde, ses nations et ses empires : « Seigneur, rappelle les choses ultimes ». C'est pourquoi l'Église et la Synagogue, pour exclusives qu'elles soient l'une envers l'autre, sont en réalité complémentaires et s'appellent l'une l'autre²³.

Rosenzweig avait découvert son identité au travers de la doctrine juive. Il écrivit à Rudolf Ehrenberg : « Tu auras déjà noté que, dans ma théorie, je ne dois plus rien au christianisme... Sur l'essentiel, j'ai désormais ma propre pensée... en particulier quant à mon erreur, pour autant que je l'ai exprimée, précisément, dans la doctrine du péché, en harmonie parfaite et involontaire avec la doctrine juive, dont je contestais auparavant l'évidence dans le culte juif, mais qu'à présent je reconnais. Comme je le disais auparavant, je suis sur le point d'interpréter pour moi-même le système entier de la doctrine juive sur sa propre base juive »²⁴.

Tel l'explorateur d'un nouveau continent, il se lança dans l'univers juif. Il fut saisi d'un regain de vitalité. Il avait trouvé son chemin de retour vers le judaïsme, mais il était encore loin d'être un Juif au sens où Rosenstock était un

23. B.T.I, p. 134-137. Voir à présent l'essai d'A. ALTMANN, « F.R. on history » (voir bibliographie).

24. B.T.I, p. 141-143.

chrétien. Il n'était pas encore assez fort pour faire à nouveau face à son adversaire. Mais il savait que le jour viendrait où ils se rencontreraient à nouveau et que cette rencontre n'aurait pas lieu entre un chrétien et un philosophe, mais entre un chrétien et un Juif. Et il avait à se préparer pour cette rencontre.

En novembre 1913, un mois après avoir trouvé la voie du retour au Judaïsme, il fit la connaissance d'Hermann Cohen, le grand néo-kantien qui, professeur en retraite de Marbourg, donnait des conférences à Berlin. Mû par une certaine curiosité, Rosenzweig vint à l'une de ces conférences. Il n'avait pas d'intérêt, nous le savons, pour les philosophes post-hégéliens et n'en attendait rien. Mais il trouva là plus qu'un professeur célèbre. Il trouva un « philosophe et un homme », une « grande âme », une « personne religieuse »²⁵. Il devint le disciple et l'ami intime de Cohen. On trouve quelques témoignages de la vénération de Rosenzweig pour Cohen dans sa correspondance. Elles trahissent une certaine réticence à révéler ses véritables sentiments envers lui, mais d'autres sources permettent de brosser un tableau plus précis de l'impression que Cohen fit sur lui et de l'influence qu'il eut sur son développement futur.

Quand Rosenzweig rencontra le vieux philosophe, une vie de renommée s'étalait derrière celui-ci, reconnu chef et maître d'une École et auteur d'un système de philosophie qui prétendait englober la totalité du champ de la culture humaine. C'était un « nouvel Hegel », comme l'appelait Rosenzweig²⁶, en ce sens qu'il présentait l'histoire de la philosophie — qui pour lui s'identifiait à celle de l'« idéalisme critique » — comme un processus logique, comme l'histoire de la raison humaine. Au sein d'une trilogie, à l'instar de Kant et de ses trois *Critiques*, il avait construit son propre système. Il voulait le couronner par une « psychologie de la civilisation » qui devait inclure les conquêtes du dix-neuvième siècle. Mais « l'hégélianisme de ce néo-kantien » ne fut pas porté à son terme. L'élément religieux se révolta chez Cohen. Tout au long de sa vie ; il avait combattu pour trouver à la religion une place au sein du système de la culture. A présent, il commençait à réaliser qu'il devait faire le sacrifice du fondement même de l'idéalisme, la souveraineté absolue de l'esprit, pour rendre justice à la religion. Dans ses conférences de la fin de l'hiver 1913-1914 et de l'été 1914, il introduisit une nouvelle catégorie de la pensée, qu'il appela « corrélation » et qui était, fondamentalement, la même idée que la philosophie du Je-Tu élaborée par Rosenzweig et Rosenstock. Par cette conception nouvelle, il brisait le « cercle magique » de l'idéalisme dans lequel Dieu et l'homme étaient pris comme simples fonctions au sein d'un système. Il les percevait maintenant dans leur séparation et leur individualité, leur existence person-

25. K.S., p. 291 sq.

26. Cf. B.T.I, p. 538.

nelle et leurs relations réciproques. Cohen, le philosophe « païen », était devenu théologien ou, plutôt, philosophe de la foi. Rosenzweig, qui avait dénié à ces professeurs d'« écoles » le titre de philosophes, avait rencontré quelqu'un que, « sans ironie », il pouvait appelé philosophe²⁷.

Mais Cohen n'était pas seulement un philosophe au sens exigé par Rosenzweig comme seule véritable forme de philosophie post-hégélienne. Il était juif et — chose qui devait susciter une réaction profonde chez Rosenzweig — c'était un Juif qui, du « monde », était retourné dans le sein de la Communauté (*to the fold*). Il avait trouvé « le centre de son être ». Il voulait maintenant servir son peuple. Dans son introduction aux *Jüdische Schriften* de Cohen (1923) — le grand hommage posthume à son maître — Rosenzweig rappelait certaines choses que Cohen lui avait dites en conversation privée. Elles avaient dû le marquer profondément, car il venait lui-même de découvrir le centre de sa vie dans le judaïsme. A l'époque, Cohen plaidait pour l'instauration d'une chaire de philosophie juive dans les universités allemandes²⁸. Rosenzweig était enchanté par cette idée. Dans l'une de ses lettres de guerre — écrite à l'époque de la correspondance avec Rosenstock — il en souligna l'importance pour le renouveau spirituel juif. Il sentait qu'il pourrait donner le meilleur de lui-même si un tel poste lui était offert²⁹. Tous ces projets d'écriture reculèrent au second plan devant la préoccupation plus profonde de sa nouvelle vie : son judaïsme.

Néanmoins, le problème « judaïsme et christianisme » occupait encore son esprit. Les conférences tenues par Cohen en 1913-1914 lui apportèrent une réponse vivante à cette question. Il trouva en Cohen un Juif sans compromis qui insistait sur les différences fondamentales entre judaïsme et christianisme. Rosenzweig consigna quelques-unes des formules frappantes de Cohen prononcées au cours des conférences que « ses heureuses oreilles eurent le privilège d'entendre »³⁰ : « Dieu est ce qu'Il est, mais Il doit être Un » ; « Sur ce point nous ne pouvons être d'accord avec le christianisme » ; cette unité de Dieu, « l'idée la plus abstraite, (...) en raison de laquelle toujours on nous tue » (Psaumes, XLIV, 23) ; « la parole de Balaam sur le 'peuple qui demeure à part' (Nombres, XXIII, 9), le monde civilisé ne peut la comprendre » ; « Le tout de la nature, modèle de l'art, est dévoilé — et caché — dans le second Commandement. C'est une chose pour laquelle le monde ne nous a jamais pardonné » ; « L'esprit grec, archétype de l'esprit scientifique, recherche une médiation, comme ils l'appellent, entre Dieu et l'homme. C'est à ce charme grec que le

27. Cf. B.T.I, p. 230-235 ; K.S., p. 291. Pour une analyse critique de la perspective de Rosenzweig sur Cohen, voir l'essai de l'auteur, « Hermann Cohens Begriff der Korrelation », in *In zwei Welten, Siegfried Moses zum fünfundsiebzigsten Geburtstag*, éd. par Hans Tramer, Tel Aviv, 1962, p. 377-399.

28. K.S., p. 323.

29. B.T.I, p. 184-186.

30. K.S., p. 337.

Juif Philon et son logos succombèrent » ; « Philon n'eût-il pas inventé le logos, nul Juif ne se fût jamais éloigné de Dieu »³¹. Il suffisait parfois d'un geste, d'un simple mot, et l'on pouvait sentir toute la puissance éclatante de sa personnalité. Lorsque Rosenzweig dit que l'attitude juive « peut parfois s'exprimer dans un geste, mais difficilement peut-être dans des mots »³², c'est Hermann Cohen qu'il a présent à l'esprit ; et bien des passages de ces lettres³³ auraient à peine pu être écrites sans la rencontre d'Hermann Cohen, le combattant et le Juif.

La guerre éclata. Le monde céda à une fiévreuse agitation. Rosenzweig n'en fut pas pour autant très profondément affecté. Comme il se confessa dans une lettre à Hans Ehrenberg datée d'octobre 1916 : « La guerre par elle-même n'a engendré aucune rupture dans ma vie intérieure. En 1913, j'avais vécu tant de choses qu'en 1914, rien hormis l'effondrement définitif du monde n'aurait pu se produire qui fût sur moi une quelconque impression (...) Je n'ai donc pas fait l'expérience de la guerre (...). Je porte mon existence à travers cette guerre comme Cervantès son poème »³⁴.

On ne doit pas considérer ce fait comme un signe d'apathie mais plutôt comme la preuve d'une intense concentration de son esprit sur la tâche à venir de sa vie, qui devait trouver son centre non dans le monde extérieur aux événements fluctuants mais au sein de son peuple.

Il avait à nouveau rencontré Rosenstock durant l'été 1914, mais le sujet qui les avait uni et divisé n'avait pas alors été abordé. Rosenzweig essayait d'échapper à une nouvelle discussion, il ne se sentait pas encore assez mûr pour faire face à son ancien adversaire. Bien qu'il fût fermement installé dans sa philosophie et sa théologie nouvelles, il se rendait compte qu'il avait encore à mûrir et que sa vie devait encore être structurée selon sa nouvelle intuition avant qu'il pût rencontrer Rosenstock comme un « fait accompli ». Et cependant, il attendait secrètement la discussion finale durant laquelle il devait le rencontrer comme Juif et assurer sa reconnaissance comme Juif. Ce fut Rosenstock qui rompit le silence. Durant un bref séjour à Kassel où il profita de l'hospitalité des parents de Rosenzweig et occupa la chambre de son ami, il lui écrivit. Avec cette lettre commença une correspondance où leur rapport aussi bien que le problème objectif du rapport entre leurs fois respectives trouvèrent une possibilité d'expression. Les deux correspondants étaient alors en service actif dans l'armée. Certaines de ces lettres furent écrites sous le feu ennemi. La correspondance commença en mai 1916. En octobre, Rosenzweig déclarait à Rudolf Ehrenberg : « Je suis en correspondance avec Rosenstock ; nous ne nous sommes pas encore remis de la première phase de ce qui s'avère très mauvais depuis

31. K.S., p. 337, 340-341.

32. Cf. B.T.I, p. 230-235.

33. Cf. B.T.I, p. 247-257.

34. B.T.I, p. 242.

cette conversation nocturne de 1913 (...) je ne lui ai pas réellement parlé ; en réalité, je n'aurais pu le faire parce que je devais poursuivre la discussion avec le fantôme de cette nuit »³⁵.

La correspondance s'acheva le 24 décembre et Rosenzweig pouvait écrire, de nouveau à Rudolf Ehrenberg : « Ma correspondance avec Rosenstock fut pour moi l'aventure et l'exploit véritables de ces derniers mois. Tu la liras un jour. Tu sais (ou pourrais savoir) que j'espérais, appréhendais et différerais l'inévitable seconde discussion avec lui depuis novembre 1913. Ce devait être le test de ma nouvelle vie (...). Maintenant, la tâche est accomplie »³⁶.

La correspondance n'était pas seulement un grand témoignage de leur amitié réaffirmée, elle eut aussi une influence sur leur travail futur. Elle leur servit à mettre leurs idées au clair et à leur donner leur forme définitive. « Sans Eugen, je n'aurais jamais écrit *L'Étoile de la Rédemption* », confessa plus tard Rosenzweig³⁷. Il y a deux choses que Rosenzweig devait plus particulièrement à cette correspondance. En premier lieu, elle approfondit sa conception de la révélation. Le problème qui l'avait inquiété était le suivant : est-il possible et comment est-il possible de définir la révélation comme différente et distincte de toute expression ou forme de l'esprit naturel ? Toutes ses tentatives, dans cette perspective, avaient abouti à des distinctions seulement historiques et non pas logiques³⁸. Sa correspondance avec Rosenstock lui donna l'occasion de demander à brûle pourpoint à son ami une explication de l'idée qu'il développait alors quant à la relation entre nature et révélation³⁹. La réponse de Rosenstock fut que révélation signifie orientation. Après la révélation, il existe un véritable au-dessus et un véritable en-dessous dans le monde, un véritable avant et un véritable après dans le temps. Dans le monde « naturel » et dans le temps « naturel », le point où je me situe est le centre de l'univers ; dans l'espace-temps de la révélation, le centre est fixe et mes mouvements et déplacements ne le modifient pas. Rosenzweig pensait que c'était là une idée d'une simplicité et d'une fécondité prodigieuses⁴⁰. Bien qu'il ne la retint pas comme solution définitive de son problème, elle lui fut sans doute d'un grand secours. Son propre « point d'Archimède », qui lui permit de rédiger *L'Étoile de la Rédemption*, il le trouva un an plus tard, en octobre 1917⁴¹.

Il y a encore un point qui mérite d'être éclairé. On trouve dans la correspondance un exposé de la « philosophie en forme de calendrier » de Rosenstock, illustrée par des schémas de l'année. Cela peut frapper par son aspect étrange

35. B.T.I, p. 240.

36. B.T.I, p. 322.

37. « Das neue Denken » ; voir ci-dessus note 4.

38. K.S., p. 357.

39. B.T.I, p. 111-113.

40. K.S., p. 359.

41. Cf. K.S., p. 357.

et abstrait, mais on pourrait le voir simplement comme la première suggestion imaginaire de l'idée qu'il développa avec une certaine fécondité dans son *Out of Revolution*⁴². Il y tente d'écrire l'histoire de l'Europe à la lumière de ses fêtes, de ses jours fériés et de ses jours saints (*holidays and holy-days*), de ses commémorations des révolutions nationales ; car un événement historique n'est pas un simple événement mais quelque chose qui s'arrache au pur écoulement du temps dans l'expérience d'un peuple. Le calendrier peut donc être conçu comme symptôme de la mémoire collective d'un peuple, comme célébration des moments cruciaux de son expérience, de son sentiment de ce qui est important et significatif. Le « présent » comme moment concret du temps doit être vécu comme l'intersection de quatre « calendriers ». Ce que Rosenstock symbolisait par une croix où le présent était le point d'intersection et les quatre branches représentaient le cours de la nature, celui de « l'histoire séculière », celui de « l'histoire sacrée » (histoire de l'Église) et celui du calendrier privé du développement intérieur.

Rosenzweig semble avoir accepté cette idée. Dans son *Étoile de la Rédemption*, le calendrier de l'Église et celui de la Synagogue — ces deux « cadrans éternels sous l'aiguille des semaines et des années du temps toujours renouvelé »⁴³ — jouent un rôle déterminant. Mais le rapport du calendrier sacré au cours de la nature, à ceux de l'histoire et de l'homme est différent. Son symbole n'est pas la Croix aux quatre branches, mais l'Étoile juive de David, l'Étoile à six branches que forme l'intersection de deux triangles dont Dieu, le monde et l'homme constituent les sommets du premier, la création, la révélation et la rédemption, ceux du second. Les trois éléments de la réalité, Dieu, le monde et l'homme, apparaissent chacun sous trois aspects différents. Dieu est créateur, révélateur et rédempteur. L'homme est un être naturel (partie de la création), le récepteur de la révélation (prêtre et prophète), l'agent de la rédemption (œuvre sainte du Saint). Le monde est création (loi naturelle, *civitas mundi*), lieu de la révélation (communauté des croyants), lieu de la rédemption accomplie (jour messianique, *civitas Dei*).

On aperçoit nettement l'influence de Rosenzweig sur Rosenstock dans le chapitre sur la Révolution française et l'émancipation des Juifs dans son ouvrage postérieur, *Out of Revolution*⁴⁴. Paganisme et judaïsme y sont interprétés comme l'alpha et l'oméga de l'histoire : « L'alpha de Dieu a été vécu par les Gentils et l'oméga de Dieu est incarné par les Juifs. Les Juifs représentent la fin de l'histoire avant sa fin effective. Sans eux, l'histoire païenne aurait non seulement été privée de finalité mais n'aurait encore pu trouver un quelconque aboutissement. Les païens représentent l'éternel recommencement

42. New York, William Morrow & Co, 1937.

43. K.S., p. 392.

44. *Out of Revolution*, p. 216-217.

de l'histoire et sans eux l'histoire n'aurait jamais acquis aucune configuration, forme, beauté, réalisation ou résultat »⁴⁵.

Entre Juifs et païens, le christianisme se pose comme médiateur : « Les vrais chrétiens peuvent prêcher l'Évangile parmi les Gentils. Ils sont les rayons issus du feu central [le judaïsme] qui transforment effectivement le monde. Braises dans le foyer, les Juifs sont les prisonniers de Dieu »⁴⁶. Les « persécutions périodiques des Juifs » représentent une série de tentatives de la part des Gentils pour « se débarrasser du joug qui relie l'alpha et l'oméga »⁴⁷.

Dans la Correspondance, Rosenstock refusait de reconnaître dans le christianisme la « judaïsation des païens »⁴⁸. L'année 1789 qui, pour Rosenzweig, signifiait le triomphe définitif de la révélation dans le monde et le commencement d'une ère nouvelle dans l'histoire — l'aube de l'ère johannique — était considérée par Rosenstock, exactement en sens inverse, comme « la manifestation la plus puissante » de l'esprit naturel, c'est-à-dire païen⁴⁹. Depuis 1789, pensait-il, le paganisme est devenu dominant y compris dans les Églises. Il désignait Adolf von Harnack comme le symbole de la paganisation du christianisme, avec son abandon de la foi en la révélation et sa foi dans les succès de l'esprit naturel. Rosenzweig répliquait que le naturalisme moderne des peuples ne devait pas être confondu avec l'ἔθνη de l'Antiquité. « Car le nationalisme n'exprime pas seulement la croyance des peuples qu'ils viennent de Dieu (ce que, vous le savez bien, les païens croyaient également), mais aussi qu'ils vont vers Dieu. » Ce qui signifie « la christianisation totale de la notion de peuple » bien que ce ne soit « pas encore la christianisation des peuples eux-mêmes ». Israël est toujours le seul peuple au monde pour lequel la Révélation soit une réalité⁵⁰. Rosenstock était toujours en désaccord. Il pensait que le nationalisme moderne ne constituait pas une christianisation de la notion de peuple mais signifiait que les nations modernes avaient adopté la conception de l'Empire romain. Le nationalisme moderne n'était qu'une renaissance de l'impérialisme païen⁵¹.

Dans *Out of Revolution*, Rosenstock accepta finalement l'idée de Rosenzweig selon laquelle 1789 signifiait la christianisation de l'idée de nation et ainsi le triomphe du judaïsme. La « grande idée de l'humanité telle qu'elle fut conçue par la Révolution française (...) avait découvert l'homme derrière les hommes, la nature derrière les nations, Adam derrière Sem, Cham et Japhet, et l'identité

45. *Ibid.*, p. 225.

46. *Ibid.*, p. 221.

47. *Ibid.*, p. 226.

48. Cf. B.T.I, p. 275-278.

49. Cf. B.T.I, *id.*

50. Cf. B.T.I, p. 280-285.

51. Cf. B.T.I, p. 298-311.

fondamentale de tous les hommes derrière la croyance, la foi, la couleur et la race »⁵². A travers l'émancipation des Juifs, l'espérance juive est inoculée aux Nations. « Par l'addition de l'élément oméga, le peuple élu de Dieu, les nations 'alphaiques' ont reçu une once de finalité et de prédestination »⁵³. « Le messianisme, originellement limité aux Juifs, plus tard transmis aux païens par l'Église, a été transféré par le nationalisme européen né en 1789 aux Nations en général qui entrent à présent dans un type commun de *nationalisme messianique* »⁵⁴. Rosenstock est convaincu que « l'assimilation des Juifs, qui ne peuvent jamais être traités comme des païens, protège la nation de la rechute dans l'erreur qui fait prendre la pure existence pour la maturation, le patrimoine pour l'héritage (*inheritance for heritage*); l'alpha pour l'oméga »⁵⁵.

C'est là, de façon très claire, l'idée rosenzweigienne de l'époque johannique. Mais Rosenzweig mourut en 1929, au moment ultime où il était encore possible d'ignorer la marée montante du paganisme nouveau que Rosenstock semble avoir pressenti dans ces lettres⁵⁶. La foi de Rosenstock dans le cours messianique irréversible de l'histoire, « en dépit de l'hitlérisme »⁵⁷, en est d'autant plus remarquable. A la lumière de sa théologie, les actuelles persécutions des Juifs doivent être interprétées comme une tentative nouvelle, et peut-être ultime, des Gentils pour se débarrasser du joug qui lie l'alpha et l'oméga, les premières et les dernières closes. En essayant d'exterminer le peuple juif, le nouveau paganisme veut extirper l'élément messianique de l'histoire.

Rosenstock était certain que par l'accueil des Juifs les nations s'étaient immunisées contre un retour au paganisme. Sa confiance en la victoire définitive de la révélation en 1789 l'amena à penser qu'il n'y avait plus de nécessité à l'existence continuée d'Israël en tant que Synagogue visible. Il pensait que nous étions en train de vivre une ère spirituelle nouvelle où les fonctions des Gentils, des chrétiens et des Juifs n'étaient plus incarnées dans une race visible, un clergé visible, un Israël visible. « Dans l'avenir, le caractère et le rôle d'un être humain ne pourra plus être jugé sur des signes extérieurs de race, de foi ou de nationalité. Il aura à juger par lui-même »⁵⁸. Les événements des années récentes ne semblent certes pas confirmer ce point de vue. Les Nations sont loin de se transformer en ce royaume messianique qui leur permettrait de ne pas tenir compte des manifestations visibles de l'Église et de la Synagogue. Elles courent toujours le risque d'une régression dans le paganisme. La fonction de

52. *Out of Revolution*, p. 235.

53. *Ibid.*, p. 236.

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*

56. Cf. B.T.I, p. 298-311.

57. *Out of Revolution*, p. 237.

58. *Ibid.*

l'Église et celle de la Synagogue ne sont pas encore parvenues à épuisement. Israël doit rester vivant pour diffuser « les Rayons à partir du cœur du foyer » jusqu'au jour où il sera reconnu que « Dieu est Un et Son Nom est Un ».

Alexander ALTMANN

Traduit par G. Chalfine et J. Rolland

DÉPLACEMENTS

LE DERNIER JOURNAL DE FRANZ ROSENZWEIG

I

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 1922. 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 atteint¹. Selon le témoignage de son médecin, le docteur Koch, Rosenzweig s'attendait à une mort « rapide et presque solennelle »².

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 va lui manquer, que la fin approche, et qui cherche désespérément, avant qu'il ne soit trop tard, à se retourner sur sa pensée, à en réévaluer les thèmes essentiels, et à poursuivre les idées qui l'ont toujours obsédé jusqu'à leurs 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

1. 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.

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

avait fondé en 1920 à Francfort³. 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 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 Jérusalem,* 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.

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

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

II

Les notes sur la dialectique de la nature et de la Révélation, qui culminent avec la formule qui définit la Révélation comme « anti-religion »⁴, 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 Ha'lo 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-religieuse »⁵. Cette formule en apparence si paradoxale reprend en réalité une des 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 1922⁶. Dans la dialectique de la culture et de la nature, la culture (c'est-à-dire la religion) est ce qui nie la nature, 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*) »⁷. 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 sacréaliser à nouveau⁸. 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

4. *Ibid.*

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

6. B.T.2, p. 760.

7. B.T.2, p. 767.

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

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*. A 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 ses substantialisations, rendant du même coup toute 'religion impossible' »⁹.

L'état originel, celui que la « religion » est venu occulter, est donc celui d'un monde immédiatement signifiant. 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 entend-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 comme le représentant de Dieu aussi longtemps que l'homme ne

9. B.T.2, p. 770.

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-religion) »¹⁰.

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 allusions¹¹. 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 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. A cette relation « religieuse » au père symbolique, Rosenzweig oppose la relation

10. B.T.2, p. 1003, III4.

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

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 Rédemption¹². Il semble que Rosenzweig se soit heurté ici à l'ambiguïté du symbolisme lui-même. Par rapport à la réalité à laquelle 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.

III

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 croît plus à la mort et ne croît plus qu'à la mort »¹³.

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

13. B.T.2, p. 778.

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 qui doit être dépassé, comme un point de départ destiné à conduire vers la vie¹⁴. 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

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

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 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 *quétisme*, 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 quétisme 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 dégagée 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 reconfrmer cette attitude : « Si le sionisme amène le Messie, alors le *Stern* n'a plus de raison d'être. Mais tous les autres livres non plus »¹⁵. 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

15. B.T.2, p. 774.

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 mouvement messianique ? Parce qu'il est seulement possible qu'il soit messianique ? Mais quel mouvement pourrait prétendre à autre chose qu'à cette « possibilité »¹⁶ ? 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 dix-neuvième 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 Retour »¹⁷.

Pour discutable 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'enraciner 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 Juif »¹⁸.

16. *Ibid.*

17. B.T.2, p. 769.

18. B.T.2, p. 801.

IV

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 l'idéalisme, telle était bien la question fondamentale à laquelle il devait se heurter. « Le phénomène avait toujours été la croix de l'idéalisme »¹⁹, 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'existe »²⁰. 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

19. *Stern*, I, p. 62.20. *Stern*, II, p. 170.

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 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 interprète l'œuvre comme il l'entend : monde à sa façon, chaque spectateur interprète 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'injustice²¹.

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. A 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* »²²) 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

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

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

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-même²³.

Cependant, précisément dans la mesure où elles imposent un ordre du monde, la technique, la politique 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). A l'irréalité du savoir Rosenzweig oppose ici la *sur-réalité* du pouvoir²⁴. « 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 »²⁵. 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 sur-veille, 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 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 inquiétants »²⁶.

La dualité du jour et de la nuit, du sec et de l'humide, du ciel et de la

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

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

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

26. *Ibid.*

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. 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 objectivité²⁷. 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.

Stéphane MOSÈS

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

ENTRER DANS LE VINGTIÈME SIÈCLE

La guerre et ses arrière-pensées

De ce que *l'Étoile de la Rédemption* fut rédigée sur des cartes postales durant la première guerre mondiale dans les tranchées des Balkans, ne faudrait-il retenir que l'anecdote, sinon le légendaire posthume ? Que *l'Étoile* ait été écrite en temps de guerre, dans la stridence des obus, au contact des corps meurtris, cela n'aurait-il d'autre sens que conjoncturel ?

Certainement pas, puisque l'état de guerre est la dure réalité de ce début du vingtième siècle, puisque la Grande Guerre vient confirmer la violence larvée de l'ontologie hégélienne, puisque la guerre de 1914 vient accomplir le dix-neuvième siècle et la philosophie de l'histoire, et que la guerre vient brutaliser les pensées. Comme plus tard dans le *Totalité et Infini* d'Emmanuel Lévinas, nombre de concepts homicides (violence, guerre, État, ontologie) s'entrecroisent dans *l'Étoile de la Rédemption* comme des synonymes qui finissent par dessiner ce paysage de tranchées où les morts anonymes se confondent avec le sol et les visages avec le dormeur du val de Rimbaud.

« C'est ainsi que la guerre et la Révolution sont la seule réalité que connaisse l'État, et à l'instant où ni l'une ni l'autre n'auraient lieu, il ne serait plus l'État. Il n'y a pas d'instant où sa main puisse lâcher l'épée... »¹.

« Mais pour le philosophe, l'expérience de la guerre et de la totalité ne coïncide-t-elle pas avec l'expérience et l'évidence tout court ? Et la philosophie elle-même ne se définit-elle pas en fin de compte comme une tentative de vivre en commerçant dans l'évidence »².

« La guerre ne se range pas seulement — comme la plus grande — parmi les épreuves dont vit la morale. Elle la rend dérisoire. L'art de prévoir et de

1. Franz ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, trad. cit., p. 394.

2. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1971⁴, p. XII.

relative, il cesse d'être un chemin vers des programmes de construction, de progrès (...); au contraire il n'a de sens qu'en soi. Cette liberté absolue survient au moment où l'on comprend qu'ici on a atteint quelque chose qui n'est pas un moyen, qui ne mène pas à autre chose (...); on a atteint quelque chose au-delà de quoi et au-dessus de quoi il ne peut plus rien y avoir. » (E.H., p. 139).

ÉTHIQUE ET RÉVÉLATION

Une telle analyse de l'état de guerre est littéralement bouleversante, fracassante, puisqu'elle parvient à montrer que la relation éthique est déjà là, en pleine folie des tranchées. Je ne rencontrerai pas Autrui au loin de la tranchée, en m'exilant de ces terres crevassées; l'autre homme est face à moi, invisible dans le trou d'en face. Autrui surgit comme expérience fondamentale de la guerre mais il n'est pas visible. Admirable interprétation qui indique crûment que la relation éthique est la face cachée du conflit. Ici les consonances entre Patočka et Rosenzweig sont étranges: pour l'un, la relation éthique ne peut prétendre contourner, faire l'économie de cette confrontation aux discours guerriers, Autrui ne redeviendra visible qu'une fois que j'aurai reconnu l'absurdité de la guerre, du conflit, l'après-guerre ne sera qu'une nouvelle étape vers la guerre finale, toujours finale si je n'ai pas éprouvé au plus profond la folie guerrière; pour l'autre, la Révélation, la Promesse, le rapport dialogal sont autant de contre-attaques, de résistances à la guerre, la relation éthique ne peut intervenir que dans un monde sans tranchées.

Inutile cependant d'opposer deux pensées obsédées l'une comme l'autre par la guerre et l'après-guerre puisqu'elles manifestent un même souci de la dimension éthique. Il n'en reste pas moins frappant que la réflexion de Patočka identifie la ligne de front à cet *espace historique* où se révèle la perte du Sens, à une secousse temporelle où la crise du nihilisme prend toute sa signification. La guerre n'est pas une étape nécessaire vers la démocratie, elle est la révélation de l'absurdité de toutes les philosophies et visions de l'histoire; elle n'est pas une crise intermédiaire, elle est ce sans quoi je risquerais toujours de me laisser aveugler par les vertus du Sens. Autrui ne se révèle pas contre la guerre, il se révèle comme l'envers de la guerre, il se révèle comme cet autre ébranlé vis-à-vis duquel il me faudra réapprendre à vivre dans l'après-guerre, dans le désert de l'après-guerre. Il n'y a donc pas de Révélation possible d'une altérité, il n'y a pas de rapport JE-TU, il n'y a que la révélation de la guerre et cette invisibilité d'Autrui, de l'autre côté.

S'il y a révélation chez Patočka, c'est la révélation de la guerre comme perte du Sens, comme expérience du vingtième siècle comme siècle de la guerre. Autrui, Dieu, l'altérité ne sauraient se révéler à moi autrement que sur ce fond

de tranchées. Impossible de préserver, de privilégier une relation éthique, une Révélation qui se manifesterait à distance de la tranchée, de la ligne de front. L'éthique ne pourra dès lors intervenir que dans un « deuxième temps », non pas comme une étape qui suivrait la fin de la guerre, mais comme cette *solidarité des ébranlés* du Sens susceptible de métamorphoser l'espace et le temps du siècle. Une solidarité qui n'ait d'autre condition de possibilité que la folie guerrière, d'autre mémoire que cette guerre pour la paix. Une solidarité qui ne soit pas un semblant de paix mais la vérité même de *polemos*, au sens où Héraclite entendait *polemos*, l'unité dans la discorde. « *Polemos* n'est pas la pression dévastatrice d'un envahisseur sauvage, mais ce qui crée l'unité. L'unité qu'il fonde est plus profonde que toute sympathie éphémère ou coalition d'intérêts; les adversaires se rencontrent dans l'ébranlement du sens et créent par-là même une nouvelle manière d'être de l'homme — peut-être la seule qui, dans l'orage du monde, offre de l'espoir: l'unité des ébranlés qui pourtant affrontent le péril sans crainte. » (E.H., p. 56).

Plus de projet historique, plus de philosophie de l'histoire quand l'humanité est indissociable de cette révélation de la guerre, révélation de l'homme à l'autre homme dans l'ébranlement de la ligne de front.

Si chez Rosenzweig la Révélation est ce qui vient ébranler la Totalité, ce qui vient briser la rotondité trop harmonieuse des rhétoriques guerrières, des ontologies hégéliennes qui prétendent figurer la raison du siècle, Patočka identifie cet ébranlement à la mémoire de *Polemos*. La Révélation n'advient pas contre *polemos* puisqu'il manifeste déjà en lui-même cette révélation de la perte du sens sans laquelle Autrui ne reprendra jamais corps, figure et même visage. Pour Patočka, la *problématicité* du sens est inimaginable en dehors de la glaise et de la boue des tranchées. La Révélation ne prend corps que sur ce fond d'historicité, de cette historicité qui a rompu avec l'Histoire, avec les philosophies de l'Histoire, avec le Progrès, la Paix.

Pourtant cette historicité radicale, cette ligne de front généralisée à l'histoire, n'en conduit pas moins Patočka à tenir progressivement un discours aux fortes résonances éthiques, qui n'est pas sans rappeler la Révélation au sens de Rosenzweig, la relation éthique telle que l'entend Lévinas. Tel est d'ailleurs le paradoxe de la pensée de Patočka: dans la tranchée, Autrui me se révélera à Moi, c'est l'historicité radicale de *polemos*, l'unité dans la discorde qui m'atteindra. Mais le paradoxe prend une forme plus complexe dans les derniers écrits de Patočka — écrits contemporains de la rédaction de la *Charte 77* — puisque l'humanité se révèle dans l'expérience morale. L'éthique intervient alors comme discours explicite; comme si la révélation de l'unité dans la discorde, l'expérience de *polemos* devait, comme par sursaut, au nom d'une rupture peu conceptualisée, prendre une figure morale, éthique. « Pour

que l'humanité se développe en accord avec des possibilités d'une raison technique, instrumentale, pour qu'un progrès du savoir et des capacités soit rendu possible, elle doit être convaincue de la valabilité inconditionnelle des principes, en ce sens « sacrés », valables toujours pour tous et capables de définir des fins à poursuivre. Autrement dit : il faut quelque chose de fondamentalement non-technique, non-instrumental uniquement, il faut une éthique évidente par elle-même, non pas commandée par les circonstances, une morale inconditionnelle. Cela veut dire : le salut, dans cette direction, ne saurait être attendu uniquement de la puissance politique, de l'État, des puissances et forces (...). Aucune société, aussi bien équipée soit-elle du point de vue technique, ne saurait fonctionner sans assise morale, sans une conviction qui ne résulte pas de l'opportunité, des circonstances et des avantages attendus. La morale, pourtant, n'est pas là pour faire fonctionner la société, mais tout simplement pour que l'homme soit l'homme. Ce n'est pas l'homme qui la définit selon l'arbitraire de ses besoins, de ses souhaits, tendances et désirs. C'est au contraire la morale qui définit l'homme »⁶.

Patočka rejoint ici Rosenzweig et Lévinas : l'humanité se révèle à elle-même dans l'expérience morale, l'expérience du front se décline alors comme une expérience éthique. Autrui, ce double invisible qui se terre dans la tranchée d'en face, ne voit-il pas qu'il sort de la tranchée, qu'il se rend, non pas qu'il lève les mains en l'air, mais qu'il se rend visible, tout en demeurant sur la ligne de front. Tel est le deuxième temps de la relation éthique : cet Autrui ne surgit pas à l'improviste puisqu'il ne quitte pas la glaise des tranchées, qu'il n'oublie pas son corps-à-corps avec la guerre, avec cette pesanteur de la contingence. Le face-à-face de la tranchée prend corps et la solidarité des ébranlés n'est plus une solidarité sans visage. Ainsi Patočka fait-il progressivement communiquer expérience « historique » et expérience « éthique », échappant ainsi au risque de désincarnation, d'oubli du monde au profit de la seule relation frontale, qui menace toujours cette pensée de la Révélation de l'Autre, cette tradition éthique si remarquablement inaugurées en Occident par Franz Rosenzweig. Avec Patočka, la relation frontale, le face-à-face éthique prend figure historique, à savoir la figure du front.

LA RUPTURE ÉTHIQUE

Mais il serait trop facile de donner l'impression que Patočka marque des points par rapport à d'autres comme si la pensée s'évaluait en termes de jeu ou de comptabilité. D'autant plus que la pensée de Patočka pratique aussi ce

6. Jan Patočka, « Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas », in *Istina*, 1977, n° 2.

que nous avons appelé le *saut de l'ange* de l'éthique. Il a beau mettre en rapport la révélation du front et la révélation d'Autrui, l'expérience historique de la guerre et l'expérience éthique, il n'articule pas conceptuellement ce déplacement du front vers la relation frontale. Certes, la solidarité des ébranlés doit prendre figure humaine, se percevoir comme respect de l'humanité, mais rien — aucun concept, aucun discours — ne saurait prétendre définir l'humanité. Cette dernière ne saurait être reconnue que dans certaines expériences fondamentales où il en va de l'humain, du bien et du mal, du juste et de l'injuste.

« Ce que nous avons élaboré jusqu'ici, ce que nous avons essayé de tâter, devrait, je pense, suffire à distinguer entre le sacrifice authentique et le sacrifice inauthentique. Le sacrifice inauthentique, c'est le sacrifice d'un étant contre un étant, pour ainsi dire un échange : je me regarde d'une certaine manière objectivement, comme une certaine force, et j'accepte la dépense de cette force pour certains buts. Tandis que, dans le sacrifice authentique, il n'y a rien de la sorte, il ne s'agit pas d'un échange mais c'est moi qui dois payer quelque chose. Le sacrifice inauthentique représente un rendement déterminé ; ici il n'y a pas de rendement, c'est un non-rendement, ce dont il s'agit ici c'est que l'être en tant que tel se montre comme ce qui domine, ce pour quoi je suis prêt à aller, ce que pour quoi je dois aller jusqu'à l'extrémité que la situation historique me dicte et que, moi, j'accepte. Vous le voyez dans le cas de Sakharov : il ne reculera pas, quoi que lui dise le procureur. Au contraire : plus on le menace, plus il est au haut de la roue, c'est pour lui une incitation. Il y a là-dedans une dialectique singulière. Ceux qui le menacent sont condamnés à ne pas le comprendre — du moins dans une situation déterminée qui ne doit pas forcément durer longtemps — et ils sont amenés à intensifier cet effet. A intensifier cette impression stupéfiante qu'il y a là quelque chose qui domine tout ce qui se prend pour une force, une puissance, etc. Et qu'est-ce qui domine ? Rien. »⁷

Rien, ce rien n'est rien d'autre que cette dépossession radicale sans laquelle l'humanité ne saurait se révéler à elle-même. Ce rien aux connotations heideggériennes est la préfiguration des derniers textes de Patočka où le rien devient l'humanité sans figure, cette figure de rien qu'est l'humanité en tant qu'universalité latérale, solidarité horizontale qu'aucun d'entre nous ne saurait dessiner au risque de relancer la guerre.

Mais, plus avant, cette résurgence de l'éthique chez Patočka est indissociable d'une *metanoïa*, d'une conversion. Sans *metanoïa*, pas de révélation d'Autrui, de l'humanité à elle-même, ce que le philosophe sait depuis longtemps déjà, comme si l'éthique exigeait l'épochè husserlienne, ce désengluement du monde, ce soupçon de l'attitude naïve. « Le destin de l'homme juste et véri-

7. Jan Patočka, « L'Époque technique et le sacrifice », à paraître.

dique, de l'homme qui a fait de la vie dans la vérité le programme de sa vie, rend l'idée d'une nouvelle communauté humaine indispensable... » (E.H., p. 122). « Désormais on ne *pressent* plus, on ne *prêche* plus, on ne *prophétise* plus, on ne compte plus sur une ' croyance mébranlable ' ; on *voit*, et cette vision ne peut être *simplement* constatée. » (E.H., p. 149).

La reconnaissance aveugle d'Autrui sur la ligne de front n'est donc pas la face cachée de ce qui devrait progressivement prendre forme visible, il n'y a pas un devenir visible d'Autrui, du brouillard de la tranchée à la *vision* en toute solidarité. Patočka, dont la réflexion s'inscrit dans la grande tradition phénoménologique, n'échappe pas à la *cassure* éthique, à cette brisure — dans nos représentations et pratiques — sans laquelle ni Autrui ni l'humain ne sauraient advenir.

PENSER DANS LE SIÈCLE DE LA GUERRE

Loin de laisser croire que Patočka était la vérité de Rosenzweig⁸, qu'une certaine tradition phénoménologique venait incarner une certaine tradition éthique, nous avons plutôt voulu montrer combien la guerre était la condition de possibilité de ces pensées radicales qui, dès le début du vingtième siècle, s'interrogeaient sur le siècle de la guerre, mais aussi combien une pensée de l'éthique ne pouvait dériver d'une réflexion mondaine. Dès lors que la perte du Sens, des arrière-mondes, s'impose comme la vérité de notre modernité, le Sens ne saurait prétendre être à nouveau fondé en et par lui-même. Resterait alors à se demander si la Révélation — cette expérience de l'universalité qui se substitue à la fondation et à ses principes — peut se détourner ou non de la religion. Telle est justement la signification complexe et contemporaine des droits de l'homme, cette universalité, cette reconnaissance de l'humanité en elle-même, qu'aucun peuple, aucun individu ne peut s'arroger.

Mais peut-être qu'à lire Rosenzweig et Patočka on découvre qu'une pensée moderne est une pensée qui croise, entrelace plusieurs traditions, plusieurs registres de discours. Avec la guerre s'effondrent les philosophies de l'histoire et leur apologie du Sens, mais la problématique du Sens n'en maintient pas moins l'interrogation du sens de l'humanité sur elle-même. Si nul discours ne peut prétendre à la maîtrise du Sens, la question du sens n'en persévère pas moins à la croisée des discours. Que signifie la tradition dialogique de Mikhaïl

8. A rebours, on peut noter l'influence de Lévinas sur Martin Hybler et Jiri Nemeč, les disciples les mieux connus en France de Patočka. Voir à ce propos « Éthique, asymétrie et solidarité », trad. par E. Abrams, in *Esprit*, sept. 1981 ; numéro spécial sous le titre de : « D'Est en Ouest, l'urgence d'une réflexion éthique ».

Bakhtine qui s'élabore à la même époque sinon qu'il n'y a plus de *dernier mot* du Sens, que ni la conscience ni l'histoire ne peuvent prétendre détenir le dernier mot. « Aucun événement, *écrivait-il*, ne se déroule et ne se décide à l'intérieur d'une conscience unique (...) A la limite, le *monologisme* nie l'existence en dehors de soi d'une autre conscience, ayant mêmes droits et pouvant répondre sur un pied d'égalité, un autre *je égal (tu)*. Dans l'approche monologique (sous sa forme extrême ou pure), *autrui* reste entièrement et uniquement *objet* de la conscience, et ne peut former une conscience autre. On n'attend pas de lui une réponse telle qu'elle puisse tout modifier dans le monde de ma conscience. Le monologue est accompli et sourd à la réponse d'autrui, c'est pourquoi dans une certaine mesure il objective toute la réalité. Le monologue prétend être le *dernier mot*. (...) Si nous sommes deux, ce qui est important du point de vue de la productivité réelle de l'événement n'est pas qu'à côté de moi il y ait *encore* un homme, essentiellement *semblable (deux hommes)*, mais qu'il soit, pour moi, un *autre* homme. Dans ce sens, sa simple sympathie pour ma vie n'équivaut pas à notre fusion en un être unique et ne représente pas une répétition numérique de ma vie, mais un enrichissement essentiel de l'événement »⁹.

A une époque où on force à plaiser les oppositions, il serait temps de comprendre une pensée moderne comme une pensée qui met en scène et confronte plusieurs traditions de pensée. Plutôt que d'instituer un débat lancinant entre le philosophique et le religieux, il faudrait peut-être envisager ce chevauchement des discours sur un mode plus dialogique, la dynamique d'une pensée comme « unité dans la discorde ». Paul Ricœur, il y a déjà longtemps, proscrivait par avance nombre des faux débats qui devaient suivre sur le rôle respectif des traditions juive et grecque : « La Bible dit Dieu ; la philosophie dit l'Être. Pour la philosophie Dieu n'est qu'un existant, un étant, et la question reste encore de l'être de cet étant ; cette *question* englobe la religion dans la philosophie. Mais y aurait-il eu philosophie, si l'être n'avait toujours déjà interpellé l'homme à travers la poésie fondamentale des mythes et des religions, avant la prose philosophique ? Et une interpellation eût-elle été adressée depuis toujours aux hommes et perçue depuis toujours par eux, si l'être n'était le propre être d'un existant très excellent — Dieu — dont nous dirions qu'Il est l'être même ? L'interpellation de l'homme par l'être est une interpellation comme par quelqu'un ; du coup je ne puis poser la question de l'être de tout ce qui existe — voire celle de l'être de Dieu — qu'à partir de l'existence de celui qui est dans l'interpellation de l'être ; cette subordination de l'être à l'existence de Celui qui est absolument, nous ramène du divin à Dieu, de la philosophie à la religion. Nous entrevoyons par là une difficile et paradoxale relation entre l'Être des Grecs

9. Mikhaïl BAKHTINE, cité par Tzvetan TODOROV, *Mikhaïl Bakhtine : le Principe dialogique*, Paris, Le Seuil, 1981.

— qui est divin plutôt qu'il n'est Dieu — et le Dieu vivant de l'Alliance d'Israël qui est parce qu'il se manifeste dans une relation historique »¹⁰.

Ces considérations devraient progressivement nous conduire à relire l'historiographie culturelle et intellectuelle de l'Europe depuis le début du siècle¹¹. Plutôt que de juxtaposer traditions éthique, religieuse, dialogique, phénoménologique, ne faudrait-il pas montrer comment ces traditions, comme dans le cas de Patočka, Lévinas et Rosenzweig, s'inscrivent — en dehors de toute vision dialectique — dans une même pensée¹², ce qui ne veut pas dire, tout au contraire, comme nous l'avons vu dans le cas de la relation éthique et de la Révélation qui impliquent toujours une rupture de la pensée, que cette dernière ne subisse des déplacements, des secousses dont la raison ne saute pas aux yeux. Vieille illusion de rationaliste impénitent, d'homme du Sens que de vouloir faire dire à une pensée ce qu'elle ne peut pas nécessairement dire par elle-même. Hannah Arendt l'a dit, non pas en réfléchissant sur la première mais sur la seconde guerre mondiale, une pensée moderne ne doit pas précéder l'événement, elle doit se laisser prendre dans les rêts de l'événement... d'Autrui, de la Révélation. Reconnaître l'asymétrie d'Autrui et de moi-même, me laisser « obliger » par Autrui, c'est aussi donner droit à l'événement. « Ce n'est que dans la mesure où il pense, (...) que l'homme dans la pleine réalité de son être concret vit dans cette brèche du temps entre le passé et le futur »¹³.

Olivier MONGIN

ANNEXES

10. Paul RICŒUR, « Aux frontières de la philosophie, II : Philosophie et prophétisme », in *Esprit*, décembre 1955.

11. Voir déjà le travail de pionnier de Michael Lowy, « Messianisme juif et utopies libertaires en Europe centrale », in *Archives de sciences sociales de religions*, janv./juin 1981.

12. Un autre travail serait de montrer comment les diverses traditions s'efforcent d'imaginer les conditions de possibilité d'une *temporalité créatrice* après l'éclatement de la totalité et la déflagration des philosophies de l'histoire. A propos de Rosenzweig : « La Révélation est en effet le surgissement du temps pour l'être fini, parce qu'elle dévoile (...) la possibilité pour l'homme d'un mouvement réel de transformation de soi par les relations avec les autres, le monde et Dieu » (G. PETITDEMANGE, « Existence et Révélation... » ; voir bibliographie) ; « Les 'éléments' non intégrables en totalité se mettent en rapport pour former le temps » (E. LÉVINAS dans sa préface au livre de S. Mosès).

13. Hannah ARENDT, *La Crise de la culture*, trad. sous la dir. de P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972 (coll. « Idées »), p. 124.

ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Non pas une bibliographie — elle s'étendrait volontiers, si elle voulait être exhaustive, sur plusieurs dizaines de pages — mais quelques orientations. Nous avons essentiellement retenu : la totalité des études en français ainsi que des livres (en quelque langue que ce fût) dont nous avons connaissance, à l'exception cependant des écrits en hébreu, que l'on peut supposer connus des spécialistes ; un assez grand nombre d'études récentes ; une sélection très restreinte d'études plus anciennes particulièrement significatives. Pour une bibliographie substantielle mais ne prétendant pas à l'exhaustivité, mise à jour en 1975, nous renvoyons au livre de N. N. Glatzer, *F.R., his life and work* (voir ci-dessous).

J. R.

- AGUS (Jacob B.). — « The Life and influence of F.R. », in *Modern philosophies of Judaism*. — Behrman's jewish book house, 1941. — p. 192-209.
- ALTMANN (Alexander). — « F.R. on history », in *Between East and West: Essays dedicated to the memory of Bela Horowitz*, ed. by A. Altmann. — London, East and West library, 1958. — p. 194-214.
- Rééd. in : ALTMANN (A.). — *Studies in religious philosophy and Mysticism*. — London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- BEN-CHORIN (Schalom). — « F.R. Zum 50. Todestag am 10. Dezember 1979 », in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1979, p. 338-344.
- BERENBAUM (M. G.). — « F.R. and Martin Buber reconsidered », in *Responce*, 1976/1977 (vol. 32), p. 25-40.
- BUBER (Martin). — « F.R. », in *Kantstudien*, 1930, n° 4, p. 517-522.
- Rééd. in : BUBER (M.). — *Kampf um Israel: Reden und Schriften*. — Berlin, 1933.
- CASPER (Bernhard). — « Sein und Offenbarung. Zum 80. Geburtstag F. Rs. », in *Philosophisches Jahrbuch*, 1966/1967, p. 310-339.
- CASPER (B.). — « F.Rs. Kritik an Bubers ' Ich und Du ' », in *Philosophisches Jahrbuch*, 1979, p. 225-238.
- CASPER (B.). — « F.Rs neues Denken », in *Das Dialogische Denken: eine Untersuchung des Religionsphilosophische Bedeutung F.Rs., Ferdinand Ebners und Martin Bubers*. — Freiburg-in-Breisgau-Basel-Wien, Herder, 1967.

- CHAVANNES (Blaise). — « Martin Buber et F.R. amis et collaborateurs », in *Istina*, 1981, n° 1/2, p. 119-128.
- EMMET (Dorothy M.). — « The Letters of F.R. and Eugen Rosenstock-Huessy », in *The Journal of religion*, oct. 1945, p. 261-273.
— Rééd. in : *Judaism despite Christianity: The letters on Christianity and Judaism between E. Rosenstock-Huessy and F.R.* — University of Alabama, University of Alabama press, 1969.
- FLEISCHMANN (Eugène). — « F.R. (1883-1929) ». — *Le Christianisme 'mis à nu'*, Paris, Plon, 1970. — p. 182-224.
- FLEISCHMANN (Y.). — « F.R. as a critic of Zionism », in *Conservative Judaism*, 1967, p. 54-66.
- FREUND (Else). — *Die Existenzphilosophie F.R.'s.* — Berlin, Meiner, 1933 — 152 p.
— 2^e éd. revue : Hamburg, Felix Meiner, 1959. — VII-194 p.
- GLATZER (Nahum N.). — *F.R. : his life and work.* — New York, Schocken books, 1953. — XL-400 p.
— 2^e éd. revue : 1961.
— 5^e impr. avec bibliogr. mise à jour : 1975.
- HEERING (H. J.). — « Die alten jüdischen Worte over F.R. als Joods filosoof », in *Tijdschrift voor filosofie*, 1976, p. 535-558.
- HEERING (H. J.). — « Die Begegnung zwischen Buber und R. », in *Revue internationale de philosophie*, n° 126, 1978, p. 473-491.
- HEERING (H. J.). — *F.R. Joods denker in de 20^e eeuw.* — 's-Graven, M. Nijhoff, 1974. — X-106 p.
- KLENICKI (L.). — « Revelación y ley en el pensamiento de Martin Buber y F.R. », in *La Congregación*, 1966, p. 29-37.
- LÉVINAS (Emmanuel). — « 'Entre deux mondes'. Biographie spirituelle de F.R. », in *La Conscience juive : données et débats.* — Paris, P.U.F., 1963. — p. 137-149.
— Rééd. in : LÉVINAS (E.). — *Difficile liberté : Essais sur le judaïsme.* — Paris, Albin-Michel, 2^e éd., 1976.
- LIEBESCHÜTZ (Hans). — *Von Georg Simmel zu F.R. : Studien zu jüdische Denken im deutschen Kulturbereich.* — Tübingen, Mohr (Siebeck), 1970. — 258 p.
- LÖWITZ (Karl). — « Martin Heidegger and F.R. or Temporality and Eternity » in *Philosophy and phenomenological research*, vol. III, n° 1, sept. 1942/juin 1943, p. 53-77.
— Trad. allemande in : *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1958, p. 161-187.
- MAYER (Rainhold). — *F.R. : Eine Philosophie des dialogische Erfahrung.* — München, Kaiser, 1973. — 186 p.
- MISKOTTE (K.H.). — « F.R. », in *Het Wezen des joodsche Religie.* — Amsterdam, H.J. Paris, 1932. — p. 278-370.
- MOSÈS (Stéphane). — « La Critique de la totalité dans la philosophie de F.R. », in *Les Études philosophiques*, 1976, p. 351-366.
- MOSÈS (S.). — « Politique et religion chez F.R. », in *Politique et religion : Actes du vingtième colloque des intellectuels juifs de langue française.* — Paris, Gallimard (coll. « Idées »), 1982. — p. 283-311.
- MOSÈS (S.). — [Présentation d'un 'livre montage']. « F.R., L'Étoile de la Rédemption », in *Le Débat*, n° 13, juin 1981, p. 110-128.

- MOSÈS (S.). — « Révélation et dialogue chez F.R. », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1977, p. 513-531.
- MOSÈS (S.). — *Système et Révélation : La philosophie de F.R.* — Paris, Le Seuil, 1982. — 310 p.
- NEHER (André). — « Une approche théologique et sociologique de la relation judéo-chrétienne : le dialogue F. R.-Eugen Rosenstock », in *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée. Série M. Recherches et dialogues philosophiques et économiques*, déc. 1959, n° 6, p. 5-36.
— Rééd. in : NEHER (A.). — *L'Existence juive.* — Paris, Le Seuil, 1962.
- OPPENHEIM (Michael D.). — « Death and Man's fear of death in F.R.'s The Star of Redemption », in *Judaism*, n° 108, 1976, p. 458-467.
- PETITDEMANGE (Guy). — « Existence et Révélation dans les premières œuvres de F.R. », 1972, p. 365-395.
- PETITDEMANGE (G.). — « F.R. », in *Esprit*, mai 1979, p. 28-39.
- SCHOLEM (Gershom). — « Der Stern der Erlösung : die jüdisch-theistische Offenbarungsphilosophie F.R.s. », in *Bayerische israelitische Gemeindezeitung*, 1932, p. 167-169.
- SCHOLEM (G.). — « Zur Neuauflage des 'Stern der Erlösung' », in *Frankfurter israelitisches Gemeindeblatt*, sept. 1931, p. 15-18.
— Rééd. in : SCHOLEM (G.). — *Judaica I.* — Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1963.
— Trad. française in : SCHOLEM (G.). — *Le Messianisme juif : Essais sur la spiritualité juive.* — Paris, Calmann-Lévy, 1974.

REPÈRES BIOGRAPHIQUES¹

- 1887 Naissance de F. Rosenzweig, à Cassel, dans une famille bourgeoise assimilée.
- 1903 Études de médecine, malgré son intérêt pour l'art et la littérature.
- 1907 Études d'histoire à Berlin, puis à Fribourg. Influence de Meinecke, historien « nationaliste », par qui il connaît notamment la pensée politique de Hegel.
- 1912 Thèse de doctorat sur la pensée politique de Hegel, chapitre d'un ouvrage qui ne sera publié qu'en 1920 : *Hegel und der Staat* (Hegel et l'État), à un moment où Rosenzweig a déjà pris distance par rapport à cette œuvre, qui le fera pourtant connaître.
- 1910-1913 : Débats intérieurs et confrontation avec ses cousins convertis au christianisme, H. et R. Ehrenberg, et surtout avec Eugen Rosenstock. « Conversion » du scepticisme et décision de se convertir au christianisme, puis décision de demeurer juif, après avoir assisté à l'office de Yom Kippour dans une petite synagogue de Berlin.
- 1916-1918 : Mûrissement du *Stern der Erlösung*, alors que Rosenzweig est soldat dans les Balkans. Correspondance intense avec Rosenstock, stationné en France. Influence de Hermann Cohen, philosophe néo-kantien, à travers son ouvrage *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme).
- 1918-1919 : Le *Stern* est rédigé en six mois. Il paraît en 1921, et passe pratiquement inaperçu.
- 1922 Rosenzweig est atteint d'une maladie qui le prive de la parole, puis la paralysie entièrement. Ses facultés intellectuelles restent intactes cependant. Il publie encore une série d'études sur le *Stern*, ainsi que sur les problèmes posés par la traduction de la Bible, traduction qu'il entreprit à partir de 1924 avec Martin Buber.
- 1929 (10 décembre) : Mort de Franz Rosenzweig.

1. Nous extrayons cette biographie très sommaire du livre de Stéphane Mosès, *Système et Révélation, la Philosophie de Franz Rosenzweig* (voir bibliographie). S. Mosès y décrit en outre l'évolution intellectuelle et spirituelle de Rosenzweig, avant et après la parution du *Stern der Erlösung*. On trouvera quelques détails supplémentaires dans la courte biographie écrite par Edith Scheinmann-Rosenzweig, épouse de F. Rosenzweig, dans l'édition du *Stern* publiée en 1954, chez Lambert Schneider (J.-L. Schlegel).

Cette brève biographie constitue l'une des annexes à la traduction de *L'Étoile de la Rédemption* citée tout au long de ce volume (N.d.l.r.).

RÉFÉRENCES

— Le texte de Gershom Scholem restitue une allocution prononcée à l'Université hébraïque de Jérusalem lors de l'hommage rendu à Rosenzweig le trentième jour après sa mort (*Sišim*). Il a paru en 1930 à Jérusalem chez l'éditeur Ha-avar avant d'être repris en 1973 dans le recueil *Devarim bego* publié à Tel-Aviv chez Am Oved.
Titre original : *Franz Roznzweig we-sifró kôhav hag-ge'allah, divré azkarah*.

— La conférence d'Emmanuel Lévinas a été prononcée en décembre 1964 à Genève lors d'une réunion tenue sous les auspices de la Fondation Marie Gretler ; elle a paru dans la quatrième livraison de 1965 (3^e série, n° 15) de la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne (p. 208-221).

— L'essai d'Alexander Altmann a paru originellement dans le numéro d'octobre 1944 du *Journal of Philosophy* ; il a été repris dans *Judaism despite Christianity* (The University of Alabama Press, 1969) où il est accompagné de quelques notes additionnelles que nous avons à notre tour traduites ; il a enfin été republié dans le recueil de l'auteur, *Essays in Jewish Intellectual History* (Hanover-London), 1981. Nous signalons expressément l'essai d'André Neher, « Une approche théologique et sociologique de la relation judéo-chrétienne... » (voir bibliographie) qui complète très utilement celui d'A. Altmann en tant qu'analyse, non plus de la genèse et des circonstances de la Correspondance, mais de son contenu.

Titre original : *Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock. Introduction to their letters on Judaism and Christianity*.

© The University of Alabama Press.

— Les textes de Rosenzweig ont tous été traduits à partir de leur édition posthume dans les *Kleinere Schriften* (Berlin, Schocken Verlag, 1936). En voici les titres originaux et les dates de rédaction.

- *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum « Stern der Erlösung »* (1925).
- *Urzelle des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18. XI. 1917*.
- *Ein Gedenkblatt*. Ce texte a été écrit au printemps 1918 à Valandovo (Macédoine) à l'occasion de la mort de H. Cohen. Il a d'abord été publié dans la *Neue jüdische Monatshefte*, 1917-1918.
- *Über das jüdische Volkstum. Ein Fragment*. Introduction à une critique de l'ouvrage de H. Cohen, *Deutschtum und Judentum*, écrite peu après la parution de ce livre. Rosenzweig lui-même a toujours refusé de publier cette critique. Le titre est dû aux éditeurs des *Kleinere Schriften*, (1915).

© by Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands.

— Les originaux des photographies ici reproduites appartiennent à Rafael Rosenzweig. *La nuit surveillée* remercie les différents auteurs, éditeurs et ayant-droits d'avoir consenti à ces traductions, republications et reproductions.

ESPRIT

EST UNE BIBLIOTHÈQUE PERMANENTE :

Qui a peur de la philosophie ?

Table ronde avec Roland Brunet, Guy Coq, Jacques Derrida, Vladimir Jankélévitch
Février 1980, 37 F

Hannah Arendt

Textes et interviews de Hannah Arendt, Marie-Irène Brudny, Jacques Caroux, André
Énégrén, Jean-Claude Eslin, Jean-Marc Ferry, Mary McCarthy, Olivier Mongin
Juin 1980, 42 F

Contre l'inculture

par Michel Crépu, Robert Fraisse, Jean-Yves Guérin, Philippe Lucas, Guillaume Malaurie,
Olivier Mongin, Jean-Luc Nancy, Marcelin Pleynet
Février 1981, 37 F

L'idéologie française ? Réponses à B. H. Lévy

par Marc Beigbeder, Michel Crépu, Joffre Dumazedier, Jean-Claude Eslin, Gilbert Gadoffre
et Paul Thibaud

Popper : une réflexion sur la science et la démocratie

par Alain Boyer
Mai 1981, 37 F

La polyphonie de Joyce

par Michel Crépu

Peter Handke l'apprenti

par Jean-Claude Eslin
Juillet-août 1981, 37 F

D'Est en Ouest, l'urgence d'une réflexion éthique

par Martin Hybler et Jiri Nemeč, Pierre Livet, Olivier Mongin et Henri-Jacques Stiker

La gauche pour faire quoi ?

Matériaux pour un débat démocratique

Pour une nouvelle politique de la recherche

Le silence des intellectuels

par Michel de Certeau, Robert Fraisse, Thierry Gaudin, Luce Giard, Marc Guillaume,
François Hartog, Jacques Julliard, etc.

Entretiens avec Serge July, Edmond Maire, Nicole Questiaux

Octobre-novembre 1981, 52 F

Le corps... entre illusions et savoirs

par J. Ardoino, M. J. Baudinet, M. Bernard, M. H. Brousse-Delanoë, P. Brückner, A. de
Certeau, M. Gagnebin, M. Le Bot, M. Metoudi, O. Mongin, C. Pociello, C. Pujade-Renaud,
G. Vigarello...

Février 1982, 52 F

ESPRIT — 19, rue Jacob — 75006 Paris — CCP Paris 1154-51

Les Cahiers de *La nuit surveillée*, publication périodique irrégulière, sont édités
par les soins de Jacques ROLLAND. Toute correspondance les concernant doit
lui être adressée

190, rue de Vaugirard
75015 PARIS

Les Cahiers ne sont pas responsables des manuscrits qui leur sont adressés.
Ceux-ci ne sont pas retournés.

La nuit surveillée
6, rue du Marché Saint-Honoré
75001 PARIS

Distribution : Distique
9, rue Edouard-Jacques
75014 PARIS