



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS

G.E.O – EA 1340

Thèse présentée par
Grégoire Boulanger

Soutenue le 2 octobre 2013

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**
en Études Orientales spécialité Études hébraïques et juives

Au seuil de l'Étoile de la Rédemption
Être en relation avec la pensée nouvelle
de Franz Rosenzweig

THÈSE dirigée par :

M. David Banon

Professeur des Universités (Unistra). Membre de l'IUF.

RAPPORTEURS :

M. Bernard Bourdin

Professeur des Universités (Institut Catholique de Paris).

M. Éphraïm Meir

Professeur des Universités (Bar-Ilan/Ramat Gan. Israël).

MEMBRES DU JURY :

M. David Banon

Professeur des Universités (Unistra). Membre de l'IUF.

M. Gérard Bensussan

Professeur des Universités (Unistra).

M. Bernard Bourdin

Professeur des Universités (Institut Catholique de Paris).

M. Éphraïm Meir

Professeur des Universités (Bar-Ilan/Ramat Gan. Israël).

LISTE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES

ER : Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*.

GS : Franz Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*.

GB : Franz Rosenzweig, *Die „Gritli“-Briefe*.

PN : Franz Rosenzweig, *La pensée nouvelle* (1925).

Toutes les traductions comprenant en note le texte dans sa langue originale sont nôtres.

Remerciements

J'exprime toute ma gratitude à David Banon pour la confiance qu'il m'a témoignée en acceptant de diriger ma thèse. Je le remercie aussi, ainsi que Gérard Bensussan et Éphraïm Meir pour avoir rendu possible mon séjour en Israël.

Je remercie Olivier Tourny ainsi que toute l'équipe du Centre de recherche français à Jérusalem pour tout l'intérêt qu'ils ont manifesté pour mon travail et pour toutes les attentions qu'ils ont témoignées à mon égard. Grâce à eux, ce séjour à Jérusalem s'est révélé être à la fois extrêmement profitable et personnellement inoubliable.

Je remercie Bernard Bourdin pour l'intérêt qu'il a pris à mon travail et la possibilité qu'il m'a offerte d'être pour la première fois publié.

Je remercie Dominique Bourel pour les conversations que nous avons eues dans la magnifique bibliothèque de Givat-Ram au sein de la collection Scholem.

Je remercie mon père dont le soutien sans faille a rendu ce travail possible.

INTRODUCTION

“Chef-d'œuvre”, “maître-livre”, “*Opus magnum*”, ce ne sont que quelques-uns des qualificatifs qui reviennent le plus souvent lorsqu'est évoquée *l'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig. Considérées en elles-mêmes, de telles louanges n'ont rien d'exceptionnel – de nombreux ouvrages appartenant à l'histoire de la philosophie se voient attribués les mêmes termes et les mêmes expressions. Mais dans le cas de *l'Étoile*, ces qualificatifs ont une intonation particulière, une intonation plus habitée que celle généralement réservée aux classiques de la philosophie. On ne parle pas du chef-d'œuvre de Rosenzweig comme on parle du chef-d'œuvre d'un autre philosophe. À côté du respect que l'on éprouve face à la puissance d'une pensée, c'est l'admiration vis-à-vis de l'expression de cette pensée qui se fait entendre ; une admiration qui a peu à voir avec le fonctionnalisme implicite de la phrase de Boileau : « ce qui se conçoit bien s'énonce clairement ». Ne participant pas de cette exigence de clarté qui, bien que légitime, conduit à faire du langage l'instrument de la pensée, Rosenzweig privilégie une pensée langagière (*Sprachdenken*) dont le développement conceptuel ne peut être abstrait de la temporalité de son expression. S'ajoute à cela le fait que cette revalorisation du statut du langage vis-à-vis de la pensée se trouve lié au contexte littéraire dans lequel *l'Étoile* a été rédigée. « Nous avons alors abouti à la lumière d'un midi du monde, où l'ombre idéaliste que jetaient les choses créées à travers les rayons obliques du soleil brillant dans le monde matutinal s'est ratatinée jusqu'à disparaître complètement¹. » À la lecture d'un tel passage – un parmi d'autres -, traitant du rapport des concepts de l'idéalisme au nouveau monde ouvert par la *Sprachdenken*, il est

¹ Franz ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption (ER)*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2003, p. 267.

difficile de ne pas noter l'influence du lyrisme de Stefan George ainsi que du pathétique du *O-Mensch* que l'on trouve dans le premier expressionnisme (dont l'œuvre de Franz Werfel en est un exemple). Qualifier *l'Étoile* de chef-d'œuvre, c'est nécessairement poser, en même temps qu'un jugement philosophique, un jugement esthétique à son propos.

Que *l'Étoile* ne laisse pas indifférent son lecteur, tient à son sens, à son style, mais aussi à la relation singulière qui la lie à son auteur. Peu d'ouvrages se trouvent à ce point inscrits dans la vie de leurs auteurs. Aborder la pensée de Rosenzweig pour un lecteur, c'est à un moment ou à un autre devoir aborder l'existence de son auteur. Ce qui explique pourquoi il est souvent moins question de ce chef-d'œuvre qu'est *l'Étoile de la Rédemption* que du chef-d'œuvre de Franz Rosenzweig. Par-delà l'iconographie traditionnelle de *l'Étoile* née dans les tranchées et du martyr d'un Rosenzweig souffrant d'une sclérose amyotrophique latérale, l'intrication de la pensée dialogale avec l'existence en dialogue de son auteur est telle que l'omettre constituerait un obstacle à l'interprétation de l'œuvre. Il faut être conscient en effet de l'intensité avec laquelle Rosenzweig a rédigé son ouvrage ; une intensité qui n'a que peu à voir avec la rédaction d'un travail universitaire. « Tout en moi est tendu vers cet instant, où le Tout sera accompli². »

Dans un texte publié peu de temps après la parution des *Gritli-Briefe*, Reinhold Mayer et Inken Rühle, les deux coéditeurs de cette correspondance, ont mis en avant les axes principaux qui devraient selon eux orienter la recherche future sur la pensée de Rosenzweig.

Les études singulières toujours plus spécifiques portant sur des aspects précis de l'œuvre littéraire de Rosenzweig ne sont plus nécessairement une priorité. Bien plutôt, il s'agirait tout d'abord de produire un *travail de fond* afin de faire connaître à un plus *large* public la vie et l'activité de ce grand enseignant, philosophe et théologien. C'est pourquoi

² „Denn alles in mir drängt nach dem Augenblick, wo das Ganze fertig ist...” Franz ROSENZWEIG, *Die Gritli Briefe, Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy (GB)*, éd. par Inken Rühle et Reinhold Mayer avec une préface de Rafael Rosenzweig, Tübingen, Bilam Verlag, 2002, S. 167.

sa *biographie* doit (à nouveau) être l'objet d'attentions ; de même il s'agit de mettre en avant *le caractère juif de sa pensée* dans toute sa plénitude et actualité³.

Plus qu'un choix d'orientation parmi d'autres, il s'agirait d'une exigence liée à la nature de la pensée de Rosenzweig ; non pas une pensée destinée à un cercle universitaire restreint, mais une pensée destinée à des hommes ouverts à l'écoute d'une parole. Une destination dont la recherche savante doit se faire maintenant le reflet en ne réservant plus ses propos au cercle de spécialistes auquel la pensée nouvelle n'était pas originellement destinée. La place centrale que Rosenzweig accorde dans son travail à l'enjeu d'une formation juive adressée aux adultes doit se retrouver aussi dans les travaux des interprètes et des commentateurs. D'où la nécessité de réintroduire l'œuvre de Rosenzweig au monde de manière à ce que cette dernière puisse porter ses fruits chez ceux qui, selon les mots de Mayer et Rühle, n'ont pas renoncé à vivre une vie éclairée par la lumière de Dieu. Cette perspective de recherche a le grand mérite de vouloir rendre à nouveau palpable la dimension dialogale de la pensée nouvelle ; celle-ci n'est pas une pensée abstraite et encore moins une école de pensée. Par une meilleure connaissance de sa vie et un poids plus important accordé aux mots juifs qui habitent son œuvre, la parole de Rosenzweig pourra résonner de manière plus familière aux oreilles contemporaines.

Coéditeurs des lettres à Gritli, les deux auteurs ont conscience qu'il n'est plus possible avec celles-ci d'ignorer la vie de l'auteur, que la vie de ce dernier a part à son œuvre. Une prise en compte méthodologique qui possède, elle aussi, le grand mérite d'être en accord avec les propos d'un tout jeune Rosenzweig qui n'a pas encore 20 ans et qui confie à son *Tagebuch*, du 18 novembre 1906 :

C'est pourquoi ceux qui se préoccupent d'esthétique devraient être très prudents avec leurs discours sur les évolutions de l'artiste au miroir de ses œuvres. Les œuvres ne sont

³ „Nötig sind zu allererst nicht immer speziellere Einzeluntersuchungen über bestimmte Aspekte des literarischen Werkes von Franz Rosenzweig. Vielmehr sollte zunächst mehr Grundlagenarbeit geleistet werden, um Leben und Wirken dieses großen Lehrers, Philosophen und Theologen auch einem breiteren Publikum bekannt zu machen. Dabei sollte seine Biographie (wieder) mehr in den Blick kommen sowie die Jüdischkeit seines Denkens in aller Fülle und Aktualität herausarbeitet werden.” Reinhold MAYER et Inken RÜHLE, „Schwerpunkte zukünftiger Beschäftigung mit Franz Rosenzweig” in Luc ANCKAERT, Martin BRASSER et Norbert SAMUELSON (éd.), *The legacy of Franz Rosenzweig. Collected Essays*, Leuven, Leuven University Press, 2004, p. 79.

pas des romans, du moins dans le sens où on le comprend, où tout doit bien être préparé, où tout doit se dérouler de manière logique et correspondre aux personnages, mais plutôt dans le sens ancien d'histoire vraiment "romantique", où l'aventure succède à l'aventure. Conclure de l'ordre chronologique de l'histoire aux "évolutions" de l'artiste, serait comme si quelqu'un croyait pouvoir décrire de manière presque complètes, à partir des quelques éruptions connues, les événements du Vésuve dans un rapport causal, en bref de pouvoir décrire "l'évolution interne du Vésuve".

"Oui, mais comment devons-nous alors étudier cette "évolution interne", car nous le voulons à tout prix !" – Alors vous devrez pénétrer vous-mêmes à l'intérieur du Vésuve et l'observer là-bas à chaque instant ; et vous verrez au moins, ce qui s'y passe vraiment"⁴.

Une invitation à pénétrer dans la vie de l'auteur qui, dans le cas de la pensée nouvelle, suppose de relire *l'Étoile* ainsi que les autres textes écrits par Rosenzweig à l'aune des *Gritli-Briefe*. Stéphane Mosès avait déjà pointé, dans son commentaire *Système et Révélation*⁵, la nature perspectiviste de *l'Étoile* qui lui permettait d'être à la fois un système théo-cosmogonique et le cadre d'une expérience existentielle révélée. Avec la parution des *Gritli-Briefe*, cette première dualité se trouve doublée par une seconde distinguant la structure architectonique de l'ouvrage et l'investissement autobiographique de son auteur en lui ; un investissement personnel tendant à se juxtaposer au cadre existentiel de *l'Étoile*. Rosenzweig n'affirme-t-il pas lui-même à Margrit Rosenstock qu'il l'a écrite en tant que juif⁶ ? Cette dimension autobiographique vient alors complexifier les conditions d'accès à *l'Étoile*. Ouvrage singulier par le style de son expression, singulier par les rapports qu'il tisse avec ses lecteurs – à travers les perspectives de lectures qui leurs sont proposées : systématique, existentielle, juive, chrétienne -, il est aussi singulier par le rapport qu'il entretient à son auteur. Face à cet ensemble relationnel entourant, voire constituant *l'Étoile*, une difficulté surgit liée à la

⁴ „Darin sollten die Ästhetiker sehr vorsichtig sein mit ihren Entwicklungen des Künstlers im Spiegel seiner Werke. Die Werke sind keine Roman, wenigstens keiner in unserem Sinn, wo alles wohl vorbereitet, schön folgerichtig und „aus den Charakteren heraus“ passieren muss, - eher einer im alten Sinn: eine recht „romantische“, Abenteuer an Abenteuer reihende Geschichte. Aus ihrer chronologischen Reihenfolge auf die „Entwicklungen“ des Künstler zu schließen, wäre ebenso, als wenn einer glaubte, aus den paar bekannten Vesuvausbrüchen die Vorgänge im Vesuv in annähernder Vollständigkeit nebst ihrem ursächlichen Zusammenhang, kurz die „innere Entwicklung des Vesuvs“ schreiben zu können.“
„Ja, aber wie sollen wir denn dann diese „innere Entwicklung“ erforschen, denn das wollen wir auf jeden Fall!?“ – Da müsst ihr eben in den „Vesuv“ selbst hinein und dort stündlich beobachten; und Ihr am wenigstens sehen, was eigentlich vorgeht.“ 18.11.06. Franz Rosenzweig, *Gesammelte Schriften Der Mensch und sein Werk*, I,1, (GS) Den Haag/Dordrecht, Nijhoff, 1976, S. 64.

⁵ Stéphane MOSÈS, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Bayard, 2003.

⁶ Voir *GB*, S. 161.

possibilité de trouver un équilibre entre une recherche biographique et une étude monographique.

Une solution pourrait toutefois être trouvée dans le fait de nuancer la relation référentielle de *L'Étoile* aux *Gritli-Briefe* ; non pas lire la première à l'aune de ces dernières, mais lire la première en étant attentif *au nouvel éclairage* que celles-ci sont susceptibles de fournir. Une nuance qui permet d'insister sur l'écart existant entre un projet biographique et un projet visant à opérer une relecture de *L'Étoile* ; un écart lié à l'intonation particulière de chacun. L'accent mis par le premier sur l'homme et par le second sur l'œuvre les conduit à développer un horizon spécifique et une unité temporelle différente. Si l'homme n'est pas l'œuvre, comme l'affirme Rosenzweig, l'œuvre n'est pas non plus l'homme. Contrairement à une analyse biographique qui tend à suivre un développement diachronique et linéaire correspondant à un parcours de vie, une analyse textuelle offre deux possibilités non-exclusives l'une de l'autre : un développement à la fois diachronique et synchronique reflet de la liberté du lecteur.

Mais cette liberté induit aussi une pesanteur liée à l'attachement de ce dernier au texte ; un attachement qu'Edmond Jabès a su exprimer mieux que tout autre :

Vous n'avez pas quitté le livre.

Vous ne l'aurez pas pu.

Mais, parfois, si larges sont les interlignes,

qu'il vous semble fouler un sol nouveau ;

si vastes sont les marges.

Le livre nous lie⁷.

Les études particulières si soucieuses de points de détails peuvent alors se révéler être une expression de ce lien ; d'un lien qui ne demande encore et encore qu'à être creusé. Encore faut-il aussi préciser la nature de ces études et selon quelles modalités interprétatives elles s'approchent du texte. Lorsque Jabès nous parle de l'impossibilité pour le lecteur de s'arracher au livre, de se détacher de lui, l'existence d'un rapport exclusif au texte compris comme œuvre est sous-entendu. Qu'en est-il alors de *L'Étoile de la Rédemption*, de ce livre organique pourtant tout entier tendu vers un "hors-livre" ?

⁷ Edmond JABÈS, *Le livre des Questions*, Paris, Gallimard, 1963, p. 77.

Mis en relation avec *l'Étoile*, les mots d'Edmond Jabès font surgir plusieurs problèmes. Le premier, méthodologique, tient à l'impossibilité de quitter le livre, de devoir en faire jaillir le sens de l'intérieur de ses pages. Ne pas pouvoir quitter le livre, c'est être privé des éclairages contextuels que peut fournir une source extérieure. Le deuxième problème tient à cette même impossibilité de quitter le livre, mais appliquée ici à un ouvrage qui est tout entier tourné vers un "au-delà du livre" au sein duquel seulement ses paroles pourront être avérées. Une lecture captive de *l'Étoile* irait à l'encontre de sa dynamique même. Le troisième problème ne fait que redoubler le précédent en confrontant cette impossibilité avec le projet de l'interprétation juive de la pensée nouvelle soucieuse d'inscrire celle-ci dans le monde, c'est-à-dire non pas de rendre la pensée nouvelle à la vie, mais faire que le monde puisse participer de la vie de la pensée nouvelle ; d'une vie qu'elle a elle-même reçu en héritage. Pour aller dans le sens de la perspective de Jabès, le seul livre vis-à-vis duquel le lecteur serait captif sans avoir à renoncer au monde est celui dont parle Rabbi Ishmael en ces termes : « Mon fils, sois prudent dans ton travail, car c'est un travail divin ; si tu omets ou ajoutes une seule lettre, tu détruis le monde⁸. » Il n'y a pas à se sentir captif de la Torah, puisque de l'existence de celle-ci dépend l'existence du monde⁹. Reste la difficulté de *l'Étoile*, d'un ouvrage qui n'est pas le "Livre de vie", mais qui se situe en chemin vers lui.

L'Étoile est un livre difficile d'accès. À tel titre que c'est bien souvent la première chose qui est évoquée à son endroit. S'affronter à *l'Étoile*, c'est s'affronter avant tout à l'obstacle du pré-monde. Une fois celui-ci franchi et le monde de la Révélation abordé, la lecture devient plus aisée ; enfin arrivée au sur-monde, elle peut même être dite, toute proportion gardée, facile. Il y avait une raison à ce que Rosenzweig ait conseillé certains de ses futurs lecteurs de commencer son ouvrage par la troisième partie¹⁰. À l'inverse d'une ascension en haute montagne, les derniers mètres ne sont pas les plus difficiles.

⁸ Talmud de Babylone in Hans BLUMENBERG, *La lisibilité du monde*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2007, p. 33.

⁹ « Si ce n'était à cause de la *tora*, le ciel et la terre ne sauraient subsister ; comme il est dit : « Faute de mon alliance (la *tora*), je n'aurais pas établi le jour et la nuit (sic) et les lois des cieux et de la terre. » (Pes. 68b). A. COHEN, *Le talmud*, Paris, Payot, coll. « Payothèque », 1982, p. 182.

¹⁰ Un conseil dont certains commentateurs se sont fait eux-mêmes l'écho : ainsi Paul Ricoeur ou Leora Batnitzky.

Cette sécheresse du pré-monde, le mutisme dont il fait preuve en guise de seule réponse aux premières tentatives de compréhension des lecteurs, trouve un écho dans le poème d'Yves Bonnefoy, *Dans le leurre du seuil* :

Heurte,
Heurte à jamais.

Dans le leurre du seuil.

À la porte scellée,
À la phrase, vide.
Dans le fer, n'éveillant
Que ces mots, le fer.

Dans le langage, noir.

Dans celui qui est là
Immobile à veiller
À sa table, chargée
De signes, de lueurs. Et qui est appelé

Trois fois, mais ne se lève¹¹.

Les mots-origines non plus ne se lèvent pas et c'est au lecteur d'endurer leur présence silencieuse et obscure. Mais face à des mots qui font profession de manque de clarté, le conseil de l'auteur est d'adopter une stratégie de lecture basée sur l'avancée à tout prix, « où celui qui ne comprend pas un passage doit en espérer le plus sûrement l'élucidation s'il continue courageusement sa lecture¹² ». À un sens qui se cache ou du moins qui ne se livre pas aisément, il n'est pas obligatoire de répondre par une lecture pesante et analytique. Ce conseil donné par Rosenzweig quelques années après la rédaction de *l'Étoile*, tout en allant à l'encontre d'une méthode rigoureuse, cherche à expliciter le

¹¹ Yves BONNEFOY, « Dans le leurre du seuil » in *Poèmes*, Paris, Mercure de France, 1986, pp. 237-238.

¹² Franz ROSENZWEIG, « La pensée nouvelle » in *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, trad. G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, coll. « Textes philosophiques », 2001, p. 148.

mouvement temporel qui anime l'ensemble de son ouvrage. Pourtant, lire rapidement, presque en retenant son souffle, la première partie d'une œuvre systématique a de quoi confondre l'entendement. Mais ce n'est pas cela qui va nous retenir directement. Œuvre philosophique, mais pour part aussi littéraire, *l'Étoile* donne lieu à des mises en scènes qui tendent à souligner les dynamiques ainsi que les oppositions qui la structurent. Il en va en particulier de l'opposition avec la tradition de la philosophie systématique. Une lecture rapide du pré-monde se fera ainsi encore sous l'influence de la dénonciation de la philosophie idéaliste qui suit la scène dramatique d'introduction ; une scène dramatique ou plutôt dramatisée par l'allemand volontairement heurté de Rosenzweig : „*Denn der Mensch will ja gar nicht irgend welchen Fesseln entfliehen; er will bleiben, er will - leben*¹³.” Ou bien „*Der Mensch soll die Angst des Irdischen nicht von sich werfen; er soll in der Furcht des Todes - bleiben*¹⁴.” L'introduction est marquée par une structure syntaxique dont la ponctuation induit un raccourcissement progressif de l'expression, que conclut un tiret final expressionniste. Cette dramatisation introductive alliée à un pré-monde parcouru rapidement renforce une opposition à un idéalisme philosophique qui, en elle-même, se montre beaucoup moins belliqueuse. Derrière la scène goethéenne qui voit s'affronter un Je faustien et un néant méphistophélique se cachent des auteurs en prise avec leurs œuvres, une prise qui pour certains a pu devenir une emprise.

Il ne s'agit pas tant ici de mettre en avant la présence de l'auteur *dans* son œuvre que de mettre en avant la présence de la relation de l'auteur à son œuvre. Pensée dialogale, la pensée rosenzweigienne s'est cristallisée dans un livre, dans une forme close apparemment détachée du dialogue vivant de l'existence ; apparemment, dans la mesure où le lecteur n'a jamais affaire seul avec l'œuvre. « Si larges sont les interlignes qu'il vous semble fouler un sol nouveau », dit d'Edmond Jabès ; si larges sont les interlignes qu'il est aussi possible de les fouler à deux. Ouvrage dialogal, *l'Étoile* garde les traces de son auteur, du chemin dans lequel il s'est engagé et du chemin dans lequel il souhaiterait voir les lecteurs eux-mêmes s'engager. Mais l'ouvrage n'est pas l'auteur, et celui-ci peut être aussi bien surpris par le sol qui se trouve sous ses pieds que par le sol

¹³ Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung, Gesammelte Schriften II (GS II)*, Den Haag/Dordrecht, Nijhoff, 1976, S. 3. « En effet, l'homme n'a pas envie du tout de s'évader de quelques liens que ce soit: il veut subsister, il veut... vivre », *ER*, p. 20.

¹⁴ *Ibid.*, s. 4. « Il ne faut pas que l'homme rejette de soi l'angoisse du terrestre ; il doit subsister... dans l'angoisse de la mort. » *ER*, p. 20.

qui se trouve sous les pieds de ses lecteurs ; un sol d'autant plus riche de sens et plus pauvre de certitudes lorsqu'il devient seuil.

Être en chemin vers le "hors du livre" dans le livre. L'ambition de ce travail est de rendre présent le jeu relationnel existentiel qui déborde *l'Étoile* dans *l'Étoile*. Relations de l'auteur à l'œuvre, de l'œuvre aux lecteurs, de l'auteur aux lecteurs. Des relations qui se déploient à partir de *l'Étoile* et dont la présence implicite a été révélée avec l'aide des *Gritli-Briefe*. Des relations qui vont donner une force certaine à l'affirmation de Rosenzweig selon laquelle « les trois transitions [de *l'Étoile*] doivent être aussi considérées en elles-mêmes¹⁵ ». Si *l'Étoile* est le *seuil* du *porche* qui doit nous conduire à une vie juive authentique, elle est cet espace de la différence, cet espace de l'entre-deux, où l'on quitte un lieu sans avoir encore pénétré dans un nouveau.

Puisque la nuit et l'heure

Nomment ainsi sur les seuils

*Ceux qui entrent, ceux qui sortent...*¹⁶

¹⁵ „Auch die drei Übergänge sind etwas für sich.” À Hans Ehrenberg. Juin 1919. GS I, S. 634.

¹⁶ Paul CELAN, *De seuil en seuil*, « Ensemble », Paris, Christian Bourgois éditeur, 1991, p. 19.

PREMIÈRE PARTIE : S'AVANCER AU SEUIL

Chapitre I. La création et le système : l'auteur aux prises avec l'œuvre.

1. L'arrachement au système : le cri d'angoisse et l'acte créateur.

a). Le problème de la position critique.

L'opposition de la pensée rosenzweigienne à la tradition philosophique occidentale est une opposition dont la force dramatique impressionne. Le rideau s'ouvre avant même que les trois coups n'aient été frappés. Sur la scène, une situation de guerre, qui laisse le spectateur interdit devant la violence dépeinte, devant la brutalité de son dévoilement. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait aucune scène d'exposition ; celle-ci est bien présente, mais se compose d'une seule phrase. Cette phrase-seuil – l'autre formulation de l'incipit –, ne dévoile pas – contrairement au théâtre - le nom des protagonistes de ce combat, mais l'enjeu final de celui-ci : la connaissance du Tout. Le but de guerre est ici un but de guerre philosophique. L'utilisation d'un registre sémantique appartenant au premier conflit mondial dont la violence est sans commune mesure avec l'impact d'une opposition conceptuelle sur la réalité nécessite une explication. Un tel usage s'éclaire si l'on prend au sérieux, avec Rosenzweig, la pensée

uni-totalisante, c'est-à-dire la pensée structurée selon le principe de l'identité de l'être et de la pensée. Cette relation d'identité va culminer avec Hegel par l'investissement, à travers le système de l'Esprit absolu, de la philosophie dans l'histoire. L'histoire apparaissant comme la manifestation temporelle de la raison, elle devient dans le même temps le domaine d'action de la philosophie et de sa quête de la totalité. C'est au regard de cet investissement que la première guerre mondiale prend un sens autre que purement géopolitique. En faisant de la mort un instant négatif au sein du processus dialectique, le nationalisme apparaît comme une manifestation de l'universel qui travaille le devenir historique. À l'homme jouet du nationalisme vient s'adjoindre le nationalisme comme jouet de la philosophie de l'histoire.

Pour autant, ce n'est pas de cette guerre dont parle Rosenzweig. Si la description qu'offre l'introduction de *l'Étoile* appartient bien au paysage de ce conflit mondial qui a fait sien le présupposé fondamental de la philosophie idéaliste, à savoir que la mort est un néant, il ne s'agit que du cadre au sein duquel se trouve une autre guerre – plus secrète : celle livrée par le Je contre les mensonges de la philosophie. *L'Étoile* s'ouvre non pas simplement par une expérience de la guerre, mais par l'expérience d'une mutinerie en temps de guerre. En remettant en cause l'entreprise de néantisation de la mort justifiant le sacrifice du particulier à l'universel, le Je, qui n'arrive pas à se désapproprier de sa mort, qui n'arrive pas à voir dans la mort autre chose que sa mort singulière, grippe le moteur sanglant de la dynamique unitotalisante. À la finalité première – la connaissance du Tout – succède une autre finalité – la lutte pour l'appropriation de la mort comme moyen de singularisation de l'homme. De l'une à l'autre, on passe d'un enjeu appartenant à une *Weltgeschichte* hégélienne toute entière tendue vers la coïncidence autoréflexive de l'Esprit avec lui-même à un enjeu existentiel ; enjeu qui vise à ménager l'espace nécessaire au développement des conditions d'appréhension d'un réel échappant à la tentation de la totalité. L'acte de rébellion initial de l'homme n'est pas un acte dirigé immédiatement contre l'expression historique de l'Esprit qu'est la nation, c'est un acte dirigé contre le système philosophique structurant cette réalité historique. Que la résistance du sujet en proie à l'angoisse de la mort au sein d'un système négateur de toute singularité s'exprime en usant d'un vocabulaire en prise avec un contexte historique particulier ne doit pas faire oublier que ce sujet est avant tout la proie d'un discours qui a trouvé son expression dernière dans la pensée de Hegel.

Le pré-monde manifestera pleinement cette dimension anti-hégélienne. La brisure initiale occasionnée par la singularité au système telle qu'elle est rapportée par l'introduction de *l'Étoile* en étant l'instrument. C'est bien plus "Iéna" que "Ionie" qui est présent en négatif à travers *les Éléments*. En ce sens, la première phrase qui ouvre l'introduction du pré-monde s'inscrit parfaitement dans la perspective rosenzweigienne d'une rupture qui n'est pas une *tabula rasa*. Briser le système de la philosophie du Tout ne peut se faire, dans la perspective de Rosenzweig, par un coup de marteau, c'est-à-dire à partir d'une réalité irréductible à toute systématisation. Si, avec Kierkegaard, on assiste à la totalisation d'une réalité – l'homme - qui jusque-là n'était que la partie d'un Tout, la dialectique hégélienne est laissée sauve dans sa structure même. « Et voilà qu'en face de ce monde connaissable, se dressait, *indépendamment de lui*, une autre réalité : l'homme vivant¹⁷. » [Nous soulignons.] La rupture du pré-monde, elle, ne procède pas de l'affirmation d'une réalité positive, quand bien même celle-ci serait celle de l'homme ; au Tout du monde connaissable on ne ferait que substituer une autre totalité. Au contraire, d'une manière quelque peu paradoxale, le pré-monde fait rupture avec la philosophie systématique en étant précisément une conséquence de celle-ci, à savoir la conséquence de la philosophie de l'histoire, de la philosophie qui fait l'histoire.

Ne pouvant être remis en question par une réalité située hors de son domaine propre, le système hégélien ne peut être ébranlé que par une critique provenant de lui-même, une critique qui puisse prendre la forme d'un travail de sape. Pour cette raison, opposer, à la manière de Kierkegaard, un Je doué d'un nom et d'un prénom - pensé comme première condition de toute religiosité - au Je anonyme de la conscience de soi ne permet pas de trouver un bon angle d'attaque pour venir à bout du système¹⁸. Aucun dialogue n'est possible avec le système hégélien. Se pensant comme totalité, le système

¹⁷ ER p. 27.

¹⁸ Paul Ricoeur, dans son article *Philosopher après Kierkegaard* (1963), a cherché à remettre en question la double étiquette que l'on donne à celui-ci : celle de penseur protestant (contre le système hégélien) et celle de penseur éveillant (au futur courant de l'existentialisme). Dévoilant les liens qui unissent la pensée de Kierkegaard à celle de Kant, Fichte et du dernier Schelling, c'est-à-dire à un idéalisme qui ne se résume pas au système hégélien, Ricoeur n'en conclut pas moins que l'opposition entre Kierkegaard et Hegel reste une opposition signifiante, mais une opposition signifiante à la fois pour le philosophe de Copenhague et pour le philosophe de Iéna. Si Hegel est présent dans le discours kierkegaardien à travers la question de savoir si une dialectique brisée est possible sans une philosophie de la médiation, Kierkegaard est présent dans le discours hégélien à travers la question de savoir si une philosophie de la médiation peut être conclusive ? L'extériorité de Kierkegaard au système ne serait alors pas radicale, mais partielle. Une position d'extériorité devant être comprise comme une position exceptionnelle intégrant une relation – en marge – au système. Voir Paul RICŒUR, *Lecture 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1999.

ne peut penser l'extériorité ou l'altérité sans l'intégrer immédiatement à son déploiement. Que le Je singulier affirme l'irréductibilité de sa position d'existence symbolisée par son nom et son prénom vis-à-vis de toute médiatisation dialectique ne peut que rester sans effets. Seul un Je lui-même philosophique peut avoir prise sur un système qui fait de la philosophie la forme adéquate au savoir absolu. À l'inverse, le Je religieux ne fait que participer à un appareil de figuration qui n'a plus de rôle à jouer dès lors que le contenu du sens coïncide avec sa forme ; la signification devenue pure présence grâce à la philosophie, cette même signification n'a plus besoin d'être représentée par la religion révélée.

C'est au regard de cette nécessité méthodologique que Rosenzweig place le paragraphe portant sur Kierkegaard sous l'intitulé de la *philosophie du Tout*, tandis que les paragraphes portant sur Schopenhauer et Nietzsche se voient placés sous celui de la *philosophie nouvelle*. Pour ces deux auteurs, en effet, la question de l'homme n'est pas une question dont la dimension existentielle induit d'elle-même une position d'extériorité à l'égard de la pensée systématique. Cette possibilité d'avoir une relation avec le système n'est envisageable que si l'on considère le Je philosophique non plus comme l'objet de la philosophie, mais comme le sujet de sa philosophie. Avec Schopenhauer d'abord et Nietzsche ensuite, le Je philosophique devient un Je créateur¹⁹ ; le créateur de sa propre pensée. C'est en tant qu'auteur que le Je philosophique peut remettre en question un système considéré comme son œuvre. Au cœur de la pensée philosophique se trouve non pas le problème qu'elle cherche à résoudre, mais "l'esprit individuel" qui, à partir de sa singularité, prend en charge le problème. Le contenu de la philosophie n'étant que la manière « dont l'esprit individuel [réagit] à l'impression que le monde a fait sur lui²⁰ ». L'homme Arthur Schopenhauer, pour reprendre l'expression de Rosenzweig, devient alors une pièce, sinon la pièce, essentielle de son système²¹. Par ce changement de perspective qui voit l'Un non plus être pensé à partir du Tout, mais le Tout à partir de l'Un, c'est l'état de suspens

¹⁹ Dans une lettre à Gritli datée du 4/9/17, Rosenzweig parle de Schopenhauer comme du « premier (philosophe) à penser dans l'arrachement à la philosophie à partir d'un Je moderne (parce qu'il est véritablement le premier à philosopher, à partir d'un Je moderne – au lieu du point atteint par l'histoire de la philosophie –, hors de la philosophie ». « *Er ist eben der erste, der aus einem modernen Ich herausphilosophiert, (weil er überhaupt der erste ist, der aus dem Ich - statt aus dem erreichten Punkt der Geschichte der Philosophie - heraus philosophiert)* ». *Gritli-Briefe 1914-1929*, format numérique (PDF), site consulté le 28 avril 2013, <http://www.argobooks.org/gritli/>

²⁰ *ER*, p. 26

²¹ Il faut noter que cette conception nouvelle du rôle de l'auteur au sein du système va conduire Schopenhauer non pas simplement à faire du système l'expression de l'idiosyncrasie de l'auteur, mais à poser la question de la signification de la valeur du monde pour l'homme.

existentiel dans lequel se trouvaient les systèmes de pensée qui prend fin. Le système n'est plus une réalité détachée des conditions de sa propre création, mais une œuvre qui s'origine dans la vie d'un esprit ; d'un esprit qui n'est plus en danger de succomber à la vérité qu'il a lui-même développée. En étant conscient de cette nouvelle donne au sein du jeu entre l'individu et le système, entre l'auteur et l'œuvre, on peut percevoir l'ironie avec laquelle Rosenzweig cite l'ouvrage de Max Stirner – *L'Unique et sa propriété*. À propos de la relation entre l'individu et la vérité, Stirner considère que « toutes les vérités *en dessous* de Moi me sont les bienvenues ; de vérités *au-dessus* de Moi, de vérités auxquelles je dois me plier, je n'en connais pas. Il n'y a pas de vérité au-dessus de moi, car au-dessus de Moi, il n'y a rien. Ni mon essence, ni l'essence de l'Homme ne sont au-dessus de Moi ! ²² ». Ce refus de toute vérité absolue correspond à une nouvelle appréhension de la vérité : celle-ci n'est plus qu'une créature. Produit de l'activité de l'esprit, cette vérité créaturielle n'en est pourtant pas moins dangereuse. Croire posséder la vérité pour Stirner, c'est prendre le risque de ne plus être à soi-même son propre centre. Et c'est dans un livre, note avec malice Rosenzweig, c'est dans un support qui rejoue la relation traditionnelle entre l'individu et le système, que Stirner exprime l'irréductibilité de son "Unique". Il ne suffit donc pas à l'esprit de désavouer la prétention de la vérité à son égard pour que celle-ci cesse d'exercer son influence sur lui. Pour cela, l'esprit doit accomplir sa mue. C'est ici qu'intervient Nietzsche dont la vie tragique « s'incrusta [...] de façon indélébile dans le lit de l'évolution de l'esprit conscient²³ ».

b). La sape du système par le Soi nietzschéen

Si la pensée systématique, avec sa dialectique unitotalisante, trouve son accomplissement dans la philosophie de Hegel, le Je singulier ne peut lui aussi faire véritablement entendre son cri d'angoisse qu'à un moment particulier de l'histoire de la philosophie. Que « l'angoisse de l'homme qui tremble devant la piqûre de ce dard [la mort] inflige de tout temps un cruel démenti au mensonge compatissant de la

²² Max STIRNER, *L'Unique et sa propriété*, trad. Robert L. Reclaire, Paris, Stock, 1899, p. 276.

²³ *ER*, p. 27.

philosophie²⁴ », n'a pas empêché la fortune historique de ce mensonge. Au contraire, le fait que ce "cruel démenti" ait retenti "de toute temps" montre tristement le peu d'effet qu'a pu avoir un tel cri sur la philosophie. Avant que la philosophie puisse être réceptive à un cri de détresse, il faut qu'elle laisse une place à la dimension existentielle du Je. Ce n'est, selon Rosenzweig, qu'avec Nietzsche que la vie de l'âme n'est pas sacrifiée à l'élévation de l'esprit et plus encore que le philosophe reste homme et penseur jusqu'au bout. Là où seuls les poètes étaient attentifs aux sentiments et aux émotions qui agitaient leurs âmes, c'est maintenant le philosophe qui fait de ses états d'âme la sève de son arbre de la philosophie ; états d'âme qui, s'ils permettent à Nietzsche de se libérer des arrières-mondes, c'est-à-dire des vérités du ressentiment destructrices des grandes natures, entraînent aussi chez lui une souffrance nouvelle liée à la revalorisation du rôle du corps dans sa philosophie.

Dans une lettre adressée au docteur Otto Eiser et datée de Janvier 1880, Nietzsche décrit son état de souffrance à la fois comme un obstacle et comme un moteur pour sa pensée :

Mon existence est un effrayant fardeau : je l'aurais rejetée depuis longtemps, si je n'avais fait les *expérimentations* les plus instructives dans le domaine intellectuel et moral, précisément durant cet état de souffrance et de presque absolu renoncement – cette joyeuse humeur, avide de connaître, m'élève à des hauteurs où je triomphe de toute torture et de tout désespoir²⁵. [Nous soulignons.]

C'est dans cet impact mutuel d'un corps sur une pensée et d'une pensée sur un corps que Rosenzweig voit la nouveauté de la philosophie nietzschéenne. Pour Nietzsche, la construction de l'édifice de la pensée ne peut se faire en faisant abstraction de l'idiosyncrasie du penseur, ce qui conduit à une nouvelle évaluation des risques. Ce n'est plus l'individu placé sous la coupe du concept qui doit payer pour la bonne marche du système – comme c'est le cas dans le système hégélien - ; c'est le penseur qui paye le prix de ses propres *expérimentations*. De Hegel à Nietzsche, on passe d'un ancien type de philosophe à un nouveau. Rosenzweig qualifie à cet égard, dans l'introduction à la deuxième partie de *l'Étoile*, l'ancien type de „*angestellter Statthalter der, natürlich*

²⁴ ER, p. 21.

²⁵ Friedrich NIETZSCHE, *Briefwechsel: Abt. 3.1, 1880-1884*, Walter de Gruyter, 1981, S. 3.

*eindimensionalen, Philosophiegeschichte*²⁶” que l’on peut traduire par le “fonctionnaire responsable de la philosophie naturellement unidimensionnelle”. Et c’est avec Nietzsche que le fonctionnariat semble devenir une chose du passé. Le philosophe n’est plus le premier serviteur de la philosophie. Ayant une conscience plus personnalisée, c’est-à-dire plus liée à la situation dans laquelle il se trouve dans le monde, le philosophe intègre à sa démarche l’idée de création ; idée qui semblait jusque-là réservée aux poètes. C’est en étant attentif à cette évolution du rapport entre le penseur et son œuvre que les conditions de la rupture de la pensée nouvelle avec la philosophie ancienne s’éclairent. Le fait de découvrir le tragique de l’ « angoisse du terrestre²⁷ » que vit le Je – ce Je non pas évanescant, mais indissociable de son corps – ne suffit pas, en effet, à expliquer pourquoi une telle angoisse a pu, à un moment de l’histoire, parvenir aux oreilles - jusque-là sourdes à tous les cris - de la philosophie. Bien que la question ne se pose pas de savoir si c’est véritablement l’homme qui est, selon les termes de Stéphane Mosès, le « ferment qui brise l’unité philosophique de l’être²⁸ », on peut se demander si l’homme n’a pas eu besoin de la main secourable d’un homme en particulier : la main d’un auteur. Car, pour avoir trouvé une sortie hors des enfers de l’idéalisme systématique, l’homme n’est-il pas en dette d’un Virgile ?

L’homme est cette réalité irréductible à toute logique de totalisation ontologique, mais dont l’irréductibilité ne se laisse pas saisir par ce qui devrait être l’expression première de son autonomie : la liberté ; celle-ci n’étant plus, avec Kant, que l’expression de la loi morale en nous. En permettant à la liberté d’être déterminée par la loi, en faisant d’elle la *ratio cognoscendi* d’une *ratio essendi* se rattachant à l’universel, Kant fait de l’éthique une partie de l’être. Confronté à cette « victoire [du Tout] sur l’unicité de l’homme²⁹ » qui voit celui-ci perdre sa personnalité au profit du monde des phénomènes, Rosenzweig se voit dans la nécessité d’aller au plus profond de l’homme afin d’y trouver ce qu’il y a d’irréductible en lui : le Soi. C’est par la mise au jour du Soi qu’une première fissure apparaît dans la construction de l’idéalisme ; fissure qui va s’élargir rapidement jusqu’aux fondations, dans la mesure où l’homme, se retirant en lui-même, va susciter en Dieu et dans le monde le même mouvement de repli. Rosenzweig nomme l’espace interstitiel par lequel va s’effondrer le système, le

²⁶ GS II, S. 117.

²⁷ ER, p. 20.

²⁸ *Système et révélation*, p. 51.

²⁹ ER, p. 29.

métaéthique³⁰. Un nouveau domaine de réflexion tout de suite pensé par lui comme un héritage de la conquête nietzschéenne du Soi. « C'est au-delà du cercle décrit par l'éthique que devait s'étendre la nouvelle terre (*Neuland*) ouverte à la pensée par Nietzsche³¹ ». Par ce rapport généalogique, le Soi apparaît comme un symbole de la nouveauté à l'œuvre dans la pensée de Rosenzweig. Loin de Kierkegaard où le Je, appartenant au stade du religieux, est encore une projection de pensée, le Soi nietzschéen est l'expérience même d'une pensée et d'une existence indissociablement mêlées. Détacher la pensée nietzschéenne de Nietzsche lui-même, se serait faire perdre à cette dernière la valeur paradigmatique qu'elle possède vis-à-vis de l'expérience que l'homme fait de son Soi³². Mais cette valeur paradigmatique a ceci de problématique qu'elle fait d'une expérience hypothétique – l'irruption du Soi en l'homme – une réalité biographique. Alors que la figuration respective des trois éléments – l'Olympe mythique, le Cosmos plastique et l'Ethos héroïque – laissait transparaître un passé qui n'a jamais été présent, la personne Nietzsche ancre l'élément Homme dans un passé qui s'est conjugué existentiellement au présent. À travers Nietzsche, on assiste à un court-circuit du système de l'Étoile, où la facticité élémentaire et la facticité existentielle se touchent ; un court-circuit dont Nietzsche a payé personnellement le prix.

c). L'expression du Soi dans les champs biologique, religieux et philosophique

L'homme qui participe à l'existence étant toujours un homme pris dans le tissu des relations existentielles, il ne peut vivre au présent la solitude factuelle qui est celle du

³⁰ Le concept ou le dispositif *méta-* qui structure le pré-monde de l'Étoile est une expression directe de l'influence qu'a exercée sur Rosenzweig la pensée de son cousin Hans Ehrenberg ; celui-ci, en 1911, publie *Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*. Cet ouvrage, marqué par la dernière philosophie de Schelling, développe une critique immanente de l'idéalisme à même de rendre visible le pays métalogue de la réalité (*metalogische Land der Wirklichkeit*). Cette lecture aura pour Rosenzweig une grande importance à la fois dans son appréhension de la philosophie de Schelling et dans la constitution de son propre système. D'ailleurs, Rosenzweig ne cache pas, dans l'Étoile, la dette qu'il a l'égard de son cousin, puisque dans l'introduction aux éléments du pré-monde, il mentionne explicitement la généalogie du concept méta- qui s'origine dans le travail de celui-ci.

³¹ *ER*, p. 29.

³² Rosenzweig n'hésite pas à dire : « pour un peu, il est déjà indifférent aujourd'hui de savoir ce dont il philosofa. Le dionysiaque et le Surhomme, la Bête blonde, l'Éternel Retour – où sont-ils passés ? ». *ER*, p. 27.

Soi. Même le parcours de vie de l'homme que trace Rosenzweig dans le paragraphe *Lignes de vie* est un parcours conceptuel non rattaché au cœur de l'existence. Que la part en l'homme participant de l'élément Monde et celle lui étant propre se scindent le jour, où Thanatos – ne serait-ce que sous les traits d'Éros – frappe à la porte, ne peut apparaître que comme un découpage abstrait d'une vie qui ignore la temporalité existentielle. Quelle signification donner à l'instant qui voit le Soi se substituer à l'individu, l'affirmation irréductible du caractère à la personnalité toute entière fondue dans le cycle de la mort et de l'engendrement ? Selon la logique du pré-monde, cet instant peut prendre soit la forme de la paternité soit la forme de la vieillesse. Dans le premier cas, la paternité délie l'individu de toutes les obligations qu'il avait à l'égard de l'espèce et en particulier du devoir de se conserver soi-même. Une fois devenu père, vivre au-delà de cet engendrement est superflu. Dans le second cas, la vieillesse délie l'individu de ses obligations à l'égard de la communauté humaine. Qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre de ces "points décisifs" de la vie humaine, l'individu s'éveille à son propre Soi ; Soi qui répond par le défi (*Trotz*) à l'ultimatum lancé, sous la forme du rappel de la finitude de toute chose, par un cycle de la vie mondaine - non encore appréhendé comme Création.

Or, la lecture sociologique du peuple juif que fera Rosenzweig dans la troisième partie de *l'Étoile* vient contredire une telle lecture de la vie humaine. La paternité – consacré par le mariage - et la vieillesse constituent, à l'inverse, le cœur de la vie juive. Si l'individu est toujours confronté lors de ces occasions à la mort, celle-ci n'est plus vécue comme l'expression de l'insubstituabilité de son être propre, mais comme la couronne et le but de la Création. C'est au cours de la cérémonie du mariage que l'homme porte une fois dans sa vie son habit mortuaire ; habit qu'il reçoit des mains mêmes de sa fiancée. « Car c'est seulement le mariage qui fait de lui un membre à part entière du peuple. [...] Avec le mariage commence la pleine réalisation de cette vie³³. » La mort n'est plus le saut dans l'inconnu, mais le passage vers la Révélation. C'est au moment de son mariage, au moment de l'événement qui est l'annonce de sa paternité future, que l'homme lance un défi à la mort ; un défi qui est alors promesse d'éternité et non d'oubli. Avec le judaïsme, la paternité ne participe plus de la logique de conservation de l'espèce, elle participe de la logique supratemporelle de la communauté, c'est-à-dire d'une logique d'amour. De même, c'est l'amour qui va

³³ ER, p. 454.

permettre de penser le statut de la vieillesse par rapport à la communauté dans des termes autres que ceux de l'utilitarisme. L'aïeul (*Der Ahn*) se substitue au vieillard (*Der Greis*). Loin de l'image du vieillard situé à la périphérie de la vie sociale, la figure de l'aïeul en est une figure centrale de par le pacte qui le lie à son petit-fils. Ce pacte s'explique par une compréhension de la conservation autrement plus exigeante que ne l'est la conservation de l'espèce. Alors que celle-ci se contente d'assurer le passage d'une génération à une autre, de père en fils, le judaïsme entend conserver synchroniquement l'intégralité des générations. Quantité négligeable pour la diachronie biologique, le vieillard – qui est maintenant l'aïeul – devient une valeur essentielle pour la synchronie symbolique. « Grâce à ce pacte, le peuple devient peuple éternel ; car là où petit-fils et aïeul se regardent, ils regardent au même instant, et réciproquement, le dernier petit-fils et le tout premier aïeul³⁴. »

Cette différence dans l'appréhension de ce qu'implique l'expérience de la paternité et de la vieillesse pour l'existence humaine n'est pas contradictoire si l'on garde présent à l'esprit le caractère ekstatique de la temporalité de *l'Étoile*. Pré-monde et sur-monde s'originent tous deux dans le présent de la Révélation, mais alors que cette origine reste ignorée du premier, elle est ce qui oriente en toute conscience le second. À cela s'ajoute le fait que le pré-monde, en tant que réalité atemporelle, est tout entier placé sous le registre de l'hypothétique. Bien que la description d'une paternité vécue comme une condamnation à mort et d'une vieillesse laissée à l'abandon semble renvoyer à une condition sociale présente, son ignorance – non-fautive - du langage de la Révélation la rejette dans le passé du langage conceptuel. La volonté de Rosenzweig de mettre cette description à distance du présent est manifeste, dans la mesure où le paragraphe qui vient d'être mentionné – *Lignes de vie* – s'inscrit dans un développement intitulé *L'éthos héroïque* introduisant la distinction entre l'homme sans tragique – l'Asie – et le héros tragique – la Grèce. L'homme du Soi n'est, dans cette perspective, que le regard rétrospectif de l'homme relationnel lancé vers son hypothétique passé, un passé dont il n'a jamais fait l'expérience au présent. Cette conceptualité du Soi est de toutes les façons, en particulier du point de vue de la structure de *l'Étoile*, nécessaire, dès lors que l'on se rappelle son contexte premier d'apparition, une mutinerie à l'égard de la machine de guerre conceptuelle de la pensée systématique. Pour autant, cette assurance

³⁴ ER, p. 482.

quant à la nature conceptuelle du Soi pose à nouveau la question du statut de l'expérience nietzschéenne.

Prenant en charge la tâche d'introduire dans le système le ver nécessaire à sa destruction, Nietzsche a fait de sa vie même un champ d'expérimentation en vue d'élever l'angoisse du Je existentiel à la hauteur du concept. Seul un philosophe pouvait affronter la mort. Non pas cette mort-négation, instrument du système, mais sa mort singulière. C'est dans cette lutte avec soi-même en vue de conquérir son Soi propre et cela en assumant l'angoisse de sa disparition que Nietzsche a fait résonner dans la pensée systématique un cri qui n'arrivait pas jusque-là à se faire entendre. Rosenzweig, parlant du Soi comme de cette notion spécifique à l'élément Homme, a vu dans l'homme de la tragédie grecque la figure du Soi. C'est ainsi qu'il décrit les conséquences pour l'homme de son défi lancé à la mort :

Il lui est égal que la mort finisse par le prendre aussi lui-même ; l'essentiel est déjà derrière lui ; la mort, sa propre mort, est devenue l'événement qui domine sa vie ; lui-même est entré dans la sphère où le monde avec son alternance de cris et de silences devient étranger à l'homme, il est entré dans la sphère du mutisme pur et souverain, la sphère du Soi³⁵.

Ce mutisme, Nietzsche en a fait l'expérience durant les 30 ans que dura sa folie. Car ce n'est pas dans un abîme que Nietzsche a plongé, c'est sur les sommets de l'esprit que son âme s'est échouée.

d). Le faire-œuvre, construction d'un chez-soi ou quête du Soi ?

Contrairement à ce que pouvait laisser penser en premier lieu l'introduction de l'*Étoile*, la rupture avec la philosophie systématique n'opère pas dans l'immédiateté d'une prise de conscience – serait-ce celle de l'irréductibilité de notre propre mort. Pour qu'une telle prise de conscience – aussi vieille que le combat pour le Tout lui-même –

³⁵ ER, p. 117.

acquiert une force déstabilisatrice, elle a d'abord à se faire philosophique ; ce qui ne devait advenir qu'avec Nietzsche. C'est seulement en lui que la potentialité destructrice du Je existentiel à l'égard des systèmes devient effective, mais cela, à condition que le Je prenne la forme du héros de la tragédie antique, c'est-à-dire de la manifestation plastique de la facticité conceptuelle de l'élément Homme. Pour Rosenzweig, Nietzsche est un héros tragique ; il est celui qui a osé, dans sa propre vie, « s'arracher aux paysages de la personnalité³⁶ », couper les ponts qui le reliait à Dieu et au monde. Quelle qu'ait été l'importance de la question tragique au sein de la pensée de Nietzsche, c'est avant tout sa fonction paradigmatique à l'égard de la vie de celui-ci qui mérite, selon l'auteur de *l'Étoile*, d'être mise en avant. Pourtant, la place qu'occupe la forme tragique – non pas uniquement comme paradigme, mais aussi comme thématique – dans le mouvement d'exhaussement du Soi nietzschéen de la dimension conceptuelle à la dimension existentielle, doit être mis en rapport avec le rôle de l'esthétique dans les tentatives de la philosophie idéaliste pour dégager, par ses propres moyens, un chemin vers le monde existentiel. Tentative esthétique, mais aussi tentatives logiques et métaphysiques. Tentatives qui toutes, ayant cherché à s'inscrire avec une plus ou moins grande réussite dans une économie de la Création, sont traitées par Rosenzweig en dehors de la reconstruction hypothétique de l'histoire conceptuelle du pré-monde. En effet, à la différence de celui-ci, la deuxième partie de *l'Étoile* présente les différentes logiques que la philosophie idéaliste a mises en œuvre en vue de trouver un substitut à la catégorie théologique de la Création. À cette notion qui participe en elle-même de la dynamique de la Révélation, l'idéalisme substitue les notions d'émanation ou de génération qui ne sont pas liées à l'événementialité de la relation existentielle avec Dieu. Alors que le lecteur devait, dans le pré-monde, recomposer l'image globale de la philosophie systématique dans les éclats des trois éléments, c'est à une image de celle-ci, douée d'une certaine présence, qu'il a affaire dans "le monde constamment renouvelée". Paradoxalement, la manière dont le pré-monde rend compte de l'ancienne philosophie - celle indifférente à la perspective du philosophe sur le monde et sur le système -, est plus tributaire de l'influence du monde de la Révélation qu'elle ne veut bien le dire. Si la philosophie participe d'un passé au caractère hypothétique, elle participe aussi d'un passé lui aussi constitué comme passé, mais ayant été tout de même vécu au présent. Dans le premier cas, Hegel est un mythe – un philosophème dans le

³⁶ ER, p. 117.

vocabulaire de Schelling, à savoir un mythe de la rationalité philosophique -, dans le second cas, Hegel est ce penseur né à Stuttgart et mort à Berlin. L'intérêt de souligner cette dualité du regard rosenzweigien sur la philosophie systématique réside dans le fait qu'elle permet au commentateur de garder à l'esprit que Nietzsche n'est pas le premier philosophe à avoir existé. Une fois à l'abri de cette *hybris* interprétative, il est possible d'affirmer qu'il est le premier philosophe dont l'existence constitue par elle-même une critique destructrice du système de la philosophie ; une critique qui retourne contre la philosophie l'instrument qui avait permis à celle-ci de pénétrer dans la sphère de l'existence : l'art.

Déterminer le rôle de l'art et plus précisément le rôle de chacun des moments du procès artistique que sont la vision du génie, la création de l'artiste et la réception du public dans l'économie de la pensée nouvelle, suppose de prendre en compte la lecture faite par Rosenzweig des concepts de génération et d'engendrement à l'œuvre dans l'idéalisme. À travers les nombreux détours conceptuels que doit emprunter une pensée qui se veut pensée *de* l'Absolu - compris comme génitif subjectif – pour éviter la catégorie théologique de Création, c'est une nouvelle relation entre l'auteur et son œuvre qui se manifeste. La redécouverte par la pensée nouvelle du caractère *auctorial* du philosophe à l'égard de son système perçu comme *son* œuvre n'est qu'une interprétation existentielle du statut historique du philosophe en tant qu'auteur. La véritable révolution, qui n'a duré que le temps des philosophies de l'identité, de la nature et de l'Esprit, est la révolution de l'idéalisme absolu qui a pensé la main du philosophe dans le pur décentrement de son écriture ; un décentrement qui n'en exprime pas moins une appréhension particulière de l'activité créatrice. Lorsque Hegel définit la philosophie dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* comme "l'être chez soi" (*bei sich zu Hause zu sein*) de l'esprit de l'homme³⁷, cet *heimatlich* n'a rien à voir avec l'inscription d'une pensée heideggérienne dans un paysage, où le penseur aurait laissé l'empreinte de ses pas. Les seules empreintes qui puissent s'inscrire dans l'*Heimat* hégélien sont celles laissées par les pas de l'Esprit.

Pour autant, le fait de s'abandonner au système et à la totalité n'implique pas pour le philosophe un abandon de toute familiarité. Le *zu Hause* du système est le *zu Hause* de celui qui s'est construit sa propre maison, quitte à s'y être emmuré vivant en menant à

³⁷ G.W.F. HEGEL *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, Sämtliche Werke 17, Stuttgart, F. Frommann, 1965, S. 190; HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* I, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1971, p. 23.

bien son projet. Entre la familiarité d'une vérité qui demeure une créature – pour reprendre le qualificatif de Stirner – de l'esprit du philosophe et l'étrangeté de cette même vérité qui intègre l'acte créateur qui l'a fait naître comme un moment de son déploiement expressif, c'est la question de la création qui est posée de manière sous-jacente. La place qui est faite à l'idéalisme dans l'ordre des temps de l'*Étoile* ne prenant tout son sens qu'à la lumière du problème du commencement. C'est lorsque le mouvement réflexif du concept prend une courbe autotélique lui permettant de produire « sa propre racine méthodologique³⁸ » que le poids du commencement se fait le plus sentir. C'est pour cette raison que le mouvement de clôture propre au système hégélien et aux autres systèmes de l'idéalisme absolu est étudié par Rosenzweig dans le livre de la Création. À l'heure où, pour l'idéalisme, la question de la Création n'est plus une question parmi d'autres posée à l'intérieur du système, mais la question même du système, le caractère thématique premier de cette question va resurgir par le biais de son expression artistique. Si Nietzsche est bien ce philosophe dont la pensée ne peut être abstraite de sa physiologie créatrice singulière, Rosenzweig considère la création artistique comme la seule manifestation de l'esprit idéaliste à avoir fait l'épreuve du réel. Avant Nietzsche, une certaine proximité entre le philosophe et le génie et entre le système et l'œuvre est déjà présente ; une proximité qui va complexifier le lien entre le penseur et sa pensée jusqu'à permettre à la tradition philosophique d'échapper, non dans sa globalité mais par certains de ses aspects, à l'accusation que Rosenzweig a lancée contre elle, à savoir d'être un « discours monologique ».

2. L'Étoile de la Rédemption : entre l'humilité des fondements et la certitude de l'origine.

a). Le statut du néant et de la Création dans la méthode différentielle.

³⁸ ER, p. 154.

Le livre de la Création est une étape essentielle pour la compréhension d'ensemble de la structure de *l'Étoile de la Rédemption*. Si la Révélation constitue le cœur de l'ouvrage à partir duquel jaillissent à la fois les ekstases existentielles de la Création et de la Rédemption et les ekstases descriptives du pré-monde et du sur-monde – dont l'ordre du discours est respectivement celui de la philosophie et de la sociologie –, c'est la Création qui assure l'articulation entre le champ des éléments conceptuels et celui des relations existentielles ; articulation sur laquelle repose la cohérence du système de *l'Étoile*. Bien que la Révélation soit un commencement originel, Rosenzweig fait place, à travers la Création, à un commencement dont les bases s'enracinent dans un soubassement conceptuel. Selon l'expression de Stéphane Mosès, *l'Étoile* est “un système à deux dimensions”.

Du point de vue de la totalité du système, l'existence est logée au cœur de l'être, de même que le chapitre sur la Révélation (au sens spécifique d'éveil de l'homme à son humanité) est situé au cœur du livre [...]. On peut le lire tour à tour, selon que l'on se place à l'intérieur de l'existence ou en dehors d'elle, comme une philosophie de l'existence ou comme une ontologie³⁹.

Cette perspective duelle propre à la structure de *l'Étoile* va se retrouver dans l'analyse que fait Rosenzweig de la Création comprise comme le mouvement de Dieu vers le monde. La Création, en tant que moment transitoire entre le domaine du conceptuel et le domaine de l'existentiel, doit faire droit à la réalité – même hypothétique⁴⁰ – du premier ; de même, la Création, en tant que moment premier de l'existence conçu comme tissu relationnel, doit respecter le thème théologique de la Création *ex nihilo*. Entre la Création qui accomplit le mouvement d'interversion des mots-origines permettant l'extériorisation des réalités élémentaires et la Création qui est l'acte de créer un monde extérieur à Dieu, il ne s'agit pas pour Rosenzweig d'œuvrer à une troisième position qui concilierait les deux précédentes. Dans le fait de ne pas résorber cette

³⁹ *Système et Révélation*, p. 77.

⁴⁰ Le caractère hypothétique de la connaissance du pré-monde ne réduit pas les éléments à être de purs produits de la raison. À côté de ce savoir incertain se trouve une croyance certaine qui perçoit ce fond de l'existence comme une évidence. L'incertitude du savoir n'est que l'expression de la difficulté à formuler cette certitude antérieure à toute pensée.

dualité de perspective dans une unité de vue réductrice, Rosenzweig va pouvoir penser une Création *ex nihilo* tout en évitant l'écueil légué par la tradition ; écueil qui n'est autre que le débat, repris à chaque époque, portant sur la contradiction entre l'omniscience et l'omnipotence divine, entre la nécessité de l'essence divine et la liberté de l'acte divin. Cette difficulté à concevoir l'acte créateur de Dieu comme un acte libre, et cela en dépit de sa conformité à l'essence divine, se trouve dans une relation symétrique avec le problème de la contradiction entre un monde s'originant dans un néant différentiel et un monde s'originant dans le *ex nihilo* de l'acte divin qui se pose. À la complexité traditionnelle du statut de la Création par rapport au Créateur, l'auteur de *l'Étoile* produit une nouvelle complexité liée à la méthode du pré-monde.

Ce problème s'est présenté clairement à l'esprit de Rosenzweig : « Il semble paradoxal, au premier abord, d'affirmer encore une Création (*Geschaffensein*) du monde "après" son achèvement comme structure (*Gestalt*)⁴¹. » Ayant fait sienne la méthode différentielle d'Hermann Cohen (1842-1918) en vue de rompre avec le néant indifférencié de la philosophie en quête de totalité, Rosenzweig utilise un néant déterminé pensable seulement en relation avec l'élément qui lui correspond. Que ce soit Dieu, le Monde ou l'Homme, c'est toujours en rapport avec un néant qui lui est propre qu'il est possible de penser chaque élément dans son surgissement spécifique⁴². À travers le jeu des mots-origines qui caractérisent, pour chaque élément, la dynamique de l'essence et de l'acte qui se trouve en lui, c'est le jeu entre les néants déterminés et les quelques choses rapportées à eux qui se donnent à voir. Dieu, le Monde et l'Homme sont pensés en eux-mêmes selon une double voie : la voie de l'affirmation qui dit Oui au non-néant et la voie de la négation qui dit Non au néant. Appliquée à Dieu, la voie de l'affirmation signifie son essence infinie, alors que la voie de la négation signifie sa liberté divine. L'essence et la liberté ne sont plus pensés selon l'être et l'acte en général, mais selon la position et le jaillissement, c'est-à-dire en fonction du rapport à un néant singulier. Dans l'affirmation de l'être à partir du non-néant, il est dit seulement la présence de l'être sans que celui-ci soit attribué à quoique ce soit. Ce n'est pas le sujet

⁴¹ *ER*, p. 173.

⁴² Georg Lukacs, à la même époque, critique dans son projet d'esthétique théorique, « le postulat d'une instauration sans aucun pré-supposé » (Ästh 19). Comme Rosenzweig, il prend ses distances avec le déploiement du système hégélien qui ne laisse pas subsister les différentes sphères de l'activité humaine dans leur autonomie. Encore proche de l'école néokantienne, mais influencé par Schelling, Lukacs considère que l'instauration d'une sphère, qu'il s'agisse du théorique ou de l'éthique, implique nécessairement la présupposition d'un chaos immédiat insaisissable. Dans une formule proche de Rosenzweig, il affirme : « Ce qui est pré-supposé, ce n'est pas rien (*nichts*), mais le néant (*Nichts*) » (Ästh 22). Voir *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1974.

Dieu qui est l'être ; ce serait encore trop en savoir sur l'être. Dans le pré-monde, le lecteur ne peut savoir qu'une chose : qu'il y a de l'être ; de l'être-Dieu, de l'être-Monde et de l'être-Homme. Cette singularisation de l'être vaut aussi pour l'acte qui, comme arrachement au néant, se pense comme une possibilité de détermination infinie. Le quelque chose est au néant à la fois « son riverain (*Anwohner*) » et celui qui « s'en est évadé (*Entronnener*)⁴³ ». Ce qui fait toute la nouveauté de cette méthode réside dans sa capacité à résister à toute tentation réductionniste. Là où Rosenzweig parlait encore, dans *La pensée nouvelle*, des trois époques de la philosophie européenne – l'Antiquité, le Moyen Âge et les Temps modernes - qui ont chacune cherché à réduire l'être respectivement à une essence cosmologique, théologique et anthropologique, la méthode différentielle rend impossible de succomber à une telle facilité. Le Oui de l'affirmation de l'essence de Dieu ne peut se confondre avec le Oui de l'essence du Monde. Alors que l'un renvoie à un être en repos, l'autre renvoie non à un être mais à une possibilité d'être que Rosenzweig nomme logos ; logos dont l'aspiration à l'universel – entendu comme synonyme de complétude du monde - ne peut être comblée que par la profusion sans cesse renouvelée des phénomènes. Grâce à la détermination du néant, les notions d'essence et d'acte acquièrent un sens spécifique aux éléments vis-à-vis desquels elles se rapportent sans avoir à se penser elles-mêmes en fonction de l'une de l'autre. La finitude de l'essence du Monde est une finitude pensée à partir d'elle-même ; une finitude qui n'est pas – encore – à l'ombre de l'infinité de l'essence divine.

La volonté rosenzweigienne de rompre avec un système hégélien qui fait du néant un instrument d'une pensée négatrice de toute singularité, s'est réalisée au moyen d'une reformulation conceptuelle⁴⁴ de la notion même de néant. Grâce à cette reformulation, Rosenzweig est parvenu à penser une triple facticité originare hors d'atteinte d'un mouvement de réduction à une essence. Cette rupture de la pensée vis-à-vis de l'aspiration à une totalité, qui exige sans cesse de sacrifier le particulier est un succès, mais un succès qui, par sa logique même, semble en contradiction avec la pensée théologique de la Création. Ce passage de la création élémentaire, qui est autostructuration (*Selbstgestaltung*) des éléments, à la Création existentielle, qui est

⁴³ *ER*, p. 47.

⁴⁴ Rosenzweig prend soin de préciser que le néant du pré-monde ne se confond pas avec le "fond obscur" (*dunkler Grund*) développé par Böhme et Schelling.

arrachement du Monde à sa clôture par l'acte de Dieu de s'ouvrir à soi-même, va voir pourtant sa dimension contradictoire être rapidement écartée par l'auteur de *l'Étoile*.

[Avec l'autostructuration des éléments], il semble que nous nous éloignons sans retour du concept de Création "de rien" (*Schöpfung aus Nichts*) que nous avons reçu de la tradition. Sortie "de rien" (*aus Nichts*), elle [la Création] nous était déjà apparue comme figure (*Gestalt*). Le monde ayant une figure aurait-il lui-même à retourner au néant pour représenter le "néant" à partir duquel le monde aurait été créé ? *Il en est bien ainsi*⁴⁵. [Nous soulignons.]

Cet assentiment de Rosenzweig, qui dans le texte originel (*So ist es*) sonne de manière beaucoup plus lapidaire que dans sa traduction française, a ceci de surprenant qu'il prend à contre-pied un lecteur s'attendant à une réponse négative en accord avec ce qui pouvait être considéré comme une question rhétorique. Comment penser que du néant au néant, il y a encore du néant ; que du *nichts* à l'*ex nihilo*, il y a encore du *nichts* ? Le ciel de la compréhension s'éclaircit si l'on est conscient qu'avec la "Création hors du néant", on n'assiste pas au redoublement existentiel de la Création conceptuelle comme "sortie hors du néant". La Création relationnelle est Révélation ; Révélation au monde de son statut d'être créé, de sa nature créaturielle. Le retour de l'être-Monde à un néant transitoire - non pas le néant hypothétique par la relation duquel il a pu être pensé - ; le retour donc à un néant transitoire qui permettrait de faire une place à l'*ex nihilo* "à partir" duquel Dieu créé le monde, doit se comprendre selon le mouvement d'interversion qui anime la transition méthodologique entre la première et la deuxième partie de *l'Étoile*, à savoir le passage de la pensée conceptuelle à la pensée vivante, de la logique à la langue.

b). Une réponse nouvelle à des problèmes théologiques anciens : l'interversion des éléments en relations.

⁴⁵ *ER*, p. 173.

L'élément Monde tel que décrit par Rosenzweig dans le Pré-monde était structuré à la fois selon l'affirmation d'un non-néant - son essence universelle, le *logos* ou esprit du monde - et selon la négation du néant - l'inépuisable jaillissement des phénomènes particuliers. Cette image d'un monde compris comme totalité dans l'universalité de laquelle l'ensemble des particularités viennent se jeter et que Rosenzweig inscrit sous la figure de l'Antiquité, se trouve alors éclipsée par une autre image. Plus que d'une occultation d'une image par une autre image, il s'agit d'un changement de spectre de la lumière de la pensée ; celle-ci n'éclairant plus la même dimension de la réalité. Avec l'entrée en scène de la grammaire - ne serait-ce que celle de la connaissance -, les modes par lesquels le Monde se structurait se renversent. Essence universelle et jaillissement phénoménal n'ont plus cours.

Dans le monde qui se révèle comme créature, cette essence durable se retourne pour devenir une essence instantanée, "sans cesse renouvelée" et cependant universelle. [...] Par opposition à l'être (*Sein*), l'être-là (*Dasein*) signifie l'universel qui est plein du particulier et qui n'est pas toujours ni partout : au contraire, atteint par la contagion du particulier, il lui faut perpétuellement devenir neuf pour se conserver⁴⁶.

Contrairement à l'essence du Monde élémentaire, contrairement à ce *logos* qui, en tant que cadre d'application de l'infinité des déterminations particulières, était marqué par la notion de possibilité (*Möglichkeit*), l'essence du monde créé, c'est-à-dire révélé, est, en tant qu'être-là (*Dasein*) existentiel, marquée par la notion de dénuement (*Bedürftigkeit*). Dans la révélation qui lui est faite de son statut de créature, le monde se trouve « saisi par la puissance du Créateur⁴⁷ ». L'être du monde n'est plus ce *logos* universel autocentré, mais un être-là habité par un dénuement ek-sistential qui le porte vers Dieu. Et c'est à partir de cette relation asymétrique entre un monde dans le besoin et un Dieu souverain, c'est-à-dire par une réinterprétation de la question de la providence, que Rosenzweig fait retour à un discours théologique traditionnel. Après avoir débuté l'*Étoile* en inaugurant une nouvelle méthode lui permettant de penser une facticité du réel en respectant l'advenue singulière de chaque élément, Rosenzweig reconduit le lecteur à une forme connue du problème du statut de la Création à l'égard

⁴⁶ *ER*, pp. 175-176.

⁴⁷ *ER*, p. 176.

du Créateur. Providence universelle ou providence particulière, souveraineté divine s'appliquant aux espèces ou souveraineté divine s'appliquant aux individus. Cette alternative, qui conditionne le sens donné à la Révélation et par conséquent le statut de l'homme dans sa relation à Dieu, suppose aussi d'avoir déterminé la relation de Dieu au monde. Si la Création est une relation existentielle, au sein de laquelle les deux termes sont dans un rapport asymétrique, la question de la Création implique elle une symétrie de perspective. Abandon de l'être-là du monde à Dieu, la Création est dans le même temps don de Dieu au monde.

Tout comme la figure du Monde, la figure élémentaire de Dieu va être soumise au chiasme des mots-origines ; un chiasme que Rosenzweig explicite par la métaphore de la malle dont on déballe le contenu dans le sens inverse de l'ordre dont on l'a rangé. Le Dieu mythique, dont la structure est articulée entre le Oui d'une essence en repos et le Non d'une puissance en acte, ne permet pas de penser l'originarité de la relation existentielle qu'est la Création. Or, ce Dieu celé en lui-même, qui aurait dû rester dans le Pré-monde conceptuel, s'est trouvé transporté dans le monde de la Révélation par un discours théologique en prise avec le problème de la conciliation de l'omniscience et de l'omnipotence divine. En l'absence d'une interversion du Oui et du Non, Dieu est condamné à être de manière exclusive, soit Dieu de la nécessité, soit Dieu de l'arbitraire. Dans le premier cas, Dieu est celui qui satisfait dans la Création un besoin de sa nature ; dans l'autre, la Création est une réalité gratuite vis-à-vis de laquelle Dieu ne tisse aucune relation. Pour échapper à cette opposition entre un Dieu plotinien dont le monde est l'émanation et un Dieu « Maître des mondes⁴⁸ » - qui est aussi celui de l'islam - dont la nature demeure radicalement étrangère à sa création, il faut accomplir un acte de réversion qui consiste à faire de la puissance de Dieu non plus un acte singulier, mais son essence en tant que telle. C'est seulement à ce moment que l'antagonisme entre nécessité et arbitraire cesse d'être effectif. Dans la conscience du retournement du divin de la dimension du mythique à celle de la Révélation, l'arbitraire de l'acte et la nécessité de l'essence participent alors à un procès non-exclusif qui voit « la puissance de Dieu s'extériorise[r] avec une pure nécessité précisément parce que dans son intime, elle est pur arbitraire, absolue liberté⁴⁹ ». Parce que l'acte créateur était cette liberté qui participait dans le pré-monde à l'autostructuration (*Selbstgestaltung*) de Dieu, cet acte devient, à travers la transition en chiasme vers le monde, essence

⁴⁸ C'est une citation de Rosenzweig du poème de Schiller "les dieux de la Grèce". *ER*, p. 167.

⁴⁹ *ER*, p. 169.

créatrice ; une essence dont la production nécessaire de l'œuvre qu'est le monde n'efface pas la liberté sans limite du noyau mythique divin.

L'*Étoile*, malgré sa volonté de s'arracher aux systèmes de la pensée idéaliste, déploie une pensée elle-même systématique qui a cependant la particularité de concevoir son commencement de manière non-exclusive. Le commencement ontologique du pré-monde ne s'oppose en rien à l'origine existentielle du monde constamment renouvelé. La radicalité de l'acte décisif, par lequel Rosenzweig rompt avec la conceptualité unitotalisante, ne cherche pas à être pour le système de l'*Étoile* ce que l'acte créateur est au monde. La naissance du système n'est pas la naissance du monde. C'est pourtant une telle confusion qui se trouve au fondement de la pensée hégélienne ; une confusion qui n'est pas la conséquence d'un manque de clarté de la part de l'entendement (*Verstand*), mais au contraire la conséquence d'une nouvelle appréhension de l'horizon du savoir de la raison (*Vernunft*) dont Hegel n'a toutefois pas été l'initiateur.

Chapitre II. L'œuvre aux prises avec le monde.

3. Le système de l'idéalisme : les architectures prométhéennes de la lutte contre le divin.

a). La création du monde selon la conscience transcendantale kantienne.

En établissant une analogie avec la révolution copernicienne, Kant souligne la radicalité du bouleversement ou du renversement que sa pensée critique – et au cœur de celle-ci la déduction transcendantale qui est la conformité des objets de l'expérience aux formes catégoriales *a priori* de l'esprit – entraîne pour la situation gnoséologique de l'homme⁵⁰. Après ce bouleversement conceptuel, celui-ci ne se pose plus la question de savoir comment, confronté à un objet en soi, il lui est possible de s'en emparer. La relation d'adéquation ne constitue plus le cadre réflexif au sein duquel une réponse peut être apportée au problème du rapport entre l'esprit et l'objet. Avec la méthode critique kantienne, l'esprit ne se rapporte plus au réel, mais le réel se rapporte à l'esprit ; l'objectivité de l'objet se déployant à partir de l'interrogation portant sur les structures de l'esprit humain. À l'inverse de ce qui est sous-entendu par la comparaison avec la révolution copernicienne, la révolution conceptuelle kantienne met donc au centre de son système de connaissance l'esprit de l'homme. Loin d'être un système héliocentrique, où la raison tournerait autour du soleil de l'objet, la nouvelle assise conceptuelle que donne Kant à la raison est plus proche d'un système géocentrique, où

⁵⁰ Voir la *Préface à la seconde édition* de Emmanuel KANT, *Critique de la Raison pure*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2001, pp. 18-19.

terre et homme ont une position centrale⁵¹. En dépit de cet ordre copernicien qui, par le décentrement de la position de l'homme au sein du système, ne permet pas d'instituer véritablement une relation en écho avec le nouvel ordre de la raison critique, il faut être attentif à cette volonté expresse, de la part de l'auteur de la *Critique de la raison pure*, de rattacher sa nouvelle méthode philosophique au champ plus vaste d'une scientificité critique et observationnelle. Par cette volonté, et au-delà de l'approximation de l'image cosmologique, il y a une filiation méthodologique effective qui rompt avec une tradition métaphysique au sein de laquelle le registre de la preuve occupait une place importante. Ne prenant plus appui sur un ordre cosmologique, mais sur le seul instrument de connaissance qu'est l'entendement, Kant exclut du champ du savoir l'alternative entre création et éternité. Présente seulement sous la forme d'une antinomie de la raison, la question de la création du monde ne s'exprime plus philosophiquement que par l'intermédiaire de la relation fonctionnelle entre l'entendement et le divers de la sensibilité, ainsi que par la prise en compte de cette limite de toute connaissance qu'est la chose en soi.

Avec la conscience transcendante, c'est-à-dire la conscience constitutrice du réel, la question de la création du monde cesse de relever d'une problématique théologique mettant nécessairement en jeu la présence de Dieu. La création du monde est maintenant l'affaire du Je de l'aperception transcendante ; un Je qui produit un monde : celui de l'ensemble des phénomènes. La difficulté étant que ce produit de la conscience ne relève pas entièrement de celle-ci. Analysant la logique idéaliste, Rosenzweig met en avant la notion d'engendrement (*Erzeugung*) qui parcourt l'ensemble des systèmes – transcendants ou absolus – de l'idéalisme. Qu'il s'agisse de Kant, de Hegel ou de Schelling, la force qui engendre - que ce soit celle de la conscience transcendante, de la vie de l'esprit ou, dans le cas de Schelling, de la vie même de Dieu – doit toujours faire avec un chaos préalable, avec « le présupposé d'un

⁵¹ Dans une lettre à Eugen Rosenstock (2/9/18), Rosenzweig considère que la représentation de la place du monde est demeurée, dans l'histoire, géocentrique ; à l'exception d'une période de 250 ans entre Copernic et Kant. Le philosophe de Königsberg étant celui qui, avec Hegel, a rétabli le monde selon son ancienne ordonnance. Il souligne à ce propos le caractère géocentrique de la conscience morale kantienne en citant un vers du poème *Vermächtnis* de Goethe : „(Denn das selbständige Gewissen) ist Sonne deinem Sittentag.” Dans *La pensée nouvelle*, Rosenzweig revient sur cette question en l'inscrivant dans la problématique d'une épistémologie de la connaissance : « À 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 ». *PN*, p. 166.

“donné” passif (*die Voraussetzung eines solchen passiven Gegebenen*)⁵²». Ce donné, chez Kant, prend la forme de la chose en soi qui, bien que n’interférant pas avec le travail de mise en ordre conceptuel de la conscience transcendante, demeure toujours en creux de l’activité de cette même conscience. « Comme concepts, les choses ont les traits de leur géniteur, le Je ; mais comme choses, elles sont quelque chose pour soi, sorties (*herausgetreten*) du Je qui engendre – elles sont choses...⁵³ » Pour Rosenzweig, c’est là l’indice de la nature profondément élémentaire de la réflexion idéaliste qui semble buter sur la nature "païenne" – aveuglée par la notion d’autonomie - d’une réalité non-révlée. Dans sa *Dialectique négative*, Adorno, parle, d’ailleurs, à propos de l’absence de coïncidence entre le sujet et l’objet kantien d’une *inconséquence* de la part de Kant, mais d’une inconséquence en laquelle consisterait toute la leçon de sa philosophie, à savoir celle d’une force dialectique qui ne s’épuise pas, à la différence de la dialectique hégélienne, dans la coïncidence – la conciliation - d’un mouvement réflexif⁵⁴. La conscience transcendante reste cette conscience consciente de ce qui, dans la chose, n’est pas absorbé par son concept.

b) La génération conceptuelle, principe de la connaissance absolue hégélienne

Dans son introduction à la *Phénoménologie de l’esprit*, Hegel souligne les conséquences aporétiques que peut avoir une conception instrumentale de la connaissance pour l’édifice du savoir. Entre une connaissance-outil et l’essence absolue, il ne peut y avoir qu’une séparation nette liée au fait que l’instrument ne peut s’appliquer à la chose qu’en « introduisant en elle une transformation et une altération ». Même considérée comme sensibilité passive, la connaissance n’est encore qu’un « milieu passif par lequel nous parvient la lumière de la vérité⁵⁵ ». Ce refus hégélien de s’attarder sur les conditions de possibilité de la connaissance⁵⁶ peut, à première vue,

⁵² ER, p. 199.

⁵³ ER, p. 199.

⁵⁴ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2001, p. 147.

⁵⁵ HEGEL, *La phénoménologie de l’esprit*, t.1, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p. 65.

⁵⁶ Un refus partagé par Rosenzweig, puisque celui-ci, dans sa postface tardive à *l’Étoile de la Rédemption*, montre à quel point la méthode à l’œuvre dans celle-ci est éloignée de l’épistémologie moderne dont Kant serait l’instigateur. « On pense aujourd’hui que toute démarche philosophique devrait

rappeler le refus par Spinoza, dans son *Traité sur la réforme de l'entendement*, de chercher avant toute constitution d'un savoir, la meilleure méthode permettant d'accéder à celui-ci. Utilisant l'analogie de l'artisan et de la fabrication de l'outil, Spinoza met en garde contre le danger d'une remontée à l'infini, de méthodes en méthodes. Contrairement à l'idée selon laquelle il est nécessaire de savoir forger le fer afin de faire un marteau, donc d'avoir besoin d'un marteau pour faire un marteau, Spinoza voit dans la méthode et dans la technique un processus similaire de développement⁵⁷. Mais en même temps que de ce commun refus d'une connaissance instrumentale qui serait objet en lui-même du travail de l'entendement, il faut être aussi conscient de la cible spécifique qu'a en ligne de mire chacun des deux penseurs. Pour Spinoza, il s'agit des *règles pour la direction de l'esprit* de Descartes ; pour Hegel, c'est du criticisme kantien dont il s'agit et cela dans la mesure où, avec la chose en soi, il est impossible à la connaissance d'accéder à l'être. Contre une telle limitation de la connaissance, dans laquelle il est possible de voir un illogisme, puisque le connaître est affirmé comme quelque chose d'absolu par le fait même qu'on dit de lui qu'il ne peut aller plus loin⁵⁸, Hegel abolit la distinction entre la connaissance des phénomènes et l'absolu. Le savoir des phénomènes n'étant plus qu'un moment de son automanifestation. Bien que l'idée de chose en soi ait été exclue du système hégélien, l'affirmation rosenzweigienne, selon laquelle toute *Erzeugung* a toujours affaire avec un chaos pré-donné, garde sa validité. Que le sujet transcendantal et la chose en soi aient

débuter par des considérations sur la théorie de la connaissance. En fait l'épistémologie devrait tout au plus servir de conclusion. [...] 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. » *PN*, p. 166. Le concept d'avération (*Bewährung*) sur lequel repose la méthode de la pensée nouvelle se trouve, par l'importance donnée au mouvement de révélation du vrai au détriment de l'"être vrai", dans une certaine proximité avec le dévoilement en devenir de l'esprit présent chez Hegel – du moins s'il est fait abstraction de la nature dialectique de ce mouvement et de ce qu'il implique pour l'homme.

⁵⁷ « De même que les hommes, au début, à l'aide d'instruments naturels, et bien qu'avec peine et d'une manière imparfaite, ont pu faire certaines choses très faciles, et après avoir fait celles-ci, en ont fait d'autres, plus difficiles, avec moins de peine et plus de perfection, et ainsi, s'élevant par degrés des travaux les plus simples aux instruments, et des instruments revenant à d'autres œuvres et instruments, en arrivèrent à pouvoir accomplir beaucoup de choses, et de très difficiles, avec peu de labeur ; de même l'entendement par sa puissance innée se forme des instruments intellectuels, à l'aide desquels il acquiert d'autres forces pour d'autres œuvres intellectuelles et grâce à ces œuvres [il se forme] d'autres instruments, c'est-à-dire le pouvoir de pousser l'investigation plus avant : ainsi il avance de degré en degré jusqu'à ce qu'il ait atteint le comble de la sagesse ». SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Vrin, coll. « Librairie philosophique », 1984, p. 24 et 26.

⁵⁸ Voir HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, §60, Paris, Gallimard, coll. « NRF », p.122.

laissé, dans la pensée critique de Kant, le plus apercevoir la « clôture du Soi » (*Geheimnis des Charakters*) et « le fond insoluble du monde⁵⁹ » (*unauflösbare Bodensatz der Welt*), ne signifie pas que les autres systèmes n'en ont pas été eux aussi des expressions. La notion de chose en soi n'est en effet qu'une forme parmi d'autres de cette réalité toujours-déjà-là qu'est le chaos. Ce lien entre chaos et engendrement qui, à première vue, ne concerne pas le système hégélien, va pourtant être présent dans celui-ci par le fait qu'il met en jeu non plus seulement le monde phénoménal, mais l'absolu lui-même dans le déploiement de toutes ses expressions. C'est avec Hegel seulement, c'est-à-dire avec l'idéalisme absolu, que le système philosophique va considérer son propre développement comme une modalité alternative à la relation de la Création.

Tout comme l'idée de Création, l'idée de génération cherche un point fixe (*festen Punkt*) à partir duquel une unité pourrait être donnée au monde. L'affirmation du non-néant, dont il a été fait précédemment mention, cette universalité du logos - que Rosenzweig compare métaphoriquement à des récipients⁶⁰ en attente de recevoir le contenu des phénomènes jaillissants - se montre insuffisante pour cela, puisque ne relevant en elle-même que de l'hypothétique, du "peut-être" vis-à-vis duquel la pensée idéaliste veut s'arracher. C'est une autre unité que le monde doit acquérir, une unité qui doit lui permettre de stabiliser son être pour en faire une réalité assurée. Dans le cas de la Création, le Dieu Créateur constitue un point fixe tout à fait satisfaisant, dans la mesure où il révèle au monde sa dimension créaturielle et par là lui donne une unité comme déjà-être-là. Dans le cas de la génération, trouver un point fixe est chose moins aisée. La quête idéaliste d'un monde fondé par et dans la raison a pour conséquence qu'entre le géniteur et ce qui est à générer doit exister un lien qui soit lui-même concevable par la raison. Contrairement au Dieu créateur et à la Création, le Dieu générateur et le fruit de sa génération sont dans une relation de proportionnalité. De l'un à l'autre, il n'existe pas de coupure dont le caractère radical serait susceptible d'être surmonté – mais non pas annulé – par le pont de la Création. Cette impossibilité de

⁵⁹ ER, p. 204.

⁶⁰ Il serait intéressant de réfléchir à l'éventuel lien de cette métaphore des récipients (*Gefäße*) avec la Kabbale lourianique. À l'aune de cette image rosenzweigiennne, ne pourrait-on pas interpréter le pré-monde comme un discours philosophique, où il est possible de découvrir à l'état de traces – ou d'anticipations – les mouvements d'émanation et de retrait (*tsimtsum*) qui animent le processus cosmologique de la Kabbale ? Le pré-monde comme ce moment au sein de la Création où la *shévira* (la brisure des vases) n'a pas encore eu lieu. N'ayant pas encore reçu la lumière de Dieu, les vases seraient toujours intacts.

concevoir une séparation absolue au sein d'une raison générative va alors conduire l'idéalisme à développer une conception émanantiste de Dieu.

Exprimée en symboles mathématiques, cette conception met en relation un Dieu compris comme $A=A$ avec un monde compris comme $A=B$. De l'universalité de Dieu va jaillir la particularité du monde. On est loin de la conception créationniste, où Dieu devait se confronter à la singularité du monde, à ce $B=A$, dont la singularité ne peut être produite que par ce qui en Dieu n'est pas Dieu, à savoir la réalité de son absoluté même ($B=B$). Si l'influence de la pensée de Schelling, et plus particulièrement de sa période intermédiaire, semble très présente ici (le $B=B$ étant entendu comme la mise en équation du "fond obscur" en Dieu), il n'en demeure pas moins que Rosenzweig inclut les tentatives de Schelling dans l'effondrement final des systèmes de l'idéalisme. La mise en équation du $B=B$ est plus qu'une formalisation, elle est l'expression de l'incertitude qui doit toucher l'esprit lorsque celui-ci tente de déchiffrer les structures du réel relationnel. Le $B=B$ de Rosenzweig ne signifie pas la même chose que le "fond obscur" de Schelling ; il ne dit rien de la Création qui ne peut être comprise qu'à partir de la Révélation. Pour Rosenzweig, à travers ce *dunkler Grund*, c'est la même affirmation du chaos que celle de la chose en soi ou de la résistance de ce qui n'est pas encore sursumé par le concept qui est présente. Schelling aura autant de difficulté que Hegel à penser une "Création à partir de rien" (*eine Schöpfung aus nichts*).

Hegel, à la différence de Kant, ne conçoit pas la question de la Création ex nihilo comme une question se situant au-delà des limites de l'entendement. Il considère au contraire que cette notion relève strictement de la sphère de l'entendement. La séparation radicale présente entre l'absolu et le fini est l'expression d'un déficit de la rationalité ; déficit qui est lié à la dimension représentationnelle de la notion de Création. En tant que la représentation est « cette manière de prendre les moments [du] mouvement, qui est l'esprit, comme des substances isolées et inébranlables ou des sujets au lieu de les prendre comme des moments transitoires⁶¹ », la Création participe, comme notion non encore élevée au concept, de cette substantialisation. De manière paradoxale, Hegel, à qui Rosenzweig reproche l'abstraction du concept, rejette la Création ex nihilo au nom de cette même abstraction. Dans la séparation radicale entre l'absolu et le fini git, pour lui, le risque d'une indistinction dialectique.

⁶¹ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, t. 2, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p. 275. Et aussi voir p. 154, 271, 274.

Ainsi la fameuse dialectique du fini et de l'infini [...] consiste-t-elle en ceci que, si le fini et l'infini sont posés comme radicalement autres et extérieurs mutuellement, comme le veulent l'entendement et la représentation, alors l'infini devient indiscernable du fini (ayant le fini hors de lui, il n'est pas vraiment infini), et le fini devient réciproquement indiscernable de l'infini (ayant une consistance et une réalité en lui-même, hors relation avec autre chose, il n'est pas vraiment fini)⁶².

La discontinuité ontologique qui est au principe de la relation de la Création, et qui repose sur l'idée d'une pure altérité substantialisée, doit être dépassée grâce à une compréhension de l'altérité comme moment négatif du processus dialectique. Il n'est possible de saisir véritablement la relation du créateur à sa création, c'est-à-dire la possibilité d'une autonomie du produit dans la dépendance du produire, qu'à la lumière de la dynamique réflexive qui anime le concept.

On a ici, en d'autres termes, la plus grande indépendance qui soit concevable dans la dépendance, la plus ferme différence qu'il soit possible de concevoir au sein de l'identité: dans l'identité de l'identité et de la différence, l'*autre* se voit reconnaître une consistance propre, relative mais réelle – et, à vrai dire, réelle *parce que* relative⁶³.

De la création représentationnelle, il faut passer à la génération conceptuelle ; d'une conception de l'origine et de l'originé, il faut passer à une conception de la cause et de l'effet, et cela dans la mesure où la relation causale est une relation symétrique - dans les termes de Rosenzweig, proportionnelle. Si l'effet n'est effet qu'en relation avec la cause, la cause n'est elle-même cause qu'en relation avec l'effet.

Cette volonté de Hegel de cantonner l'idée de création dans le champ de la représentation semble concorder avec l'analyse de Rosenzweig selon laquelle l'idée de création ne peut être assimilée (*unverdaulich*) par l'organisme du système idéaliste. Accepter une telle idée reviendrait pour celui-ci à accepter de remettre en question la position acquise par la raison philosophique. Dans le face à face avec le Créateur, la

⁶² Richard GILDAS, « Examen critique du jugement de Hegel sur la notion de création Ex nihilo » in *Les études philosophiques*, 2004/3- n°70, P.U.F, pp. 302-303.

⁶³ *Ibid.*, p. 304.

raison ne pourrait plus se tenir sur ses propres pieds, c'est-à-dire sur le A=A de son mouvement autoréflexif. En remplaçant la création par l'engendrement, l'idéalisme évite ainsi une confrontation qui aurait pu devenir périlleuse pour lui. Mais est-on autorisé, comme le fait Rosenzweig, à parler, à propos de la substitution de la création par l'engendrement, d'un passage d'un Dieu Créateur à un Dieu géniteur ? Cette substitution qui, toujours selon l'auteur de *l'Étoile*, demande à être contrôlée par la raison idéaliste afin que même un Dieu géniteur n'échappe, en tant qu'origine, à la connaissance, ne se trouve pas chez Hegel. L'échappée dialectique hégélienne qui libère le concept des figures artistiques puis religieuses de la représentation n'implique pas de remplacer un Dieu créateur par un Dieu géniteur, dans la mesure où, de l'un à l'autre, la conscience de soi demeurerait une conscience d'entendement. Le détour conceptuel que représente l'idée d'engendrement par rapport à l'idée traditionnelle de Création n'est pas une reformulation du langage théologique en vue d'insérer adéquatement celui-ci dans le cadre du système philosophique. Il n'est pas besoin de la fiction philosophique d'un Dieu géniteur (*Erzeugergott*) pour que la théologie ait une place dans l'autodéploiement de l'Esprit absolu.

Les Idéalistes n'ont pas cherché à réduire la théologie à un âge désormais révolu de la raison, mais à la saisir comme une dimension de la conscience (phénoménologie), comme un moment de l'affirmation de la liberté (logique) et comme une instance culturelle où l'esprit lutte pour sa libération historique (philosophie de l'histoire)⁶⁴.

Le mouvement d'engendrement ne s'origine pas thématiquement à partir d'une réinterprétation de Dieu comme représentation religieuse du Concept, mais à partir du commencement même du système. Le point fixe, nécessaire à la constitution d'une unité objective du monde, ne se confond donc pas avec Dieu, serait-ce un Dieu géniteur, mais avec la raison elle-même. « Parvenu à ce point, l'idéalisme découvre régulièrement (*regelmäßig*) ce que notre langage symbolique étalait d'emblée sous nos yeux, et nous n'avons qu'à recueillir le résultat : Dieu en tant qu'Esprit n'est personne d'autre que le... sujet de la connaissance, le "Je"⁶⁵. »

⁶⁴ Marc MAESSCHALCK, « L'idéalisme allemand face à la raison théologique » in *Laval théologique et philosophique*, vol. 49, n° 2, 1993, p. 315.

⁶⁵ *ER*, p. 208.

Aussi bien le reproche adressé par la tradition orthodoxe à Hegel, selon lequel, à travers son système, le sujet prend la place de Dieu que la découverte faite par Rosenzweig dans la *Urzelle* selon laquelle l'homme possède deux rapports avec l'absolu – l'un où l'absolu le possède et l'autre où il possède celui-ci –, aucune de ces deux positions ne caractérise la place spécifique qu'occupe le sujet hégélien au sein de son système⁶⁶. Si, en accord avec la critique rosenzweigienne, la raison est bien un horizon indépassable, au sens où ce n'est pas l'homme qui possède les catégories de la raison, mais les catégories de la raison qui le possèdent⁶⁷, il n'en reste pas moins que la modalité selon laquelle l'homme se place entre les mains de l'Absolu demande à être explicitée. Pour Rosenzweig, la boucle conceptuelle que la pensée accomplit sur elle-même et qui aboutit à l'idée d'un Esprit absolu compris comme égalité du Soi avec soi, c'est-à-dire du sujet avec la substance, conduit à l'évanouissement de la réalité au profit du monisme spéculatif de l'Absolu sujet/sujet Absolu. Cette boucle qui implique un retour de la raison de la fin au commencement, n'est pas pour autant synonyme d'un retour cyclique à une réalité identique. Le Savoir absolu ne redevient pas cette conscience de la certitude immédiate, à partir de laquelle le système prend dans un premier temps son élan. Paradoxalement, ce n'est qu'en tant que résultat de l'automouvement du sujet, pour reprendre un terme utilisé par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, que le Savoir absolu peut penser le commencement de son propre déploiement. Par-là, il faut comprendre que le commencement objectif dans lequel le système trouve son fondement, et plus exactement que le système reconnaît comme étant son fondement, n'est possible qu'à la condition où le sujet accède en tant que sujet philosopant au système. C'est dans la compréhension que le sujet a de lui-même que l'origine aveugle du système – la certitude immédiate de soi – se manifeste comme fondement. Le système absolu n'est absolu qu'en tant que sujet absolu. L'engendrement à l'œuvre dans la pensée de Hegel tend à produire en ce sens une symbiose entre le sujet et l'absolu, de telle manière que toute distinction entre sujet et

⁶⁶ Il est intéressant de noter que Hegel répond, dans la préface à la troisième édition de l'*Encyclopédie*, aux tenants de la tradition philosophique piétiste en usant, non d'un argument philosophique, mais d'un jugement moral : « On a fait à une philosophie récente le reproche infamant qu'en elle l'individu humain se pose comme Dieu ; mais en regard d'un tel reproche [relevant] d'une conséquence fautive, c'est une toute autre prétention effective que de se comporter en juge du monde, de poser un jugement contestant aux individus leur christianité et de prononcer du même coup sur eux la réprobation la plus intime ». HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. 1: *La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1970, p. 140.

⁶⁷ « ...s'il est correct de dire (et ce sera en effet correct) que le penser constitue la différence entre l'homme et la bête, c'est parce qu'il est produit par le penser que l'humain est humain, et par cela seulement. » Hegel, *Encyclopédie*, §2, p. 74.

objet de connaissance soit impossible. À l'aune de cette visée, il est nécessaire pour le sujet de se libérer des concepts d'entendement, non en les rejetant, mais en saisissant en eux ce qui demeure non-manifesté. La Création, entendue à partir de la parole du texte biblique, ne permet pas d'exprimer la manifestation totale du concept et par là même son effectivité.

Contrairement à Rosenzweig qui fait reposer le savoir – la connaissance de l'objectivité du monde – sur la notion de Création, Hegel considère la Création comme une expression incomplète de l'autoréflexivité générative du concept. Même appliquée au rapport du philosophe à son système de philosophie, la Création ne permet pas de déterminer la nature de l'attachement et de l'arrachement dialectique du sujet aux chevalets des figures de l'esprit ; jeu dialectique qui, dans le dépouillement progressif des représentations, signe l'approfondissement d'un sens manifesté à lui-même. C'est dans l'acte de parcourir l'ensemble des médiations de l'histoire de l'esprit afin de ne pas succomber à la tentation de s'arrêter à une médiation particulière que réside la pierre d'achoppement entre, non pas la pensée de Hegel et celle de Rosenzweig prise chacune dans leur généralité propre, mais entre la conception que chacun des deux penseurs se fait du rapport du sujet à son système. Là où l'effort de toute la pensée hégélienne vise à résorber l'écart entre le signifiant et le signifié, jusqu'à ce que le sens puisse se confondre avec sa forme même, la dynamique de la pensée rosenzweigienne repose sur les différences de perspectives qu'offre le jeu entre sémiotique et sémantique, entre le signe habité par le sens et le sens exprimé par le signe. La méfiance hégélienne à l'égard de l'opacité du signifiant s'explique par l'idéal de transparence qui marque une période de l'idéalisme allemand. *La phénoménologie de l'Esprit* s'inscrit dans la continuité d'une philosophie de l'identité, où le système, en particulier chez Schelling, - lié à une métaphysique de la subjectivité – se pense comme un voir absolu. Ce panoptisme d'un sujet absolu exigeant de se voir dans chacune des cellules de son histoire ne tolère pas qu'un signe plastique ou linguistique ne se résorbe pas dans la pure présence de l'esprit ; et à plus forte raison lorsque ce signe linguistique est le produit de la propre écriture du sujet philosopant. Rien ne peut être laissé au hasard dans le système de l'Esprit absolu et par "hasard", il faut entendre ce que Rosenzweig appelle « une confiance naïve dans le langage⁶⁸ », c'est-à-dire une confiance dans la dimension événementielle caractéristique de toute relation non-causale. Or, la cause est ce qui

⁶⁸ ER, p. 209.

structure le discours d'engendrement de l'idéalisme qui, il faut le rappeler, aspire à toucher la réalité dans son être-là (*Dasein*).

Grâce à la relation symétrique entre la cause et l'effet, il est possible pour Hegel d'envisager un langage dont le signe est en coïncidence parfaite avec le sens ; un langage au sein duquel ce qui est à dire ne laisse aucune ambiguïté à ce qui est dit, à ce qui est amené à l'expression.

La logique doit être saisie comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est la vérité elle-même, telle qu'elle est sans voile en et pour soi ; pour cette raison, on peut dire : ce contenu est la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini⁶⁹.

Dans un mouvement inverse à celui de l'*Étoile de la Rédemption*, la logique n'est pas ce langage symbolique permettant de projeter hypothétiquement, grâce à l'instrument du concept, les briques élémentaires d'une réalité originellement relationnelle, mais c'est le langage idéal – débarrassé des scories de la représentation sensible – capable d'exposer seul le concept dans sa pureté. Alors que le royaume de la vérité éternelle de l'*Étoile* s'ouvre, dans un au-delà du langage, vers la vie, le royaume de la vérité de la *Logique* de Hegel se donne comme un retour à une origine délivrée des approximations du langage.

Encore étudiant au *Stift* de Tübingen, le jeune Hegel était déjà préoccupé par la question de l'être-chez soi de l'homme. Dans un fragment datant de cette période, on peut trouver cette phrase : « La maisonnette (*das Häuschen*) que l'homme peut alors déclarer sienne, il faut que la religion aide à la bâtir⁷⁰. » À l'âge des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, la maisonnette est devenue l'architecture du Savoir absolu ; une architecture qui n'est plus sous l'influence de la représentation winkelmanienne de la Grèce antique et de son expérience de l'unité du monde. La philosophie, se devant d'être science (*Wissenschaft*), le sujet de la philosophie doit abolir en lui-même cette conscience d'entendement qui ne permet pas de voir l'unité de la raison en toutes

⁶⁹ HEGEL, *Science de la logique*, Premier tome – Premier livre, trad. P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier, 1972, p. 19.

⁷⁰ HEGEL, *Theologische Jugendschriften*, « Tübinger Fragment », Frankfurt, 1966, S. 17 ; Robert LEGROS, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980, p. 280.

choses et, conséquemment de voir le mouvement dialectique qui amène la raison à prendre conscience intégralement d'elle-même. Par cette modification structurelle de l'architecture du *zu Hause* –les fondements n'appartenant plus à la religion, mais à la philosophie –, c'est l'homme lui-même qui se trouve transformé. Si une même aspiration à l'unité se fait entendre de Tübingen à Berlin, le sentiment nostalgique du monde grec qui s'appuie sur une conscience objective –encore marquée par les pôles de l'immanence et de la transcendance – est toutefois éclipsé par une nouvelle appréhension de l'unité liée à une décision radicale de penser. Cette radicalité va s'exprimer d'abord, avec *la Phénoménologie de l'esprit*, dans une « histoire exemplaire de l'esprit », puis avec *la Science de la logique*, dans une « logique de l'absolu⁷¹ ». D'un ouvrage à l'autre, la perspective portée sur le système n'est pas la même, dans la mesure où *la Science de la logique* commence – dans l'intériorité de l'expression spéculative – là où *la Phénoménologie de l'esprit* se termine. À l'issue de ce chemin qui mène le sujet à la conscience que tout l'être-autre auquel il se confronte est le produit de son activité elle-même, celui-ci n'est plus que le lieu à partir et à travers lequel le Savoir absolu advient en tant que circularité autoréflexive.

Le mouvement d'exhaussement, qui caractérisait l'acte nietzschéen de hisser sa singularité existentielle au niveau du concept, n'est plus alors ici que l'acte par lequel le sujet s'abandonne au concept, l'acte par lequel le sujet philosopant s'abandonne à "l'idéal" du sujet absolu. Cette désinhérence du sujet vis-à-vis de son propre être singulier n'étant pas sans rappeler, dans le champ de la religion, le don sacrificiel de soi fait en vue d'obtenir une rétribution future. Hegel souligne d'ailleurs dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* la rupture qui existe entre le sujet - qui n'est pas un en-soi et pour-soi – usant des langages de l'histoire (l'art, la religion, la science) et le sujet dont l'expression logique lui permet d'être à lui-même son propre de départ (dans le retour du Savoir absolu à son commencement). « La décision de vouloir purement penser fait abstraction de tout et saisit son abstraction pure, la simplicité de la pensée⁷². » Au nom de la pensée, au nom du souci d'une connaissance qui ne puisse être dite ni subjectiviste ni objectiviste, qui donc rende raison à la fois du sujet et de l'objet, l'idéalisme va ruiner l'ensemble de la réalité. De plus, à un autre niveau, celui du sujet non plus seulement existant mais écrivant, de ce sujet créateur d'une œuvre philosophique, la conception hégélienne de l'acte de créer va faire de celui-ci un travail

⁷¹ Voir Paul RICŒUR, *Lecture 2*, « Philosopher après Kierkegaard », *op. cit.*

⁷² HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Concept préliminaire, §36, Vrin, 1970, p. 199.

du sens qui s'accomplit à travers le sujet dans l'univocité du discours logique. Se voulant pur point de départ, le sujet philosopant s'est masqué le fait qu'il est en lui-même une source non-philosophique de la philosophie. Hegel qui s'attache à écrire le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* ne se confond pas avec la figure de la conscience de cette même *Phénoménologie*. Dans *L'écriture et la différence*, Derrida montre à cet égard que

la nécessité de la continuité logique est la décision ou le milieu d'interprétation de toutes les interprétations hégéliennes. En interprétant la négativité comme labeur, en pariant pour le discours, le sens, l'histoire, etc., Hegel a parié contre le jeu, contre la chance. Il s'est aveuglé à la possibilité de son propre pari, au fait que la suspension consciencieuse du jeu (par exemple le passage par la vérité de la certitude de soi-même et par la maîtrise comme indépendance de la conscience de soi) était elle-même une phase de jeu...⁷³.

La décision radicale de penser se confond avec une logique d'interprétation de la non-interprétation. Dans la *Phénoménologie*, l'auteur devient le point aveugle de son œuvre, en ce sens que la source qu'est l'acte d'écrire se voit recouverte par le point de départ de la conscience de soi éclairée par la logique du Savoir absolu ; véritable commencement en tant que pure manifestation du résultat dialectique. Dans la *Science de la logique*, la "suspension consciencieuse du jeu" n'est même plus présente. Le cercle n'a plus besoin d'un point à partir duquel sa circonférence puisse être tracée. Le point de départ et la fin du tracé sont maintenant indiscernables.

⁷³ Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1967, pp. 381-382.

4. La philosophie de l'art au secours de la logique conceptuelle.

a). La restructuration rosenzweigiennne du système de l'idéalisme.

En s'arrêtant ici à l'analyse de la métaphysique idéaliste, il semble que Rosenzweig ratifie la conception hégélienne d'un déploiement de l'Esprit qui trouverait son accomplissement dans le développement de son propre système. Ne reconnaît-il pas lui-même que « la Raison a vaincu, la fin retourne au commencement, l'objet suprême de la pensée, c'est la pensée elle-même⁷⁴ »? Loin d'être seulement un rappel au "kérygme" irrigant tout l'idéalisme absolu, il faut voir dans cette phrase la reconnaissance par l'auteur de l'*Étoile* de la mécanique implacablement victorieuse de la logique de l'identité de l'être et de la pensée. Cette reconnaissance de la victoire (*Sieg*) de la logique hégélienne – qui, il ne faut pas l'oublier, n'est que l'ultime maillon constituant la chaîne de la tradition réductionniste du Tout à la pensée : de l'élément Eau à l'Esprit – induira nécessairement une reconnaissance de l'effectivité du système hégélien sur le plan de l'histoire. Ce n'est donc pas la possibilité pour la pensée idéaliste de s'arrimer à la réalité que Rosenzweig conteste, mais la prétention de cette pensée qui conduit au délitement de cette réalité sous l'effet d'un jeu dialectique conceptuel tendant à ramener inévitablement la totalité de la réalité à l'unité d'un principe ; serait-ce, dans le cas de Hegel, la totalité elle-même. La victoire est indéniable certes. Il reste maintenant à déterminer l'étendue des dégâts occasionnés au réel en vue d'arriver à cette fin. De même que Rosenzweig reprochera à la philosophie de l'histoire de Hegel d'avoir trop bien fonctionné et d'avoir, en cela, fait des luttes nationales et nationalistes le lieu géographique et le moment temporel où s'exprime historiquement l'Esprit absolu, il reproche à la logique hégélienne de détruire la réalité - pensée comme relation entre l'homme et Dieu et entre l'homme et le monde - en la soumettant à l'étau d'un sujet et d'un objet absolus. Compris par-delà une conscience d'entendement, par-delà une

⁷⁴ ER, p. 208.

conscience oppositionnelle, comme moments d'un processus dialectique, sujet et objet n'en sont pas moins conduits à n'être que l'accomplissement d'un être-système, c'est-à-dire d'un système qui, en l'absence d'un sujet créateur initiateur du projet, n'est lui-même qu'une facticité indifférente à l'homme, au monde et à Dieu. Le projet hégélien de faire de la philosophie le *zu Hause* de l'homme se paye au prix de la destruction du « grand édifice de la réalité⁷⁵ » (*das große Gebäude der Wirklichkeit*).

Ce n'est pas sur cette victoire à la Pyrrhus du système de Hegel que s'achève la réflexion de Rosenzweig à propos du rôle joué par l'idéalisme dans *l'Étoile de la Rédemption*. Conclure la présentation de l'idéalisme par le triomphe dévastateur provoqué par Hegel aurait pour conséquence de faire du "moment 1800" uniquement un repoussoir pour le "moment 1900"⁷⁶. Et si l'idéalisme est bien *hostis*, ennemi politique, ennemi déclaré de la pensée relationnelle de Rosenzweig, il est aussi, précisément en tant qu'élément d'opposition, un épisode nécessaire à la dynamique structurelle de *l'Étoile*. Toutefois, en parlant de la nécessité d'une telle opposition, ce n'est pas l'ensemble de l'idéalisme dont il s'agit. Rosenzweig, tout au long des passages qui traitent de l'idéalisme, prend soin de ne pas adjoindre un adjectif à celui-ci. Il n'est jamais question d'idéalisme critique, d'idéalisme transcendantal ou absolu. Ce n'est que dans *La pensée nouvelle*, pour définir sa propre orientation, qu'il fait mention de l'empirisme absolu de Schelling⁷⁷. Cette volonté de ne pas entrer dans le détail s'explique si l'on est attentif à la reconstruction qu'opère la lecture rosenzweigienne de ce courant de la philosophie. Car c'est tout à la fois l'idéalisme critique de Kant, l'idéalisme transcendantal de Schelling et l'idéalisme absolu de Hegel qui sont rapportés les uns aux autres selon une ligne diachronique ne tenant aucun compte de la généalogie effective de ces systèmes. L'idéalisme présenté par Rosenzweig n'est pas même la somme des différents idéalismes, il est le produit d'une réorganisation créatrice aboutissant à un méta-système très éloigné des méta-systèmes élémentaires élaborés dans le pré-monde. Contrairement à ceux-ci, il ne repose pas sur une adhésion à une facticité singulière préalable ; il repose sur la facticité singulière qu'il a été à même de produire, tel le baron de Münchhausen qui s'arrache des boues d'un marécage en se

⁷⁵ ER, p. 208.

⁷⁶ Ce qu'il n'est précisément pas. Dans son *Tagebuch* en date du 29.6.14, Rosenzweig, analysant la philosophie transcendantale de Schelling, voit 1800 et 1801 comme un moment décisif pour la pensée. „Dann läge aber doch wieder 1800 und 1801 die große Entscheidung!“. GS I.1, S. 166.

⁷⁷ « 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 [...]. Cette démarche qui sait ne rien savoir, même du divin, dont elle n'ait fait l'expérience [...]. » PN, p. 169.

soulevant lui-même par les cheveux ; les cheveux du méta-système idéaliste étant ici l'œuvre d'art.

Cette réévaluation du statut de l'art s'inscrit dans une interprétation rosenzweigienne de l'ordre idéaliste marquée par l'enjeu de l'unité de la philosophie théorique et de la philosophie pratique, c'est-à-dire d'un enjeu qui se trouve en amont de la solution hégélienne d'un concept travaillant la réalité, dans la mesure où la réalité est elle-même conceptuelle⁷⁸. Ce souci porté à cette problématique, se rattachant directement au criticisme kantien, se manifeste dans le geste de Rosenzweig de scinder le mouvement de totalisation systématique en un mouvement théorique descendant de l'universel au particulier et en un mouvement pratique ascendant du particulier à l'universel. Dans le premier cas, il s'agit du mouvement par lequel la raison subsume la réalité, l'universel le particulier. Dans le deuxième cas, il s'agit du mouvement par lequel l'homme de la conscience morale s'abandonne à la loi morale, le singulier à l'universel. C'est au sein de ce flux et de ce reflux que Rosenzweig juge des effets de la totalisation hégélienne sur la réalité. Lorsque nous parlions à l'instant de celle-ci comme de la double relation de l'homme et de Dieu et de l'homme et du monde, il ne s'agissait pas de la réalité relationnelle de la Création et de la Rédemption ; il s'agissait de l'appréhension criticiste d'une réalité pensée selon la double polarité du théorique et du pratique, du sujet et de l'objet. En ce sens, l'effondrement (*Zusammenbruch*) dont parle Rosenzweig

⁷⁸ Dans cette lettre adressée à Hans Hess et datée du 30 septembre 1917, Rosenzweig considère que Kant édifie un pont critique entre l'être et la pensée sans chercher à le franchir en direction d'une des deux rives. « Le problème de la *philosophie de la philosophie* est formulé dans les mots de l'*introduction* de la phénoménologie : *pourquoi pas une méfiance contre cette méfiance ?* L'équation de Kant est le traitement égal de deux pré-supposés posés *tout d'abord* comme *distincts*. Il semble (au premier abord) qu'aucun pont ne conduise de la pensée à l'être, de l'être à la pensée. Au contraire : aussi bien la pensée du point de vue de l'être que l'être du point de vue de la pensée paraissent problématique au plus haut point [...] Seul l'être paraît digne de confiance à l'être (par exemple : la science de la nature), la pensée à la pensée (par exemple : la logique formelle). Matérialisme et spiritualisme sont les conséquences de la méfiance à l'égard du passage vers chaque genre étranger, car s'ils franchissent bien le passage, ils affirment en même temps effrontément, que ce qu'ils ont trouvé là-bas n'appartient en rien à un genre étranger, mais que le là-bas est parfaitement similaire au ici. L'acte de Kant est en cela d'avoir établi un pont, *sans* affirmer la similarité des deux genres... » „*Das Problem der „Philosophie der Philosophie“ ist formuliert in den Worten aus der „Einleitung“ der Phänomenologie: „Warum denn nicht ein Mißtrauen gegen dieses Mißtrauen?“ Kants Gleichung ist die Gleichsetzung zweier zunächst als verschieden Vorausgesetzter. Vom Denken zum Sein, vom Sein zum Denken scheint (zunächst) keine Brücke zu führen. Im Gegenteil: vom Sein aus gesehen scheint das Denken, vom Denken aus gesehen das Sein im höchsten Grade problematisch [...] Vertrauenswürdig [...] erscheint dem Sein bloß das Sein (z.B. Naturwissenschaft), dem Denken bloß das Denken (z.B. formale Logik). Materialismus und Spiritualismus sind die Folgen des Mißtrauens gegen die metabasis ins jeweils allo genos, denn sie vollziehen beide zwar die metabasis, behaupten aber keck, was sie drüben gefunden hätten sei durchaus kein allo genos, sondern das Dort sei genau wie das Hier. Kants Tat ist nun, dass er die Brücke schlägt, ohne die Einerleiheit der beiden gene zu behaupten...*“ Franz ROSENZWEIG, *Briefe*, lettres choisies et éditées par Édith Rosenzweig, Berlin, Schocken Verlag, S. 239-240.

touche avant tout la réalité développée par l'idéalisme critique. « Alors qu'à l'origine, l'idéalisme s'était mis en route pour connaître le monde, ce monde est devenu la pure passerelle entre ces concepts limites⁷⁹. » Dans un renversement paradoxal de conséquences, la volonté hégélienne de sauver le monde de l'état chaotique dans lequel la pensée critique de Kant le maintenait, du fait que toute la rationalité du monde ne consistait qu'en celle que l'homme y avait mise, a conduit précisément le monde à cet état chaotique décrit par Rosenzweig et dont l'unique élément subsistant est cette chose en soi que Hegel voulait à tout prix mettre à l'écart. En érigeant la raison comme « cet horizon sur lequel se dessinent tous les possibles – connus ou à connaître⁸⁰ », c'est-à-dire en faisant de celle-ci la réalité effective, le sujet et le monde sont jetés dans le tourbillon de l'universel. Mais, à côté de ce scénario, dont le caractère catastrophique est en relation directe avec sa réussite, d'une raison dévoratrice de la réalité - susceptible d'être dévorée puisqu'elle-même rationnelle -, il existe un scénario plus apaisé de la totalité idéaliste : celui développé par Schelling dans son *Système de l'idéalisme transcendantal* de 1800.

b) L'art, accès vers un monde vivant

Avec Schelling, c'est à une tentative différente de saisir ce que Kant a appelé, dans la *Critique de la raison pure*, la racine commune des deux souches de la connaissance humaine que sont l'entendement et la sensibilité. Cette racine commune (*gemeinsame Wurzel*) qui, pour Kant, demeure une réalité inconnaissable, peut devenir un terrain d'investigation pour le philosophe qui outrepassa l'interdit kantien de penser une intuition intellectuelle⁸¹. Là où pour Hegel, l'Absolu ne se révèle que dans le travail dialectique du concept et de la réalité, de l'universel et du particulier, et qui aboutit dans la transparence de la forme philosophique à son contenu, il se révèle pour la conscience

⁷⁹ ER, p. 208.

⁸⁰ Jean-Luc GOUIN, « La raison comme lemme philosophique ou "Der Instinkt der Vernünftigkeit" — pour accoster Hegel » in *Philosophiques*, vol. 23, n° 2, 1996, pp. 285-303.

⁸¹ Cette transgression sera d'abord celle de Fichte qui tentera de penser l'Absolu inconnaissable de Kant non comme objet, mais comme sujet, c'est-à-dire en tant que Moi autoproducteur. Pourtant, cette absolutité subjective n'est encore qu'un idéal pratique pour un Moi qui demeure toujours conscience de soi. C'est seulement avec Schelling que le Moi absolu est pensé comme spontanéité inconsciente dont il faut trouver les indices dans les formes produites par la conscience.

schellingienne dans le reflet objectif de l'œuvre d'art ; œuvre d'art qui exprime sous une forme objective l'unité jusque-là inconsciente du théorique et du pratique⁸². Pour Schelling, les ressources de la logique ne permettent pas d'accéder à cet Absolu qu'il définit déjà, en 1795, dans *Du Moi comme principe de la philosophie* comme inconditionné ; en allemand *Un-bedingt*. *L'Unbedingt comme un-bedingt*⁸³, c'est-à-dire ce qui ne peut relever de la choséité, de la conscience d'entendement qui s'appuie toujours sur la distinction sujet-objet. Avant toute action de la part d'une philosophie conceptuelle, c'est l'art qui représente de manière immédiate la synthèse entre la liberté du sujet et la nécessité du monde. S'exprimant d'une façon presque freudienne, Schelling énonce : „*Wo die Kunst sei, soll die Wissenschaft erst hinkommen*”⁸⁴ (Là où l'art se trouve, la philosophie a d'abord à parvenir). À la différence de Hegel qui ne voit dans l'art qu'un moment du déploiement de l'idée, Schelling considère l'art comme le seul accès à l'Absolu. C'est donc en ayant à l'esprit le *Système de l'idéalisme transcendantal* que Rosenzweig peut écrire qu'

il arriva ainsi que l'idéalisme se mit à diviniser l'art [...] Jamais encore la philosophie n'avait fait cela. Elle avait certes déjà contemplé l'œuvre de Dieu dans la beauté vivante, avec Platon, Plotin, Augustin, et, moins consciemment, avec bien d'autres ; cependant, l'idéalisme mit d'emblée au pinacle non pas la beauté vivante en général, mais le “bel art”⁸⁵.

⁸² Cette généalogie alternative à la généalogie hégélienne attire l'attention de Rosenzweig dès 1914, c'est-à-dire au moment où il accomplit un travail philologique sur *Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus. Tagebuch* en date du 18.7.14 : « Ce qui – a été exposé dans le système de l'idéalisme sous le nom de philosophie théorique et pratique, est déjà considéré comme la partie idéaliste du système total de la philosophie. Cependant l'opposition entre philosophie de la nature et idéalisme, qui était jusque-là celle de la philosophie théorique et pratique, doit être tout de suite évaluée. La philosophie revient donc à l'ancienne partition (grecque) de la physique et de l'éthique, pour réunir les deux dans une nouvelle partie (poétique ou philosophie de l'art)... ». „*Was – in dem System des Idealismus unter dem Namen der theoretischen und praktischen Philosophie aufgestellt worden ist, ist schon als der idealistische Teil des gesamten Systems der Philosophie anzusehen. Indes ist der Gegensatz zwischen Naturphilosophie und Idealismus dem, welcher bisher zwischen theoretischer und praktischer Philosophie gemacht wurde, gleich zu schätzen. Die Philosophie kehrt also zu der alten (griechischen) Einteilung in Physik und Ethik zurück, welche beide durch einen dritten Teil –Poetik oder Philosophie der Kunst) wird...*“ GS, I,1, S. 172.

⁸³ „*Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem, was gar kein Ding werden kann, d.h. wenn es ein absolutes ICH gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorest als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Objekt werden kann*“ Schelling, *Sämtliche Werke*, (SW) I/1, S.166f.

⁸⁴ Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, SW I/3, S. 623.

⁸⁵ ER, p. 211.

Dans le même paragraphe, Rosenzweig fait référence sans le mentionner à l'énoncé programmatique sous lequel le *Système* de 1800 peut être placé : « Aussi l'art apparut-il comme un point ultime, à la fois confirmation de la méthode de pensée – “organon” par conséquent – et phénomène visible d'un “Absolu”⁸⁶ » ; une phrase qui renvoie directement à la définition schellingienne de l'art comme organon et document vrai et éternel de la philosophie⁸⁷. Au regard du poids de la pensée de Schelling sur ce que Rosenzweig nomme lui-même une “esthétique idéaliste”, l'affirmation de Stéphane Mosès, selon laquelle la fonction donnée par l'auteur de l'*Étoile* à l'art dans son rapport à l'idéalisme serait une fonction paradigmatique ne nous semble pas correspondre à ce que veut dire Rosenzweig en faisant de l'art le geste ultime de la pensée philosophique à l'égard de la réalité. L'art est moins le paradigme de la conception de l'être comme produit de l'activité créatrice de l'esprit que la preuve pour l'idéalisme qu'il peut être, selon une expression du *Système* de 1800, un “idéal-réalisme véritablement objectif”. L'art n'est pas l'expression paradigmatique de l'esprit humain, ce qui nous ramènerait encore à Hegel, mais la preuve objective de l'absoluité inconsciente présente dans le Moi. L'œuvre d'art est le reflet de l'union cachée de la liberté et de la nécessité inhérente à celui-ci. Schelling, partageant la même idée que Friedrich Schlegel, considère que « c'est seulement l'art qui réussit l'impossible de représenter l'irreprésentable, et cela dans son irreprésentabilité même. La plénitude inépuisable de sens est l'allégorie de l'incompréhensible⁸⁸ ». Contrairement à la logique, royaume de l'ombre, « des fondements souterrains et obscurs⁸⁹ », qui aspire la vie de la réalité, le royaume de l'art laisse la vie à elle-même. En tant que preuve de la dimension idéale de l'Absolu, l'œuvre d'art ne fait que s'épanouir dans le monde tout en ne participant pas à la vie de celui-ci. L'acte schellingien de diviniser l'art ne doit pas se comprendre alors comme la volonté d'instituer une autre forme de totalisation du réel ; elle doit s'entendre comme la projection d'une totalité à la fois idéale et réelle dans le réel lui-même⁹⁰. Ainsi, pour poursuivre le jeu métaphorique commencé par Rosenzweig, si la

⁸⁶ ER, pp. 211-212.

⁸⁷ „Die Kunst [ist] das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie” SWIII, S. 627.

⁸⁸ Selon Friedrich Schlegel, „nur der Kunst gelingt das Unmögliche, ein Undarstellbares dennoch darzustellen, und zwar in seiner Undarstellbarkeit. Die unausschöpfliche Sinnfülle ist Allegorie des Unbegreiflichen”. Manfred FRANK, *Einführung in die Frühromantische Ästhetik*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 1989, S. 158.

⁸⁹ ER, p. 210.

⁹⁰ *Tagebuch* en date du 30.6.14 : « C'est d'abord Hegel qui a créé le concept de l'Absolu, qui lui permettait de dire que l'Absolu était art, religion ou science ou les trois ensemble, - c'est-à-dire le concept

logique est cette force vampirique qui cherche à s'approprier la vie de la réalité, l'art n'est que le témoignage, l'empreinte fossile de ce qui n'a jamais été présent : l'absoluité idéale.

Cette conception commémorative peut, à première vue, sembler proche de la conception hégélienne de l'art comme chose du passé au sens où les œuvres sont « désormais [...] de beaux fruits détachés de l'arbre ; un destin amical nous les a offertes, comme une jeune fille présente ces fruits ; il n'y a plus la vie effective de leur être-là, ni l'arbre qui les porta [...] »⁹¹. Toute la différence réside dans le fait que si les œuvres d'art constituent, pour Hegel, une empreinte mémorielle des étapes successives de l'évolution de l'Esprit, l'œuvre d'art, selon l'interprétation que fait Rosenzweig de la philosophie de l'art de Schelling, est la preuve objective et le souvenir au présent d'un Absolu qui appartient au passé antéhistorique de la Révélation. C'est ce qu'il entend lorsqu'il parle de ces « ombres issues du royaume des Idéaux » venant s'abreuver à la réalité de l'œuvre d'art, « *se souvenant de leur propre vie depuis si longtemps engloutie...* »⁹². [Nous soulignons.] Cette relecture rosenzweigiennne d'un monde idéaliste qui, après avoir cherché à confondre la pensée et l'être au moyen de la logique, revient par devers lui, face à l'effondrement de la réalité, conséquence de cette entreprise, à une tentative plus mesurée d'éprouver sa propre totalité idéale dans une forme particulière de la réalité ; cette relecture donc, fait du Schelling de la période transcendantale une figure tutélaire qui permet de restaurer un ordre idéaliste compatible avec la structure temporelle de l'*Étoile*. Grâce à l'art, le fleuve en crue de l'idéalisme se trouve canalisé. Si cette revalorisation du rôle de l'art dans l'idéalisme implique une prise de distance à l'égard de Hegel et de sa subordination de la forme artistique à la forme philosophique, elle n'implique pas pour autant une revalorisation du rôle de l'acte créateur dans le système idéaliste lui-même. La disparition de la présence de l'écriture de l'auteur reste une conséquence directe du projet de constitution d'un système total. Cette absence de l'auteur à sa propre œuvre va se retrouver à un autre niveau dans le processus créateur de l'artiste par rapport à son travail plastique.

de l'Esprit absolu. À l'inverse, chez le Schelling de 1800, l'Absolu n'est absolument pas l'art, mais l'art est le document de l'Absolu, Révélation, preuve, tout ce que l'on veut – mais pas l'Absolu lui-même ». „Erst Hegel hat den Begriff des Absoluten geschaffen, der es erlaubte zu sagen, das Absolute, „sei“ Kunst, Religion oder Wissenschaft oder alles drei, - nämlich der Begriff des absoluten Geistes. Dagegen „ist“ bei Schelling 1800 das Absolute durchaus nicht die Kunst, sondern die Kunst ist Dokument des Absoluten, Offenbarung, Beweis, was man will – aber nicht das Absolute selber“. GS, I.1, S. 167.

⁹¹ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 261.

⁹² ER, p. 211.

c). L'activité artistique dans *Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand* et dans le Système de 1800 de Schelling.

Pour Aristote, l'art (*technè*) achève ce que la nature ne peut pas mener à son terme ; pour Rosenzweig, l'art achève ce que la philosophie idéaliste ne peut mener à son terme : se hisser jusqu'à la lumière de la réalité. Prise en elle-même, c'est-à-dire en faisant abstraction du paragraphe qui succède directement à celui de *l'esthétique idéaliste* et qui inverse la position de surplomb acquise par l'esthétique au sein du système philosophique en un rapport de subordination vis-à-vis du système relationnel de l'existence, l'importance donnée à l'esthétique renvoie clairement au projet du *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand (Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus)*. Rosenzweig étudie ce texte - un simple feuillet recto-verso acquis par l'ancienne bibliothèque royale de Berlin en 1913 - dès 1914, mais ce n'est qu'en 1917 que sa recension est publiée. Dans la présentation qu'il fait de cet écrit, l'analyse philologique ne constitue pour lui que le premier pas méthodologique devant conduire à une attribution à un auteur. Dans un premier temps, Rosenzweig s'attache à relever les particularités de l'écriture. La forme de certaines lettres le conduit à penser que ce texte est certainement de la main de Hegel. Mais loin de s'arrêter à ce constat, il va chercher à replacer les idées de ce texte dans la biographie de celui-ci. Dans ce second moment, il doute fortement de la possibilité d'attribuer ce manuscrit riche d'une physique spéculative, d'une doctrine de l'État nouvelle, d'une philosophie de l'histoire et d'une théorie sur l'art, au jeune Hegel de la *période de Berne* (1793-1796). En 1965, Otto Pöggeler contestera cette datation qui situe la rédaction de ce texte au printemps 1796 et privilégiera l'hypothèse d'une rédaction datant du début 1797, au moment où Hegel se trouve à Francfort et renoue avec Hölderlin⁹³. À l'inverse, Frank-Peter Hansen, bien qu'en accord avec Otto Pöggeler pour faire de Hegel l'auteur du manuscrit, verra dans ce texte moins l'influence d'Hölderlin que l'influence de Kant et de Schiller – en

⁹³ Otto PÖGgeler : „Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus” in. H.-G. GADAMER (éd.), *Hegel-Tage Urbino 1965 (= Hegel-Studien, Beiheft 4)*. Bonn: Bouvier 1969, S. 17-32.

particulier de ses *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* - , ce qui l'incitera à situer ce texte dans la première moitié de l'année 1795⁹⁴. Au-delà de ce problème de datation (1795, 1796 ou 1797) et par-là d'attribution (Schelling ou Hegel⁹⁵), il est important, pour la question de la création du système, de remarquer que Rosenzweig, pour fonder son affirmation selon laquelle Hegel ne saurait être l'auteur de ce texte, s'appuie sur une étude psychologique. Selon lui, il n'est pas possible que

ce Hegel dont l'humeur, à Berne, devenue morne et mélancolique, ce Hegel auquel des amis fidèles cherchèrent désespérément à redonner confiance en lui-même, celui que des proches trouvèrent changé, soit celui qui annonce ici, fièrement, *je vais donner des ailes* aux anciennes sciences [...] Est-ce le même, que celui qui, sa vie durant, ne dit jamais *je vais* et *je veux*, mais qui laissa seulement témoigner pour lui l'œuvre accomplie après un long murissement. Et là où il revendique pour lui l'avenir, il ne le fait qu'avec les gestes de celui qui veut dire que les volontés de l'avenir ne seront jamais les siennes. Est-ce là le même homme⁹⁶ ?

Pour Rosenzweig, la production textuelle hégélienne est marquée par une logique du témoignage qui n'excepte jamais le lecteur du rapport créateur entre l'auteur et son œuvre. L'acte décisionnel dans lequel s'origine l'acte d'écriture du philosophe n'est pas un acte arbitraire, un acte en rupture, mais le commencement d'un processus dont l'origine véritable ne se dira que dans le système lui-même. Le lecteur n'est pas laissé dans l'ignorance du processus créateur, dans la mesure où le système se révèle comme système auto-producteur de sa propre origine. Hegel donne ainsi une forme nouvelle à l'idée d'image *acheiropoïète* – non faite de main d'homme. Indépendamment de l'orientation du travail du jeune Hegel à Berne, indépendamment du fait qu'il ait

⁹⁴ Frank-Peter HANSEN: „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptionsgeschichte und Interpretation” in *Quellen und Studien zur Philosophie*. Band 23, Berlin, New York: de Gruyter, 1989.

⁹⁵ L'hypothèse, selon laquelle Hölderlin pourrait être l'auteur de ce texte, a été aujourd'hui presque abandonnée, et cela même s'il existe encore quelques tentatives récentes. Voir Eckart FÖRSTER : «“To Lend Wings to Physics Once Again” : Hölderlin and the “Oldest System-Programme of German Idealism”». *European Journal of Philosophy*, 3, 1995, p. 174-198.

⁹⁶ „und ist das der in Bern mißmutig und schwermütig gewordene Hegel, den die treuen Freunde vergeblich zum Selbstvertrauen aufzuwecken suchten, den die Angehörigen daheim verändert fanden, ist das derselbe, der hier mit dem stolzen “ich werde“ alten Wissenschaften “Flügel geben“ möchte [...] ist das der gleiche, der sein Leben lang nie “ich werde“ und “ich will“ sprach, sondern nur das vollendete nach langem Zuwarten gereifte Werk für sich zeugen ließ und, wo er die Zukunft für sich in Anspruch nahm, es nur tat mit der Gebärde, dass er den Willen der Zukunft, nimmer den eigenen, deute ? ist das der Gleich Mann?”. *GS III*, S.8

travaillé à la fois sur la *totalité libre* de la cité antique grecque et, plus tard, de manière comparatiste, sur la religion chrétienne, c'est la façon dont la voix de l'auteur porte dans son œuvre qui constitue, pour Rosenzweig, l'indice essentiel permettant l'attribution du texte.

Seule une personne possédait dans l'Allemagne philosophique de l'année 1796 ce ton juvénile et victorieux, et c'est à lui que nous renvoie, dès le premier coup d'œil, le contenu de pensée du programme. Lui seul a fait usage du mot plein d'audace *je vais* et il n'a cessé, jusqu'à la fin de sa vie, de l'utiliser, lorsque devenu un vieillard, il se détacha d'un monde changé et désenchanté. De ce programme limpide, il n'en est jamais venu à une œuvre complète de ces idées et de ces esquisses, de ces représentations et de ces éléments limpides, de ces promesses à moitié tenues, il n'en est jamais venu à l'œuvre entière. *Je vais* resta son dernier mot, de même qu'il fut son premier⁹⁷.

Schelling donc. Mais entre Hegel et Schelling, l'enjeu ne réside pas uniquement dans le fait de savoir à qui revient la paternité du manuscrit, mais plus essentiellement dans le fait de connaître la nature – c'est-à-dire le jeu des influences mutuelles – du développement de l'idéalisme allemand. Dans cette perspective, le *plus ancien programme systématique* constitue une source de première importance pour déterminer les principaux échanges, les collaborations intellectuelles, par lesquels ce courant de pensée s'est constitué durant la dernière décennie du 18^e siècle. Rosenzweig, comme nous venons de le voir par son interprétation de l'emboîtement des pièces logiques, éthiques et esthétiques dans la structure idéaliste, fait un usage plus global de ce manuscrit, au sens où il étend la dimension éclairante de celui-ci d'une décennie à un demi-siècle, par-delà Hegel, jusqu'à la mort de Schelling. Cela ne signifie pas que le *plus ancien programme* ait une valeur explicative seulement pour le parcours de Schelling – le "Protée" de l'idéalisme trouvant par lui unité et cohérence⁹⁸. Cette unité

⁹⁷ „Diesen jugendlich-sieghaften Ton besaß im philosophischen Deutschland des Jahres 1796 nur Einer, und an ihn mahnte uns schon der beim ersten flüchtigen Blick erfasste Gedankengehalt des Programms. Nur dieser Eine hat das tollkühne Wort "ich werde" so sorglos gebraucht und hat bis an sein Lebensende, als er, ein Greis, aus einer enttäuschten und veränderten Welt ging, nicht aufgehört es zu gebrauchen; vor lauter Programm kam er nie zum vollendeten Werk, vor lauter "Ideen" und "Entwürfen", "Darstellungen" und "Nachrichten", Verheißungen und halben Erfüllungen nie zur ganzen Tat. "Ich werde blieb sein letztes Wort, wie es sein erstes war." GS III, S.10

⁹⁸ Débarrasser Schelling de ce "masque de Protée" était un des enjeux principaux des schellingiens. Pour F. Rosenkranz, il ne fait aucun doute que « dans les grands traits de sa pensée, le "Protée de l'idéalisme" reste remarquablement stable. Ce qui surgit apparemment au fur et à mesure était déjà rassemblé dès le

et cette cohérence valent pour l'ensemble de l'idéalisme, puisque la tentative ultime de la pensée totalisante, toujours selon Rosenzweig, avait déjà été annoncée – voire prophétisée – par le manuscrit. « En dernier lieu, l'idée qui les rassemble toutes, celle de *Beauté*, prise dans le sens supérieur, platonicien, du mot. Or, je suis convaincu que l'acte suprême de la Raison est celui qui, englobant toutes les idées, est un acte esthétique et que *la Vérité et la Bonté ne s'unissent que dans la Beauté*⁹⁹. » Avec cette idée de beauté comme de ce qui unifie le vrai et le bien, le théorique et le pratique, on retrouve l'analyse kantienne de la *Critique de la faculté de juger*, mais là où la relation esthétique chez Kant rapportait la corrélation de la perception et de l'objet au sujet, par l'harmonie des facultés de celui-ci, la tentative schellingienne cherchera à la rapporter, à travers l'œuvre d'art considérée en elle-même, à l'objet, étant entendu que, pour lui, la corrélation de la perception et de l'objet est inconsciente chez le sujet ; il n'y a nul jugement de goût chez lui.

À côté de la dimension éducative de l'art, elle aussi présente dans le *plus ancien programme*, et qui implique de penser une nouvelle mythologie de la Raison, nécessaire à l'instruction de l'humanité, la double figure de l'artiste-philosophe et de l'œuvre d'art-œuvre (*Kunstwerk-Werk*) possède une fonction transcendantale, en ce sens qu'elle doit rendre possible une unité de la philosophie comme unité du sujet et de l'objet, de la liberté et de la nature. Ce projet esthétique – commun au *plus ancien programme* et au *Système* de 1800 - qui vient refermer l'épisode idéaliste de *l'Étoile*, sera perçu dans celle-ci comme un échec - un échec inévitable de par la volonté de substituer l'art au langage¹⁰⁰ -, mais comme un échec nécessaire au bon déploiement existentiel du langage. La création artistique ne semblant pas constituer, pour la philosophie, une alternative valable à la génération conceptuelle de l'être par la pensée.

départ, reconnaissable sous tous ses traits essentiels. Le système matériel de Schelling n'a jamais changé; [...]. Il est [...] non pas le "Protée" mais plutôt "l'Hermès" de l'idéalisme, l'enfant prodige qui, à peine né, se libère des langes et manifeste en même temps les forces multiples de son essence de voleur, d'inventeur et de virtuose en un acte de bravoure ». Référence trouvée dans Olivier DEPRÉ. « Éclairages nouveaux sur "Le plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand" » in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 88, N°77, 1990, p 86.

⁹⁹ „Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, dass der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfasst, ein ästhetischer Akt ist und dass Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwistert sind.“ *GS* III s. 22

¹⁰⁰ « Toute l'insuffisance des idéalistes de 1800 se montre en ceci qu'ils ont cru qu'il y aurait une "esthétique". [...] (Ils n'ont eu absolument aucune philosophie du langage – c'est l'autre grand symptôme. Hamann voulait déjà et Herder avait déjà critiqué Kant de ce point de vue) ». „Die ganze Unzulänglichkeit der Idealisten von 1800 zeigt sich in diesem einen: dass sie geglaubt haben, es gäbe eine "Ästhetik" [...] (Eine Sprachlehre haben sie überhaupt nicht gehabt - das ist das andre große Symptom. Schon Hamann wollte und Herder hat aus diesem Gesichtspunkt Kant kritisiert).“ *GB*, S.144.

À la différence d'une représentation traditionnelle de l'idéalisme allemand marquée par la figure de Hegel, où la création artistique s'inscrit dans le processus générationnel du concept, Rosenzweig a privilégié une représentation, où la création artistique se situe par-delà ce processus, par-delà la réussite catastrophique de la clôture du système hégélien. De manière paradoxale, l'idée de création – dans sa modalité artistique – se retrouve au cœur du système, après que toutes les tentatives de celui-ci pour la contourner – par les concepts d'*Erzeugung* et d'*Emanation* – aient échoué. Cette situation conceptuelle n'a été rendue possible que par la révolution statutaire de l'art initiée au 18^e siècle par Baumgarten et sa nouvelle science de la sensibilité : l'esthétique. Pensée comme une faculté de connaissance parallèle à la raison – *analogue à la raison* –, la sensibilité représente un autre accès, que la logique, à la vérité du monde. La saisie sensible de ce qui est, est une saisie qui, bien que toujours confuse, est maintenant directe, non intégrée à une hiérarchie de la connaissance qui ferait d'elle la copie déformée – la copie de la copie pour Platon – d'une idée ou d'une essence. Par cette prise d'indépendance de la sensibilité à l'égard de la logique, c'est la possibilité de concevoir, comme le fera Schelling, l'œuvre d'art comme une projection spéculaire de la vérité qui se dessine et qui n'est plus synonyme d'illusion, mais d'expression, voire, avec la figure du génie créateur, de révélation. Le reflet n'est plus celui de l'intelligible, mais celui de cette racine commune de la nature et de la liberté, qui demeure inconsciente à l'homme, jusqu'à ce qu'un miroir lui en fasse prendre conscience. Le reflet, loin de corrompre, éclaire. En reprenant l'image apocryphe de l'iceberg utilisée pour représenter la topographie de l'esprit de Freud, mais appliquée cette fois au système idéaliste, l'art est la seule partie de celui-ci qui est émergée.

Lorsque Rosenzweig intitule le paragraphe, où il décrit la philosophie de l'art développée par Schelling dans le *Système* de 1800, *Esthétique idéaliste*, il ne faut pas voir dans ces mots une qualification de cette philosophie elle-même. Il s'agit plutôt pour Rosenzweig de désigner l'usage idéaliste – et en cela non nécessairement esthétique – d'une activité artistique qui ne peut plus revenir sur les *acquis* de la science esthétique. En tant que l'œuvre d'art est ce par quoi se manifeste l'identité de l'activité consciente et de l'activité inconsciente en l'homme – et plus précisément dans le génie –, ce n'est pas l'activité productrice elle-même qui est essentielle pour Schelling, c'est le produit de cette activité. Dans le moment de la philosophie de l'identité (1801-1809), cette

importance de l'œuvre d'art comme être-produit le conduira à voir dans l'art un passage vers la philosophie de la nature.

[Ainsi] loin que l'art soit ce en quoi la philosophie vient s'abolir, il est au contraire ce en quoi la philosophie vient trouver la ressource de convertir son regard afin de devenir, du philosophe idéaliste qu'il était le philosophe de la nature qu'il doit maintenant être s'il veut achever la philosophie comme système complet de la science¹⁰¹.

Toutefois, cette tentative de l'idéalisme pour manifester l'identité de la pensée et de l'être non pas uniquement dans un produit de l'activité humaine, mais dans la nature elle-même, continue à mettre en jeu la dimension artistique. L'homme, cherchant à manifester l'identité de la conscience et de la nature, fait de la conscience une *conscience* de la nature, une *Mitwissenschaft* qui a besoin d'un langage pour exprimer ce qu'il y a de moins humain dans la Création : ce langage est le langage de l'art¹⁰². En accord avec la restructuration de la philosophie systématique opérée par l'*Étoile*, l'idéalisme semble ne pas pouvoir aller plus loin que la réalité de l'art, que ce bouquet dont l'essence est de donner des fleurs et non des fruits. Cette stérilité de la beauté esthétique signifie que la floraison du système, c'est-à-dire l'accomplissement du mouvement de totalisation, implique nécessairement son dépérissement prochain ; le système ne pouvant aller au-delà des murs qui entourent l'*hortus conclusus* de l'art.

d). L'art : entre quête de l'origine et quête de la compréhension.

¹⁰¹ Franck FISCHBACH, *Du commencement en philosophie : études sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 1999, p. 72.

¹⁰² Il nous semble que l'art s'apparente à cette méta-dialectique dont parle Merleau-Ponty dans les notes de son cours sur la nature donné au Collège de France. « La philosophie de Schelling cherche à restituer une sorte d'indivision entre nous et la Nature considérée comme un organisme, indivision conditionnée par indivision sujet-objet. Mais elle admet que cette indivision est inévitablement rompue par la réflexion, et qu'il s'agit de « rétablir » cette unité. D'où le mélange du thème de l'indivision et du dépassement nécessaire de la Nature par la réflexion, et cette tentative pour retourner à une indivision qui ne peut plus être l'indivision primitive, et qui doit être conscience. Il faut retrouver à un niveau supérieur ce qui a été vécu organiquement, passer de la pré-dialectique à une méta-dialectique ». Maurice MERLEAU-PONTY, *La nature : notes, cours du Collège de France*, Paris, Seuil, coll. « Traces écrites », 1995, p.69.

L'insistance schellingienne sur l'être-créé de l'œuvre d'art et non sur l'acte de création à l'origine de celle-ci, n'est pas le seul élément mis en avant par Rosenzweig pour indiquer la distance qui existe entre la conception de l'esthétique idéaliste et l'idée de Création divine. Le jardin de l'art dont parle Rosenzweig, qui n'est qu'un ersatz du « jardin du langage, créé par Dieu...¹⁰³ », n'est pas construit selon les mêmes règles que son modèle. À la différence de la représentation romantique de l'art qui fait de la production artistique une image de l'acte créateur de Dieu, la représentation idéaliste insiste sur la relative inconscience dans laquelle travaille l'artiste. C'est dans l'harmonie entre conscience et inconscience que l'artiste – il faut plutôt dire ici le génie – peut produire une œuvre dont la facticité semble douée d'une étrangeté vis-à-vis du processus qui a conduit à sa réalisation. Dans le vocabulaire métaphorique de Rosenzweig, cela signifie que « ce jardin [doit] être tel qu'il environne l'homme, sans que l'homme sache d'où il vient ; il fallait certes qu'il l'ait cultivé, mais il ne fallait pas que lui-même le sache ; il fallait que ce soit son œuvre, mais à son insu...¹⁰⁴ ». Cette figure du génie producteur, comme malgré lui, de l'œuvre d'art est assez éloignée d'une conception de l'homme, développée en premier lieu par Nicolas de Cues dans *De la dignité de l'homme*, qui voit la grandeur de celui-ci dans la capacité d'être lui-même origine et dans l'art non plus l'imitation de la nature, mais l'imitation de Dieu. Si au 18^e siècle, le romantisme et en particulier le mouvement du *Sturm und Drang* donne une connotation religieuse à la description du génie à travers le vocabulaire de l'âme et de l'inspiration, il ne s'agit toutefois pas d'un homme-Dieu, mais d'un homme exceptionnel dont la force de vision se rapproche de celle de l'expérience prophétique. Cette religiosité qui met l'accent sur le sentiment et la passion, et qui porte en elle la révolte de la jeunesse de l'époque à l'égard du poids des traditions, s'exprime fortement dans *Les Brigands* de Schiller et dans *Les souffrances du jeune Werther* de Goethe. Ce champ lexical religieux, très prégnant tout au long de la deuxième moitié du 18^e siècle – l'épopée *Der Messias* de Friedrich Gottlieb Klopstock qui narre la Passion du Christ et dont la rédaction s'étend sur presque 30 ans de 1748 à 1772, date de la première édition complète, symbolise le mouvement qui a conduit à cette sensibilité religieuse (*religiöse Empfindsamkeit*) - ; ce champ lexical a eu, en ce sens, une grande influence sur le système de l'idéalisme développé durant la dernière décennie du siècle.

¹⁰³ ER, p. 210.

¹⁰⁴ ER, p. 211.

Pour autant, l'idée que se font du génie des penseurs tels que Herder, Kant ou Schelling ne coïncide pas exactement avec le déploiement créateur du génie du *Sturm und Drang*. Rosenzweig peut dire avec raison que « l'idéalisme n'avait nul besoin d'opposer une méfiance à l'œuvre d'art car c'était une œuvre générée...¹⁰⁵ » ; cette absence de méfiance ne s'applique toutefois pas au génie. La satisfaction de contempler l'unité harmonieuse du sujet et de l'objet dans l'œuvre d'art reposant sur un mouvement de contention de l'inquiétude créatrice à l'origine de celle-ci. Le génie n'est pas seulement le lieu, où se réalisent les conditions de *l'Erzeugung* (génération) réconciliatrice, il est aussi le lieu d'une énergie créatrice débordante qui ne se soumet pas entièrement au projet d'une philosophie *une et absolue*. On l'a vu avec Hegel, le projet de constitution d'un système total implique nécessairement une dissolution de l'auteur dans son œuvre. Cette implication est présente aussi avec le système transcendantal de Schelling. Mais la gêne de l'idéalisme à l'égard du génie, de cet homme dont l'exceptionnalité est irréductible à une systématique - puisque échappant à toute mesure normative, à toute règle imposée - ne se réduit pas uniquement à une incompatibilité avec la totalisation ; il s'explique aussi par le statut de la compréhension dans le système et de la possibilité de son universalisation. Dans *Le plus ancien programme*, il a été fait mention de la perspective duelle qu'offre ce texte sur la beauté, à savoir qu'elle est le point focal d'une recherche transcendantale sur le fond commun du théorique et du pratique et une exigence pédagogique adressée à tous les hommes ; exigence qui n'opère pas selon le modèle du maître et de l'élève, mais selon un modèle de réciprocité complémentaire – parler d'un modèle dialogal serait aller un peu loin. Dans les termes du *plus ancien programme* : « Ainsi les gens éclairés et ceux qui ne le sont pas se donneront enfin la main, la mythologie doit devenir philosophique, afin que le peuple devienne raisonnable, et la philosophie doit devenir mythologique, afin de rendre sensibles les philosophes.¹⁰⁶ » Cette balance entre quête d'une unité originare absolue et quête d'une unité compréhensive entre les hommes s'exprime aussi dans la figure du génie qui est initié, en dépit de lui-même, au secret de l'unité de la nature et de la liberté et qui doit dans le même temps se rendre compréhensible, à travers ses œuvres, aux hommes – mais non pas forcément à ses contemporains. C'est en étant conscient des difficultés qui ont été celles, entre autre, de Kant dans *La Critique*

¹⁰⁵ ER, p. 211.

¹⁰⁶ „So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muss philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muss mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen.“ GS III, S.7.

de la faculté de juger pour demeurer en équilibre entre l'accès presque gnostique¹⁰⁷ à la totalité et son expression universelle que Rosenzweig va déplacer le centre de gravité de l'art. La philosophie rosenzweigienne de l'art, opposée sans équivoque aucune à la visée d'une esthétique idéaliste qui voit dans l'art le *phénomène visible de l'Absolu*, ne va pas moins faire usage des concepts et des argumentations qui, au temps de Kant et de Schelling, manifestaient déjà les tensions présentes dans leurs systèmes respectifs. Comme pour le système d'*Ionie à Iéna*, l'auteur de *l'Étoile* fait surgir, grâce à un jeu entre différentes perspectives, la critique de l'intérieur même de la construction critiquée. L'ennemi intérieur n'étant plus cette fois la singularité existentielle du philosophe manifestée existentiellement dans la personne de Nietzsche, mais la dimension muette et pourtant parlante du monde de l'art.

En accord avec Schelling à propos du caractère essentiel de la dimension phénoménale de l'art, Rosenzweig renverse le sens de cette phénoménalité pour en faire non plus l'expression de la totalité du système, mais l'expression du fragmentaire, de ce qui reste de lui après son éclatement. L'art, en tant qu'il participe toujours du registre de la phénoménalité, partage le destin du système en ce qu'il est un monde non-relationnel. Le monde de l'art peut bien comporter un grand nombre d'intervenants – des artistes, des œuvres d'art, des spectateurs et des interprètes bien que Rosenzweig ne mentionne pas ces derniers – , il ne s'agit toujours que d'un monde de solitudes ; solitudes qui composent entre elles, mais qui sont impropres à créer une véritable communauté relationnelle. Le rôle de l'art dans *l'Étoile* est alors clairement défini. Il est l'unique expérience vécue du monde élémentaire, du monde d'avant le langage. Et dans cette antériorité hypothétique du langage de l'art vis-à-vis du langage de la révélation, c'est une relation prophétique qui s'institue de l'un à l'autre. Car le miracle n'est miracle qu'en tant qu'il se pense dans une providence, dans ce qui est annoncé ou dans le cas de l'art, dans ce qui est tu. Système – quand bien même serait-il brisé – et prophétie ; deux

¹⁰⁷ Balzac, dans le *Chef-d'œuvre inconnu*, rend parfaitement compte de cette conception initiatique de l'art liée à la nouvelle idéologie de la création. Tout en inscrivant la trame de son roman au 17^e siècle, au moment de la querelle des Anciens et des Modernes, Balzac place de manière anachronique une intrigue dont la question centrale est celle du génie et de la possibilité de créer une œuvre parfaite. Avec Frenhofer, le jeune Poussin, le héros du roman, est confronté à un Maître qui se refuse tel, c'est-à-dire qui refuse de se penser comme porteur d'un savoir transmissible. L'art, par son autonomisation au 18^e siècle, rompt avec l'institution des ateliers et avec les relations d'apprentissages basées sur l'enseignement des procédés de peinture, mais c'est pour fonder une nouvelle institution qui est celle, impalpable, du je-ne-sais-quoi, du geste qui ne se laisse pas reproduire, serait-ce même par son auteur. L'autonomie de l'art, c'est la découverte de l'idiosyncrasie du peintre. « L'expressivité du geste pictural n'est donc pas autre chose que l'expressivité du corps en général, ils sont l'un et l'autre "l'emblème d'une manière d'habiter le monde" ». MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1960, p. 68.

modes qui permettent à l'art d'être une charnière entre le pré-monde et le monde. Entre *le plus ancien programme* et *l'Étoile*, s'il ne peut être question bien évidemment de comparer la conception que chacun des deux se fait de l'art, il est intéressant de souligner un point que tous deux mettent en avant : la tâche double attribuée à l'art d'accomplir la structure du système et d'être le vecteur d'un nouveau rapport aux hommes et au monde.

Dans le système existentiel de Rosenzweig, l'art n'est pas le nouveau langage de la philosophie par lequel les philosophes et le peuple communieraient dans la même adhésion à une mythologie de la raison. N'étant pas même langage, il ne peut *a fortiori* constituer une nouveauté à l'égard de celui-ci. Au contraire, en amont du langage, il est ce qui prépare son advenue. Sous la lumière de la Révélation, il ne peut être rejeté dans le néant, seulement être dans l'ombre. Mais l'ombre est encore l'indice d'une relation à la lumière. Cette ambivalence de l'art à l'égard du monde de la Révélation – ambivalence renforcée par la possibilité offerte à l'art de participer à la temporalité grâce à son utilisation au service de la liturgie – va conduire Rosenzweig à déposer dans l'art des éléments de sens qui anticipent une herméneutique existentielle. Dans le jeu relationnel entre le génie et son activité artistique, entre l'artiste et son œuvre, entre l'œuvre et le spectateur et enfin entre le spectateur et l'artiste, c'est tout un complexe interprétatif qui se manifeste. Le problème est alors de savoir dans quelle mesure il est possible de parler d'une herméneutique dans un monde où la relation à autrui ne conçoit celui-ci que comme support à la projection solipsiste du jugement de goût qui est pour Kant l'harmonie des facultés entre elles ? Une interprétation comprise en tant que recherche et attention à la multiplicité du sens est-elle envisageable là où l'universalité du goût dicte le rapport à l'art ? Ou, à l'inverse, ne peut-on pas voir dans cette dictée le moyen d'échapper à la tentation d'un art qui, à travers la figure prophétique du génie, prétend se substituer à la religion et plus structurellement au langage de la révélation ?

5. Les conditions de possibilité d'une herméneutique post-idéaliste.

a). Le génie et le jugement de goût.

Dès 1775, Herder, dans un texte intitulé *Ursachen des gesunkenen Geschmacks*¹⁰⁸, adopte une distance critique à l'égard du culte que voue le *Sturm und Drang* au génie¹⁰⁹. Selon lui, l'œuvre d'art ne se trouve pas entre les mains de son créateur comme le monde se trouve entre les mains de Dieu. Dans l'activité artistique, il est nécessaire de prendre en compte le jugement de goût. L'œuvre d'art ne peut se vouloir du seul fait de l'auteur qu'en prenant le risque de se voir couper de toute réception auprès du public ou, pour être plus précis – car une réception négative est encore une réception - de tout relais interprétatif auprès de celui-ci. Ce souci de préserver un lien entre l'œuvre d'art et le public doit se comprendre comme la volonté de voir triompher une autre conception de l'art que celle réservée à une élite capable seule de déchiffrer les messages poétiques dévoilés par le génie. Dans cette entreprise dont la visée est de substituer l'idée d'un génie éthique concerné par le développement de l'humanité à l'idée d'un génie esthétique dont les motifs demeurent obscurs pour celle-ci, le jugement de goût devient une pièce essentielle de l'argumentation.

Herder, l'homme de l'anti-*Aufklärung*, dont la proximité avec le *Sturm und Drang* est connue, a cherché à préserver l'art de l'*hybris* créatrice du génie ; ce qui lui a été possible en accordant une plus grande attention à la dimension réceptive de l'art et non plus seulement à sa dimension productive. Entre le génie et le goût, il n'est pas question d'une alternative qui verrait s'affronter terme à terme deux conceptions de l'art. Il s'agit d'une tentative de rééquilibrer entre elles les différentes étapes du processus artistique. Ayant participé à la montée du mouvement romantique de la deuxième moitié du 18^e

¹⁰⁸ Johann Gottfried von HERDER, „*Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern, da er geblühet. Eine Abhandlung, welche den von der Königlische Academie der Wissenschaften für das Jahr 1773 gesetzten Preis erhalten hat.*”, Berlin, Christian Friedrich Voß, 1775.

¹⁰⁹ Déjà en 1759, Alexander Gérard, dans son *Essay on Taste*, affirmait que « le génie a besoin de l'assistance du goût afin de le guider et de modérer son effort ». “*It [genius] needs the assistance of taste, to guide and moderate its exertions*”. Alexander Gerard, *An Essay on Taste. A Facsimile Reproduction of the Third Edition (1780)*, Gainesville, Florida, 1963, S.76f, cité par Jochen SCHMIDT, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der Literatur, Philosophie und Politik: 1750-1945*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, S. 143.

siècle, Herder ne propose pas de rompre avec la perspective de l'âme créatrice, ce qui serait paradoxal pour le philosophe qui a fait du génie national de chaque peuple le moteur de l'histoire, mais d'inscrire celle-ci dans l'enjeu plus universel d'une pédagogie du genre humain. Avec le goût, c'est-à-dire avec la prise en compte anticipée par l'acte créateur du rapport entre l'œuvre d'art et le public, la relation herméneutique entre l'auteur et public cesse d'être une mantique, une divination des signes, pour devenir une herméneutique qui accepte un certains nombres de présupposés contextuels liés à une situation culturelle déterminée. Le sens artistique ne tombe plus du ciel pour s'exprimer directement dans la bouche ou la main de l'artiste. Pour autant, la prise en compte du rôle du goût dans la *Bildung der Menschheit* n'implique pas que Herder se soit converti à l'idée d'un ordre rationnel du développement historique. Dix ans avant *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784) de Kant, Herder publie *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*¹¹⁰ ; titre qui ne doit pas induire en erreur le lecteur. La philosophie de l'histoire qu'il développe, très hostile à la philosophie des Lumières qu'il considère être responsable de la mécanisation de la vie, est proche d'une métaphysique providentialiste. Le goût, manifestation d'une ouverture de l'activité artistique à l'ensemble des hommes, n'est pas pensé en tant qu'instrument du progrès. Dans la théodicée développée par Herder, l'art est une manifestation parmi d'autres au sein de chaque peuple de la perfection que Dieu a mis en chacun d'eux. L'universalité, dans la mesure où elle relève toujours de Dieu, ne tend aucunement vers un cosmopolitisme. La question du rapport du goût et du génie, posée par Herder et Kant, ne relève donc pas du même enjeu. Mais, malgré la différence de sens que chacun des deux auteurs accorde à l'idée de *Bildung* – cette formation de soi de l'individu indissociable de l'exigence sociale exprimée dans le sens commun –, ils mettent tous deux en avant une même caractéristique de la notion de goût : la capacité qu'elle a de réguler l'activité du génie.

Dans le §46 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant affirme que les Beaux-Arts sont le produit du génie défini comme « la disposition innée de l'esprit (*ingenium*) par l'intermédiaire de laquelle la nature donne à l'art ses règles¹¹¹ ». Une telle définition, qui insiste sur la naturalité du génie et sur l'inconscience au principe de son activité

¹¹⁰ HERDER, „*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*”, Weidemann, 1774. Voir. HERDER, *Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'histoire*, trad. Max Rouché, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1964.

¹¹¹ KANT, *Critique de la faculté de juger*, §46, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1995, p. 293.

créatrice, semble au premier abord, faire de l'état génial un état mystique, un état d'élection accordé seulement à certaines personnes dont serait exclue la majeure partie des individus. L'impossibilité dans laquelle le génie se trouve d'énoncer pour lui-même les règles de son activité créatrice serait proche de celle du mystique incapable de tracer à partir de son expérience ekstatique une règle susceptible d'être reproduite. Tout comme le traité mystique, l'œuvre géniale apparaît comme un témoignage, un modèle qui laisse informulé les conditions qui ont précédé sa création. Toutefois, le rôle primordial accordé par Kant au génie ne fait pas de sa *Critique de la faculté de juger* une œuvre romantique, au sens où la création serait assimilée à un acte divin. Dans le §50 qui traite du rapport entre le goût et le génie dans les produits des Beaux-Arts, l'importance du premier est majorée au détriment du second. L'œuvre d'art s'adressant à un public, il paraît naturel que le jugement de goût exerce une fonction régulatrice sur l'activité du génie.

Le goût est, comme la faculté de juger en général, la discipline (ou le dressage) du génie ; il lui rogne durement les ailes et le civilise ou le polit ; mais, en même temps, il lui donne une direction qui lui indique en quel sens et jusqu'où il doit s'étendre pour demeurer conforme à une fin ; et en introduisant de la clarté et de l'ordre dans les pensées dont l'esprit est rempli, il donne une consistance aux Idées et les rend capables d'obtenir un assentiment durable, mais aussi, en même temps universel¹¹².

Le goût qui, pour Kant, est à la fois principe objectif - norme sociale - et principe subjectif - inclination individuelle – n'est pas présenté uniquement comme une lecture *a posteriori* faite par le public sur le travail du génie ; génie qui, dans la mesure où il participe à une époque déterminée de la culture et de la société où il se trouve intériorise le jugement de goût, et fait de celui-ci la mesure qui lui permet lui-même de juger à l'avance de la réception de son œuvre. Inconscient des règles qui ordonnent son activité artistique, le génie est néanmoins conscient de la plus ou moins grande adéquation de son œuvre vis-à-vis des attentes de ses contemporains. L'enjeu pour Kant n'est pas de faire que toute œuvre soit conforme à un goût qui, en tant que convention sociale, n'est jamais loin d'un effet de mode, mais de montrer qu'une exigence de validité générale s'exprime dans le travail du génie.

¹¹² KANT, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 306.

“Rogner les ailes” du génie, c’est ce que vont entreprendre à la suite de Kant, des penseurs comme les frères Schlegel pour qui la naturalité à l’origine du génie kantien laisse encore trop de latitude à celui-ci. À la suite des emportements du *Sturm und Drang*, c’est donc un sentiment d’inquiétude qui agite les esprits¹¹³. Face à la puissance informe et chaotique du génie, qui ne peut faire l’objet de mesures d’aucune sortes, il faut revenir en arrière et reconsidérer les qualités qui étaient celles de l’artiste, de l’homme dont la production créatrice ne peut faire l’économie du labeur et qui en cela n’est pas coupé du reste de l’humanité. L’artiste, au contraire de l’homme exceptionnel qu’est le génie, est un travailleur comme un autre. Il s’oppose à la représentation du génie comme météore s’abattant sur une culture avec une indifférence totale vis-à-vis des attentes de celle-ci. Cette substitution du concept d’artiste au concept de génie qui permet de réintroduire la figure du spectateur à travers la prise en considération de ses attentes va se trouver aussi dans l’*Étoile de la Rédemption*, mais selon une appréhension particulière en cohérence avec la structure de l’ouvrage. Le passage du génie à l’artiste ne signifiant plus le passage d’un paradigme artistique à un autre, mais la condition de l’advenue de la temporalité créatrice de l’art en tant que telle.

b). La création artistique dans la temporalité de l’*Étoile de la Rédemption*.

L’*Étoile de la Rédemption* ne réfléchit pas sur le thème de la temporalité, c’est un ouvrage de part en part temporel. Aussi, lorsque Rosenzweig porte son attention sur un point particulier – logique, éthique, esthétique, politique ou juridique -, il est toujours question en même *temps* du rapport à la temporalité, à l’ordre des temps déployés par le système. Le fait que l’art traverse l’ensemble de l’*Étoile* du pré-monde philosophique au

¹¹³ Inquiétude qui est celle, entre autre, de Schiller: „Die Geschmackslehre kann den Künstler vor Verirrungen seines Genies zurückhalten [...] Der Geschmack befördert nicht nur unsre Glückseligkeit, sondern zivilisiert und kultiviert uns auch. Der Mensch darf nicht ganz allein genießen, sondern muss auch bedacht sein, sein Vergnügen mitzuteilen. Nicht jedes aber ist der Mitteilung fähig und dazu schicklich. Auch eine Tugend, die der Schwachheiten der Gesellschaft nicht schont, fehlt gegen ihre eigenen Gesetze; sie sollte auch mit einer gewissen Grazie sich äußern. Allgemeine Mittelbarkeit seiner Empfindungen muss sich der Mensch zum Gesetz machen. In dem Vermögen, diese Eigenschaft zu äußern...zeigt sich der Geschmack.” Friedrich SCHILLER, *Sämtliche Werke*, Fünfter Band, *Erzählungen/Theoretische Schriften*, München, 1967, S. 1021, cité par Jochen SCHMIDT, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der Literatur, Philosophie und Politik: 1750-1945*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, S. 359.

sur-monde liturgique en passant par le monde du langage, signifie à la fois l'importance du rôle qu'il occupe dans la structure du système et le débordement de l'art au-delà de son champ propre, puisque ayant à voir avec la pensée, le langage et le rite – en tant que cristallisation d'une foi et d'une espérance, d'une foi comme espérance. La segmentation des passages portant sur l'art doit se lire au regard de l'acte décisif à partir duquel l'*Étoile* rayonne : la Révélation, en son sens strict de relation de Dieu avec l'homme. De ce présent jaillit passé et avenir. Il faut garder à l'esprit cette dimension irruptive du déploiement des temps si l'on veut donner une unité au monde de l'art. Ce n'est qu'en cela que la description partitive de la forme externe (*Äußere Form*), interne (*Innere Form*) et du fond (*Gehalt*), du génie, de l'artiste, de l'œuvre et du spectateur peut s'ordonner dans une totalité dont Rosenzweig, précisément, se méfie.

C'est pourquoi la distinction réalisée par Rosenzweig entre le génie et l'artiste ne se rapporte aucunement aux étapes du processus de production artistique. L'homme n'est pas génie pour devenir ensuite artiste. Pareillement à la Création qui ne prend véritablement sens qu'à partir de la Révélation qui lui procure la conscience de son état de créature, le génie est la prise de conscience rétrospective par l'artiste des potentialités qui sont les siennes et qui lui étaient masquées jusqu'à l'instant de la création de son œuvre. «... L'irruption de l'œuvre présuppose l'advenue de son auteur. L'auteur n'est certes pas en quelque sorte le Créateur de l'œuvre, mais son avoir-été-créé, c'est la création qui précède l'apparition sur scène de l'œuvre d'art...¹¹⁴. » Dans l'être-créé de l'œuvre d'art symétrique de l'être-créateur de l'artiste jaillit en même temps l'avoir-été-créé du génie et le sera-accomplir de l'œuvre d'art dans le spectateur. Le génie est donc une modalité toujours-déjà passée de la condition d'artiste ; une modalité dont le rapport à l'œuvre non-encore créée relève, Rosenzweig insiste là-dessus, d'un rapport d'engendrement¹¹⁵ ; engendrement qui diffère à une nuance près de l'engendrement inné du génie romantique mis en valeur par le *Sturm und Drang* : il n'est effectif qu'en tant que lecture *a posteriori* faite par l'artiste sur son propre parcours créateur. Le génie n'est que l'image reconstruite que l'auteur se donne à lui-même en tant qu'il est devenu artiste. Rosenzweig ne peut parler « des pensées, des intuitions et des créations de

¹¹⁴ ER, p. 214. „...das Hervorbrechen des Kunstwerks setzt das Gewordensein des Urhebers voraus. Der Urheber ist zwar nicht etwa der Schöpfer des Werks, aber sein Geschaffenwordensein ist die Schöpfung, die dem Hervortreten des Kunstwerks vorangeht...” [Nous soulignons.] GS II, S. 165.

¹¹⁵ « La Création de l'œuvre d'art a lieu dans l'auteur (*der Urheber*). Non pas que l'auteur crée l'œuvre d'art ; voilà qui s'opposerait au devenir inconscient de l'œuvre, exprimé dès l'*Ion* de Platon et fortement souligné, et à *juste titre* [nous soulignons], par l'idéalisme. » ER, p. 214.

Beethoven, Goethe et Rembrandt... » comme d'une grande « famille¹¹⁶ » que dans la mesure où le qualificatif de génie désigne l'état d'esprit commun à tous les artistes, à savoir une potentialité créatrice qui n'a pas encore su s'exprimer. Parlant d'un pullulement de figures qui serait la marque de la capacité créatrice du génie, Rosenzweig ne tire pas moins cette citation d'un peintre pour qui le faire-œuvre relevait aussi d'un travail artisanal : Albrecht Dürer. Si pour lui, « un bon peintre pullule de figures, et lui serait-il donné de vivre éternellement, il aurait constamment de par les idées qui l'habitent, et dont parle Platon, quelque chose de nouveau à produire par ses œuvres¹¹⁷. », il n'en reste pas moins que sans habileté pratique (*Brauch*), il n'est rien¹¹⁸. La temporalité irruptive qui organise la structure de l'*Étoile* est présente dans le moindre champ thématique développée par celle-ci. Confrontée à une temporalité dont le moteur ne repose pas sur un devenir diachronique, c'est la conception de l'art comme *cosa mentale*, l'œuvre d'art comme idée portée sur la toile, qui se trouve remise en question. Ce n'est pas du fait de la poussée - *Drang* en allemand - des idées que l'œuvre peut advenir. « Ce qui doit s'attacher à ce présupposé obligatoire [l'état de génie], on ne saurait le dériver de lui, mais cela sort immédiatement du caractère qui définit l'être-auteur¹¹⁹. » Pour Rosenzweig, il n'y a pas génie contrarié, mais il laisse dans l'implicite l'affirmation contraire, à savoir qu'il n'existe pas non plus de génie créateur. Le génie n'est qu'une auto-représentation, qu'une interprétation, par l'artiste de son processus créateur ; processus qui, en vérité, est fondé sur le labeur. Contrairement à Schelling qui voit dans le génie une simultanéité harmonieuse entre le conscient et l'inconscient, Rosenzweig perçoit ces deux modes créateurs en fonction d'un différentiel temporel. Dans la création d'une œuvre d'art, conscient et inconscient ne sont pas projetés dans celle-ci sous une forme objectale ; dans la création de l'œuvre d'art, l'inconscient

¹¹⁶ ER, p. 215.

¹¹⁷ „Ein guter Maler ist inwendig voller Figur, und obs möglich wäre, daß er ewiglich lebte, so hätt er aus den inneren Ideen, dovan Plato schreibt, allweg etwas Neues durch die Werk auszugießen.“ Albrecht DÜRER, *Dürers schriftlicher Nachlass, auf Grund der Originalhandschriften und theilweise neu entdeckter alter Abschriften*, Halle, Max Niemeyer, 1893, S.289 in K. atrin M. KOHL, *Poetologische Metaphern: Formen und Funktionen in der deutschen Literatur*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2007, S. 249.

¹¹⁸ Erwin Panofsky souligne l'importance chez Dürer de l'idée d'harmonie entre *Kunst* et *Brauch* ; une exigence d'harmonie artistique dont la gravure de 1514 *Melencolia I* représente l'envers négatif : « Mûrie et savante, Melencolia personnifie la Connaissance théorique, qui pense, mais ne peut agir. Le petit enfant ignorant, penché sur son ardoise, absorbé dans des griffonnages dénués de sens et qui donne presque l'impression d'être aveugle, personnifie l'Habileté pratique, qui agit, mais ne pense pas. [...] Ici, théorie et pratique ne vont pas "de pair", comme le demande Dürer ; elles sont totalement désunies, et il n'en résulte qu'impuissance et pessimisme. » Erwin PANOFSKY, *La vie & l'art d'Albrecht Dürer*, Hazan, coll. « collection 35/37 », 1987, p. 257.

¹¹⁹ ER, p. 273.

demeure l'expression du génie, c'est-à-dire de ce qui ne peut appartenir à un quelconque présent, à un temps conscient de lui-même. « Comme créateur, le génie ne sait ni ce qu'il fait ni ce qu'il est [...] Son œuvre créatrice est son autocréation ; ce faisant, il est déjà génie, mais sans le savoir ; or, dans son activité d'artiste, il a son autorévélation¹²⁰. »

Cette relativisation de l'importance du génie dans l'activité artistique est basée sur la dynamique temporelle particulière qui anime l'*Étoile*. Le temps n'est pas une succession linéaire d'instant discontinus, un cadre abstrait au sein duquel viendraient se placer les uns après les autres des événements. Directement influencé par la conception schellingienne d'une temporalité organique – au fondement de la tentative, à l'origine des *Weltalter*, d'établir une narration de l'Absolu¹²¹ –, le temps, pour Rosenzweig, est un produit de la vie de l'homme ; ce qui ne signifie pas que l'homme est l'auteur exclusif de sa propre vie. Vie relationnelle, Dieu et autrui y ont une part essentielle. Mais, dans la mesure où il est indissociable de l'activité de l'homme, en ce que le présent résulte de l'acte décisif d'instituer un moment indistinct comme instant déterminé, ce temps organique est toujours aussi temps éthique, politique, juridique ou, ce qui nous intéresse ici, esthétique. Rapporté au champ de l'art, l'acte de produire du temps, c'est-à-dire de produire un présent ekstatique à partir duquel jaillissent passé et avenir, se confond avec l'acte de produire une œuvre d'art. Le génie en lui-même ne crée par du temps, seul en est capable celui qui peut renoncer à son être propre – dans le vocabulaire de la *Phénoménologie de l'Esprit*, à sa belle âme – pour insuffler la vie à autre chose que lui, à son œuvre.

Alors que l'émergence du génie est la libération d'une détermination caractéristique auparavant nullement décelable, du génie justement, hors de la totalité pré-géniale de l'homme, l'émergence de l'œuvre se fait de telle sorte que cette totalité humaine opère un renoncement à soi-même en faveur d'un quelque chose dont elle ne croit pas elle-même qu'il ait pu sortir d'elle¹²² [...]

¹²⁰ *ER*, p. 273.

¹²¹ Le discours philosophique ne doit pas instituer une relation d'extériorité référentielle à l'égard de l'Absolu. Le discours philosophique doit se faire le discours *de* – compris comme génitif subjectif – l'Absolu qui se dit dans la conscience de l'homme.

¹²² *ER*, p. 272.

Produire une œuvre suppose que l'artiste s'est arraché à la clôture de la potentialité créatrice du génie tournée entièrement sur elle-même. En d'autres termes, l'artiste est celui qui a fait de son Soi un tremplin vers une existence relationnelle attentive à la présence de ce qui est autre. Altérité qui n'est pas encore celle d'autrui, celle du prochain, mais déjà celle de l'œuvre d'art.

À la suite du soldat confronté à la certitude de sa mort prochaine, de l'homme dont l'existence est devenue inutile après avoir sacrifié, dans la paternité, aux nécessités de l'espèce, du vieillard découvrant le noyau irréductiblement solitaire de son être dans sa mise à l'écart de la société, le génie est une autre figure du Soi, mais une figure qui diffère des précédentes en ce qu'elle ne disparaît pas dans le mouvement d'inversion des éléments conceptuels en relations existentielles, caractéristique du passage entre le pré-monde et le monde constamment renouvelé. L'artiste échappe peut-être à l'intériorité du génie, aveuglée par la profusion mentale de ses images créatrices, il reste néanmoins un homme solitaire, détaché du monde. Ce n'est que par l'intermédiaire de son œuvre, qui est toujours un geste fait en direction d'un public, que l'artiste se rattache au monde. Laissé à lui-même, il est ce que Rosenzweig appelle un monstre, *ein Unmensch* ; un homme qui ne possède pas l'ensemble des caractéristiques qui font dire d'un homme qu'il est un homme à part entière. Dans la perspective de Rosenzweig, il peut être dit de l'artiste ce que Heidegger dit de l'animal, à savoir qu'il est « pauvre en monde¹²³ ». Une pauvreté qui n'indique pas l'impossibilité d'avoir un monde, mais un état de privation à l'égard d'une condition mondaine qui ne se concrétisera que dans la réception de l'œuvre par le spectateur. Car ce n'est qu'avec lui que l'art, en tant qu'expérience, prend véritablement part à la vie humaine. Critique à la fois du génie et de l'artiste, chacun en raison de leur faible adhérence au monde, Rosenzweig considère que l'art participe tout de même de celui-ci par l'intermédiaire du spectateur. Dans le regard ou dans l'écoute du public, l'œuvre d'art cesse d'être une réalité intensive fermée sur elle-même pour devenir une réalité capable d'exercer une influence sur les hommes.

¹²³ Il est certain qu'au regard du texte de Heidegger - *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* - où celui-ci distingue le matériel ou le minéral comme *Weltlos*, l'animal comme *Weltarm* et l'homme comme *Weltbildend*, rattacher l'artiste à la condition animale a de quoi surprendre. Il faut pourtant se souvenir que le monde selon Rosenzweig répond à une exigence qui va au-delà de celle demandée par l'être-au-monde, à savoir l'être-pour-la-mort. Pour Rosenzweig, un tel souci n'est qu'une première étape – le Soi – qui doit conduire vers un être-pour-l'autre.

c). Le champ herméneutique de l'œuvre d'art.

α) Le public et la sociologie de l'art

Herder et Kant. Pour ces deux auteurs, le génie est apparue comme une figure problématique qui, par sa démesure, obscurcit la nature du processus artistique en le mettant hors de portée de l'intelligence de la raison. Afin de s'opposer à la représentation mythique – proche de la *Schwärmerei* – d'un état naturel de l'être-artiste dont les ressources créatrices se situent en dehors des règles qui, jusque-là, faisaient de l'art le métier d'une corporation, il s'est agi de mettre en valeur une autre expression de la nature : le sentiment du goût. Il a été fait mention, précédemment, à propos de l'usage qu'en fait Kant, de l'ambiguïté du goût, à la fois inclination subjective et convention sociale. Dans l'entre-deux du choix personnel qui, à première vue ne semble engager que l'individu, et du sens commun qui est ce principe régulateur s'exerçant dans tout jugement, c'est la question de la possibilité d'une communication universelle qui est posée. La définition kantienne du jugement de goût, selon laquelle il est « le pouvoir de porter un jugement appréciatif sur ce qui rend universellement communicable le sentiment que nous éprouvons en présence d'une représentation donnée, et cela sans la médiation d'un concept¹²⁴ », suppose que le goût – à ne pas confondre avec le jugement d'agrément – possède une universalité susceptible de valoir pour chacun. L'adhésion de tous au jugement de goût de chacun est conditionnée par la supposition d'un sens commun ; supposition qui, par son existence même, fait peser une nécessité, voire une contrainte, sur les individus. Les jugements émis par ceux-ci *doivent* s'accorder entre eux, non pas de manière arbitraire, mais selon ce qui fait d'un jugement un jugement de goût, à savoir en ce qu'il exprime une harmonie entre l'imagination et l'entendement.

Comme l'a montré, Hans-Georg Gadamer dans *Vérité et méthode*, l'esthétique kantienne doit être comprise dans son rapport avec une téléologie de la *Bildung*, où le goût en tant qu'aptitude à percevoir cette fin en soi qu'est le beau, manifeste la singularité de l'homme, lui-même fin en soi, à l'égard de la nature. Dans cette perspective, la question de l'herméneutique trouve une autre limite que celle propre à l'opacité des motifs qui conduisent le génie à créer telle œuvre ou telle œuvre, celle d'une téléologie transcendantale dont la finalité doit aboutir à la prise de conscience par

¹²⁴ KANT, *Critique de la faculté de juger*, §40, pp. 280-281.

l'homme de son humanité comme fin en soi. Cette dynamique téléologique qui oriente la critique du goût – comprise en tant qu'exigence d'universalité -, en fonction de l'idéal de l'homme, tend à rapprocher le champ de la beauté de celui de la moralité. Ainsi, dans le §59 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant considère la beauté comme le symbole de la moralité ; relation symbolique qui élève l'état d'âme (*Gemüth*) au-delà de la simple réceptivité des sens. Cette élévation (*Erhabenheit*), qui s'était déjà manifestée à travers l'analogie de l'expérience mystique et de l'expérience du génie – liée à celle du sublime -, repose sur une structure intersubjective dont le principe fondamental est le verbe *Sollen*. Tu *dois* respecter la loi morale en toi et en ton prochain, tu *dois* produire un jugement de goût conforme au sens commun. Si la symétrie entre ces deux *tu dois* n'est pas parfaite, en ce que le second demeure implicite et ne peut être qualifié, à strictement parler, de loi esthétique, ce qu'il est nécessaire de retenir, c'est le souci kantien de faire droit dans ces deux domaines de l'activité humaine à l'universalité de l'être-en-commun. Dans ce tableau en clair-obscur de l'esthétique, où la lumière de l'universalité de la réception vient éclairer les ombres de la création géniale, les possibilités d'interprétations des œuvres sont conditionnées non pas uniquement par la tradition et les présupposés propres à l'époque dans laquelle elles s'insèrent, mais aussi par le projet trans-épochal d'une *Bildung* de l'homme – et cela quand bien même ce projet est situé en tant que pur produit de l'époque de *l'Aufklärung*.

Dans *La distinction*, Pierre Bourdieu relit l'esthétique kantienne à partir de la question des conditions sociologiques de la notion de beau (expression d'un consensus ou d'une volonté de faire consensus)¹²⁵. La conception d'un jugement de goût désintéressé peut être mise en relation avec le champ de la révolution sociale. À travers le développement de l'idée de goût pur, c'est en effet la bourgeoisie qui cherche à imposer sa représentation de l'art vis-à-vis de la représentation que peut avoir de lui l'aristocratie et le peuple. *La Critique de la faculté de juger* doit se comprendre alors comme une arme polémique braquée contre des idées et contre des réseaux de pouvoirs.

¹²⁵ « Totalement anhistorique, comme toute pensée philosophique digne de ce nom (il n'est de *philosophia* que *perennis*), parfaitement ethnocentrique puisqu'elle ne se donne pas d'autre *datum* que l'expérience vécue d'un *homo aestheticus* qui n'est que le sujet du discours esthétique constitué en sujet universel de l'expérience artistique, l'analyse kantienne du jugement de goût trouve son principe réel dans un ensemble de principes éthiques qui sont l'universalisation des dispositions associées à une condition particulière. [...] Les *catégories sociales du jugement esthétique* ne peuvent fonctionner chez Kant lui-même et chez ses lecteurs que sous la forme de catégories hautement *sublimées*, telles que les oppositions entre beauté et attrait, plaisir et jouissance ou culture et civilisation, sortes d'euphémismes qui, en dehors de toute intention consciente de dissimulation, permettent d'exprimer et d'éprouver des oppositions sociales sous une forme conforme aux normes d'expression d'un champ spécifique. » Pierre BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de minuit, 1979, pp. 577-578.

Sans aller plus en avant dans cette lecture sociologique de la théorie esthétique kantienne, c'est le statut du public chez ce dernier ainsi que chez Rosenzweig qu'il est intéressant de situer. Ayant parlé, à propos de *l'Étoile de la Rédemption*, de la fonction anticipatrice de l'art à l'égard d'une herméneutique dont le cœur existentiel relève du langage de la foi, il faut souligner la spécificité du point de vue de Rosenzweig sur ces acteurs-récepteurs que sont les spectateurs. Contrairement à Kant, l'auteur de *l'Étoile* s'intéresse aux conditions matérielles de réception ainsi qu'aux effets de cette réception sur un cadre plus général que le cadre artistique : le cadre de vie.

Cette différence d'appréhension s'explique naturellement par la distance temporelle qui sépare les deux auteurs ; distance qui implique une autre perception du statut de l'art et de son inscription dans la société. Différence contextuelle donc, mais aussi différence d'*épistémè*. Dans l'économie de *l'Étoile*, la troisième partie développe une perspective sociologique sur le judaïsme, le christianisme et l'art. Le retour de Rosenzweig, par-delà la conception d'un art pensé comme finalité sans fin, à un art au service de la liturgie, à un art dont le caractère instrumental cesse pour lui d'être péjoratif, prend une autre dimension si on en fait lecture à partir de sa méthodologie. L'alternative ne se situe pas seulement entre l'art pour l'art et l'art au service de la vie, elle se situe aussi entre une méthode de pensée privilégiant la généalogie des idées et une autre privilégiant les conditions matérielles et sociologiques. L'aspect fantomatique de la figure du public dans la *Critique de la faculté de juger* n'est pas dû à un désintérêt particulier de Kant pour celui-ci, mais à l'impossibilité de penser le regard du spectateur comme un regard contextualisé, de se défaire du regard archétypal de l'individu sensible doué de sens commun. Il en va symétriquement de même pour le génie ou pour l'artiste dont la singularité ne doit pas cacher une fonction elle aussi paradigmatique, celle de producteur de l'œuvre-objet. Mais avec l'artiste solitaire et le spectateur vecteur du jugement de goût, c'est de manière circulaire une conception de l'art qui refuse toute sujétion à des impératifs de la vie sociale qui se fait entendre. En cela, le silence de Kant, qui ne dit mot des conditions d'émergence et de réception de l'art, ne peut lui être reproché ; ce que se garde de faire Bourdieu¹²⁶. Ce silence, d'ailleurs, est partagé en

¹²⁶ « Le caché, c'est-à-dire le double rapport social, à la cour (lieu de la *civilisation* opposée à la *culture*), et au peuple, lieu de la nature et de la sensibilité, est à la fois présent et absent ; il se présente dans le texte sous des espèces telles qu'on peut en toute bonne foi ne pas l'y voir et que la lecture naïvement réductrice, qui ramènerait le texte de Kant au rapport social qui s'y dissimule et s'y transfigure, ne serait pas moins fautive que la lecture ordinaire, qui le réduirait à la vérité phénoménale dans laquelle il ne se dévoile qu'en se voilant. » BOURDIEU, *La distinction, op. cit.*, p. 578.

partie par Rosenzweig ; du moins, en ce qui touche les conditions d'émergence de l'œuvre d'art. L'artiste, en tant qu'homme fragmentaire, non rattaché au monde, ne peut être un fragment de l'histoire. Il reste un météore. Dans l'*Étoile*, seul fait l'objet d'un traitement sociologique ce qui s'inscrit dans la dimension sociale. Au-delà de la dimension tautologique d'une telle affirmation, c'est le refus de Rosenzweig d'aller à l'encontre de la représentation que le public se fait de l'artiste qui doit se faire entendre. Il n'y a de sociologie que de sociologie de la réception.

Bien qu'ayant choisi d'orienter la troisième partie de l'*Étoile* selon une perspective sociologique, Rosenzweig ne sacrifie aucunement au *Zeitgeist* de l'interprétation matérialiste marxiste qui voit dans l'artiste le représentant d'une classe dominante et dans l'œuvre d'art l'expression de l'idéologie dominante. Loin d'une théorie-reflet de l'art toujours aux prises avec la difficulté de penser la réception par une société d'une œuvre du passé dont le contexte sociologique ne correspond plus au contexte actuel, Rosenzweig ne réduit pas les évolutions de la forme artistique aux évolutions de la vie sociale. La prise en compte des conditions matérielles au sein desquelles se déploient l'œuvre d'art n'implique pas une relation causale de l'un à l'autre. Dans l'*Étoile*, la dimension sociologique est surtout comprise comme l'attention à la réalité de la communauté perçue dans sa totalité et non plus dans sa constitution relationnelle via des échanges intersubjectifs. C'est ce qui différencie le troisième livre de la seconde partie – *Rédemption ou l'éternel avenir du Royaume* - de la troisième partie de l'*Étoile* en tant que telle – *La figure ou le sur-monde éternel*. En opposition stricte avec la sociologie esthétique d'Adorno pour qui « l'immanence de la société dans l'œuvre est le rapport social essentiel de l'art, non pas l'immanence de l'art dans la société¹²⁷ », le caractère sociologique de l'art pour Rosenzweig se confond avec l'inscription de l'œuvre au monde à travers sa réception dans le public.

Chez les artistes, dans les quartiers bohèmes des grandes villes, dans les colonies d'artistes vivant à la campagne, l'art se manifeste donc aussi peu que dans les collections et les expositions d'œuvres. L'art ne devient réalité qu'en éduquant l'homme pour en faire un spectateur et en se donnant un "public" durable. Ce n'est pas Bayreuth qui atteste que Wagner et son œuvre sont vivants, mais le fait constaté que les prénoms Elsa et Eva

¹²⁷ T.-W ADORNO, *Théorie esthétique*, trad. Marc Jimenez, Paris, Klincksieck, coll. « esthétique », 1995, p. 322.

devinrent des prénoms à la mode et que l'idée de la femme comme celle qui délivre (*Erlöserin*) a coloré pendant des décennies la forme de l'érotisme masculin en Allemagne. C'est seulement une fois que l'art est devenu un public qu'il est impossible de le rejeter dans le monde...¹²⁸

Cette analyse qui relativise l'impact de Bayreuth sur la société wilhelminienne, c'est-à-dire l'appropriation par le public des buts conférés par Richard Wagner à son œuvre est proche, en dépit de leur opposition méthodologique, de l'analyse postérieure qu'en fait Adorno ; celui-ci voyant, dans son *Introduction à la sociologie de la musique*, Bayreuth comme une tentative de réforme culturelle qui a échoué¹²⁹. Il fait référence à ce sujet à l'expérience que Nietzsche fit de Bayreuth en août 1876 et pour qui le *Gesamtkunstwerk*, qui devait être le creuset d'où jaillirait une nouvelle communauté allemande, n'a été au final qu'une occasion pour la société philistine de l'Empire allemand de paraître. Néanmoins, ce qui apparaît comme un échec pour Wagner et pour Nietzsche, apparaît pour Rosenzweig comme une réussite. En exerçant une influence sur les prénoms donnés aux enfants et sur la représentation masculine de la féminité, l'exigence de totalité de l'œuvre wagnérienne ne se confond plus avec la totalité excluante propre aux œuvres de l'autonomie esthétique enfermées dans les salles de concerts et les musées.

Dans l'*Étoile de la Rédemption*, la lecture sociologique de l'art est le langage qui exprime la sortie de celui-ci « du monde idéal de la représentation » et son installation « dans le monde réel de la présentation¹³⁰ ». La description de cette sortie et de cette installation se rapporte respectivement à la sortie hors de l'autonomie esthétique et à l'installation dans le monde au service de la liturgie. L'art ne constitue pas un objet sociologique en lui-même. La référence à Wagner et à Bayreuth ne se trouve pas sans raison dans la partie de l'*Étoile*, où Rosenzweig met encore au jour les différentes modalités de relations intersubjectives capables de produire une communauté. Ces modalités qui comprennent l'exercice mystique, le rapport instrumental à l'autre,

¹²⁸ ER, p. 343.

¹²⁹ „Bekannt ist, dass Richard Wagners Bayreuther Konzeption nicht einfach die einer Stätte für exemplarische Aufführungen seiner Werke war sondern kulturreformatorisch. Houston Stewart Chamberlain, einer der Vorreiter der nationalsozialistischen Ideologie, führte bei Cosima mit Glück sich ein durch die Formel, er sei nicht Wagnerianer sondern Bayreuthianer.“ T.-W. ADORNO, *Einleitung in die Musiksoziologie*, Gesammelte Schriften 14, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, S. 308.

¹³⁰ ER, p. 517. „Die Kunstform, in der die Dichtung so aus ihren Buchdeckeln heraussteigt und aus der idealen Welt der Vorstellung sich in die wirkliche der Darstellung hineinstellt.“ GS II, S. 414.

intègrent aussi la modalité plastique ; or, de toutes ces modalités, aucune ne sera présente dans le sur-monde. La représentation (*Vorstellung*) artistique, ou plutôt selon Rosenzweig, la présentation (*Darstellung*) artistique n'a droit de cité dans le monde qu'en tant qu'elle se fait l'expression de ce qui détermine la temporalité existentielle de celui-ci : le christianisme. Et Rosenzweig de prendre en exemple le jeu de la Passion (*Passionsspiel*) d'Oberammergau. Car, là où le spectateur de la Tétralogie de Wagner reste toujours spectateur, le villageois d'Oberammergau est un participant. Ce n'est que par cet investissement de l'œuvre dans le monde – investissement qui efface la frontière entre la scène et le public - qu'il est possible pour l'art d'échapper à la clôture de son idéalité. Sans craindre de faire du monde un grand théâtre, puisque consciente de sa tâche qui est d'exprimer temporellement et spatialement, dans l'âme et dans le corps des hommes, l'orientation donnée par le contenu de la religion, l'œuvre d'art dépasse le conflit qui opposait son idéalité et son expression : l'idéalité du morceau de musique de son exécution, le livret d'une pièce de théâtre de la représentation théâtrale elle-même.

β) Le concert liturgique : la Missa solemnis de Beethoven

La réponse de Rosenzweig à la question de l'accès de l'œuvre d'art au public et, par conséquent, de l'inscription de celle-ci dans le monde, ne se satisfait pas des notions de jugement de goût et de sens commun. Même en tenant compte de la possibilité qu'elles offrent d'établir un accord universel entre les individus, cette sphère de réception, qui est avant tout un lieu dédié à la réception, ne se confond jamais avec le monde. À la clôture de l'artiste et de l'œuvre répond la clôture du public. Dans une étude tardive, rédigée entre 1928 et 1929, *La salle de concert disponible sur disque (Der Konzertsaal auf der Schallplatte)*, Rosenzweig approfondit d'un point de vue historique et sociologique l'évolution de la réception dans le champ musical. Si *l'Étoile de la Rédemption* permet à l'œuvre d'art – qui partage la même solitude que l'artiste – de s'inscrire dans le monde grâce au public, il s'agit plus exactement pour cette dernière de s'inscrire dans un monde qui n'est que le monde de l'art ; un monde dont la structure est elle-même plastique, puisque, au cours de l'histoire, celle-ci aura vu son extension considérablement s'élargir.

De nos jours, la radio et le disque ont tous deux élargi dans des proportions incroyables, par-delà l'espace et à travers le temps, le caractère public de la salle de concert. Ils ont conduit en cela une évolution historique, dont les commencements se trouvent seulement 150 ans dans le passé, à son point d'achèvement. Car le caractère public de la salle de concert – comme celui du musée ou de la galerie – ne trouve son timide commencement que dans les décennies qui précèdent immédiatement la Révolution française et ne s'établit que dans les décennies qui suivent celle-ci. Mais elle est véritablement un acquis du 19^e siècle, du siècle bourgeois. Les arts délaissent la salle de réception du château, la chambre de la maison de campagne pour des espaces qui en principe sont accessibles à tous et qui en vérité – ce qui est caractéristique du siècle bourgeois et démocratique - ne le sont que pour les hommes cultivés et solvables.

C'est une évolution qui n'est pas limitée à la dimension politique et sociale. Ce n'est pas seulement le public, c'est aussi l'art lui-même qui est touché. La symphonie beethovenienne exigeait d'elle-même pour elle-même ces salles publiques, que l'époque lui a construites. "Soyez enlacés, millions" ne se laisse pas chanter dans un cercle fermé. Ici, le public présent en personne n'est plus un cercle, une communauté, mais le représentant de l'humanité et il l'est précisément dans sa composition fortuite et variée. Son élargissement spatial à travers les centaines de milliers de personnes qui écoutent la radio, son élargissement temporel à travers les futurs auditeurs des représentations enregistrées sur disque, cet élargissement est la conclusion logique de l'évolution qui a débuté avec la construction des premières salles de concert publiques et avec la création d'œuvres réalisées pour elles¹³¹.

¹³¹ „Radio und Schallplatte haben zusammen in unsern Tagen die Öffentlichkeit des Konzertsals in ungeahntem Maß über den Raum und in die Zeit hin erweitert. Sie haben damit eine geschichtliche Entwicklung zu ihrem Reifepunkt geführt, deren Anfänge noch kaum 150 Jahre zurückliegen. Denn die Öffentlichkeit des Konzertsals – wie die des Museums und der Galerie – beginnt in zaghaften Anfängen erst in den Jahrzehnten unmittelbar vor der französischen Revolution und setzt sich erst in den Jahrzehnten, die ihr folgen, allgemein durch. Sie ist recht eigentlich eine Errungenschaft des neunzehnten, des bürgerlichen Jahrhunderts. Aus dem Festsaal des Schlosses, dem Gemach des Landhauses treten die Künste in Räumlichkeiten hinaus, die grundsätzlich jedem und tatsächlich – auch dies ist bezeichnend für das bürgerlich-demokratische Jahrhundert – wenigstens dem zahlungsfähigen Gebildeten zugänglich sind.

Das ist eine Entwicklung, die nicht auf die politische und gesellschaftliche Seite beschränkt bleibt. Nicht bloß das Publikum, auch die Kunst selber wird von ihr ergriffen. Die Beethovensche Sinfonie etwa würde auch von sich aus jene großen öffentlichen Säle für sich gefordert haben, die ihr das Zeitalter erbaute. "Seid umschlungen, Millionen!" lässt sich nicht in einen geschlossenen Zirkel hineinsingen. Das lebhaft anwesende Publikum ist da kein Kreis, keine Gemeinde mehr, sondern Vertretung der Menschheit, - ist es grade in seiner bunten und zufälligen Zusammensetzung. Seine räumliche Ausweitung auf die mithörenden Hunderttausende am Funkgerät, seine zeitliche auf die künftigen Hörer der in der Aufführung aufgenommenen Schallplatte, - diese Ausweitung ist nur der legitime Abschluss der Entwicklung, die mit der Schaffung der ersten nur für sie geeigneten Werke angehoben hat." GS III, S.427.

À la différence d'Adorno qui verra dans les deux médias de masse que sont la radio et le disque une menace pour l'autonomie de l'art, pour sa dimension critique à l'égard de la société liée à son statut de production non-instrumentale, Rosenzweig ne considère pas ces nouveautés techniques comme susceptibles de rompre avec la conception de l'autonomie esthétique. L'œuvre d'art reste, quand bien même celle-ci passe à la radio ou est enregistrée sur un disque, cette production qui, en même temps qu'elle prend vie dans l'écoute de l'auditeur, enferme celui-ci dans une bulle de sens qui le coupe du monde. Cette certitude touchant le caractère irréductiblement autarcique de la sphère artistique explique pour une part la différence de perception qui peut exister entre *Der Konzertsaal auf der Schallplatte* et l'essai de Walter Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, rédigé six ans après celui de Rosenzweig. Mais, de manière plus essentielle, c'est le regard porté par Benjamin sur l'œuvre d'art qui, dans la perspective de Rosenzweig, apparaît comme l'illustration paradigmatique du danger que représente l'art pour l'homme. La crainte de voir la technique appauvrir l'authenticité de l'œuvre – son "aura" inhérente à sa présence déterminée dans un lieu et un temps précis – est la crainte de voir un espace sacré violé par le pied du profane et par conséquent nié dans sa sacralité elle-même. Alors que pour Rosenzweig, ce sont les hommes qui doivent être protégés de l'art, pour Benjamin et Adorno, c'est l'art qui doit être protégé des hommes. Cette fragilité nouvelle accordée à la matérialité de l'art ainsi que le recentrement de la problématique du rapport entre l'art et la société sur la question de l'original, est étrangère à la conception de l'art rosenzweigienne, où la présentation (*Darstellung*) de l'œuvre constitue l'unique réalité de celle-ci. L'authenticité ne découle pas de son statut d'original, mais de l'acte qui la fait fonctionner, de son implémentation – pour utiliser un terme appartenant à la philosophie analytique de l'art.

L'intrication de l'œuvre d'art et du public est ce qui permet à l'art de se libérer de l'être-au-passé qui caractérise le rapport de l'œuvre à son auteur. L'idéalisme, influencé par le romantisme qui a développé une conception de l'acte créateur compris en tant qu'expression d'une nature exceptionnelle, fait de l'auteur un homme animé d'une inépuisable énergie créatrice qui le porte sans cesse au-delà de l'œuvre déjà réalisée. Pour lui, l'œuvre n'est qu'une "chose dite". Pour Rosenzweig, c'est donc au spectateur qu'il revient la tâche de restituer l'œuvre au présent. Reprenant à nouveau les concepts élaborés par Nelson Goodman dans *L'art en théorie et en action*, il s'agit de différencier

la réalisation de l'œuvre d'art de son implémentation. Si « “la réalisation” couvre le processus tout entier de la production de l'œuvre [...] “l'implémentation” [comprend] tout ce qui permet à l'œuvre de fonctionner... » et en cela d'affecter « la façon dont nous organisons et percevons un monde¹³² ». Bien que cette distinction de Goodman participe d'une réflexion critique sur le statut ontologique de l'œuvre d'art au service d'une théorie nominaliste, elle permet de souligner le cœur véritable de toute production artistique : le public. La difficulté étant, comme cela été dit précédemment, d'empêcher le public d'être captif de l'exécution de l'œuvre¹³³. Dans *Der Konzertsaal auf der Schallplatte*, Rosenzweig parle de la concordance qui existe entre l'évolution de la formation orchestrale conduisant à la formation exigée par la 9^e symphonie de Beethoven et l'accroissement de la taille de la salle de concert ainsi que de la taille du public. Ce n'est pas l'augmentation quantitative simultanée des musiciens et des spectateurs, ni l'éventuelle circularité d'un sens exprimé par la production artistique, et déjà présent de manière immanente dans la société des spectateurs, qui représente un problème, mais la constitution d'une sphère de réception particulière non-intégrée à la vie commune. C'est à nouveau la notion de totalité qui surgit. Seule la musique liturgique, le chant religieux (*geistiger Gesang*) est à même de dépasser le silence de la communauté du goût. Pour autant, il y a une inflexion notable dans la critique que Rosenzweig porte sur l'art. De *l'Étoile de la Rédemption* à *Der Konzertsaal*, c'est à une réévaluation du statut de certaines œuvres à laquelle on assiste ; réévaluation qui brouille en partie la distinction entre une musique symbolique d'une communauté en prière et une musique ne renvoyant qu'à elle-même et par conséquent renvoyant chaque spectateur à sa propre solitude.

Tandis que, dans *l'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig avait fait de la *Missa solemnis* de Beethoven l'expression de la sécularisation de l'espérance produite par *l'Aufklärung*; espérance non plus en un monde à venir, mais dans le progrès immanent

¹³² Nelson GOODMAN, *L'art en théorie et en action*, Paris, Les éditions de l'Éclat, coll. « Tiré à part », 1996, p.55.

¹³³ En choisissant la notion de *Darstellung* (présentation) comme chemin d'accès pour l'art au monde vivant, Rosenzweig privilégie implicitement les arts dits allographiques sur les arts autographiques. La peinture ne bénéficiant pas de cet intermédiaire qu'est l'interprète. Le regard du spectateur est directement confronté à la matérialité du tableau. Même l'art contemporain qui a cherché à se libérer de la notion d'original – on peut penser au Pop-art avec le travail d'Andy Warhol sur la sérigraphie –, n'a pas fondamentalement remis en cause la clôture produite par celle-ci. Arthur Danto a montré, avec sa théorie de l'institutionnalisation de l'art, la dépendance dans laquelle se trouvent les œuvres contemporaines vis-à-vis du musée, c'est-à-dire vis-à-vis d'une sphère de réception entièrement tournée vers le culte de l'original.

de ce monde-ci¹³⁴, l'essai sur la musique de 1929 rattache l'œuvre de Beethoven au Messie de Händel et à la Messe en si mineur de Bach. Elle n'est plus le commencement, mais l'accomplissement d'un genre musical.

La clôture finale – où les voix solistes sont tissées dans le chœur – est plus qu'un progrès technique. Cela a pu être utilisé originellement en vue d'une "dramatisation", puisque cela provient bien de l'opéra et plus particulièrement du final de l'opéra : mais son extension si rapide depuis la fin du 18^e siècle à la littérature chorale spirituelle a de profondes raisons. Le Nous de la communauté en prière se nourrit des centaines de Je de ses membres, mais ceux-ci ne peuvent dire "Je", qu'en tant qu'ils sont portés par le "Nous" de la communauté. Cette interdépendance réciproque la plus intime entre moi et tous les autres trouve maintenant une forme d'expression appropriée. Et c'est pourquoi l'œuvre la plus élevée du genre dans son ensemble, qui, avec la Messe en Si mineur de Bach, n'était pas encore allée au-delà de l'objectivité d'un "l'un-à-côté-de-l'autre" (*Nebeneinander*) imagé du chœur et des moments solos, est devenu possible : la *Missa solemnis* de Beethoven. [...]

On a cherché, moi y compris, à interpréter certains traits particulièrement frappants de la *Missa solemnis*, comme la violence de la parole du Credo qui éclipse l'objet de la foi, le déroulement sans fin de "la vie du monde à venir" à l'opposé de celui, rapidement achevé, de la résurrection des morts, la façon de traiter de manière pacifiste, dans le plus grand réalisme et l'immanence la plus parfaite, la prière finale pour la paix, comme si la modernité de la piété vivante de Beethoven brisait la forme cultuelle ancienne. Je ne sais pas si j'en parlerai ainsi aujourd'hui. Finalement, Beethoven a accepté d'écrire cette Messe pour une occasion liturgique tout à fait précise [...] Ce sont bien des raisons extérieures qui ont fermé à cette œuvre le porche de l'Église et qui l'ont poussée vers la salle de concert.¹³⁵

¹³⁴ « Il faut entendre comment Beethoven, le grand fils de cette époque, exprime sa jubilation dans le Credo de sa *Missa solemnis*, à travers les répétitions sans fin des mots : *vita venturi saeculi*, comme s'ils étaient le couronnement, le sens et la confirmation de la foi tout entière. Et c'est précisément cette espérance de la foi nouvelle que servait, comme desservant séculier et sans oublier, certes, son rôle de rival, l'idée de progrès présente dans la nouvelle conception du monde. » ER, p. 148.

¹³⁵ „Das Letzgesagte – Einwebung von Solostimmen in den Chor – ist mehr als ein technischer Fortschritt. Mag es ursprünglich zur "Dramatisierung" angewandt sein, wie es denn wohl aus der Oper, speziell aus dem Opernfinale, stammt: dass es sich seit Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts so rasch über die geistliche Chorliteratur verbreitet, hat tiefere Gründe. Das Wir der betende Gemeinde nährt sich von dem hundertfachen Ich ihrer Glieder, doch die können nur "Ich" sagen, weil das "Wir" der Gemeinde sie trägt. Diese intimste wechselseitige Verflechtung von mir und allen findet jetzt ihre Ausdrucksform. Und damit ist das höchste Werk der ganzen Gattung, die noch in Bachs H-Moll-Messe nicht über die großartige Objektivität eines bildhaften Nebeneinanders der Chöre und der Solostücke hinaus kam, möglich geworden: Beethovens *Missa solemnis*. [...]

Avec la *Missa solemnis*, qui exprime symboliquement dans le jeu de composition qui anime ses parties – entre le chœur et l’orchestre et au sein de l’orchestre, entre les différents pupitres -, non plus un “*Nebeneinander*”, mais un “*Miteinander*”, c’est le statut de la salle de concert et du rapport du public au monde qui se trouve changé. Là où le monde de l’art, dans *l’Étoile de la Rédemption*, ne faisait que perpétuer le silence de l’homme tragique dans la communauté de goût, dans la mesure où le sens commun n’était que la projection du rapport autoréférentiel d’un goût particulier aspirant à l’universel, ce monde devient alors susceptible de faire du public une communauté, de lui donner une unité dans la conscience d’un Nous. Pour autant, cette possibilité nouvelle accordée à l’art de produire par lui-même un tissu relationnel intersubjectif n’implique pas que celui-ci puisse se substituer à la communauté liturgique. Au contraire, c’est en tant que la *Missa solemnis* est une œuvre-transfuge, appartenant à la musique liturgique, mais exécutée dans le cadre profane de la salle de concert, qu’il est possible au public de bénéficier des effets d’une musique qui ne lui était pas en premier lieu destinée. Il n’en reste pas moins que la séparation établie dans *l’Étoile* entre musique de concert et musique liturgique, entre art comme fin en soi et art qui se pense au service d’un rite, tout en conservant sa pertinence, voit la radicalité de sa critique à l’égard du monde esthétique diminuée¹³⁶.

Si pour Rosenzweig, en effet, la caractéristique propre au public de l’art liturgique est de ne pas être un public passif, mais d’être l’ensemble des participants qui concourent à la réalité de l’œuvre, il semble percevoir dans le public présent dans les salles de concert cette même disponibilité à participer à l’œuvre d’art. La découverte d’une telle attention active de la part des spectateurs remettrait en cause le déploiement

Man hat, auch ich selber, manche auffallenden Einzelzüge der Missa solemnis, etwa die riesenhafte das Objekt des Glaubens überschattende Wucht des Worts Credo, die nicht endende Ausspinnung des “Lebens der kommenden Welt” gegen die kurz erledigte Auferweckung der Toten, die höchst realistische, ganz diesseitig pazifistische Behandlung der abschließende Bitte um Frieden, so zu deuten versucht, als zerbräche hier Beethoven auch diese Messe ursprünglich für einen ganz bestimmten kirchlichen Anlass zu schreiben übernommen [...] Es sind hier wohl [...] mehr äußere Gründe des Umfangs, die dem Werk die Tore der Kirche verschlossen und es in den Konzertsaal getrieben haben“ GS III, S. 435.

¹³⁶ Cette évolution du jugement de Rosenzweig sur le monde de l’art et son appréhension plus nuancée de la séparation existant entre la salle de concert et la rue comme espace public – à l’image de son analyse, dans *l’Étoile*, du rapport entre l’architecture religieuse et son intégration à l’urbanisme comme métaphore de la vie de communauté -, le conduit à mettre en avant un moyen terme entre la musique profane (*Weltliche Musik*) et la musique liturgique (*geistliche Musik*) : la musique spirituelle (*geistige Musik*). „Das Neue ist, dass sich neben der geistlichen Musik und mit ihr wetteifernd eine ebenso weltüberfliegende und dann freilich nicht weltüberwindende, sondern weltverklärende erhebt, die den Konzertsaal als Raum für ihr Erklängen verlangt, eben weil er ein neutraler Raum ist, der jedem offen steht.“ GS III, S. .

temporel de l'*Étoile* en tant que tel, s'il n'avait été dit à l'instant que cette attention découlait directement de l'œuvre de Beethoven, donc d'un cas déterminé. Malgré tout, en gardant sa potentialité mobilisatrice dans un contexte non-rituel, la *Missa solemnis* ouvre indirectement la question de la généralisation des propriétés du jeu populaire (*Volksspiel*) – forme accomplie de la présentation de l'art dans la vie sociale selon la sociologie tripartite développée dans le Sur-monde - à l'ensemble des œuvres d'art. Une telle généralisation conduirait à étendre le modèle participatif de la présentation (*Darstellung*) rosenzweigienne à toutes les représentations (*Vorstellung*) artistiques et par conséquent à rapprocher l'analyse de Rosenzweig de la définition que donne Gadamer dans *Vérité et méthode* de l'œuvre d'art comme jeu. Or, Rosenzweig, contrairement à Gadamer, refuse toute congruence entre l'herméneutique religieuse et l'herméneutique artistique, c'est-à-dire entre la participation active du croyant à la liturgie et celle – éventuelle - du spectateur à l'œuvre d'art. À la différence de l'interprétation gadamérienne, la relation active du public, qui n'est plus alors simplement un spectateur, à l'œuvre d'art ne détermine pas un modèle théorique ; il n'est qu'un fait particulier qui, s'il n'ébranle pas la hiérarchie existentielle des arts, atténue la dévalorisation qui pouvait en résulter pour les arts profanes.

Dans l'*Étoile de la Rédemption*, le “jeu” (*Spiel*) est une expression particulière de l'art et non une notion explicative de la nature de l'art, qui pourrait s'appliquer à l'architecture et à la musique. Rosenzweig insiste sur la libération que représente le jeu à l'égard de ces formes artistiques. Dans le jeu populaire, danses ou processions, « il faut que le geste qui accomplit l'homme jusque dans son humanité plénière *fasse exploser (sprengen)* l'espace où l'architecture a fait entrer son corps en grand nombre, et l'espace dont la musique remplit les intervalles¹³⁷ » [Nous soulignons.] On est loin ici de l'interprétation de Gadamer du jeu comme structure définitoire générale de l'œuvre d'art. Pour Rosenzweig, la participation du public à l'œuvre dans le jeu fait sauter la dynamique totalisante toujours présente au sein de celle-ci, y compris dans l'architecture et la musique sacrée ; ni la cathédrale ni la messe musicale ne pouvant effacer en elles la présence de leurs formes idéales, c'est-à-dire les règles qui les font être des expressions artistiques. Au sein de l'art liturgique, architecture, musique et danse s'ordonnent en fonction d'une hiérarchie, non plus naturelle comme celle établie

¹³⁷ ER, p. 516.

par André Félibien au 17^e siècle¹³⁸, mais existentielle. Si la participation active du public à l'œuvre d'art est le critère permettant de déterminer la proximité de celle-ci vis-à-vis de l'existence, il faut être conscient du caractère dissolvant de cette proximité pour l'œuvre considérée comme réalité totale. La danse et la procession sont là pour signifier, uniquement par le corps et les gestes (*Gebärden*) de l'homme, dans l'abolition de toute distance représentative, - distance qui était encore présente dans la musique par la distanciation de l'homme par rapport à sa propre voix – l'immanence d'un rapport au divin. L'homme n'a plus besoin d'autre médiation symbolique que son propre corps.

Tandis que la conception romantique et la conception idéaliste tendaient à faire respectivement du génie le vecteur incontrôlé de sa naturalité géniale et du philosophe le produit de son propre système, on assiste ici à la mise sous tutelle des forces créatrices au moyen de la substitution de la relation herméneutique de l'auteur à son œuvre par la relation herméneutique que le public entretient avec celle-ci. Une relation herméneutique bien spécifique, en ce qu'elle suppose l'abandon préalable des conditions propres à la réception esthétique : le sentiment désintéressé et le jugement de goût. Ainsi, il n'est pas question de voir dans le jeu populaire, tel que décrit par Rosenzweig, un mouvement « non seulement dépourvu de but et d'intention, mais également exempt d'effort ». Contrairement à ce que Gadamer dira de l'art comme jeu, à savoir « qu'il absorbe en quelque sorte le joueur, le dispensant d'avoir à assumer l'initiative, ce qui fait tout l'effort de l'existence¹³⁹ », c'est le public comme acteur de l'œuvre qui assume à l'intérieur même de celle-ci les conditions de lecture de son sens, à l'image de la figure nietzschéenne qui, en même temps qu'elle détruit la philosophie systématique de l'intérieur, en révèle le processus de constitution génétique fondé sur l'effacement de toutes les traces que peut laisser l'écrivain ou l'artiste dans sa production.

¹³⁸ « Celui qui fait parfaitement des paysages est au-dessus d'un autre qui ne fait que des fruits, des fleurs ou des coquilles. Celui qui peint des animaux vivants est plus estimable que ceux qui ne représentent que des choses mortes et sans mouvement [...]. » André FÉLIBIEN, « Préface aux conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture pendant l'année 1667 » in *Les conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture au XVII^e siècle*, Paris, Alain Mérot, 1996, p. 50.

¹³⁹ Hans Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996, p. 123.

d). La pensée auto-interprétative de Nietzsche : l'autre rupture.

Au début de ce chapitre, il a été question de l'importance de Nietzsche pour le mouvement de dé-totalisation du pré-monde ; condition nécessaire à la constitution d'une philosophie existentielle¹⁴⁰. Pour rompre avec la logique systématique, il ne suffit pas d'évoquer le cri du Je singulier dont la peur de la mort ne peut être réduite à un moment dialectique, il est nécessaire pour que ce cri soit effectif, qu'il soit relayé au sein même du champ de la philosophie. Ce cri ne pouvait être le cri d'un homme parmi d'autres ; il devait être poussé par un philosophe. Si Kierkegaard a thématiqué ce cri, ce n'est qu'avec Nietzsche qu'il est sorti d'une gorge humaine. Sans revenir plus longtemps sur ce qui a été dit du rôle nouveau accordé, par la critique de l'hégélianisme, au philosophe dans son rapport à sa philosophie, il est nécessaire de souligner que la prise de conscience par le philosophe de sa singularité ne conduit pas à faire de lui un génie, c'est-à-dire un homme dont le caractère exceptionnel est à la fois obscur pour les autres hommes et pour lui-même.

Dans l'aphorisme 378 d'*Opinions et sentences mêlées*, Nietzsche s'interroge sur le statut à donner au génie : « Qu'est-ce que le génie ? – Aspirer à un but élevé et en vouloir les moyens¹⁴¹. » Par cette volonté qui vient suppléer à une aspiration, on retrouve les deux dimensions, mises en avant par Rosenzweig, présentes dans tout auteur : génie et artiste. De même que l'auteur de *l'Étoile* voyait dans le génie un imposteur, un faux-prophète dont le message artistique était susceptible de perturber la temporalité révélée, Nietzsche perçoit dans celui-ci la vanité de l'homme ; vanité qui, en rendant obscures et impénétrables les conditions de la création, tente de se décharger de la responsabilité que chaque homme a à l'égard de l'histoire. Proche de la pensée de Jacob Burckhardt (1818-1897) et de sa notion de "grandeur historique", Nietzsche conçoit l'idée *a priori* paradoxale d'une génialité acquise. Cette conception nietzschéenne du génie est à mettre en rapport avec la représentation donnée par l'introduction du pré-monde de Nietzsche ; représentation qui fait de lui un homme qui s'est « arraché aux paysages de la personnalité¹⁴² ». Dans la conscience extrême du lien existant entre sa pensée et sa physiologie, Nietzsche est allé jusqu'à faire de

¹⁴⁰ Même s'il s'agit, dans l'ordre temporel de *l'Étoile*, d'une condition *a posteriori*.

¹⁴¹ Friedrich NIETZSCHE, *Le voyageur et son ombre : opinions et sentences mêlées. Humain trop humain, deuxième partie*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1902, p. 198.

¹⁴² *ER*, p. 117.

l'expérience de la mort – présente en filigrane dans les souffrances de ses états valétudinaires, pour utiliser une expression de Pierre Klossowski – une expérimentation pour son travail de pensée¹⁴³. Dans l'extrême désingularisation singularisante que représente l'expérience du Soi, c'est une forme d'exceptionnalité autre que celle du génie que dessine la figure du Nietzsche ; une exceptionnalité dont l'arrachement à la personnalité, en quoi réside le Soi, va pourtant à l'encontre de l'extrême personnalisation de son œuvre.

En distinguant avec soin les trois protagonistes présents dans la chaîne de la production artistique – le génie-artiste, l'œuvre d'art et le public -, Rosenzweig a fait de l'art un espace de transition non seulement entre le pré-monde conceptuel et le monde existentiel, mais aussi entre les différents espaces herméneutiques manifestant la conscience plurielle que possède l'esprit humain de sa propre activité de production. Au-delà de l'acte de répartir les différents auteurs, qui ont été traités jusqu'ici, du côté ou de l'autre de la frontière séparant le pré-monde conceptuel et le monde existentiel, c'est la mise en lumière d'un flou herméneutique venant brouiller le tracé de cette frontière qu'il faut souligner dans *l'Étoile*. En dépit de l'opposition affirmée de la *nouvelle pensée* à l'égard de la philosophie systématique, on ne peut parler d'un face à face direct entre un système conceptuel monologique et une pensée existentielle dialogale au sein de *l'Étoile de la Rédemption* ; pour cette raison, que l'espace interstitiel du métaéthique – le Soi tragique - participe, à des niveaux de sens différents, de ces systèmes et de ces pensées. À travers le tableau notionnel dont s'est servi Rosenzweig pour présenter le champ artistique, c'est un champ de tension entre l'auteur et son œuvre qui a été découvert. Producteur et produit étant sans cesse écartelés entre un mouvement qui éclipse le premier au profit du second et un mouvement qui tend à faire du second un faire-valoir du premier. Le Soi, doublement absent de l'œuvre hégélienne comme reconnaissance de l'irréductibilité de l'individu mortel à toute médiatisation dialectique et comme reconnaissance par l'auteur lui-même de sa propre irréductibilité à l'égard de son œuvre ; le Soi donc, n'investit pas moins celle-ci par l'intermédiaire de la reconstruction rosenzweigienne du système de l'idéalisme ; reconstruction qui se fonde sur la théorie schellingienne de l'art comme accomplissement d'un savoir Absolu. Avec la prise de relais de la fonction d'auteur par la figure de l'artiste romantique, seul à même de faire parvenir le système à la lumière

¹⁴³ Voir Pierre KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le Cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.

du monde vivant, c'est en même temps l'exceptionnalité de ce caractère qui vient perturber les rouages de la mécanique conceptuelle.

Toutefois, ce n'est pas par l'intermédiaire de l'artiste, à strictement parler, qu'une relation entre l'auteur et l'œuvre est réintroduite dans le système total de la pensée hégélienne. Comme il a été dit précédemment, c'est le public qui est capable de faire que l'art participe réellement à la vie. L'artiste est au contraire celui qui se tient à l'écart du monde en instaurant un rapport particulier à celui-ci qui ne vaut que pour lui ; rapport que Rosenzweig caractérise comme une "morale d'artiste". D'ailleurs, si l'on considère qu'un rapport dialogal n'est possible dans le système de Hegel qu'à la condition de restaurer une position d'extériorité permettant de se prémunir de la logique totalisante du concept, on risque d'être confronté à la difficulté qui était celle de Kierkegaard, à savoir d'être certes hors du système, mais par là même d'être indifférent à celui-ci. Ce n'est pas en tant qu'auteur qu'un homme, qu'un philosophe, peut entrer en contact avec la philosophie hégélienne, mais seulement en tant que lecteur rompant avec le champ de réception projeté par l'œuvre. Par-là, il faut être conscient que la prétention totalisante du concept conduit celui-ci à effacer à la fois la singularité de l'auteur et du public. Dans le mouvement dialectique tendu vers l'autoreprésentation du concept, auteur et lecteur ne sont plus que des moments relatifs l'un à l'autre, dans la mesure où le commencement de l'acte d'écrire de l'un et la fin de l'acte de lire de l'autre ne coïncide plus avec l'origine et l'accomplissement de l'œuvre elle-même ; cette origine et cet accomplissement étant indiscernables.

Que Nietzsche ait réussi à créer une brèche dans la belle totalité du système s'explique par sa nouvelle approche du "faire-œuvre" basé sur une pensée qui ne s'excepte pas des états physiologiques de celui qui la développe. La figure nietzschéenne, à la différence de la figure kierkegaardienne, est par elle-même une mise en péril de l'ordonnance hégélienne. Concevant le travail du philosophe sur le modèle de l'artiste « dont l'instinct le plus profond le porte [...] vers la vie¹⁴⁴ », Nietzsche refuse la prise de distance à l'égard du monde qui caractérise la position de l'artiste de l'art pour l'art et par conséquent le paradigme artistique sur lequel repose l'accomplissement de l'idéalisme du point de vue de Rosenzweig. C'est un autre Soi tragique que celui porté par l'artiste romantique que livre la personne de Nietzsche en ce qu'il est à la fois acteur et spectateur de sa tragédie. S'il est de l'essence même de la

¹⁴⁴ Friedrich NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, Paris, Folio essais, 1974, p. 72.

relation cathartique de la tragédie grecque de produire une superposition entre acteur et spectateur, cette dimension est absente de la conception romantique, où le silence tragique du créateur d'œuvres d'art ne suscite chez le public qu'une incompréhension émerveillée. Entre l'auteur et le public, il n'existe qu'une double relation monologique de chacun d'eux en direction d'une œuvre à la fonction polarisante. Si le jeu herméneutique autour de la fonction *auctoriale* du système hégélien produit par la restructuration rosenzweigienne de l'idéalisme – à l'aide de la figure de l'artiste romantique –, ne fait qu'introduire un brouillage dans la compréhension entre l'auteur et le lecteur, il a du moins le mérite de réintroduire la dualité auteur-lecteur ; dualité qui était jusque-là éclipsée par la mécanique conceptuelle, devenue autonome, de l'œuvre-système.

Mais ce n'est qu'avec le Soi tragique de Nietzsche qu'une relation herméneutique peut s'établir entre l'auteur et le lecteur en court-circuitant une œuvre devenue avec l'idéalisme un véritable Golem, à la nuance près qu'avec Hegel, il était de l'essence du système d'échapper à tout contrôle. Ce court-circuit de l'œuvre qui doit rendre possible un dialogue entre l'auteur et le lecteur n'est pas une méthode que tout un chacun pouvait appliquer à *La phénoménologie de l'esprit* ou à la *Science de la logique* ; seul Nietzsche lui-même, sa vie et son œuvre, sa vie comme œuvre, a pu induire une instabilité dans la structure conceptuelle. En refusant de dissocier sa pensée de sa vie, Nietzsche a pu devenir à la fois l'auteur et le lecteur de son œuvre. À la différence de l'œuvre de l'artiste romantique qui n'est que le résultat ponctuel d'un mouvement créateur jaculatoire tourné uniquement vers ses productions futures, l'œuvre de Nietzsche n'est jamais simplement une "chose-dite" détachée du présent. Délaissée par le Nietzsche auteur, elle ne l'est jamais par le Nietzsche lecteur. Si le Soi est dans l'*Étoile* l'expression hypothétique de l'être-au-passé de l'homme en tant que non-encore inscrit dans l'existence relationnelle, il porte en lui une autre signification dès lors qu'il est appliqué à Nietzsche. Manifestation d'une modalité d'être toujours-déjà au passée, le Soi devient avec Nietzsche une possibilité de réinvestir chacune de ses œuvres selon un mode synchronique. Ainsi, dans *Ecce Homo*, il se fait l'interprète de ses œuvres précédentes, qu'il s'agisse de *La naissance de la tragédie*, du *Crépuscule des idoles* ou des *Considérations inactuelles*. À propos de la quatrième *Considérations inactuelles*, il revient sur la manière dont il avait traité de la musique et en particulier du rôle qu'aurait à jouer le dionysiaque dans le futur de celle-ci.

Je promets un âge *tragique* : l'art suprême de l'acquiescement à la vie, la tragédie, renaîtra, lorsque l'humanité aura derrière elle la conscience des guerres les plus dures, mais les plus nécessaires, *sans en souffrir*... Un psychologue pourrait encore ajouter que ce que, dans mes jeunes années, j'avais entendu dans la musique de Wagner, n'a strictement rien à voir avec Wagner ; que, lorsque je décrivais la musique dionysienne, je décrivais ce que j'étais *seul* à avoir entendu, et que, d'instinct, j'étais obligé de transposer et de transfigurer dans l'esprit nouveau que je portais en moi. La preuve – *aussi forte que preuve peut l'être* – en est mon texte intitulé « Wagner à Bayreuth » : dans tous les passages d'une importance psychologique capitale, il n'est question que de moi – on peut sans hésiter mettre mon nom ou celui de Zarathoustra partout où le texte indique « Wagner »¹⁴⁵. [L'auteur souligne.]

Au-delà de la question du statut à donner à la preuve psychologique, c'est le regard de Nietzsche sur son œuvre qui importe ; une œuvre qui permet d'établir des rapports de substitution entre l'auteur – Nietzsche –, le narrateur – Zarathoustra – et le sujet à traiter – Wagner. Une telle plasticité de l'œuvre ne s'explique que si l'on ajoute à cette relation triangulaire, un quatrième intervenant : Nietzsche en tant que lecteur et interprète. Si le modèle sur lequel il édifie sa philosophie de la vie est le modèle de l'art, il ne se contente pas de transposer l'instinct de l'artiste tendu vers le sens de la vie au philosophe, il fait en sorte que celui-ci prenne en charge la perspective du spectateur. Nietzsche se retrouve ainsi des deux côtés de la chaîne de production de l'œuvre. Auteur et lecteur, il désamorce la logique intégrative de celle-ci, dans la mesure où, interprétant au présent un produit du passé, il rattache son activité auctoriale à lui. C'est une nouvelle unité qu'il donne à la création philosophique ; une création qui n'est plus menacée par l'atemporalité d'une œuvre qui scinde irréductiblement l'acte créateur lui ayant donné naissance de l'activité à venir de l'auteur.

La distinction entre Nietzsche-auteur et Nietzsche-lecteur permet d'éclaircir l'apparent paradoxe d'un Soi tragique qui s'est arraché aux "paysages de la personnalité" et d'une œuvre qui est le reflet de son auteur. Ce conflit entre un auteur impersonnel et une œuvre très personnelle se résorbe si l'on est attentif à la méfiance de Nietzsche, concomitante de sa physiologie de l'art, d'une œuvre thérapeutique dont les

¹⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1974, p. 143.

conclusions seraient capables de le délivrer de la souffrance. « Mais laissons-là Monsieur Nietzsche : que nous importe que Monsieur Nietzsche ait recouvré la santé¹⁴⁶? »

C'est seulement à Nietzsche en tant qu'interprète qu'il est accordé une nouvelle compréhension de lui-même. Le rapport de création n'est pas libérateur en lui-même. Tout comme le rapportait Rosenzweig à propos de ce public qui met la dernière touche à l'œuvre d'art en l'inscrivant véritablement dans le monde, Nietzsche, en se plaçant dans la position du lecteur, donne à son œuvre une unité vivante qui n'est plus réductible à un acte créateur passé¹⁴⁷. C'est donc dans le jeu auto-interprétatif de Nietzsche vis-à-vis de lui-même, qui se donne à voir en reflet dans la réélaboration rosenzweigienne du rôle de l'art dans l'idéalisme¹⁴⁸, qu'est dévoilé un chemin d'accès vers un espace herméneutique. Parallèlement à la mise en valeur par le pré-monde - sous l'influence de la dernière philosophie de Schelling - d'une facticité élémentaire qui rompt avec une philosophie négative cherchant à penser le tout du réel à partir d'un concept sans présupposés, Rosenzweig déploie un autre mode de rupture à l'égard du système ; celui-là fondé sur les principes d'une herméneutique nietzschéenne.

¹⁴⁶ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, Avant-propos, §2, Paris, Le livre de poche, 1993, p. 65.

¹⁴⁷ Voir la lettre à Peter Gast du 9 décembre 1888, où Nietzsche écrit qu'il se sent à la hauteur de sa littérature pour la première fois. « J'ai tout très bien réussi sans jamais m'en rendre compte – au contraire !... Par exemple, les divers avant-propos, le *cinquième* livre de la "Gaya Scienza", Diable, tout ce qu'il y a là-dedans ! – Au sujet de la *troisième* et de la *quatrième* Inactuelles, vous ferez dans *Ecce Homo* une découverte qui vous fera dresser les cheveux – elle a fait dresser les miens aussi ! Dans toutes deux, il n'est question que de moi *anticipando*... Wagner, pas plus que Schopenhauer, n'y interviennent psychologiquement. Je n'ai *compris* ces deux écrits que depuis une quinzaine », cité par Jacques GOETSCHEL, « De Nietzsche à Flaubert : sous couvert d'impersonnalité » in *Revue Flaubert* n°7, 2007, [en ligne], <http://flaubert.univ-rouen.fr/revue/revue7/goetschel.html>, consulté le 27 février 2011.

¹⁴⁸ Dans un premier temps à travers la position finale acquise par l'art dans le Système de 1800 de Schelling et dans un second temps dans la réévaluation du statut du public dans le processus de production de l'œuvre d'art.

DEUXIÈME PARTIE : L'ENTRE-DEUX DU SEUIL

Chapitre I. Le cheminement créateur de Rosenzweig : du livre à l'Étoile.

1. L'auteur face aux écritures de son système.

La lecture qui vient d'être faite de l'*Étoile de la rédemption* dans sa relation avec la philosophie idéaliste ne prétend pas constituer un troisième moment interprétatif qui viendrait dépasser les interprétations systématiques et existentielles de la pensée de Rosenzweig. En accord avec l'affirmation de Stéphane Mosès pour qui *l'Étoile* s'offre au regard du lecteur selon plusieurs perspectives, le rapport de Rosenzweig avec le système hégélien ne s'épuise pas dans la métaphore de l'éclat. À côté de l'éclat de la rupture, à côté de l'acte de rendre la pensée et l'être à leurs généalogies respectives de manière à ce que celles-ci ne puissent plus se confondre l'une avec l'autre, il existe une rupture plus discrète qui touche à la question du statut et de la pratique de l'écriture philosophique. Tout comme un observateur qui regarde un bâtiment selon différents angles de vue ne fragmente pas l'unité architecturale de ce dernier, cette attention plurielle accordée à la prise de distance de Rosenzweig vis-à-vis de Hegel ne compromet pas l'intention première de celle-ci. Qu'il s'agisse de la pensée néantisante ou de l'acte d'écrire absent à son écriture – deux expressions de la systématique

hégélienne -, ce sont deux modalités d'une même volonté de totalisation du réel que Rosenzweig condamne.

En ayant souligné que l'opposition de Rosenzweig à l'égard de la pensée systématique ne passe pas uniquement par l'affirmation directe de la *Tatsächlichkeit*, de la facticité originaire qui, en tant que présupposé, constitue un obstacle de taille pour une pensée qui ne se voit fondée que dans son acte d'effectuer le réel, il s'est agi avant tout de rebattre les cartes proposées par l'auteur de *l'Étoile* et non de changer les règles du jeu établi par lui. Insister sur l'herméneutique physiologique nietzschéenne, en tant que reprise philosophique paradigmatique du *Selbst* fissurant le bel édifice de l'universalité, ne constitue pas un renversement interprétatif de l'introduction de *l'Étoile*. Si la facticité reste cet explosif dont la critique rosenzweigienne ne peut se passer, c'est bien du détonateur dont il est question. On l'a vu, n'importe quel *Selbst* ne peut pas jouer le rôle de *Zündstoff*. Ni le fait d'être père ni le fait d'avoir été citoyen, membre actif de la société, ne suffit à amorcer une quelconque réaction au sein du système. Ce n'est que par la sublimation artistique, littéraire ou philosophique de l'acte créateur biologique et socio-politique que le système comme réalité construite peut être ébranlé. La faiblesse du système qui se veut totalisant est d'avoir été et d'être toujours encore le *produit* d'un auteur.

Une fois considérée l'impulsion déconstructrice de l'introduction et de la première partie de *l'Étoile* sous l'angle de la dimension auctoriale – ce qui a pour conséquence d'empêcher, par exemple, *Les principes de la philosophie du droit* de se vouloir le paraphe de l'histoire, *ne serait-ce* que le paraphe de ce qu'il y a d'effectif dans l'histoire –, c'est le statut de l'auteur dans la pensée de Rosenzweig qui doit être déterminé. Si cette détermination relève d'une nécessité, cela est dû à la nature même de l'entreprise de Rosenzweig. Au regard de la structure de *l'Étoile de la Rédemption*, le lecteur peut en effet se demander jusqu'à quel point de la philosophie systématique la rupture fait porter sa radicalité. Cette interrogation, Rosenzweig y a répondu dans *La Pensée nouvelle*. « Dans ce premier volume [le pré-monde], 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*¹⁴⁹. » [Nous soulignons.] Pour sauver la philosophie d'elle-même, du danger qu'elle représente pour elle-même, il faut encore lui accorder le pouvoir de se libérer de ses propres illusions et en priorité de celle affirmant la

¹⁴⁹ *PN*, p. 149.

possibilité d'une pensée sans présupposés. Lorsque Rosenzweig, dans le pré-monde, joue des tensions existant au sein de l'idéalisme allemand entre Hegel et Schelling, entre les différentes conceptions du rapport créateur/être-créé, producteur/production, il reconnaît à la philosophie le pouvoir, ou du moins la potentialité, de se réformer elle-même ; reconnaissance teintée du regret que ce pouvoir n'ait pas su trouver d'autre voie que celle de l'esthétique pour mener la pensée hors des brumes de l'abstraction. En poursuivant l'idée d'une réforme de la philosophie, fondée non plus sur l'esthétique, mais sur la réalité du langage, l'*Étoile* fait sienne la problématique de la relation entre la subjectivité de l'auteur et l'objectivité du système ; cette difficulté, présente chez Schelling, se retrouvant pour la première fois, par-delà Kierkegaard et Nietzsche, chez Rosenzweig.

La figure de l'auteur ne se contente pas ainsi de révéler la complexité de la relation de la *pensée nouvelle* avec la philosophie systématique - complexité qui vaut reconnaissance de la richesse d'une tradition de pensée dont le développement ne se résume pas au concept-slogan d'unitotalité ; elle révèle aussi la singularité d'une écriture rosenzweigienne qui veut faire droit à la fois à l'extrême subjectivité (*extremste Subjektivität*) du Soi philosophe et à l'objectivité sans limites (*unendliche Objektivität*) de la science. « Il lui faut [la philosophie] maintenir fermement son nouveau point de départ, le Soi subjectif et même extrêmement personnel, davantage même, le Soi incomparable, abîmé en soi-même, il lui faut le maintenir avec son point de vue, tout en atteignant à l'objectivité de la science¹⁵⁰ ». Cette tension entre subjectivité et objectivité qui n'apparaît pas dans l'*Étoile* comme une tension dramatisée, dans la mesure où une nouvelle répartition des rôles entre philosophie et théologie offre une solution rapide à ce problème ; cette tension, donc, joue à un autre niveau que celui de cette construction fonctionnelle sur laquelle repose l'*Étoile*, à savoir celui du rapport entre la subjectivité d'une écriture qui ne s'abolit pas dans la systématique de son expression et l'objectivité d'un écrit irréductible à toute interprétation perspectiviste.

Alors que l'*Étoile* est un ouvrage qui fait intervenir de nombreux passages dont les champs sémantiques s'inscrivent dans un registre pathique – la lutte du Soi contre les expressions physique, biologique, civique de la mort, mais aussi l'hymne à la fonction maritale comme modalité de participation à la temporalité juive -, le traitement sémantique réservé à la nouvelle relation philosophie/théologie s'inscrit dans un

¹⁵⁰ ER, p. 155.

registre plus neutre. La poignée de main entre le philosophe et le théologien n'est pas la promesse d'une science nouvelle; elle est l'expression d'un accord *raisonné* entre deux disciplines désireuses de déterminer leurs rôles respectifs au regard de leur intérêt commun ; celui d'être fondé sur ce que Rosenzweig appelle l'*auctoritas*. En se présentant comme le contenu de la Révélation non-révélée, comme anticipation du miracle de la Révélation, la philosophie en même temps qu'elle se pense dans la dépendance de l'autorité de la Révélation – ce qui à la fois autorise et ratifie la pratique de la pensée sous une forme *a priori* -, donne à cette même autorité le moyen de s'exercer à travers le miracle ; miracle qui, après que la théologie historique ait cherché à se débarrasser de lui comme d'un témoin trop gênant pour une discipline se voulant scientifique, fait retour sous la forme sublimée du concept¹⁵¹. L'échange de bons procédés à quoi s'apparente cette relation renforce le caractère ironique de l'image que donne Rosenzweig de la philosophie comme « Ancien Testament¹⁵² » de la théologie. Avec l'introduction de la deuxième partie de l'*Étoile*, dans laquelle se trouve ce passage, il n'est donc pas question d'une véritable Alliance entre la philosophie et la théologie¹⁵³.

Ce *concordat*, à la fois condition et expression de ce qu'il y a de systématique dans la *pensée nouvelle*, se pense en rupture avec le vocabulaire guerrier propre aux relations réciproques qui ont été celles de ces deux champs de connaissance. Ni servante ni rempart (*Abwehr von Angriffen*) de la théologie, la philosophie est cet « avant » de la

¹⁵¹ C'est en effet en tant qu'advenue toujours nouvelle d'un événement très ancien que la Révélation doit se comprendre. La Révélation n'est un miracle que si l'on est attentif à l'envers de celui-ci : la promesse.

¹⁵² *ER*, p. 158.

¹⁵³ Durant le séminaire hebdomadaire qu'il a donné durant l'année 2001-2002 à l'Institut d'Études Lévinassiennes et qui était intitulé « Philosophie de la Révélation ? Schelling, Rosenzweig, Lévinas », Benny Lévy avait reproché à l'*Étoile de la Rédemption* sa dimension systématique qui lui avait fait *manquer* le statut de « livre-révélation ». Au lieu de trouver dans la tradition même d'Israël les ressources pour penser sa pensée (négative) de la facticité, il a préféré les ressources de la philosophie négative schellingienne. « Il aurait pu penser le *יש מאין* [« il y a à partir du néant de savoir »], qui saisit dans l'existence la couronne de silence à la racine de l'existence. Dans cette notion de *יש מאין* s'entendent – selon l'expression de Rosenzweig – les mots-origine : le « Oui », l'affirmation, la « *ישות* », et en même temps le « Non », le « *אין* ». Voir Benny LEVY, « Philosophie de la Révélation ? Schelling, Rosenzweig, Lévinas » in *Cahiers d'Études Lévinassiennes* n°2, 2003, pp.283-383. Pour Benny Levy, il faut attendre Lévinas pour que le passé soit restitué à la Révélation, pour que le caractère immémorial de ce qui a été ne relève plus du mythe et, enfin, qu'une relation avec la Révélation soit possible sans que soit impliquée la présence de penseurs allemands. Si cette interprétation ne rend pas justice au souffle épique qui agite une pensée se battant, dans le pré-monde, sans le filet de la tradition juive, elle permet malgré tout de souligner la particularité, le caractère singulier, de la situation dans laquelle s'origine l'*Étoile*. Avant même le problème singulier du judaïsme allemand, c'est le problème de la relation entre une philosophie post-systématique et une théologie historique qui donne directement à s'entendre dans la structure de l'*Étoile* ; problème dont la solution ne s'exprime pas dans une Alliance (*ברית*) des deux protagonistes, mais dans un accord plus pragmatique. Car c'est à partir de cette solution méthodique qu'il est possible de percevoir la présence de la temporalité de la Révélation dans le pré- et le sur-monde.

Révélation sans lequel celle-ci ne pourrait se présenter sous la forme de la promesse. De même, la théologie n'est pas une science concurrente de la science philosophique. *L'intelligence de la foi*¹⁵⁴ n'est pas ce vers quoi elle tend. La théologie est l'expérience qui substitue la parole vivante aux mots-origines de la philosophie. « Dans la langue vivante, les mots-origines inaudibles deviennent audibles comme mots réels, eux et, avec eux, tous les mots réels. Au lieu de la langue d'avant la langue, nous avons sous nos yeux la langue véritable¹⁵⁵ ». Pourtant, au-delà de la clarté de cet équilibre, pouvant être compris comme une dynamique temporelle retrouvée, une certaine ambiguïté existe.

Alors que Rosenzweig parle tout d'abord de la nécessité de donner à l'extrême subjectivité du philosophe, par l'ipséité de laquelle le système s'effondre, l'objectivité « sans limites » promis par la théologie, il donne ensuite à celle-ci la forme de l'expérience subjective de par sa liaison avec la parole révélée. Si d'un côté le concept de Révélation fourni par la théologie est la passerelle menant le Soi philosophe du subjectif à l'objectif, d'un autre côté la philosophie, par son *langage d'avant le langage*, fournit au théologien les conditions permettant l'écoute de la parole comme promesse. Dans cette relation en chiasme, philosophe et théologien ne se trouvent pas dans un face à face, mais dans un rapport médié par leurs disciplines réciproques. Le Soi philosophe, laissé à sa facticité irréductible, n'ayant pu trouver ni dans l'art ni dans l'écriture les conditions d'une orientation n'impliquant pas de totalisation, n'a affaire qu'à la théologie, qu'à un discours ne proposant que le *concept* de Révélation, et non au théologien lui-même. L'objectivité de la Révélation n'étant objectivité que pour la subjectivité qui n'a pas encore accès à celle-ci. Inversement, le théologien, qui ne pense pas la Révélation comme un concept, mais la vit comme une expérience, use de ce qui a été produit par l'irruption du philosophe dans la philosophie, à savoir les mots élémentaires exprimés par des symboles mathématiques, sans prendre en compte la subjectivité qui a été à l'origine de cette symbolisation. Les figures du philosophe et du

¹⁵⁴ « Lorsqu'on reproche à ceux qui définissent la méthode de la philosophie chrétienne par le *fides quarens intellectum* de confondre théologie et philosophie, on montre simplement que l'on n'entend aucunement leur position, et l'on donne même à penser que l'on n'entend pas bien ce qu'est la théologie. Car, bien que la théologie soit une science, elle ne se donne aucunement pour fin de transformer en intelligence la croyance par laquelle elle adhère à ses principes, ce qui reviendrait pour elle à détruire son propre objet. » Etienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Deuxième édition revue, Paris, Vrin, 1969, p. 31.

¹⁵⁵ *ER*, p. 160.

théologien ne sont nouvelles que dans leurs usages respectifs de la théologie et de la philosophie.

En mettant en rapport l'apparente neutralité du registre sémantique utilisé par Rosenzweig pour décrire la scène articulatoire entre philosophie et théologie, et la structure organisatrice à l'œuvre dans celle-ci, c'est une relation marquée par l'indifférence qui semble être de mise ; une indifférence qui n'est pas seulement l'expression d'une distance objective, mais aussi d'une méfiance à l'égard d'un contact qui pourrait se vouloir plus rapproché. Cette ambiguïté propre à une philosophie et à une théologie qui trouvent à s'entendre alors que le philosophe et le théologien demeurent muets l'un à côté de l'autre (*Nebeneinander*) pose le problème de la position de Rosenzweig à l'égard de *l'Étoile de la Rédemption*. Face à plusieurs formes de subjectivités et d'objectivités, c'est la possibilité pour l'auteur de se porter garant de tous les aspects de l'œuvre, de faire valoir son autorité sur une temporalité qui demeure fragmentée en dépit du déploiement organique des temps, qui paraît fragilisée.

Mais que faut-il entendre par *se porter garant de tous les aspects de l'œuvre* ? Même en ayant toujours à l'esprit la tension entre subjectivité et objectivité qui travaille *l'Étoile*, même en prenant en compte l'oscillation produite par la présence concomitante d'une écriture singulière qui ne se laisse pas neutraliser par la complétude de l'œuvre et l'objectivité de celle-ci qui ne se laisse pas enfermer dans l'idiosyncrasie de celui qui l'a produite, cette exigence d'une garantie de l'œuvre portée par l'auteur semble renouer avec un débat plus ancien né dans le cadre de la critique littéraire. Ainsi, sans revenir sur les termes du débat qui ont opposé Sainte-Beuve et Proust, à savoir l'extension du jugement critique non seulement à l'acte créateur de l'auteur, mais aussi à la personnalité de celui-ci, il faut néanmoins se demander si la distinction entre moi social et moi littéraire de l'écrivain ne constitue pas une ressource heuristique pour la lecture de l'œuvre de Rosenzweig ? Jusqu'ici, nous usions, à propos du problème de l'auctorialité, de la notion d'auteur et du nom de Rosenzweig comme de deux termes équivalents, substituables l'un avec l'autre.

2. Faire un livre.

a). Contexte iconographique.

Tout interprète, tout commentateur, qui a travaillé longtemps sur l'œuvre d'un philosophe, d'un écrivain ou d'un personnage du passé, sait que se pose à un moment ou à un autre la question – et parfois le problème – de l'investissement émotionnel vis-à-vis de ce dernier. Par la proximité des œuvres et de la correspondance se crée une certaine familiarité avec l'objet d'étude ; une familiarité n'impliquant pas nécessairement de l'affection. Il n'est pas rare de voir dans un bureau, la photo, la reproduction d'une peinture, plus rarement le buste, de celui dont les œuvres occupent de longues heures d'études. Dans le cas des philosophes, l'iconographie se réduit souvent à un portrait en buste – presque jamais un portrait en taille. Et lorsque les portraits manquent, une illustration est là pour la remplacer, liée à la légende personnelle du philosophe : Spinoza polissant ses verres, Kant faisant sa promenade... Il était normal que, Rosenzweig, penseur du vingtième siècle possède une iconographie plus importante, faites de photos et de quelques portraits. Mais en dehors de la dimension quantitative – qu'il faut malgré tout relativiser, ne s'agissant que d'une vingtaine de photographies -, c'est ce que donnent à voir ces photos qui possède une importance particulière pour le regard que tout commentateur porte sur Rosenzweig.

Roland Barthes, dans *La chambre claire*, considère que le regard que le spectateur pose sur une photographie tisse deux rapports à l'image ; deux rapports qui, selon la photographie observée, varient en intensité : le *studium* et le *punctum*. L'un est attentif à l'horizon général dégagé par l'image, qui peut représenter un exemple d'humanité, un exemple de paysage urbain ou social. L'autre est attentif à un détail qui perce cet horizon et qui tend en cela à devenir un point focal pour l'œil. Mais à cette conception duelle du regard dont la coprésence est seule susceptible de faire de telle photographie une œuvre photographique, vient s'ajouter par la suite une autre modalité par laquelle l'image arrête le regard ; cette autre modalité est liée à une nouvelle signification donnée au *punctum*. Si le *punctum* est toujours « cette zébrure inattendue qui venait parfois traverser ce champ [le *studium*] [...], je sais maintenant qu'il existe un autre *punctum* (un autre « stigmaté ») que le « détail ». Ce nouveau *punctum*, qui n'est plus de

forme, mais d'intensité, c'est le Temps, c'est l'emphase déchirante du noème (« *ça-a-été* »), sa représentation pure¹⁵⁶ ». C'est cette intensité de l'instant temporel qui se manifeste dans les photographies qui ont été prises de Rosenzweig, en particulier celles où celui-ci s'inscrit dans son *Sitz-im-Leben*. Ainsi, Rosenzweig habillé en smoking entouré de ses cousins Ehrenberg en 1913, posant en uniforme avec le reste de sa famille devant la villa de Kassel, Rosenzweig mimant une joute avec son cousin Hans Ehrenberg. Toutes ces scènes de la vie quotidienne tiennent éloigné Rosenzweig d'une image de philosophe compassé ou de celle d'un penseur dont le quotidien tiendrait tout entier dans la lecture et l'écriture. C'est pourquoi le contraste apparaît d'autant plus grand, lorsque le regard découvre les photographies d'un Rosenzweig paralysé, la nuque reposant sur un système mécanique permettant de la maintenir droite.

Il ne s'agit pas ici de renouer avec une imagerie héroïque de la vie de Rosenzweig¹⁵⁷, mais d'indiquer, par le biais d'une référence à cette iconographie, que le parcours de Rosenzweig, les influences et les rencontres qui ont participé à la maturation de sa pensée, n'est pas celui propre à un penseur allemand du début du vingtième siècle dont l'environnement était traditionnellement celui de l'université et des *Burschenschaften*. Mais rendre compte de la relation subjective, de la proximité affective qui franchit la distance des temps, du commentateur à l'égard du penseur sur lequel il travaille, n'est pas suffisant pour juger de l'importance *littéraire* du *moi social* de celui-ci ou, en d'autres termes, pour déterminer le rapport que l'homme Rosenzweig a entretenu avec son propre statut d'auteur. Les différents pseudonymes qu'il a choisi de prendre en fonction de la nature des articles et des textes qu'il écrivait, le fait qu'il ait donné à certains de ces textes un nom propre, souvent en relation avec les proches auxquels il les destinaient en priorité, indiquent une attention au statut de l'écriture, à la

¹⁵⁶ Roland BARTHES, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Seuil, coll. « Cahiers du cinéma Gallimard », 1983, p. 148.

¹⁵⁷ "Rosenzweig's idea of "life," which he developed in the wake of Wilhelm Dilthey's *Lebensphilosophie*, was soon to become the central category for reading his philosophy. Indeed, it seemed natural to speak of Rosenzweig's very own life as if it were the embodiment of his ideas. Understandably, Scholem felt moved to describe Rosenzweig's final years of paralysis: [T] *he living sound was taken from his speech, but... from the fire of his muteness we heard the sound of the words of the living God. Whoever Jewish Social Studies once was in that room in Frankfurt and heard his questions answered and heard the eloquence of that mute saint, surely he knows what a miracle happened to us here*. These are the tones appropriate for a eulogy; it would be wrong to criticize Scholem unduly for speaking of the recently deceased Rosenzweig as if he had been a saint. But Scholem's example is also paradigmatic for the early style of Rosenzweig scholarship. Especially in the early phase of Rosenzweig criticism, attention to the philosopher as a person often threatened to displace any systematic exposition of his idea". Peter Eli GORDON, "Rosenzweig Redux: The Reception of German-Jewish Thought" in *Jewish Social Studies*, New Series, Vol. 8, No. 1, 2001, Indiana University Press, pp. 1-57, p.4.

nature de l'écrit et à l'influence que celui-ci peut avoir à la fois sur l'auteur et le lecteur. C'est pourquoi avant de réfléchir à la conscience de soi de l'auteur Rosenzweig, il faut préalablement réfléchir à la conscience de soi de l'aspirant auteur Rosenzweig.

b). Le désir d'écrire et la volonté de produire.

Dans le premier chapitre, les figures du génie et de l'artiste ont joué un rôle d'importance dans la réinterprétation du rapport de l'*Étoile de la Rédemption* vis-à-vis de la systématique hégélienne. Rappelons que pour Rosenzweig, dans le cadre de la temporalité organique inspirée de celle du Schelling des *Weltalter*, le génie apparaît comme l'image construite rétroactivement par l'artiste. À la place d'une généalogie de la création basée sur le bouillonnement inchoatif de l'esprit génial, Rosenzweig fait du présent de l'artiste, du labeur de sa production artistique, la dimension originaire de l'acte de faire œuvre. Bien qu'il ne s'agisse pas à nouveau d'entrer dans la problématique du génie, de l'artiste et de la réception par le public comme seul accès de l'œuvre d'art au monde de la vie, il est intéressant de comparer cette conception de la création artistique propre à l'auteur de l'*Étoile* à celle, naissante, du jeune Franz Rosenzweig, étudiant en médecine.

Un des dangers d'une biographie trop centrée sur certaines dates se voulant articulatoires est de tomber dans une segmentation par épisodes de la vie de la personne étudiée. Dans le cas qui nous occupe, Rosenzweig ne peut être considéré comme une série de figures successives, exclusives les unes des autres. Au Rosenzweig étudiant en médecine suivrait le Rosenzweig historien, pour finir avec le Rosenzweig philosophe juif¹⁵⁸. En étudiant la correspondance de Rosenzweig, ainsi que son *Tagebuch*, dès ses plus jeunes années – fin 1905, alors qu'il allait bientôt avoir dix-neuf ans -, on est frappé par les nombreux sujets de réflexion – certains ne se trouveront sous une forme développée que dix ans plus tard avec la rédaction de l'*Etoile* – qui occupent son esprit au quotidien. Mais entre tous ces sujets, il semble que son attention se tourne dès cette

¹⁵⁸ Ces distinctions successives laissant de côté le problème du statut définitoire à donner à l'*Étoile de la Rédemption*.

époque sur un sujet précis ; un sujet de l'approfondissement duquel tous les autres dépendent : l'écriture, et son corrélat, l'acte d'écrire.

α). L'idéal de l'équilibre goethéen.

La première phrase que le jeune Rosenzweig écrit sur le carnet de l'année 1905-1906 de son *Tagebuch* concerne la peur du commencement. « La crainte du commencement ! J'écris seulement ces mots pour avoir déjà commencé¹⁵⁹. » Au-delà de la boutade, c'est une vraie préoccupation qui s'expose à la lecture de ce carnet. Le même jour, il écrit plusieurs autres réflexions : « Pour chaque production, il y a de l'impudeur » ; « Ce qu'il y a de plus éminent en nous est l'imagination. Elle n'est pas assujettie à la volonté. Elle la devance et habituellement la volonté lui court après afin de la rattraper. Quand cela lui est impossible, elle s'arrête, contrariée, au milieu du chemin et reprend son souffle » ; « Avec cette cavalcade, certains génies ont contracté une pneumonie mortelle (Kleist, Hölderlin, Érostrate)¹⁶⁰. » Alors même que Rosenzweig hésite encore face à l'implication qu'exige l'acte d'écrire, il exprime déjà de la méfiance à l'égard de la confiscation des conditions de la création par l'idée de génie. Par cette métaphore de la course poursuite, est mis en image un déséquilibre entre subjectivité et objectivité pouvant conduire à un effacement du soi, physique et mental ; ce déséquilibre qui renvoie à la modalité créatrice propre au génie, à savoir l'*Erzeugung*, ne permet pas à celui-ci de laisser quoi que ce soit *en reste* de son œuvre. Ce souci de garder un équilibre de l'écriture afin de préserver un équilibre dans l'acte d'écrire, Rosenzweig le tient de Goethe. Le 11 janvier 1906, il écrit à propos de celui-ci : « Je crois que Goethe a oscillé toute sa vie durant entre subjectivisme et objectivisme. Et puisqu'il en est allé

¹⁵⁹ „Die Furcht vor dem Anfangen ! Nur um angefangen zu haben schreibe ich diese Worte.” Rosenzweig, *Tagebuch 1905-1906*, 14.12.05, Leo Baeck Institute Archives, AR3001 Franz Rosenzweig Collection S48/2, Consulté sur [archive.org](http://www.archive.org), (date d'accès 5 mai 2012) http://www.archive.org/stream/franzrosenzweig_01_reel01#page/n667/mode/1up [Tous les passages du *Tagebuch* de Rosenzweig auxquels n'a pas été adjoint ici de références n'ont pas été encore publiés et proviennent des archives numérisées du Leo Baeck Institute.]

¹⁶⁰ *Ibid.*, „Zu jeder Produktion gehört Schamlosigkeit”. „Das Souveränste in uns ist die Phantasie. Sie ist nicht dem Willen untertan. Sie eilt voraus, gewöhnlich läuft ihr der Wille nach, um sie einzuholen. Wenn er es nicht kann, steht er verdrießlich am Wege und verschnauft sich.” „Einige Genies holten sich bei dieser Lauferei eine tödliche Lungenentzündung. (Kleist, Hölderlin, - Herostrat).”

ainsi de Goethe, il en sera aussi ainsi pour nous ; le fait de pencher vers une vision ou une autre ne sera qu'une question d'humeur ». Et le 23 janvier :

La caractéristique du romantisme : Elle fait des choses, dont la vision du monde naturelle (on pourrait dire homérique) ne donne qu'une signification et une efficacité très limitées, des divinités universelles (Par exemple : indolence, inconscience, sexualité, crainte de l'inconnu, amour, patriotisme, égoïsme, art). "On peut le résumer en ce sens : J'appelle romantique ce qui est malade, classique ce qui est saint" Goethe¹⁶¹.

C'est donc à la fois l'idée et l'enjeu d'un accomplissement de la vie¹⁶² qui informe la vision rosenzweigienne de l'art et de l'écriture ; un accomplissement qui passe par un délicat équilibre entre une individualité qui demande à s'exprimer et un monde qui refuse de se laisser subsumer sous le dictat d'une subjectivité. Double refus : celui d'un objectivisme désincarné et d'un subjectivisme échevelé. La présence de cet idéal goethéen dans la pensée de Rosenzweig va se trouver jusque dans les développements sur l'art de *l'Étoile*¹⁶³. À travers la figure de Goethe, c'est la possibilité de l'accomplissement d'une vie sans avoir à orienter celle-ci selon la triangulation des relations de l'homme, de Dieu et du monde qui est reconnue. En parlant de Goethe à la

¹⁶¹ Tagebuch 1905-1906. 11.1.06 „Ich glaube, Goethe hat sein Leben lang zwischen Subjektivismus und Objectivismus (Natur von ihr umgeben usw.) geschwankt. Und da es Goethe so gegangen ist, wird es wohl uns allen so gehn müssen und das Hinneigen zur einen oder andern Anschauung wird nur Stimmungssache sein.“

Tagebuch 23.1.06 „Charakteristikum der Romantik: Sie macht aus Dingen, denen die natürliche (etwas homerische) Weltanschauung nur reine beschränkte Wirksamkeit u. Bedeutung gibt, allumfassende Gottheiten (Beispiel: Trägheit, Unbewusstheit, Sexualität, Furcht vor dem Unbekannten, Liebe, Patriotismus, Egoismus, Kunst). „In diesem Sinne aufzufassen: Romantisch nenne ich das Kranke, klassisch das Gesunde“ Goethe.“

¹⁶² « La substance poétique [...] est la substance de la propre vie du poète : personne ne peut nous la donner, on peut peut-être l'obscurcir, mais on ne saurait la faire dépérir. [...] Vous ne progresserez pas en pleurant continuellement la bien-aimée que la distance, l'infidélité ou la mort vous ont fait perdre. [...] Qu'on s'en tienne à la vie qui progresse et qu'on s'éprouve à l'occasion ; car, il s'y révélera dans l'instant si nous sommes vivants, et, rétrospectivement, si nous avons été vivants. » GOETHE, *Écrits sur l'art*, « Un mot à l'adresse des jeunes poètes », Paris, Flammarion, coll. « GF », 1996, p.303.

¹⁶³ Et bien plus tard, en 1924, dans la lettre 20 mai adressée à Gertrud Oppenheim, Rosenzweig inscrit toujours la création artistique dans une perspective goethéenne : « [A propos de poèmes] [...] C'est une erreur typique de dilettante de croire que l'œuvre d'art jaillit dans un moment d'inspiration. [...] Faire de la poésie est affaire de labeur et de raison ; l'inspiration se trouve seulement au commencement et ensuite uniquement comme contrôle sur l'exécution. [...] Son Werther, sa première œuvre en tant que telle, a été écrit avec en gardant la tête froide, à partir des lettres particulièrement intenses à Menck... » „Aber das ist ein typischer Dilettantenirrtum, dass Kunstwerke in der Eingebung entstünden. [...] Dichten ist Fleiß- und Verstandessache; die Eingebung steht nur am Anfang und dann noch als Kontrolle über der Ausführung. [...] Der Werther, sein erstes wirkliches Werk, ist mit kaltem Kopf, wahrscheinlich aus den sehr heißen Briefen an Menck, gemacht ...“ ROSENZWEIG, *Briefe*, S.500.

manière d'une *vita* ; non celle d'un saint, dont l'existence est structurée par la relation verticale avec Dieu, mais celle d'un *parfait* incroyant, dont l'existence se structure selon une relation d'immanence avec le monde, l'auteur de *l'Étoile* n'est pas éloigné de ce que disait le Rosenzweig de dix ans son cadet :

L'absence de bonheur gâte le caractère. Il faut être et paraître véritablement heureux, afin que l'envie ne fasse pas son chemin en nous, le plus grand des vices, l'antithèse de l'état de l'âme, qui contient et englobe toute vertu et toute beauté, la quiétude¹⁶⁴.

C'est cette même quiétude que l'on retrouve dans l'harmonie de la vie goethéenne de *l'Étoile* : « La prière de Goethe, l'homme la vie, concerne son propre bonheur, c'est à ses pieds qu'il dépose l'ouvrage quotidien de ses propres mains et il prie de pouvoir lui-même l'achever¹⁶⁵. » Une fois éclairé l'objectif que se donne Rosenzweig au moment où il commence à écrire, force est de reconnaître que celui-ci participe certes d'une influence de Goethe, du moins de son image idéalisée de « sage de Weimar », mais aussi du courant de la philosophie de la vie très présent au début des années 1900.

β). *Érostrate : un destin réinterprété.*

Rosenzweig, dans ce *Tagebuch* de l'année 1905-1906, fait intervenir à plusieurs reprises un personnage historique assez surprenant : Érostrate. Une référence d'autant plus étonnante qu'elle prend place, dès la première page de ce carnet, entre Kleist et Hölderlin. Alors que la présence des deux poètes et dramaturges dans une phrase annonçant une fin tragique pour tout écrivain dont la volonté court après l'imagination, se justifie par leur destin commun, la présence de l'incendiaire du temple d'Artémis à Éphèse ne peut être qu'ironique. Où est le génie d'Érostrate sinon dans l'acte génial par lequel il reconnaît qu'il n'en possède aucun ? Mais Rosenzweig ne se contente pas ici

¹⁶⁴ *Tagebuch*. 16.2.06. „Nicht-Glück verdirbt den Charakter. – Recht glücklich sein und scheinen! dass nicht der Neid in uns fahre, das Laster aller Laster, der Gegenpol des Zustandes der Seele, der alle Tugend und Schönheit enthält und umfasst, der Ruhe.”

¹⁶⁵ *ER*, p.385.

d'une note d'humour isolée. Au contraire, Érostrate devient rapidement "mon ami Érostrate" : un ami qui vient lui rendre visite dans les moments de doute et d'interrogation ; dans ces moments, où Rosenzweig n'est plus certain de sa capacité à produire et du type de relation qui doit le lier à la vie. Dans le personnage d'Érostrate, c'est à la fois le Rosenzweig effrayé de ne pas être à même de faire œuvre et le Rosenzweig qui, bien qu'alors rassuré quant à ses capacités à produire¹⁶⁶, hésite quant à la position qu'il doit adopter vis-à-vis de la vie, qui dialogue avec lui-même. On pourrait parler ici d'une *Stimmungsschwankung* ; d'une reprise rosenzweigienne de l'oscillation goethéenne entre objectivisme et subjectivisme. Ici, entre une participation à la vie et une contemplation de la vie. Il est possible de voir dans ce rapport duel à la vie, exclusif l'un de l'autre, l'anticipation du point de vue de l'art, du rapport duel au monde tel qu'il s'expose dans l'*Étoile de la Rédemption*, entre la personne du saint et la personnalité du parfait incroyant qu'est Goethe. Avec l'un et avec l'autre, c'est à chaque fois un rapport particulier au monde qui se dévoile. L'un dans un rapport transcendant au monde, à distance de celui-ci, et l'autre dans un rapport immanent au monde, participant de lui. Mais à la différence de la dualité du regard artistique tel que Rosenzweig le présente dans l'exposé d'une rencontre imaginaire avec Érostrate, la dualité de la personne et de la personnalité, de l'homme de Dieu et de l'homme du Monde, peut être dépassée par le Nous d'une communauté rédemptrice. À l'inverse, le Nous auquel l'artiste cherche à participer est toujours médiatisé par la présence de l'œuvre qui se constitue comme monde particulier. Il n'y a de Nous que dans le Nous de l'œuvre. C'est de cette impossible inscription de l'artiste dans la vie que Rosenzweig rend compte dans ce récit qu'il est important de retranscrire en entier :

Aujourd'hui, mon vieil ami Érostrate resta longtemps, longtemps avec moi. Il entra dans la pièce et parut plus maussade que jamais. Mais comme je sais comment il veut être traité, je ne lui posai pas de questions. Soudain, il n'y tint plus. Cela ne signifie pas qu'il explosa ; au contraire, il sorti de sa réserve très tranquillement : « Tôt ce matin, j'étais prêt à me jeter par la fenêtre ». « Si cela avait été le cas », répondis-je, « cela m'aurais fait

¹⁶⁶ Tagebuch. 10.2.06. « Comme j'ai pu remercier mon Créateur, lorsque j'ai remarqué en moi la première manifestation de productivité ! Et comme il m'est arrivé souvent de tenir pour un tremplin ce qui devait s'avérer un sommet – du moins provisoirement ! » „Wie hab ich meinem Schöpfer gedankt, als ich die erste produktivität bei mir bemerkte ! Und wie oft blieb auch hier mir ein Höhepunkt, was ich nur für ein Sprungbrett hielt! – wenigstens vorläufig !”

de la peine pour tes parents ». « Oui », dit-il, « j'y ai aussi pensé ; ils n'auraient jamais su se l'expliquer (je souris à l'écoute de cette justification parfaitement Érostratrienne), mais surtout (continua-t-il) je n'ai pas eu le courage d'aller jusqu'au bout ». Moi : « Mais comment en est-ce arrivé à ce point ? Je t'ai pourtant vu cette nuit à la fête de la saint Jean ; tu n'as certes pas beaucoup dansé, n'est-ce pas ? Je t'ai vu plusieurs fois te tenir immobile ou converser de manière embarrassée avec une connaissance masculine ». « Oui », dit-il en retour, « je n'ai presque pas dansé ; j'étais comme enfermé en moi-même et je ne pouvais trouver la clef ; je ne pouvais pas parler, je ne comprenais pas comment tous les autres en étaient capables, je ne comprenais pas comment les autres pouvaient danser à leurs guises, et cela avec un tel entrain ».

Moi : « Je parais que tu n'as pas non plus sauté à travers le feu ? ». Lui : « Si, par deux fois, mais seulement parce que notre connaissance B. m'y poussa en me prenant par la main et la seconde fois en plaçant une jeune fille entre nous. Mais quelle peur j'ai ressentie alors, quelle peur ! ». Moi : « Ne le prends pas mal, mais tu n'es vraiment qu'un pleutre ».

Lui : « Mais mon cher Franz, tu le savais déjà depuis longtemps ; tu n'as pas besoin encore de me le dire ». Moi : « Mais qui était la fille avec laquelle tu as sauté la deuxième fois ». Lui : Après avoir passé à travers, elle avait épinglé le foulard brun autour de sa robe ; je me trouvai derrière elle dans le cercle et je remerciai mon créateur qu'elle ait eu peur de sauter encore une fois, car la première fois, elle avait presque glissé ; c'est ainsi qu'en accord avec les bonnes manières, j'ai pu rester auprès d'elle. Mais cela ne tint qu'à un cheveu ; aurait-elle vaincu sa peur, je me trouvai dans l'obligation de sauter à nouveau. Moi : « - dans l'obligation ? Était-elle si jolie ? » Lui : « Mon Dieu, c'était une vraie beauté, et je ne me serais jamais approché d'elle, si B. ne l'avait pas amené ». Moi : « Et comment cela s'est passé avec elle ? » Lui : « Naturellement, j'étais muet, hormis quelques remarques pseudo-ironiques, et après que tous les feux se soient éteints et que nous soyons rentrés dans le Halle – c'est le seul instant, où j'ai eu le sentiment de faire partie du Nous – je commençai à devenir plus entreprenant – mais elle ne réagit pas – par mégarde je crois ou plus sûrement sans me prendre en considération du tout. Moi : « Seigneur, qu'est-ce que tu espérais aussi ? Qu'est-ce que tu aurais pensé d'elle si elle avait réagi ?! » Lui : « Oui, c'est vrai ». Moi : « Et de plus, tu es tout de même un homme du regard – c'est précisément ce que nous avons toi et moi de commun, ce par quoi nous nous comprenons ; est-ce que tu n'as rien retenu des merveilleuses images de cette nuit-là, comme celle de ces hommes plein d'ivresse autour des flammes, des étincelles et de la fumée s'élevant si haut que l'on remarquait à peine le ciel étoilé au-delà ; et la foule qui jubile, la danse ; j'en aurais perdu toute réserve et cela aussi bien en tant que

participant qu'en tant que spectateur ». Lui : « Ah, tais-toi donc un peu, homme du regard ! » - « enivré par le fait de contempler » ce sont bien ces horribles mots qui viennent recouvrir d'un voile mon inutilité. Je suis presque arrivé à croire que c'est moi qui t'en ai fait part et que maintenant, à partir d'eux, tu t'ais fait ta religion. « Homme esthétique » - c'est en cela que réside la corruption – la vie veut être vécu.

Moi : « Gottfried Keller ? Henry le vert¹⁶⁷ ? Le voyant est d'abord la vie véritable de ce qui est vu ? - ? – ». Lui : « Ah, Keller, c'est aussi un de mes cousins, un du clan des impotents : mais ne t'en laisse pas conter ; c'est l'artiste en lui qui lui a dicté cette pensée. Le dicton, selon lequel : est vécu ce qui est tout d'abord vu, ne convient qu'à l'œuvre de l'artiste ; la vie veut être vécue ». Moi (l'interrompant) : « Tu es horriblement superficiel ». Lui (il se dirige rapidement vers la porte) : « Adieu ». Moi (courant à sa suite et le ramenant à la chambre) : « Écoutes, ne prends pas mal ce que je viens de dire. "Superficiel" était peut-être bien un mot mal choisi. Une telle confrontation "art-vie" ne me convient pas – tu le sais bien : je vois plus volontiers dans l'un. Toi, tu sépares, tu vois ce qui est distinct, tu n'es pas satisfait avec ce que tu as, tu le tiens pour quelque chose de négligeable tant que tu n'as pas l'autre. Hier matin, tu me fais penser, j'ai lu dans une nouvelle de von Heyse : "Tout un chacun doit se décider s'il veut profiter de la vie ou s'il veut la connaître (selon ta terminologie : vivre ou voir)". Maintenant, je ne suis certainement pas pour une telle décision ; je pense que l'on doit laisser à la vie le soin de savoir si elle veut être vécue ou contemplée ». [L'auteur souligne.]

Lui : « Quiétiste ! »

Moi : « Maître d'école de ton Moi ! »

Lui : « Nous ne pourrions jamais nous mettre d'accord. L'opposition se trouve ancrée profondément dans notre être respectif. Le fait que nous nous soyons rencontrés me fait parfois mal pour toi. Tu te trouverais bien plus à l'aise sans mon amitié. Alors, au revoir ! » (C'est avec ces mots qu'il se dirige, avec un léger sourire ironique, vers la porte). Moi : « J'espère que cela ne sera pas trop tôt !¹⁶⁸.

¹⁶⁷ *Der grüne Heinrich* est un roman d'apprentissage (1854) du romancier et poète suisse de langue allemande Gottfried Keller (1819-1890).

¹⁶⁸ Tagebuch. 24.6.08. „Heute war mein alter Freund Herostrat lange, lange bei mir. Er kam rein und sah so verdrossen aus wie nur je. Da ich aber weiss, wie er behandelt sein will, fragte ich ihn nicht. Plötzlich brach er los, das heißt er brach nicht eigentlich los, sondern er kam ganz ruhig heraus: „Heute früh hätte ich beinah zum Fenster heran gestürzt“. „So“, sagte ich, „das hätte mir für deine Eltern leid getan“. „Ja“, sagte er, „das habe mir auch gedacht; - sie hätten es sich ja gar nicht zu erklären gewusst (ich lächelte über die echte Herostratische Begründung) aber außerdem (fuhr er fort) hatte ich auch nicht den rechten Mut dazu“. Ich : „Aber wie kam denn das alles ? Ich habe dich doch diese Nacht auf dem Sonnentag gesehen; allerdings getanzt hast du wohl wenig, nicht wahr? Ich sah dich ein paar Mal stehn oder im Verlegenheitsgespräch mit einem männlichen Bekannten“. „Ja“, erwiderte er, „ich habe kaum getanzt : ich war wie zugeschlossen und konnte den Schlüssel nicht finden, ich konnte nicht

Ce dialogue entre Rosenzweig et Érostrate qui joue autour de la question du rapport entre l'art et la vie est tissé d'ambiguïtés. La première étant que celui qui se fait le porte-parole d'un art qui participe de la vie même, qui tend à se confondre avec elle, se voit reproché le fait de maintenir encore une dualité, précisément celle de l'art et de la vie. Alors que Rosenzweig, l'homme qui enjoint à Érostrate d'être cet *Augenmensch*, cet homme du regard à distance de la vie, s'attribue une position moniste ne différenciant pas entre art et vie. C'est à un jeu de miroir auquel le lecteur a affaire ici.

sprechen, begriff gar nicht, das alle andern es konnten, begriff nicht, dass die andern tanzten, was ihnen einfiel, und ausgelassen waren“.

Ich: „Da bist du wohl auch nicht durch Feuer gesprungen?“. Er: „Doch, zwei Mal, aber nur weil mich unser bekannter B. bei der Hand mit fort riss und ich also durch musste, das zweite Mal mit einem Mädchen zwischen uns. Aber meine Angst, meine Angst!“ Ich: „Du bist doch eigentlich ein ganz feiges Aas, nimm mirs nicht übel“.

Er: „Aber lieber Franz, das wusstest du doch schon längst; das brauchst du mir doch nicht zu sagen“.

Ich: „Wer war denn aber das Mädlel, mit dem du beim zweiten Mal durchsprangst“. Er: Die nachher drinnen den braunen Schal unten an ihrem Rock rings angesteckt hatte: ich stand nachher mit ihr im Kreis und dankte meinem Schöpfer, dass sie sich fürchtete nocheinmal zu springen, weil sie beim ersten Mal ausgeglitten war, und ich so mit guter Art bei ihr bleiben konnte. Es hing übrigens nur an einem Haar, so hätte sie ihre Furcht überwunden und ich hätte doch nocheinmal durchgemusst. Ich : „-gemusst? Also war sie hübsch?“ Er: „Ach Gott, sie war ein Prachtkerl, und ich wäre gestern sicher nicht an sie gekommen, wenn B. sie nicht ran geholt hätte“. Ich: „Na und wie würde das mit ihr?“ Er: „Natürlich war ich stumm, bis auf einige verzweifelte pseudoironische Bemerkungen, und nachher als alle Feuer verloschen waren und wir in die Halle zurückrannten – das ist das einzige Mal, dass ich zu den Wir gehörte – da fing ich allerdings Feuer – aber sie hat, glaube ich, nur aus Versehen – oder nein : sicher garnicht reagiert. Ich: „Zum Donnerwetter, was verlangst du denn auch? Was hättest du denn von ihr gedacht, wenn sie reagiert hätte?!“ Er: „Ja, das ist richtig“. Ich: „Und überhaupt – du bist doch sonst Augenmensch – das ist es doch grade, was wir zwei gemeinsam haben und wodurch wir uns verstehen -; hast du denn garnichte von den herrlichen Bildern gehabt diese Nacht, als diese bunten berauschten Menschen um die Flammen rasten und Funken und Qualm so weit sich ausbreiteten, dass man kaum merkte, dass ausgestirnter Himmel darüber war : und der Jubel, das Tanzen : ich wäre toll davon gewesen, ganz einerlei ob als Mittuer oder als Zuschauer“. Er: „Ach sei doch still. „Augenmensch“ – „berauscht zuschauen“ das sind ja die grässlichen Phrasen, mit denen sich meine Unbrauchbarkeit verhüllt. Ich glaube beinah, ich habe sie dir beigebracht und nun hast du dir deine Religion daraus zusammengeleimt. „Aesthetischer Mensch“ – das ist ja grade der Verderb, das Leben will gelebt werden.“

Ich: „Gottfried Keller ? Grüner Heinrich ? „der Seher ist erst das rechte Leben des Gesehenes“ ? - ? – Er: „Ach Keller, das ist auch meiner Vettern, einer von Stamme der Impotenten : aber lass es nicht das sein : so hat ihm hier der Künstler in ihm diesen Gedanken diktiert : auf das Werk des Künstlers passt der Spruch, das lebt erst, wem es gesehen wird, aber das Leben will gelebt“. Ich (unterbrechend) „Du bist grässlich oberflächlich“. Er (geht rasch zur Tür) : „Adieu“. Ich (gehe ihm schnell nach und führe ihn ins Zimmer zurück) „Sieh mal, du darfst mir das nicht übel nehmen“. „Oberflächlich“ war auch vielleicht auch ein verkehrtes Wort. Mir passt nur – das weißt du – so eine Gegenüberstellung „Kunst-Leben“ nicht; ich sehe eben lieber in eins. Du trennst, siehst auseinander, bist mit dem, was du hast, nicht zufrieden, hältst es für garnichte – ohne das andre. Gestern Vormittag fielst du mir ein: da las ich in einer Novelle von Heyse: „Ein jeder muss sich entscheiden, ob er das Leben genießen oder erkennen (nach deiner Terminologie: leben oder anschauen) will“. Er : bin ich sicher nicht für eine solche „Entscheidung“, aber ich meine eben, man soll es das Leben überlassen, ob es sich lieber erleben oder betrachten lassen will“.

Er: „Quietist“ !

Ich: „Schulmeister deines Ichs !“

Er: „Wir werden uns nie einigen können. Der Gegensatz liegt wirklich ganz tief verankert in unser beider Wesen. Um dich tuts mir manchmal Leid, dass wir und kennen gelernt haben. Dir wäre sicher wohler ohne meine Freundschaft. Na – auf Wiedersehn !“ (Mit diesen Worten geht er ironisch leise lachend zur Türe hinaus). Ich : „Hoffentlich nicht zu bald !“

Car, à l'enjeu goethéen d'une vie accomplie, d'une vie ayant atteint la *Ruhe* par l'art, Rosenzweig esquisse, à travers la personne de l'incendiaire du Temple d'Éphèse, une problématique différente, tournée vers la question du type de relation que ce calme, cette quiétude, doivent avoir avec le monde.

Dans l'introduction de la troisième partie de l'*Étoile*, Rosenzweig fait de Goethe, comme il a été dit plus haut, l'expression paradigmatique de ce que peut être l'homme dans le monde, au sens où il est devenu à lui-même le représentant, le lieu-tenant du monde. Avec la figure de Goethe, il ne s'agit pas de l'homme tragique, de l'homme enfermé en lui-même sans relation à Dieu et au monde. Goethe est dit à la fois *paien par excellence* et *chrétien par excellence*. Le paganisme étant la condition de la solitude de son Soi et le christianisme étant la condition de son inscription dans le monde, et par là plus généralement, son inscription dans le cadre d'une relation existentielle. « Il est l'un en étant l'autre. En adressant sa prière à son destin personnel, l'homme est totalement identifié à son Soi et pourtant il est aussi totalement chez lui dans le monde¹⁶⁹. »

C'est seulement en ayant à l'esprit l'exemplarité du destin goethéen que la figure d'Érostrate dévoile sa charge ironique. Dans la figure d'Érostrate se dessine une caricature de la figure de Goethe. L'Érostrate de Rosenzweig étant un Goethe sans talent, qui néanmoins fait sienne de manière pour le moins anticipée l'exhortation de vivre l'art et de faire de l'art sa vie, il ne voit pas d'autre moyen pour accomplir cet idéal que d'incendier le Temple d'Éphèse. D'après le récit que Rosenzweig fait de sa rencontre avec lui, la question de la célébrité, de l'enjeu narcissique de souhaiter que son nom soit retenu par l'histoire a beaucoup moins d'importance que l'enjeu de joindre art et vie. Rosenzweig attribue en cela à Érostrate les motivations qui sont les siennes. C'est pourquoi, d'une manière très contemporaine, la seule possibilité s'offrant à cet Érostrate réinterprété, est de réaliser une *performance* ; un événement artistique, dont la participation involontaire du public – le fait qu'il ait pu chercher à sauver vainement le Temple d'Artémis des flammes ou plus sûrement le fait qu'il ait pu accompagner le processus de destruction de ses plaintes – rapproche *l'œuvre* d'Érostrate de ce que Rosenzweig dit de la participation du public lors des fêtes liturgiques. Il semblerait ainsi que le personnage d'Érostrate subvertisse non seulement le rapport d'équilibre que l'artiste doit avoir avec la vie, mais qu'il subvertisse aussi le rapport du public à l'art.

¹⁶⁹ ER, p.396.

Ce rapprochement montre ainsi indirectement que l'attention portée par Rosenzweig à l'acte d'écrire et à la vision du monde à partir de laquelle cet acte doit prendre son élan, prend aussi en compte la question de la réception de l'œuvre d'art. Goethe *a trouvé* son public. Par-là, il ne faut pas entendre l'obtention tant désirée de la célébrité, mais la dernière étape de la création d'un monde de l'art articulé autour d'une œuvre dont la vie découle certes de celle de l'auteur, mais surtout de la participation du public.

c). Autocritique et nouvelle approche.

En considérant que, dans l'*Étoile*, le spectateur est ce bon samaritain qui vient donner un toit, un chez-soi, à une œuvre d'art qui, par son accomplissement et sa clôture sur elle-même, se trouvait détachée de son créateur et détachée du monde, la question se pose de savoir si le public possède la même importance pour *l'être-au-monde* du livre-œuvre de Rosenzweig. Dans une lettre qu'il écrit à Hans Ehrenberg en 1909, alors qu'il suit des études d'histoire à Freiburg, il exprime l'idée que l'on ne peut pas tout soumettre à un public, même si celui-ci n'est constitué que de ses proches :

[...] ma tête n'est pas du tout remplie, mais vide, comme une vraie tête d'historien. Beaucoup, beaucoup de choses doivent rentrer là-dedans, avant que – pour parler comme Wölfflin – j'ai l'envie de "me produire moi-même". Immédiatement, il me manque tout instinct pour cela, et en conséquence de quoi aussi toute capacité ; ce que je dis, me paraît à moi-même si immature, qu'il m'est toujours facile de ne rien dire. Bouche close, yeux et oreilles grands ouverts ! Voilà la devise. Tu ne vas pas toi me dire qu'il serait plus sain pour moi de bavarder, tant que je suis encore conscient qu'il ne s'agit que de blabla. Je suis encore tout à fait en apprentissage. Ma productivité est simplement *gymnasticon* [à moitié exercice], c'est ainsi que je l'éprouve moi-même. Il n'est pas non plus question d'un silence de mort. Lorsque l'on moule le blé, on n'invite toute de même pas tout le voisinage à assister au spectacle. Provisoirement, je suis pour mon grand plaisir "le plus réceptif"¹⁷⁰.

¹⁷⁰ „...Mein Kopf ist gar nicht voll, sondern leer, als ein rechter Historikerkopf. Da muß noch viel viel herein, ehe ich – mit Wölfflin zu reden – Lust habe, „mich zu produzieren“. Augenblicklich fehlt mir jeder Instinkt dazu, infolgedessen auch jede Fähigkeit; was ich sage, kommt mir selber so unreif vor, dass es

Selon ce qui vient d'être déclaré ici, Rosenzweig a une conscience très claire de ce qu'exige l'écriture. Ayant écarté une fois pour toute le fantasme de l'inspiration géniale liée au romantisme, il faut savoir reconnaître que l'activité d'écrire demande du travail et du temps. La responsabilité de l'auteur vis-à-vis du public n'est que la responsabilité de l'auteur vis-à-vis de son œuvre. Cette auto-centration sur le produire, c'est Rosenzweig lui-même qui va en témoigner sept ans plus tard dans une lettre à Eugen Rosenstock :

[...] Pour que vous me compreniez plus clairement : j'avais auparavant toute une série de livres et d'essais, "pour ainsi dire tout prêt en tête", pas seulement "en tête", de très jolis livres d'ailleurs, portant sur des sujets importants, comme on se souhaite de les écrire. En ce moment, aucun d'entre eux n'est planifié (bien qu'ils puissent peut-être se manifester au cours de ma vie), mais je n'en planifie plus aucun. Lorsque la guerre sera finie, le livre sur Hegel imprimé, aucun plan de travail n'est donc prêt. Vous avez du remarquer à partir du Hegel, que la raison de son existence personnelle ne résidait pas dans un intérêt pour Hegel, mais dans la volonté de faire un *livre*. (Comme vous me l'avez toujours dit auparavant, j'écrivais de manière "trop belle" ; c'est ce que je veux dire ici). Tout mon développement passé s'est déroulé sous cette poussée vers le "produit en soi", dès ma jeunesse, de l'époque du lycée [...] C'est maintenant terminé. Je suis devenu d'un homme qui ne voulait rien d'autre que produire un homme qui n'a pas de plans, qui n'a plus encore que des problèmes, sans savoir et sans vouloir savoir ce qu'il en sortira. Je "questionne" maintenant, plus tôt j'ai modelé (*geformt*) (toujours pris la volonté, comme on doit le faire pourtant, pour l'action)¹⁷¹.

mir immer leichter ist, nichts zu sagen. Mund zu, Ohren und Augen auf! Das ist die Devise. Du wirst selber nicht sagen, dass es mir gesund wäre, jetzt zu schwätzen, solange ich noch sicher weiß, es ist alles bloß Geschwätz. Ich bin noch durchaus im Lernen. Meine Produktivität ist bloß Gymnastik [der Übung halber] so empfinde ich sie selber. Von einem Totschweigen ist ja nicht die Rede; wenn man müllert, lädt man doch nicht die Nachbarn zum Zusehen ein. Vorläufig, wie gesagt, bin ich mit Wonne „das Rezeptiviste“.", Briefe, S.46.

¹⁷¹ Tagebuch. 6.07.16. „Um mich Ihnen zu verdeutlichen: ich hatte früher eine ganze Reihe von Büchern und Aufsätzen „sozusagen fertig im Kopf“, auch nicht bloß „im Kopf“, sehr schöne Bücher übrigens, lauter Sachen, wie man sie sich zu schreiben wünscht. Im Augenblick plane ich keins von Ihnen mehr (obwohl sie implizite vielleicht im Laufe meines Lebens doch mal zum Vorschein kommen werden), aber ich plane keins mehr. Wenn der Krieg aus ist, und der Hegel gedruckt, so steht kein Buchplan bereit. Sie müssen an dem „Hegel“ gemerkt haben, dass sein persönlicher Existenzgrund kein Interesse an Hegel war, sondern der Wille, ein Buch zu machen. (Wie Sie früher immer gesagt haben, ich schriebe „zu schön“; das ist was ich meine). Unter diesem Drang zum „Produkt an sich“ hat meine ganze vergangene Entwicklung gestanden, von früh auf, vom „Sekundaner“ [...] Das ist nun vorbei. Ich bin aus einem Menschen des Nichts-als-produzieren-wollens zu einem geworden, der keine Pläne, nur noch

Par ce regard rétrospectif jeté sur son rapport passé à l'écriture, Rosenzweig reconnaît que celui-ci était surdéterminé par la volonté de faire un livre. Contrairement à l'idéal harmonieux de Goethe dans lequel le processus d'écriture est une part essentielle de la vie artistique, l'écriture rosenzweigienne était alors dictée par le désir du "produit en soi" ; un produit qui, avant même de constituer un tout détaché de l'auteur, n'avait jamais fait partie de la vie de celui-ci. En se détachant de l'enjeu que représentait pour lui *Hegel et l'État*, c'est vers une nouvelle façon d'appréhender l'écriture qu'il se tourne. Cette lettre, qui s'insère dans le dialogue décisif de 1916, anticipe ce que sera la dynamique d'écriture de *l'Étoile de la Rédemption* ; non pas déjà un livre à chaque moment de sa rédaction, mais une longue lettre fruit de questionnements en amont et riche de nouveaux questionnements en aval. Car, c'est ainsi que Rosenzweig qualifie *l'Étoile* au moment où il relict celle-ci en vue de son impression prochaine : « Fondamentalement, ce n'était rien d'autre qu'une lettre. On peut en faire lecture à chacun. Mais on doit la dire face au visage de chacun¹⁷². » [L'auteur souligne.]

Grâce à ce survol des différents témoignages que Rosenzweig a donné de son activité d'écriture au cours de trois décennies, c'est d'abord l'image d'un jeune homme soucieux de produire une œuvre vivante, dont l'expression artistique ne veut pas être abstraite de la vie de l'artiste lui-même, puis l'image d'un historien de la philosophie dont le travail ne participe plus de cet idéal que par le souhait de produire un *livre* – celui-ci remplaçant alors l'œuvre –, enfin l'image d'un Rosenzweig philosophe qui repense la forme que doit prendre la création en quête d'une vie accomplie, qui s'offre à nous. S'il est naturel que le regard de Rosenzweig sur l'acte d'écrire ait évolué au cours de ces années, que celui-ci ait diversement accentué les rapports existant entre l'artiste, l'œuvre et le public, c'est la persistance d'un *faire-œuvre* en contact avec la vie qui est essentielle pour comprendre le statut auctorial à donner à Rosenzweig. À cet égard, son

Probleme hat, ohne Wissen und Wollen, was und dass etwas dabei entsteht. Ich „frage“ jetzt, früher habe ich „geformt“ (immer den Willen, wie man ja muß, für die Tat genommen)“. Briefe, S.647.

¹⁷² „Im Grunde war es ja ein Brief. Man kann es zu jedem sagen. Aber man muss es jedem ins eigne Gesicht sagen.“ GB, S. 615.

travail sur *Hegel et l'État* représente l'exact antinomie de ce doit être une œuvre (*Werk*). En même temps que du rejet de l'horizon de la *Weltgeschichte* hégélienne, c'est du rejet d'une écriture qui n'est l'expression d'aucun investissement existentiel de la part de son auteur, dont Rosenzweig se fera l'expression à partir de 1913.

Jusqu'ici l'auctorialité de Rosenzweig a été mentionnée dans une perspective avant tout autoréflexive, relative à la conscience que celui-ci a eu de cette question au cours de sa vie. Mais une fois affirmée le fait que la relation à l'œuvre a été une préoccupation personnelle continue pour lui, qu'est-ce cela dit de son rapport d'autorité à son œuvre ?

3. Écrire sans produire.

Le fait d'inscrire la question de l'accès au langage temporalisé de la pensée nouvelle dans le cadre d'une généalogie ayant pour horizon la relation de Rosenzweig à la création artistique, permet de placer la rédaction de son maître-ouvrage au sein d'une dynamique qui ne se mesure pas seulement à l'opposition vis-à-vis de l'écriture hégélienne. La problématique esthétique du génie, de l'artiste, de l'œuvre et du public, en plus d'être un des sujets traités dans *l'Étoile*, avec la logique et l'éthique, est une problématique de laquelle celle-ci participe. Avec elle, le désir des livres s'est peut-être évanoui, mais pas le désir de produire. Au lieu d'écrire *pour* des livres, il choisit d'écrire *pour* des interlocuteurs ; de donner à entendre à ses proches, sous une forme moins fragmentée que celle d'une correspondance, le chemin que celle-ci a contribué à tracer. La distinction entre moi social et moi littéraire qui postulait la possibilité d'une segmentation nette entre l'état civil et la constitution d'une œuvre littéraire est englobée par un moi artiste qui refuse de penser l'activité créatrice à distance de la quotidienneté de son action. Au regard de ce que veut être la pensée nouvelle, à savoir une pensée nourrie par la temporalité événementielle du dialogue, et au vu de ce que l'on sait du

dialogue ininterrompue qu'a été la vie de Rosenzweig, le présupposé sur lequel repose la distinction entre moi social et moi *philosophique* ne peut être que rejeté.

Mais face à la tentation de verser dans l'excès inverse, c'est-à-dire de voir simplement dans l'*Étoile* un contenu qui aurait tout aussi bien pu s'exposer sous une forme épistolaire, l'enjeu de l'auctorialité constitue un garde-fou ; garde-fou rendu possible par l'entremêlement par Rosenzweig lui-même de la question de la production du texte avec celle de la création de l'œuvre. En ce sens, il ne faut pas entendre par tentation, celle dont peut être sujette la critique littéraire, c'est-à-dire fonder son jugement esthétique d'une œuvre en fonction de ce que l'on sait de la vie de son auteur, mais celle cherchant à effacer les spécificités entre les différents registres d'écriture. Or, l'*Étoile*, malgré la volonté de Rosenzweig de renoncer à son souci d'écrire *de manière trop belle*, est un texte attentif aux signifiants eux-mêmes, à la *lettre* du texte.

Le rapprochement entre Rosenzweig et Goethe, bien que s'appuyant sur l'influence que le deuxième a eu sur la représentation de la création artistique du premier, ne doit pas faire oublier l'évolution du statut d'auteur qui s'est opérée au milieu du 19^e siècle. Les progrès techniques de l'imprimerie conjoint à la démocratisation de la lecture et à une massification du public, ont bouleversé le paysage littéraire de la fin du 18^e et du début du 19^e siècle. Ce bouleversement s'est exprimé, entre autre, par un redimensionnement de l'activité épistolaire d'une sphère publique à une sphère privée. À la socialité de salon a succédé une socialité privée, où chaque lettre est adressée à un destinataire spécifique et qui n'a pas vocation à être lue devant une société, ne serait-ce que celle d'une société aristocratique réduite¹⁷³. En dépit du poids de l'idéal goethéen d'équilibre entre subjectivisme et objectivisme non seulement sur sa conception de l'activité créatrice, mais aussi sur l'équilibre qu'il impulse à *l'Etoile* en conditionnant réciproquement la subjectivité de la nouvelle philosophie et l'objectivité de la nouvelle théologie l'une vis-à-vis de l'autre, la privatisation de la correspondance a conduit à opacifier les étapes du processus créateur de l'auteur. Alain Vaillant parle à ce propos d'un « décrochement ou d'une césure entre l'heuristique épistolaire de l'homme privé et l'œuvre achevée de l'auteur ; heuristique qui demeure inaperçue dans l'œuvre¹⁷⁴ ». Cette césure a été découverte récemment dans le cas de Rosenzweig avec la publication

¹⁷³ À cette différence de statut liée à la période historique, s'adjoint le fait rare pour le début du 19^e siècle de la publication de la correspondance de Goethe avec Schiller et la préparation en vue d'une publication future de sa correspondance avec Carl Friedrich Zelter.

¹⁷⁴ Alain VAILLANT, « Modernité, subjectivation littéraire et figure auctoriale » in *Romantisme*, n°148, 2010/2, pp.11-25, Armand Colin, p.12.

de sa correspondance avec Margrit Rosenstock-Huessy, dans lesquelles une dimension de l'*Étoile* s'est trouvée mise en lumière : celle d'une sublimation littéraire d'un dialogue amoureux. Avec la correspondance privée, c'est donc la possibilité d'une écriture cryptique qui peut être évoquée.

Tout se passe comme si le sujet, interdit d'apparaître sur le plan énonciatif, se trouvait disséminé et clandestinement logé dans tous les plis de l'énoncé, si bien que sa présence en devient à la fois invisible, mais immensément amplifiée pour le lecteur qui sait la rechercher et qui veut s'en donner la peine¹⁷⁵.

Rosenzweig auteur, mais Rosenzweig aussi écrivain. Si la question du rapport à l'écrit se présente à l'esprit de tout auteur, en raison du découplage - pour reprendre une métaphore ferroviaire chère à l'auteur du sur-monde - entre la parole vivante de l'homme et la lettre fossilisée de l'écriture, elle revêt chez lui une dimension existentielle liée d'abord à sa conception de la création artistique et dans un second temps, à sa conception d'une pensée temporalisée. À l'exception du sérieux tout *professionnel* avec lequel il s'est saisi de la pensée politique de Hegel, le trait de caractère qui marque la personnalité de Rosenzweig, de sa jeunesse au temps de sa maladie, c'est la volonté non de vivre sa vie, mais de vivre une activité créatrice vivante. Au-delà du danger que peut exercer la fascination de l'œuvre d'art, de sa belle totalité close, sur le Soi, - et dont Rosenzweig a cherché à se prémunir en abandonnant prudemment la pratique de la musique et du dessin dès qu'il en eut une maîtrise suffisante - ; au-delà de ce danger donc, les problèmes exprimés de manière paradigmatique par l'art, à propos de la relation de l'auteur à son œuvre, sont encore présents dans l'activité d'écriture du Rosenzweig philosophe.

¹⁷⁵ Alain VAILLANT, p.13.

Dans *Le langage indirect et les voix du silence*, Maurice Merleau-Ponty réfléchit à l'usage créateur que l'écrivain fait du langage. Prenant comme expression paradigmatique de la création artistique, un enregistrement vidéo montrant au ralenti Matisse au travail, il semble au premier abord que le rapport créateur de l'auteur à l'œuvre s'établisse sur la base d'une temporalité démiurgique, dans laquelle tous les possibles plastiques sont à la fois évoqués et retranchés par l'artiste pour ne garder que le geste parfait. « Ce même pinceau qui, vu à l'œil nu, sautait d'un acte à l'autre, on le voyait méditer, dans un temps dilaté et solennel, dans une imminence de commencement du monde, tenter dix mouvements possibles, danser devant la toile, la frôler plusieurs fois, et s'abattre enfin comme l'éclair sur le seul tracé nécessaire¹⁷⁶. » Mais cette image de maîtrise, ce rendu phénoménologique de l'intention du sujet, n'appartiennent pas à ce que Merleau-Ponty nomme le monde humain. Dans celui-ci, l'infinité des possibles n'apparaît que rétrospectivement dans la décision de la main de se poser sur la toile. Cette même temporalité de la création, Merleau-Ponty la voit chez Cézanne ; une temporalité dont la fulgurance intuitive ne permet pas d'être rattachée par le spectateur à une intention particulière. De la même manière que pour la conception rosenzweigienne du génie, selon laquelle celui-ci n'est qu'une construction rétrospective de l'œuvre de l'artiste, Cézanne « lance son œuvre comme un homme a lancé la première parole, sans savoir si elle sera autre chose qu'un cri¹⁷⁷ ». La vie de Cézanne est signifiante pour l'intelligence que l'on peut avoir de ses œuvres, dans la mesure où sa vie est riche du sens révélé par ses œuvres. On retrouve ici encore la circularité de la relation entre art et vie qui place dans une relation de conditionnement réciproque l'auteur et son œuvre.

Edmond Jabès, dans une *Lettre à Jacques Derrida* dont le titre est en même temps l'objet qu'elle se propose de traiter, *Sur la question du livre*, revient sur l'expérience que fait l'auteur face à ce qu'il écrit d'abord, et à ce qu'il publie ensuite. Proche du regard que Merleau-Ponty posait sur la main de Matisse et sur le geste de Cézanne, Jabès décrit l'attitude de l'écrivain penché sur la feuille de papier ; une feuille de papier qui, telle la toile du peintre, institue un nouveau rapport à soi-même. « Le geste d'écrire est, en premier lieu, geste du bras, de la main engagés dans une aventure dont le signe est la soif ; mais la gorge est sèche et le corps et la pensée, attentifs. Ce n'est que plus tard que l'on s'aperçoit que l'avant-bras sur la page marque la frontière entre ce qui

¹⁷⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, Signes, Paris, Folio essais, 1960, p.73.

¹⁷⁷ M. MERLEAU-PONTY, Sens et non-sens, Paris, Gallimard, 1966, p. 25.

s'écrit et soi-même. D'un côté le vocable, l'ouvrage ; de l'autre, l'écrivain¹⁷⁸. » Là où Merleau-Ponty s'appesantissait sur ce moment fugace où le geste de l'artiste coïncidait avec la touche de couleur, où l'homme coïncidait avec l'œuvre, tout en reconnaissant que ce moment échappait à la détermination d'une signification précise, Jabès voit dans ce même moment une déchirure ; une déchirure dans la mesure où ce même geste qui joint, est aussi celui qui repousse. La main qui tient un pinceau peut être ce par quoi des possibles sont libérés. Mais pour Jabès, la main tenant une plume est ce par quoi la liberté de l'acte créateur est détachée de la liberté encore en réserve de l'artiste. « En prenant la plume, nous pensions atteindre à une sorte de plénitude, d'unité réconfortante. Rien n'est plus pareil, après. Coupés de nous-mêmes par notre audace, privés de notre bien, notre mâle et prompte réaction est de tenter de maîtriser cette voix rebelle d'encre, afin de nous en approprier¹⁷⁹. » L'écrivain qui, croyant fixer ses paroles sur le papier comme on met des fers aux poignets et aux chevilles de quelqu'un, voit ces mêmes paroles conserver toute leur liberté ; une liberté dont le déploiement n'est plus calqué sur le déploiement de sa liberté. À l'opposé d'une expérience de plénitude, c'est d'une expérience de la perte dont il est maintenant question.

À travers les descriptions de Merleau-Ponty et d'Edmond Jabès de l'activité créatrice, l'image qui est donnée de l'auteur – qu'il soit peintre ou écrivain – échoue à élaborer une compréhension du processus de création. Le regard du spectateur et du lecteur achoppe sur l'ineffabilité d'un sens qui ne se laisse dériver d'aucune intention ou d'aucune signification originaires. Que le sens soit un pli dans le tissu du langage, selon Merleau-Ponty ou ce qui touche au silence dans toute parole proférée, selon Jabès, il engage tout un complexe de signifiants dont toute tentative de s'en rendre maître aboutit à une réduction, dans les termes de la linguistique, du champ connotatif au champ dénotatif, de la multiplicité des sens possibles propres au jeu entre les signes à un sens littéral isolant le signe et le renvoyant à un signifié unique. L'idée sous-jacente à cette appréhension de l'œuvre est que son caractère artistique réside précisément dans cet excès de sens qu'aucune interprétation ne saurait épuiser.

Mais alors que ce sens profus de l'œuvre se rapporte généralement au regard du lecteur ou du spectateur dont l'expérience esthétique réside dans le fait d'être débordé par elle, c'est ici le regard de l'auteur sur son œuvre qui est concerné. Le sens de

¹⁷⁸ Edmond JABÈS, « Lettre à Jacques Derrida. Sur la question du livre » in *L'ARC/54*, Cavaillon, 1973, pp. 59-64, p.60.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.60.

l'œuvre n'est pas seulement en excès de la signification que trouve en celle-ci le lecteur, elle est aussi en excès de la signification que met en celle-ci l'auteur. En dépit de la résolution de Rosenzweig de ne plus écrire, après *Hegel et l'État*, pour faire des livres, il aura affaire tout de même avec les conséquences induites par l'acte d'écrire un livre. Le dialogue, bien que modalité discursive centrale de *l'Étoile* exprimant au temps présent la présence d'un face à face entre Dieu et l'homme, sera aussi la modalité discursive d'un rapport de Rosenzweig à ses œuvres passées ; une modalité discursive qui fera une place à des relations faites de proximité et de distance, de familiarité et d'étrangement. « L'absence du livre se situe, à la fois, en-deçà et au-delà du vocable ; mais elle est également écrite en marge de l'écriture, comme son écriture effacée¹⁸⁰. » Si le lieu du livre est véritablement un lieu perdu comme le pense Jabès, alors il reste à déterminer ce que signifie, pour l'œuvre même, cette absence de l'auteur. Rosenzweig aurait-il été toujours en dialogue, dans l'acte même d'écrire *l'Étoile*, avec un ouvrage déjà en exil de lui-même ?

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.60.

Chapitre II. Pour une pédagogie de l'Étoile de la Rédemption : les tentatives auto-herméneutiques de Rosenzweig.

1. Comprendre l'œuvre : accéder à la figure de l'auteur.

a). La main créatrice et l'exigence de responsabilité.

L'acte de création littéraire n'est pas un acte très aisé à représenter picturalement. Une étude iconographique de cette thématique révèle trois types de représentations. L'une prend pour objet un homme dont le processus créateur n'est pas encore assez mûr pour qu'il se révèle dans le geste de peindre ou d'écrire ; un état suspendu qui, dans le cas de la représentation d'un philosophe, laisse indécise la question de savoir si l'introspection de celui-ci vise à produire une œuvre ou trouve simplement sa raison d'être en elle-même en tant que méditation. La seconde privilégie l'acte d'écriture, la mise sur le papier des pensées et des paroles qui se font entendre aux oreilles de l'homme dépeint. Enfin la dernière choisit ce moment de suspens où la main s'appête à se porter sur le papier alors que le regard du personnage est dans le lointain, non encore résolu à ce qui a déjà été décidé par celle-ci. Pour illustrer ces trois modèles picturaux, trois tableaux ont valeur de paradigmes¹⁸¹: respectivement le *Philosophe en méditation* de Rembrandt¹⁸² (1606-1669), le *Saint Luc dessinant la Vierge* de Rogier van der Weyden (vers 1400-1464) et *Le philosophe* de Salomon Koninck (1609-1656). Si la peinture de

¹⁸¹ Voir ANNEXE 1.

¹⁸² L'interprétation iconographique qui faisait du personnage un philosophe est sujette à caution. Néanmoins, le Louvre conserve au tableau ce titre de *Philosophe en méditation*. Il est toujours possible de faire référence au pendant du tableau de Rembrandt, à savoir *Le philosophe au livre ouvert* de Salomon Koninck qui met en scène une même atmosphère d'introspection.

Rembrandt illustre directement le premier modèle de représentation, celle du primitif flamand développe une métaphore, à travers le dessin, de l'écriture comme témoignage. Le tremblement créateur ne se trouve pas ici entre la main et le papier, mais entre le complexe main-pointe d'argent-papier et la réalité de la révélation présente sous les traits de la Vierge à l'enfant. C'est seulement dans le tableau de Koninck que la tension entre le possible et le réel, entre le tâtonnement de la pensée et l'effectivité de l'écrit est véritablement perceptible. Avec *Le philosophe* de Koninck, avec cet homme dont le regard teinté de vague semble attendre quelque chose et dont la main droite, armée d'une plume, touche à peine le papier posé devant lui sur sa table de travail, c'est à la sécularisation et à la mutation d'un motif de la peinture religieuse à laquelle on assiste. Jusque-là en effet, cette position d'attente, regard lointain et plume levée, était spécifique aux représentations de Saint Jean de Patmos. Qu'il s'agisse de Jérôme Bosch, de Hans Baldung Grien ou de Diego Velázquez, la plupart des peintres de la Renaissance flamande puis italienne se sont attachés à représenter un Saint Jean, scribe, suspendu aux paroles que lui adresse une apparition christique dans le ciel. Avec Koninck, l'attente est toujours là, mais n'étant pas assurée par un signe miraculeux qu'elle sera comblée, elle se trouve riche d'une inquiétude nouvelle et proprement moderne.

Cette centralité du motif de la main dans l'iconographie de l'activité d'écriture est tout à fait compréhensible, dans la mesure où cette main cristallise les tensions entre la subjectivité et l'objectivité, entre devenir et fait arrêté. Loin d'être seulement une image illustrant un problème théorique - celui du statut de l'auteur vis-à-vis de son œuvre, voire de la place de l'auteur dans celle-ci -, elle est symbolique d'un problème pratique. Et c'est de cette charge symbolique dont Rosenzweig va faire l'expérience.

Lors d'un voyage en Alsace, à l'époque *Reichsland Elsaß-Lothringen*, le jeune Rosenzweig alors âgé de 19 ans, se rend au couvent d'Unterlinden de Colmar afin de regarder les œuvres des maîtres de l'art rhénan, Martin Schongauer (vers 1450-1491) et Matthias Grünewald (vers 1475-1528). La lettre qu'il écrit à ses parents à cette occasion témoigne de la forte impression que fit sur lui le retable d'Issenheim¹⁸³ ; une impression

¹⁸³ Des années plus tard, en 1919, Rosenzweig fait part à Margrit Rosenstock de cette visite : «Tu as écrit dernièrement à propos du retable d'Issenheim et des reproductions. Quand je l'ai vu d'abord, il n'en existait aucunes. C'était en 1906. Hans l'avait vu et m'avait dit que je devais absolument y aller. L'impression en a été alors immédiate, du moins avec la Crucifixion.» „Du schreibst neulich vom Isenheimer Altar und den Reproduktionen. Als ich ihn zuerst sah, gab es wohl noch gar keine. Es war

qui s'était tout de suite concentrée sur un élément de la représentation de la Crucifixion. Au lieu de s'attacher à décrire les manifestations des dégradations physiques laissées par les *arma Christi* sur le corps même de Jésus, Rosenzweig est captivé par la dynamique des mouvements qui animent les différents panneaux du retable. Contrairement à un Joris-Karl Huysmans (1848-1907) fasciné par les épidermes, qu'il s'agisse de celui du Christ ou de celui du malade monstrueux - ou monstre malade - souffrant du "feu de Saint Antoine"¹⁸⁴, Rosenzweig s'arrête aux mains des personnages. Dans la multitude de leurs formes et de leurs relations mutuelles, il voit une certaine appréhension de l'existence, un rapport à l'existence qui déborde leur inscription chrétienne.

C'est un peintre accompli, il peint chaque objet de manière si corporelle et colorée, qu'il nous fait *croire* en eux, et cela du Diable et de l'auréole au sceau et au *périzonium* déchiré. Ses couleurs et ses éclairages sont tout ce vers quoi on a tendu jusqu'à aujourd'hui ; il fait les choses les plus incroyables : il peint de manière si uni le Christ ressuscité et la Gloire, que l'on voit de manière égale les yeux et les stigmates comme des tâches d'un rouge brûlant. Le plus formidable, ce sont ses mains (et plus généralement tous les organes de préhension, par exemple, les becs et les serres des démons dans la tentation de saint Antoine). Les mains sont ce qu'il y a de plus expressif dans les tableaux, même pour celles qui se reposent, c'est tout le calme qui se concentre en elles. Mas ce sont aussi les parties, qu'il traite avec le plus violence, qui se trouve le plus "stylisées". Dans la crucifixion, il *agrandit* la main – qui fait signe – de Jean-Baptiste dans des proportions impossibles, il donne au crucifié un chaos de doigts, qui crient les uns les autres dans des douleurs atroces – vraiment, je n'affabule pas : ce ne sont pas les couleurs, les mouvements et pas les visages : ce sont les *doigts du crucifié*. Dans le même tableau, ce sont les mains de Jean (l'apôtre), qui soutiennent Marie - une expression indescriptible. Vraiment, elles n'expriment rien, elles sont elles-mêmes "expressions". Il y a les mains d'Antoine, dont une, qui se cramponne à un crucifix (je devrais crier le mot

1906. *Hans hatte ihn gesehn und mir gesagt, ich müsste auf jeden Fall ihn. Der Eindruck war dann wirklich so unmittelbar, wenigstens bei der Kreuzigung.* À Margrit Rosenstock. 27.3.19. GB, S. 262.

¹⁸⁴ Voir Joris-Karl HUYSMANS, *Là-Bas* in *Le roman de Durtal*, Paris, Bartillat, 1999, pp. 29-31. Voir aussi son étude détaillée du retable d'Issenheim et de la Crucifixion de Karlsruhe du même Grünewald : J.-K. HUYSMANS, *Trois primitifs. Les Grünewald du musée de Colmar, le Maître de Flémalle et la Florentine du musée de Francfort-sur-le-main*, Paris, Flammarion, coll. « Images et Idées : Arts et Métiers Graphiques », 1967. Il décrit en ces termes l'homme-monstre du tableau de la *Tentation de Saint-Antoine* : « Il n'existe pas dans les livres de médecine de planches sur les maladies de la peau plus infâmes. Imaginez un corps boursoufflé, modelé dans du savon de Marseille blanc et gras marbré de bleu, et sur lequel mamelonnent des furoncles et percent des clous. C'est l'hosanna de la gangrène, le chant triomphal des caries ! » HUYSMANS, *Trois primitifs*, p. 25.

“cramponner”, si je voulais vous donner un aperçu de cette main). Il y a les mains du Christ mort – plein d’une force noble et cependant – pas mort – qui a “succombé”. Je crois que les mains sont ce qu’il y a de plus inoubliable dans ces images¹⁸⁵.

Les modalités expressives des mains ont valeur de synecdoque. Elles prennent en charge le tout des différentes attitudes existentielles adoptées par chacun. Les mains de Saint Antoine expriment par exemple l’adhésion farouche de celui-ci à la foi alors qu’il est assailli par la tentation des possibles¹⁸⁶. Et de la main expression d’un éthos existentiel à la main expression d’un mode de création, la conséquence peut se faire. Tout comme une main peut agripper ou caresser autrui, elle est capable d’établir différentes relations à l’œuvre qui, page après page, se crée sous ses doigts. Rosenzweig ne confesse-t-il pas dans sa correspondance que sa vitesse d’écriture n’est jamais assez élevée pour lui ? *Écrire vite et que cela soit fini...* Une rapidité qui pourrait simplement sous-entendre le désir d’en avoir enfin terminé, mais qui peut aussi traduire une impatience à l’égard de tout ce que l’*Étoile* promet en terme de renouveau existentiel et de réappropriation de la vie juive. Dans cette perspective, l’esprit se porte en avant de la main et la presse d’accélérer son rythme ; le *pour la vie* n’arrivant jamais assez tôt pour l’homme Rosenzweig. Cette interprétation paraît d’autant plus valable qu’il a été mentionné la relation de dépendance mutuelle entre Rosenzweig et l’*Étoile* au moment de sa rédaction. Rosenzweig portant d’abord son ouvrage au-dessus de la mer du

¹⁸⁵ „Er ist ein vollkommener Maler, er malt jeden Gegenstand so körperlich und farbig echt, dass man ihn ihm glaubt, und zwar die Teufel und Heiligenscheine ebenso wie den Waschkübel und die zerrissene Windel. Seine Farben und Beleuchtungen sind alles, was man bis aus unsre Zeit erstrebt hat ; er macht die tollsten Sachen : den Auferstehenden Christen malt er so mit der Glorie in eins, dass man nur die Augen und Wundmale als gleichmäßig brennende rote Flecken sieht. Das Allertollste sind seine Hände (überhaupt die Greiforgane, z.B. die Schnäbel und Klauen der Dämonen auf der Versuchung des Heiligens Antonius). Die Hände sind das Ausdrucksvollste auf den Bildern, selbst auf den ruhigen konzentriert sich eben die Ruhe darin. Es sind aber - vielleicht eben darum - auch die Teile, die er am gewaltsamsten behandelt, wo er ganz "stilisiert". Er vergrößert auf der Kreuzigung die hinzeigende Hand des Johannes ins völlig Unmögliche, er gibt dem Gekreuzigten ein Chaos von Fingern, die in rasendem Schmerz durcheinander schreien - wirklich ich phantasie nicht: es sind nicht die Farben, nicht die Bewegungen, nicht die Gesichter, es sind diese Finger des Gekreuzigten. Da sind - auf demselben Bild - die Hände des Johannes (des Apostels), die die Maria stützen - ein unbeschreiblicher Ausdruck. Wirklich, sie drücken nichts aus, - sie sind selber "Ausdruck". Da sind die Hände des Antonius, die eine, die das kleine Kruzifix umklammert (ich müßte das Wort "unklammert" schreien, wenn ich Euch einen Begriff von dieser Hand geben wollte). Da sind die Hände des toten Christus - edle Kraft und doch - nicht "tot" - "gestorben" wäre das bessere Wort dafür. Ich glaube, die Hände sind das Unvergeßlichste an diesen Bildern.” Briefe, S. 28-29.

¹⁸⁶ Michel de Certeau, dans *La fable mystique*, analyse le tableau de Jérôme Bosch, *Les tentations de Saint Antoine* et explique la paradoxale monstruosité des tentations qui assaille le saint en montrant que les démons sont la personnification des possibles, de ce qui est toujours susceptible d’être fait. Voir Michel de CERTEAU, *La fable mystique, I. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1987.

nauffrage allemand pour qu'ensuite l'*Étoile* préserve son auteur des troubles et des dangers de la révolution.

Pourtant, cette présence réciproque de l'un pour l'autre deviendra moins évidente pour Rosenzweig quelques années après sa rédaction. Sans parler aucunement de rupture avec l'*Étoile*, il semble que la publication de celle-ci ait changé quelque chose du rapport que Rosenzweig entretenait avec elle. Les échanges épistolaires avec ses cousins et amis, la rédaction du *Livret sur l'entendement sain et malsain* et *La pensée nouvelle* attestent d'un souci de l'auteur quant à la réception de son ouvrage et quant à la bonne compréhension de celui-ci. La main de l'auteur se voit obligée de reprendre la plume et d'écrire autour de ce qu'elle a déjà écrit.

C'est ici qu'il faut considérer à nouveau la question de savoir ce qu'il faut entendre par être le garant de son œuvre ? Se porter *garant* de quelque chose signifie en prendre la responsabilité. De tout ce qui est dit dans une œuvre, l'auteur serait le seul homme à en assumer la responsabilité. Assumer la responsabilité du contenu de l'œuvre et plus largement de l'œuvre même passerait par la revendication, l'affirmation claire que cette œuvre, ce produit, est de *moi*. Cette clarté est néanmoins trompeuse. Erich Kleinschmidt, dans *Autorschaft. Konzepte einer Theorie*¹⁸⁷, annonce clairement avec le titre de son ouvrage l'indéterminabilité de l'objet qu'il se propose de traiter. Que l'auctorialité (*Autorschaft*) ne puisse être dite concept d'une théorie, mais *concepts* d'une théorie, est l'indice de la difficulté à donner des frontières bien délimitées à celle-ci. Le pluriel est la marque de la multiplicité des conceptions qui ont eu cours dans l'histoire et qui, selon les époques, attribuaient une fonction mais aussi un statut différent à l'auteur ; une fonction et un statut liés de manière intrinsèque à la fonction et au statut du texte créé. L'auteur n'a pas toujours été auteur de son œuvre dans le sens d'être responsable de celle-ci. Dans *Ion*, Platon développe une conception de l'auctorialité diffuse, où l'auteur ne représente que le lieu de la création et non son origine. En tant qu'interprète du divin, l'auteur ne participe pas véritablement de l'intention créatrice de l'œuvre. Il faut attendre la fin du 18^e siècle pour que le caractère divin de la création soit attribué non plus seulement au *daimon* du poète, mais au poète lui-même. De l'attribution d'une divinité propre à l'auteur romantique, il ne s'en est pas suivi, comme en témoigne son rôle au sein de l'idéalisme allemand, une fonction d'imputabilité. Comme au temps de *Ion*, les conditions de la création demeuraient pour le public toujours aussi obscures ; obscurité

¹⁸⁷ Erich KLEINSCHMIDT, *Autorschaft. Konzepte einer Theorie*, Tübingen, Francke Verlag, 1998.

qui accentuait d'autant la dimension numineuse de cette auctorialité du génie. Comment juger de l'exceptionnel, de ce qui ne s'inscrit dans aucun registre de comparaison ?

C'est pourtant grâce à cette figure du génie romantique, grâce au prestige accordé à la personne de celui-ci, que Rosenzweig a pu trouver un contrepoids à la toute-puissance de l'œuvre-système hégélienne ; un contrepoids interne qui lui a permis de brouiller le rapport, déterminé par la dynamique de l'*Aufhebung*, de l'auteur et du lecteur avec ce système. Cette participation de la conception romantique de l'auctorialité à la libération de la pensée vis-à-vis de la totalisation hégélienne ne pouvait être rendue possible qu'à la condition où Rosenzweig se soit lui-même libéré de l'idéal d'une vie faite œuvre - une libération qui prendra pour lui la forme d'une sublimation. Car c'est uniquement en tant qu'elle avait cessé d'exercer son influence sur la vie de Rosenzweig que la figure du génie romantique pouvait jouer un rôle déstabilisateur à l'égard du système. Le rejet par l'auteur de l'*Étoile* de l'alternative entre un auteur dont la présence se trouve effacée au profit de la présence de son œuvre et d'une œuvre simple faire-valoir de son auteur est tout autant un rejet méthodologique lié aux exigences de la pensée nouvelle qu'un rejet personnel lié à une remise en cause du sens qu'il faut donner dans la vie à l'acte de création. La mise à distance de la pensée vis-à-vis du système hégélien et la prise de distance de Rosenzweig vis-à-vis des idéaux romantiques qui marquaient encore sa jeunesse se font écho l'une l'autre. Et c'est dans la perspective de ce double refus d'un auteur, spectateur passif du développement de son œuvre, ou d'un auteur, acteur tout puissant du développement de celle-ci, que se pose le problème de sa compréhension par le lecteur.

Que Rosenzweig soit parvenu à dépasser le désir romantique du faire-œuvre au service du moi, pour aspirer, *avec* l'œuvre, à une vie *orientée* marquée par la dimension relationnelle, ne répond pas directement à l'exigence du lecteur qui souhaite comprendre afin de participer de cette vie. Là où l'auctorialité n'était perçue encore que comme le moyen pour l'auteur d'affirmer sa mainmise sur son ouvrage, elle implique ici avant tout la responsabilité de celui-ci vis-à-vis de son lecteur. Ainsi, en dépit de la structure dialogale de l'*Étoile*, de l'importance du rôle de la relation épistolaire dans la constitution de celle-ci, la question est de savoir si cette responsabilité de l'auteur pour le lecteur continue à adopter une forme asymétrique et monologique.

b). Le choix d'une herméneutique pour l'*Étoile*.

La pensée nouvelle en tant qu'elle mobilise non pas comme objet mais comme méthode, le temps, le langage et autrui devrait, moins qu'une autre pensée, poser des difficultés de compréhension au lecteur. En tant que philosophie de la rencontre et du dialogue, elle n'est conditionnée par aucune structure logique formelle susceptible de contraindre le cheminement du discours. Malgré tout, il ne peut être nié que l'*Étoile de la Rédemption* est un ouvrage difficile qui, lu dans un ordre diachronique - pré-monde, monde et sur-monde - apparaît aux yeux du lecteur comme extrêmement aride. Si, par la suite, une certaine incompréhension est levée, ce serait aller trop rapidement en besogne que de dire qu'il en va de même de toutes les mécompréhensions¹⁸⁸. Si la première est la conséquence de la lecture initiale d'un texte qui ne livre pas immédiatement toutes ses clefs, les secondes résultent des obscurités d'un langage réticent à toute familiarité. Même après plusieurs lectures, des ombres demeurent en raison de la configuration du paysage conceptuel de l'*Étoile*. Cette difficulté qu'à l'ouvrage de Rosenzweig à se laisser aborder repose sur le fait qu'il intègre, on le sait, la bipartition schellingienne entre philosophie négative et philosophie positive. Le caractère symbolique-mathématique des mots origines du pré-monde ne participe de la pensée nouvelle pour le lecteur que dans une lecture rétroactive à partir du monde de la Révélation. Toutefois, même en faisant abstraction de l'écueil de la première partie de l'*Étoile*, la question de la compréhension, c'est-à-dire des conditions d'accès de celle-ci, continue de se poser et de se poser dans des termes voisins de ceux d'une herméneutique générale ; d'une herméneutique pour laquelle la recherche du sens passe par le dévoilement des intentions de l'auteur.

Adopter une perspective herméneutique sur la pensée nouvelle n'est pas une chose évidente, dès lors que l'on a à l'esprit que la notion autour de laquelle cette pensée s'articule n'est pas la compréhension, mais la rencontre. La *Sprachdenken* de

¹⁸⁸ La mécompréhension se distingue de l'incompréhension en ce qu'elle demeure inaperçue. C'est seulement quand le nombre d'approximations vis-à-vis du sens devient trop important que la mécompréhension devient incompréhension et qu'elle se révèle au lecteur ; celui-ci ne pouvant plus avancer dans le texte.

Rosenzweig n'est pas une *Sprachphilosophie*. C'est parce que le langage est bien l'*organon* de la Révélation, « le fil selon lequel s'ordonne tout ce qui est humain et qui avance dans le reflet miraculeux de la Révélation et de l'actualité toujours renouvelée de l'expérience vécue¹⁸⁹ », qu'il n'est pas l'objet lui-même d'une recherche sur les conditions de la compréhension. *L'Étoile* posséderait un mot d'ordre, il se serait agi de rencontrer (*Begegnen*) et non de comprendre (*Verstehen*). C'est en tant que principe d'ordonnement de l'existence humaine, ce par quoi la vie est vie relationnelle, que les structures du langage sont révélées au grand jour à travers l'analyse formelle des trois grammaires de la partie centrale de *L'Étoile* : les grammaires du *logos*, de l'*éros* et du *pathos*. Et si la notion de compréhension est bien présente, Rosenzweig n'y fait référence que comme idéal messianique du langage, que comme promesse d'une communauté universelle future ; sans s'attarder sur l'envers de celle-ci, l'enjeu herméneutique qui doit lutter, dans l'aujourd'hui du langage, contre toutes les mécompréhensions qui travaillent ce dernier. L'existence humaine étant une existence langagière, les obstacles à la compréhension sont en premier lieu des obstacles à la formation de liens communautaires ; liens communautaires eux-mêmes obstacles à la formation d'un lien communautaire universel. Dans le "Nous" est toujours compris un "Vous"¹⁹⁰. Cette reconnaissance des difficultés, voire de l'impossibilité, de comprendre et de partager un sens, se trouve exprimée avec plus d'intensité que dans *L'Étoile*, et à de très nombreuses reprises, dans la correspondance de Rosenzweig, en particulier celle adressée à Margrit et Eugen Rosenstock-Huessy. Ici, la relation fondatrice de l'existence, le je et le tu, se voit encadrée par les limites de la relation entre le Nous et le Vous¹⁹¹. Ces limites du dialogal propre au cadre des relations entre juifs et chrétiens recourent en partie les limites qui existent entre l'auteur juif et ses lecteurs chrétiens. Le type de destinataire auquel s'adresse *L'Étoile* constituant un marqueur de l'intention de l'auteur et du poids de celle-ci dans son œuvre.

¹⁸⁹ *ER*, p. 162.

¹⁹⁰ Voir *ER*, p. 333.

¹⁹¹ Un exemple parmi d'autres des limites langagières existentielles, c'est-à-dire des limites du partage d'un sens, c'est la réponse que Rosenzweig fit à Gritli quand celle-ci lui demanda dans une lettre s'il n'existait pas des commentaires bibliques juifs en allemand qui lui soient accessibles. Rosenzweig répond que ceux-ci lui seront toujours fermés en raison de sa confession chrétienne. Aucune acrimonie ici ; uniquement la reconnaissance du fait que les mots du texte tendent à s'inscrire dans le cadre de pensée plus général du lecteur ; dans le cas de Gritli, dans un cadre chrétien. « Et ce que tu parviens à comprendre, tu ne le comprends seulement que pour la raison que tu partages ma vie. Et c'est pourquoi tu dois continuer à "te satisfaire de ce dont je te rends compte". » „*Was du dennoch verstehst, kannst du nur vertehn weil du mein Leben mitlebst. und so muss du dich auch weiter "damit begnügen, was ich dir wiederzähle".*” À Margrit Rosenstock, 7.11.19. *GB*, S. 470.

α). Première lecture : herméneutique générale.

Il est communément admis de voir dans Schleiermacher (1768-1834) le père de l'herméneutique moderne, c'est-à-dire de l'herméneutique comme science de l'interprétation. Bien que certains de ses prédécesseurs - Johann Conrad Dannhauer, Georg Friedrich Meier, Friedrich Ast... - aient travaillé dans une même perspective, celle visant à la constitution d'une herméneutique générale, Schleiermacher reste celui qui fit véritablement résonner dans la sphère publique la question „*Was bedeutet Verstehen überhaupt ?*”. Avec lui, la question du rapport au texte s'émancipe de la sujétion exclusive au texte biblique. Tous les livres deviennent un problème potentiel. Le temps où *le Cantique des Cantiques* et le chapitre 34 du Deutéronome - la mort de Moïse - mobilisaient toutes les ressources des interprètes est terminé. Cette libération de l'acte de comprendre, qui s'explique par la réflexivité historique de la période moderne, permet de prendre conscience de l'obscurité de beaucoup de textes ; obscurité qui, selon l'expression de Lessing, serait celle du "*garstiger breiter Graben*¹⁹²", renvoyant au fossé de la distance herméneutique entre le fait historique et la vérité. C'est à la fois à partir de cette conception du temps, d'un présent oublieux du monde passé, et d'un acte de comprendre à même d'équilibrer l'objectivité du texte à interpréter et la nécessaire subjectivité de l'interprète, que Schleiermacher édifie sa théorie herméneutique. Dans ce cadre de pensée, la question de l'intention de l'auteur va acquérir une importance heuristique certaine. Loin de tout biographisme réducteur à la Sainte-Beuve, pour qui la *personne* de l'auteur dans son ensemble devient l'indice du sens de l'œuvre, Schleiermacher développe autour de l'intention de l'auteur une structure méthodologique. L'impératif d'objectivité ne pouvant, pour lui, être ignoré. C'est ce qu'explique Peter Szondi :

La compréhension comporte donc deux aspects et n'existe pas sans leur "compénétration" (*Ineinandersein*). Le premier aspect - considération du discours dans sa liaison à la totalité de la langue - utilise l'interprétation grammaticale, le second -

¹⁹² Voir Gotthold Ephraïm LESSING, „Über den Beweis des Geistes und der Kraft” (1777) in LESSING, *Werke VIII*, München, Hansen, 1979.

considération du discours dans sa liaison à la pensée de son auteur - utilise l'interprétation psychologique que Schleiermacher appelle aussi interprétation technique¹⁹³.

C'est dans l'équilibre entre ces deux interprétations que l'herméneutique de Schleiermacher peut-être dite objective ; équilibre qui n'existe plus dès que l'on se concentre sur l'un des termes exclusivement, à l'image de Dilthey qui ne retiendra de Schleiermacher que la "pénétration affective" ou *Einfühlung*.

Pour Schleiermacher, la figure de l'auteur est une figure qui domine les enjeux de la problématique herméneutique. Si la compréhension du sens d'un texte passé participe du monde de la langue de l'époque, et donc ne relève pas exclusivement du discours de l'auteur, il n'en demeure pas moins que le texte continue de se trouver sous le contrôle de son créateur. Le texte ne produit pas du sens indépendamment des intentions premières de son auteur. Dans cet esprit, *l'Étoile de la Rédemption* ne serait compréhensible pour le lecteur qu'à la condition de se mettre à la place de ce dernier¹⁹⁴. On retrouve la représentation romantique - postérieure au *Sturm und Drang* - du génie. C'est ici que *l'Étoile* vient complexifier l'ordonnance schleiermachiennne entre l'auteur et son œuvre, dans la mesure où l'ouvrage de Rosenzweig produit une image de son auteur qui ne se confond pas avec l'auteur lui-même. En empruntant une notion appartenant à la narratologie, il est possible de parler de la présence dans *l'Étoile* d'un auteur implicite (*implicated author*). Cette idée, développée par Wayne Booth¹⁹⁵, signifie que le texte produit une entité imaginaire. On peut parler avec cette notion du versant narratologique de l'idée herméneutique de lecteur implicite de Wolfgang Iser¹⁹⁶ ; lecteur implicite lui aussi produit par le texte.

Cette présence de la narratologie dans le complexe relationnel que représente Rosenzweig, *l'Étoile de la Rédemption* et son public n'est pas gratuite. Elle ne surgit pas ici pour se substituer à une démarche herméneutique, mais participe au contraire de

¹⁹³ Peter SZONDI, « L'herméneutique de Schleiermacher » in *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraire*, 1970/2, Paris, Seuil, p. 146.

¹⁹⁴ Il est amusant de remarquer que, à première vue, *l'Étoile de la Rédemption* est un ouvrage qui semble se prêter parfaitement à l'exigence de l'herméneutique de Schleiermacher ; une herméneutique qui ne cherche pas seulement à restituer le sens du texte, mais qui cherche aussi à retrouver le sens de la genèse du texte, ce qui a conduit l'auteur à l'écrire. En cela, *l'Étoile* aurait constitué l'ouvrage idéal dans la mesure où la correspondance de Rosenzweig permet d'avoir une image de l'évolution de sa pensée au cours des années où il entreprit de la rédiger.

¹⁹⁵ Wayne C. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, Chicago University Press, 1961.

¹⁹⁶ Wolfgang ISER, *L'acte de lecture : théorie de l'effet esthétique*, Liège, Éditions Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 1985.

celle-ci par l'intermédiaire de la textualité qui, jusque ici, avait été éclipsée par la notion d'œuvre. Cette ouverture aux ressources conceptuelles de la théorie littéraire, qu'il s'agisse de la narratologie ou de la poétique, se justifie par le statut de *l'Étoile* en tant que tel. Alors qu'on avait mis en avant, dans le premier chapitre de ce travail, le court-circuit du système-œuvre hégélien par une herméneutique artistique, le début du second chapitre s'est concentré sur le désir artistique de Rosenzweig de produire une œuvre pour elle-même ; désir qui se sublimera finalement dans l'écriture d'un texte investi d'une vie propre, doué de *l'impetus* relationnel que son auteur lui a confié. *L'Étoile* n'étant pas simplement le reflet d'une correspondance, mais étant partie prenante de cette correspondance.

β). Deuxième lecture : herméneutique littéraire.

Avec le champ de pensée de la théorie littéraire, les contours de *l'Étoile* se trouvent redéfinis. Là où un regard philosophique ne pouvait voir dans tel passage qu'une signification obscure, le regard littéraire voit dans celui-ci l'expression de la littérarité du texte, c'est-à-dire l'opacité d'un signifiant qui ne se laisse pas réduire à son signifié. Un certains nombres de commentateurs ont, dans cette logique, pu avoir des difficultés à percevoir l'unité de *l'Étoile* dans son ensemble. Benny Lévy, par exemple, ce qui a déjà été mentionné, ne parvenait pas à voir la nécessité du pré-monde dans la structure globale de *l'Étoile* ; pour lui, celle-ci aurait tout aussi bien pu débiter avec le monde de la Révélation que rien n'aurait été changé pour autant - éclipsant ainsi le rôle essentiel que joue le pré-monde pour le christianisme. Mais d'autres commentateurs ont souligné à quel point les difficultés de compréhension que pouvait avoir un lecteur à la lecture de cet ouvrage étaient liées non pas seulement à la mise en forme des concepts, mais à l'expression stylistique de ces derniers.

Eliezer Schweid, à la différence de Benny Lévy, incrimine l'écriture même de Rosenzweig et non pas uniquement le contenu de celle-ci.

Ce texte, dans ses chapitres philosophiques, n'est pas seulement très compliqué, mais aussi obscur. [...] Cette obscurité est par conséquent un effet de quelque chose qui "dépasse" la précision scientifique et la sophistication méthodologique. C'est en premier

lieu un effet du style littéraire, lequel est marqué nettement par une beauté artistique baroque¹⁹⁷.

Le fait d'avoir renvoyé le discours de *l'Étoile* au genre littéraire suffit alors à Éliezer Schweid à légitimer une critique violente de celle-ci. Selon lui, au contraire du *Guide des perplexes* de Moïse Maïmonide (1138-1204) qui permet à l'élève méritant de voir se lever les obscurités de la pensée, *l'Étoile de la Rédemption* ne permet pas à celui-ci de s'émanciper de la tutelle du professeur ; professeur qui ne peut être que Rosenzweig. « La réalité malheureuse est qu'à moins que ses étudiants ne deviennent des experts dans *l'Étoile* à son image, ils ne pourront jamais acquérir la capacité de lire et de pleinement comprendre un autre passage du texte par eux-mêmes¹⁹⁸. » Cette dernière remarque qui tend à faire de *l'Étoile* une *œuvre* hermétique, expression de l'idiosyncrasie de l'auteur, contredit cependant l'affirmation précédente qui attribuait à son ouvrage une dimension littéraire ; une dimension qui ne peut être dite littéraire qu'en tant précisément qu'elle recèle un sens en elle-même, non-réductible à la seule intention de l'auteur.

Néanmoins, la relation singulière que Rosenzweig entretient avec *l'Étoile* ne peut être niée, tout comme l'impossibilité pour le lecteur, indépendamment de toute logique hagiographique, de scinder sa lecture de *l'Étoile* et la conscience qu'il a de l'importance de celle-ci pour son auteur. Quoi que la critique d'Éliezer Schweid à propos de l'impénétrabilité de *l'Étoile* soit excessive, il faut reconnaître que la réception de Rosenzweig par la pensée juive est singulière. Alors qu'aucune école de pensée ne se revendique de lui, il n'a pas moins une influence déterminante sur la conscience que le judaïsme a de lui-même en tant que judaïsme de la modernité ; une influence qui se fera sentir de manière beaucoup moins forte sur le lecteur chrétien ou sur le lecteur philosophe. La relation d'asymétrie entre l'auteur et le lecteur, c'est-à-dire la contrainte interprétative que l'auteur peut faire peser - même à son insu - sur le lecteur, n'étant pas la même selon l'appartenance confessionnelle de ce dernier. Le lecteur chrétien étant moins sensible à la tentation de lire *l'Étoile* à l'aune d'un Rosenzweig dont le parcours personnel serait tiré vers une représentation de rabbin hassidique moderne. Or, face à cette possibilité qu'a le lecteur de produire sa propre représentation de l'auteur, il faut

¹⁹⁷ Eliezer SCHWEID, "Rosenzweig's contribution to the curriculum of Jewish Thought", p. 166-181, in *Paradigms in Jewish Philosophy*. Edited by Raphael Jospe, Associated University Press Inc, 1997, p. 170.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 170.

bien convenir que l'image d'auteur, qui ne se confond pas avec l'idée d'*auteur implicite*, n'est pas la propriété exclusive du texte, mais peut faire l'objet d'une appropriation fluctuante de la part de l'auteur et du lecteur¹⁹⁹. À première vue, cela signifie qu'en troquant l'herméneutique de Schleiermacher pour une herméneutique textuelle attentive au "monde du texte", on soit passé d'une interprétation tendue vers un idéal d'objectivité - objectivité de la subjectivité de l'auteur à travers l'acte d'*Einfühlung* du lecteur - , à une interprétation subjective dont la capacité à déceler l'*auteur implicite* du texte est toujours menacée par l'image préalable de l'auteur que le lecteur peut en avoir. À quoi bon alors avoir convoqué cette notion d'auteur implicite si l'image d'auteur, qui peut être aussi bien produite par l'auteur que par le lecteur lui-même, constitue un obstacle majeur à toute conception du texte comme source de sens ? La réponse à cette question sera possible, dès lors que l'attention du lecteur aura su se porter sur le discours contenu dans *l'Étoile*, sur la dimension énonciative de celle-ci ; une attention qui ne s'éveillera pas naturellement, mais qui sera l'effet d'un travail d'autoreprésentation par l'auteur de lui-même et de son ouvrage. Pour que le lecteur puisse être attentif à l'auteur implicite de *l'Étoile*, Rosenzweig devra le mettre sur la voie à l'aide de sa propre image d'auteur.

¹⁹⁹ « De l'image qui lui est attribuée par les autres à l'*ethos* qu'il construit de sa personne, des textes qui entourent l'œuvre sans en participer à ceux qui, comme les préfaces, font partie intégrante de l'ouvrage, une multiplicité d'images souvent diverses et contradictoires circulent en proposant du même auteur un kaléidoscope mouvant. (...) L'auteur, qui se voit attribuer une image qui lui assigne une place et un statut, travaille de son côté à la renforcer ou à la déjouer. » Ruth AMOSSY, « La double nature de l'image d'auteur » in *Argumentation et Analyse du Discours*, n°3, 2009, mis en ligne le 15 octobre 2009, URL : <http://aad.revues.org/662>

2. Garantir la compréhension : les expressions de l'intention auctoriale.

a). Les garanties en amont.

Si l'on se réfère à sa correspondance, la décision de publier ce qui allait devenir *l'Étoile de la Rédemption* n'est apparue que tardivement à Rosenzweig, alors que le travail de rédaction était achevé. *L'Étoile* est terminée en février 1919 et c'est seulement en mai de la même année qu'il annonce à Margrit Rosenstock-Huessy sa volonté de voir son ouvrage publié. Dans un premier temps, Rosenzweig va aborder ce projet avec une certaine assurance. Comparant *l'Étoile* au *Der Untergang des Abendlandes* de Oswald Spengler, il voit en lui un livre de son temps, *ein Zeitbuch*²⁰⁰. En juin 1919, il déclare : « Si *l'Étoile* doit un jour parler, elle devra parler pour elle-même. Je ne peux pas l'aider en cela²⁰¹. » Mais peu de temps après, face au problème de savoir quelle maison d'édition choisir, Rosenzweig se heurte à son entourage - ses cousins, Eugen et Margrit Rosenstock - qui souhaitent ardemment voir *l'Étoile* être publiée chez un éditeur chrétien. À Eugen Rosenstock, il fait cette réponse : « Non, non, mon cher, on n'y arrivera pas comme ça. En adoptant cette position, tu arriveras seulement à ce que je ne

²⁰⁰ Rosenzweig a lu *Le déclin de l'Occident* avec un grand intérêt. Hans Ehrenberg s'en fait le témoin en annonçant à Eugen Rosenstock que *Franz aime Spengler*. Rosenzweig, mis au courant de cette formule aura un mouvement de recul puis reconnaîtra la vérité de celle-ci. « Il me semblait que j'étais seulement amoureux. Mais de manière violente. Tellement violente que j'oublie que nous sommes ennemis, lui et moi. Il y a là-dedans trop de choses que je voulais aussi auparavant ». „*Ich meinte, ich wäre nur verliebt. Aber das dann allerdings sehr heftig. So sehr, dass ich darüber vergesse, dass wir Feinde sind, er und ich. Es ist zuviel drin, was ich früher auch wollte.*” *GB*, S 291. À Margrit Rosenstock. 3.05.19. Éphraïm Meir note, dans un article portant sur la pertinence des *Gritli Briefe* comme élément de clarification de *l'Étoile*, que cet intérêt pour Spengler doit se rattacher à la critique rosenzweigienne de l'idéalisme ainsi qu'à la critique de la théorie de l'histoire qui lui est concomitante. Ainsi, la lettre du 16.8.19 : « Nous n'avons pas à comprendre l'histoire. Dieu ne dévoile pas son jeu. Les institutions et leur esprit nous ont été donnés. Nous devons nous en tenir à cela, et n'avons pas le droit de chercher à coller, à l'aide de la glue de la philosophie de l'histoire, aux vieilles institutions tout ce qui nous a été offert encore en surplus à titre privé comme une nouvelle phase de l'histoire universelle. Notre colle ne tient pas. Et Dieu ne compose pas des éléments, il laisse croître. » „*Wir haben die Geschichte nicht zum "Verstehen". Gott lässt sich nicht in die Karte kucken. Die Institutionen und ihr Geist ist uns gegeben. Daran haben wir uns zu halten und dürfen nicht alles was uns nun sonst noch mehr privat geschenkt wird, durch geschichtsphilosophischen Leim als eine neue weltgeschichtliche Phase an ide alten Institutionen anzuleimen suchen. Unser Leim hält nicht. Und Gott stückt nicht an, er lässt wachsen.*” À Margrit Rosenstock. 19.8.19. *GB*, S. 390.

Voir Ephraïm MEIR, "The relevance of the *Gritli-Letters* to the clarification of key concepts and central ideas in Rosenzweig's *Star of Redemption*" in *The legacy of Franz Rosenzweig. Collected Essays*, Edited by L. ANCKAERT, M. BRASSER and N. SAMUELSON, Leuven University Press, Leuven, 2004. pp.3-33

²⁰¹ „*Wenn der Stern einmal spricht, muss er für sich selber sprechen. Ich kann ihm nicht helfen dabei.*” À Margrit Rosenstock, 7.6.19. *GB*, S. 320.

publie en aucune manière *l'Étoile*²⁰². » [L'auteur souligne] Pour Rosenzweig, il n'est pas question que *l'Étoile* paraisse chez un éditeur chrétien. Il déclare clairement à Eugen Rosenstock que *l'Étoile* est un livre juif ; un livre qui considère le christianisme d'en haut. Il lui concède seulement que si la deuxième partie de *l'Étoile* devait être, théoriquement, imprimée à part, un éditeur chrétien serait envisageable. À Hans Ehrenberg, le même discours est tenu, mais l'expression en est plus vive.

[*L'Étoile*] peut être "aussi bien chrétienne que juive" (ce que je n'admets pas, mais cela exigerait une réflexion en elle-même, et cela n'a ici immédiatement rien à voir à l'affaire), mais en admettant qu'elle soit "aussi bien chrétienne que juive", et que, en conséquence de quoi, je vous la donne en tant que livre chrétien à vos livres chrétiens, alors elle ne serait pas là en tant que livre juif ; au lieu d'un "rapprochement entre judaïsme et christianisme, tu aurais un "juif converti", et judaïsme et christianisme resteraient, inchangés, aussi éloigné l'un de l'autre qu'auparavant. C'est bien parce que tu as raison, à savoir que le judaïsme et le christianisme entretiendront dorénavant dans le monde, l'un vis-à-vis de l'autre, un rapport différent qu'autrefois (et cela je l'admets), que tu dois laisser les noms là où ils se trouvent, que tu dois laisser le chrétien être chrétien et le juif être juif. Une paix armée ne crée pas d'union des peuples. Un livre juif sous drapeau chrétien n'est plus un livre juif et ne signifie *rien* pour le judaïsme. Chez je ne sais plus quelle espèce de coléoptère, la femelle dévore le mâle *après avoir fait l'amour*²⁰³. Cela n'est pas *cela* l'amour chrétien ; dans celui-ci, ce n'est qu'après, que les deux commencent vraiment à vivre, même si "bon, d'accord, mais cela ne vaut pas pour moi"²⁰⁴.

Cette difficulté à convaincre ses amis que *l'Étoile* doit être imprimée dans une maison d'édition juive ébranle pour la première la confiance de Rosenzweig dans la possibilité

²⁰² „Nee mein Lieber, so wird es nichts. Auf die Weise erreichst du nur, dass ich den Stern überhaupt nicht drucke.” À Eugen Rosenstock. 27.6.19. GB, S. 349

²⁰³ En français dans le texte.

²⁰⁴ „Er mag "ebenso christlich als jüdisch" sein (was ich nicht zugebe, aber das forderte eine eigene Reflexion darüber, und die tut hier unmittelbar nichts zur Sache) also zuzugeben einmal er wäre "ebenso christlich als jüdisch", und ich gäbe ihn euch daraufhin als ein christliches Buch zu euren christlichen Büchern - so wäre er als ein jüdisches Buch eben nicht mehr da, und statt der "Annäherung" zwischen Judentum und Christentum hättest du - einen - "bekehrten Juden" mehr, und Judentum und Christentum blieben genau so unangenähert stehen wie vorher. Grade wenn du recht hast, dass Judentum und Christentum fortan in der Welt anders aufeinander angewiesen sein werden als bisher (und das gebe ich zu), so musst du die Namen stehen lassen, musst christlich christlich und jüdisch jüdisch sein lassen. Ein Gewaltfriede gibt keinen Völkerbund. Ein jüdisches Buch unter christlicher Flagge - ist kein jüdisches Buch mehr und bedeutet für das Judentum nichts. Bei irgendeiner Käferart frißt die Weibchen das Männchen *après avoir fait l'amour auf*. Das ist aber nicht die christliche Liebe; da leben beide nachher erst recht weiter, wenn auch "nun aber nicht ich." À Hans Ehrenberg, 6.7.19. Briefe, S. 365-366.

d'être bien compris par ses futurs lecteurs. Il se confie à ce propos à Margrit Rosenstock-Huessy :

Aujourd'hui, j'ai écrit à Hans d'une manière terriblement coupante, des choses telles que je ne les écris qu'à contrecœur et c'est pour cela aussi je n'ai pas écrit *l'Étoile* aussi brutalement - bien que ces choses s'y trouvent aussi incidemment. Mais cela m'est très pénible de penser que *l'Étoile* une fois imprimée puisse aussi me contraindre à dire publiquement ces choses de façon aussi directe et brutale. Et pourtant je prends conscience maintenant avec Eugen et Hans, que ça va en être la conséquence. Car si mes amis les plus proches ne comprennent pas ce que j'ai dit dans *l'Étoile* à propos du christianisme, comment des étrangers pourront le concevoir à moins de prendre les mots en pleine figure²⁰⁵.

La volonté de voir son ouvrage être publié chez un éditeur juif est telle qu'il envoie, fin août 1919, une lettre à Martin Buber, dans laquelle il lui demande de lire *L'Étoile* et, dans le cadre de son travail au sein du *Jüdischer Verlag*, de réaliser une impression d'essai ; *Jüdischer Verlag* qui avait été fondé lors du congrès sioniste de Bâle de 1901 par Buber, Chaim Weizmann, David Trietsch et Berthold Feiwel. L'orientation de pensée de cette maison d'édition ne laissait donc que peu de doute quant à la réponse que pouvait en attendre Rosenzweig. Pourtant, à ce moment-là, celui-ci préférerait savoir *l'Étoile* publiée chez un éditeur "sioniste" plutôt que chez un éditeur religieux. « Cela ne me dit vraiment rien [de voir *l'Étoile*] chez un de ces éditeurs communs (Kaufmann, Lamm, Papelaner...), où les rabbins viennent déposer leurs œufs²⁰⁶. » Finalement, ce sera chez ce même Kaufmann que *l'Étoile* trouvera son port d'attache. Mais, avant cela, Rosenzweig se sera tourné vers un ami d'Eugen Rosenstock, Leo Weismantel. Weismantel, écrivain et pédagogue, peu apprécié de Rosenzweig, avait fondé avec des proches simultanément trois maisons d'édition : *Moriah Verlag*, *Patmos Verlag* et *Eleusis Verlag*. Cette simultanéité devait créer un programme global ; chacun des trois

²⁰⁵ „Ich furchtbar scharf heute an Hans geschrieben, so Sachen wie ich sie wirklich ungern schreibe und deshalb auch im Stern nicht so brutal geschrieben habe - obwohl es so beiläufig wohl auch drin steht. Es ist mir aber peinlich zu denken, dass mich der gedruckte Stern nun auch dazu zwingen könnte, diese Dinge ebenso nackt-brutal offensichtlich zu sagen. Und doch merke ich jetzt an Eugen und Hans, dass das die Folge sein würde. Denn wenn meine nächsten Freunde nicht verstehn, was ich über das Christentum im Stern gesagt habe, wie werdens da Fernstehende begreifen ohne die knüppeldicksten Worte.“ À Margrit Rosenstock. 30.6.19. GB, S. 356.

²⁰⁶ „denn an einem der unmondänen Verlage (Kaufmann, Lamm, Papelaner u.drgl.) wo die Rabbiner ihre Eier ablegen, liegt mir nichts.“ À Eugen Rosenstock. 27.8.19. GB S. 403.

noms renvoyant à une perspective singulière : respectivement, la promotion d'auteur juif, chrétien et humaniste. Rosenzweig espérait voir *l'Étoile* chez *Moriah* ; Weismantel, lui, avait dans l'idée de l'imprimer chez *Patmos*, avant de devoir renoncer à ce projet de publication en raison de l'inflation économique qui commençait à se faire sentir, et qui l'obligera, à terme, à réduire son activité autour de *Patmos Verlag*. Ce n'est qu'alors, en dernier recours, que Rosenzweig s'adressera à *Kaufmann Verlag*.

Ayant réussi à imposer, non à convaincre, ses proches de la nécessité qu'il y avait à ce que *l'Étoile* paraisse en tant que livre juif, Rosenzweig n'en luttera pas moins quelques années plus tard contre l'interprétation des lecteurs percevant son ouvrage comme "livre juif". Le caractère paradoxal de ce retournement de position est frappant, surtout lorsqu'on pense à l'effort fourni par Rosenzweig pour que *l'Étoile* ait une certaine visibilité dans l'espace public. Dans son article de 1925, *La pensée nouvelle*, il incrimine "une confusion sociale" qu'il a lui-même contribué à créer. En raison de celle-ci,

on l'a [*l'Étoile*] acheté et - ce qui est plus inquiétant- on l'a lu comme un "livre juif". [...] 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 de manière plus approfondie que du christianisme et à peine plus que de l'Islam²⁰⁷.

En faisant abstraction pour le moment de la question du judaïsme de Rosenzweig, de la problématique du *Ketzerjudentum* qui revient à de nombreuses reprises dans sa correspondance, le choix d'un éditeur juif s'est trouvé motivé par la réception que ses amis, pour la plupart convertis au protestantisme, avaient eu de *l'Étoile* ; une réception marquée par l'idée de judéo-christianisme et au final d'un judaïsme qui, soluble dans le christianisme, se réduirait à certaines particularités rituelles et pratiques. Mais face au lectorat, lui, juif, la dimension juive de la pensée de *l'Étoile* s'est trouvée surdéterminée. En témoigne, en réaction, la lettre que Rosenzweig adresse Rudolf Hallo en 1923 :

Je crois aussi peu que toi à la judéité particulière de la philosophie nouvelle. Qu'est-ce qui t'as fait penser cela, je ne le sais pas. Comment pourrais-je bien le découvrir, puisque,

²⁰⁷ *PN*, pp. 145-146.

sans Eugen, je n'aurais jamais écrit *l'Étoile*, que je me sais dans une communauté de combat philosophique avec Hans et que j'ai lu Ebner, l'instituteur catholique qui a écrit son livre en même temps que moi, etc. etc. Tu ne sembles pas savoir que j'ai même décrit ma philosophie déjà dans le titre d'une présentation (qui n'a pas été imprimée parce que simplement mauvais) comme "Philosophie de l'entendement sain". S'il m'arrive d'écrire encore une fois une présentation, je la nommerai, avec ta permission, "Philosophie du type complet". Je trouve cela très bon, et cela correspond parfaitement à mon point de vue. Ce qui est juif est seulement le fondement personnel ou la possibilité personnelle pour ce caractère total propre au type. C'est en tant que ce fondement ou cette possibilité ou en tant que ce chemin m'a aidé à parvenir à la guérison de mon entendement malade (ce dont je pourrais te parler à l'aide d'éléments biographiques) qu'il faut lui accorder l'honneur qui lui est dû, mais rien de plus. Mais en aucune façon, Strauss et moi fondons notre être-juif sur le caractère juif de notre pensée ; comment en viens-tu à cette inversion complète ? - car s'il y a là une relation de cause à effet, c'est bien, comme je te l'ai dit, exactement l'inverse²⁰⁸.

Ce décalage entre la représentation que Rosenzweig se fait de sa pensée nouvelle et la représentation qu'en ont les lecteurs le poussera à écrire l'article de 1925 ; un article qui jouera le rôle de postface tardive pour *l'Étoile*. Entre les deux, un délai de presque quatre ans en tenant compte des dates de publication ; un délai qui ne s'explique pas, si l'on considère la lettre à Rudolf Hallo de 1923 et même plus tôt encore, en août 1921, au moment de la parution de *l'Étoile*, si l'on considère la lettre qu'il adresse à Gertrud Oppenheim, dans laquelle il fait part du souci que lui cause la pensée de savoir son ouvrage trop difficile pour la plupart des lecteurs.

²⁰⁸ „Ich glaube ebenso wenig wie du an die spezielle Jüdischkeit der neuen Philosophie. Woher du das meinst, weiß ich nicht. Wie sollte ich denn auf den Gedanken kommen, wo ich ohne Eugen den Stern nie geschrieben hätte, wo ich mich mit Hans in philosophischer Kampfgesellschaft weiß, wo ich Ebner, den katholischen Volksschullehrer, der gleichzeitig mit mir sein Buch geschrieben hat, gelesen habe usw. usw. Du scheinst nicht zu wissen, dass ich meine Philosophie sogar in einer (ungedruckt geblieben, weil schlechten) Darstellung schon im Titel als "Philosophie des gesunden Menschenverstandes" bezeichnet habe. Wenn ich noch einmal eine Darstellung schreibe, werde ich mit deiner Erlaubnis sie "Philosophie der ganzen Kerl" nennen; das finde ich sehr schön, und es entspricht genau meiner Ansicht. Das Jüdische ist eben nur der persönliche Grund oder die persönliche Möglichkeit für diese Ganzheit des Kerls ; als solchen Grund oder als solche Möglichkeit oder als der Weg, der mir zur Gesundung meines kranken Menschenverstandes geholfen hat (was ich dir im einzelnen biographisch erzählen könnte), soll ihm die Ehre bleiben, die ihm gebührt, nicht mehr. Aber keinesfalls begründen Strauss und ich auf die Jüdischkeit unseres Denkens unser Jüdischsein; wie kommst du zu dieser tollen Umkehrung? -, sondern wenn überhaupt da ein Zusammenhang von Grund und Folge besteht, ist es wie gesagt der umgekehrte." À Rudolf Hallo. 4.2.23. Briefe, S. 475-476.

Pour comprendre cette décision tardive d'écrire un texte explicitant les éléments fondamentaux de sa pensée, il faut revenir à juillet 1921, où Rosenzweig entreprend d'écrire un texte introductif : *Le livret sur l'entendement sain et malsain* ; livret qui ne sera jamais publié, en raison de la profonde insatisfaction que son auteur ressentira à son égard. Mais avant d'aller plus en avant dans la question du rapport que Rosenzweig tisse avec *l'Étoile* à travers ses tentatives postérieures d'introduire celle-ci, c'est-à-dire de la question de l'image d'auteur que lui-même produit afin d'éclairer le sens du texte en tant que tel, il est nécessaire de déterminer quel statut il faut accorder à ce que Gérard Genette nomme l'ensemble *paratextuel*.

c). Les garanties en aval.

Gérard Genette définit le paratexte comme une dimension médiatrice qui permet d'ouvrir le texte au public. Avec la notion de *seuil*, il tend à montrer qu'un paratexte ne doit pas être assimilé à une frontière, contrôlant les allers et venues des lecteurs. Le *seuil* est un espace de transition indéterminé, une « zone indécise » selon son expression. L'ensemble des formes textuelles qui viennent graviter autour du texte principal, non pas seulement la préface ou la postface, mais aussi le titre, les intertitres, la dédicace etc. jouent un rôle essentiel dans la constitution de la relation que les lecteurs peuvent avoir à l'égard de l'œuvre. Selon les mots de Genette,

cette frange, en effet, toujours porteuse d'un commentaire auctorial, ou plus ou moins légitimé par l'auteur, constitue, entre texte et hors-texte, une zone non seulement de transition, mais de *transaction* : lieu privilégié d'une pragmatique et d'une stratégie, d'une action sur le public au service, bien ou mal compris et accompli, d'un meilleur accueil du texte et d'une lecture plus pertinente - plus pertinente, s'entend, aux yeux de l'auteur et de ses alliés²⁰⁹.

²⁰⁹ Gérard GENETTE, *Seuils*, Paris, Seuil, coll. « essais », 1987, p. 8.

Au regard de la conception de Genette, la maison d'édition chez laquelle le livre se trouve imprimé participe de l'ensemble paratextuel. L'insistance de Rosenzweig à choisir un éditeur juif induit un métadiscours implicite en direction du lecteur, à savoir que *l'Étoile de la Rédemption* est abordée par lui dans une certaine perspective - le paratexte oriente la précompréhension de l'ouvrage. À elle seule, l'édition ne suffit pas à garantir une interprétation *correcte* ou à tout le moins non-contradictoire du propos du texte. La volonté expresse de Rosenzweig de ne pas voir son ouvrage interprété en tant que livre chrétien ou livre judéo-chrétien s'est retournée contre lui en faisant de celui-ci un livre certes juif, mais pas pour les bonnes raisons. Pour autant, l'édition n'est qu'un élément parmi d'autres de l'ensemble paratextuel. Rosenzweig a certes choisi *Kaufmann Verlag*, mais à elle seule l'édition n'aurait pas suffi à persuader les lecteurs d'adopter une certaine vision de *l'Étoile* si celle-ci n'avait pas joint à son titre la symbolique du *Magen David* - certes jamais présentée en ces termes dans l'ouvrage, mais induisant nécessairement un lien d'analogie évident - et la date d'impression : "Dans l'année de la Création 5680"²¹⁰. Dans ces expressions les plus minimales, le caractère pragmatique de l'ensemble paratextuel est déjà affirmé. Par son titre, le symbole qu'elle affiche et sa date de publication, *l'Étoile* possède déjà une *force illocutoire* ; une force qui communique une information qui fait connaître une intention au lecteur.

Mais à cette force illocutoire, Rosenzweig n'adjoindra pas de préface originale, à savoir *le* texte à travers lequel l'auteur est à même de guider son lecteur, voire de sélectionner son lectorat en posant certaines conditions indispensables à la compréhension de son ouvrage. Le lecteur se voit jeté au contraire immédiatement dans l'introduction de *l'Étoile*, livré à la brutalité conceptuelle et stylistique de celle-ci. Là où Lévinas, dans *Totalité et infini*, met à distance le danger de la totalité du concept et du Même à travers une instance préfacielle qui crée une mise en situation rassurante pour le lecteur²¹¹, *l'Étoile* envoie le lecteur au front de la guerre du concept qui deviendra bientôt une guerre *contre* le concept. Vis-à-vis d'un livre temporalisé, une relation d'énonciation avec le lecteur, qui soit à la fois explicite et préalable à l'introduction, qu'il

²¹⁰ Il est amusant de constater que c'est Rosenzweig qui a imposé à Kaufmann cette date. Dans une lettre à Gritli, Rosenzweig note de manière ironique que l'on reconnaît un vrai juif à sa volonté de se conformer à la date chrétienne. À Margrit Rosenstock. 13.7.20. *GB*, S. 624.

²¹¹ « Peut-on défaire ainsi le dogmatisme inévitable où se ramasse et se compasse un exposé poursuivant son thème ? Il apparaîtra aux yeux du lecteur, si naturellement indifférent aux péripéties de cette chasse, comme un maquis de difficultés où rien ne garantit le gibier. On voudrait au moins l'inviter à ne pas se laisser rebuter par l'aridité de certains sentiers, par l'inconfort de la première section, dont il faut souligner le caractère préparatoire, mais où se dessine l'horizon de toutes ces recherches. » LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, 2001, pp. 15-16.

s'agisse de celle du pré-monde, du monde ou du sur-monde, une telle relation serait hors de propos, car hors-temps. Quel que soit l'ordre de lecture que le lecteur adopte vis-à-vis de *l'Étoile*, une préface ne peut, en amont, participer du déploiement synchronique des temps en quoi consiste la spécificité structurelle de *l'Étoile*. La préface, en tant qu'adresse de l'auteur à ses lecteurs ne peut se constituer comme dialogue en amont du dialogue temporalisateur de la Révélation. Elle ne peut, de manière inverse, se constituer comme monologue auctorial, à moins de contredire sa visée première qui est d'introduire à une pensée dialogale. C'est bien là que se concentre toute la difficulté de la situation de Rosenzweig ; conscient de devoir indiquer une direction à ses lecteurs et empêché par la nature de sa pensée à se prêter à cet exercice nécessaire à tout auteur qu'est la rédaction d'un paratexte.

d). Humour et ironie, la possibilité d'une troisième voie.

Cette difficulté, Rosenzweig y sera confronté directement, on le sait, avec *Le livret sur l'entendement sain et malsain*. Se voulant un texte de présentation générale de sa pensée nouvelle, le ton choisi en est singulièrement ironique et peu adapté à un premier contact. *L'Étoile* interdite de toute préface ou de toute postface par sa structure temporelle, Rosenzweig va accentuer la dimension illocutoire du *Livret* à l'égard du lecteur tout en la mettant en scène de manière humoristique. La double préface du *Livret* se trouve monologale par son caractère directif et discriminant à l'égard de certains lecteurs, et dialogale par la réciprocité sous-jacente à toute plaisanterie partagée. Cette solution élaborée par Rosenzweig ne sera pourtant que provisoire. L'enjeu de la compréhension de *l'Étoile* ne se satisfaisant pas d'un humour propédeutique.

Néanmoins, indépendamment de la question de l'accès à *l'Étoile*, la double préface du *Livret* a ceci d'intéressant qu'elle peut apparaître, à travers la relation qu'elle entretient avec le public, comme un écho de la double dédicace que Johann Georg Hamann (1730-1798) a rédigé pour introduire son ouvrage intitulé *Sokratische Denkwürdigkeiten (Les mémorables socratiques)*. Tout comme Hamann, Rosenzweig fait la distinction entre deux types de lecteurs. Alors que la première dédicace de Hamann s'adresse *au public, à personne, à tous ceux qui sont négligeables* et la seconde

à ces deux-là, Rosenzweig dédie sa première préface à *celui qui sait* et la seconde à *celui qui lit*. Pour les deux auteurs, il s'agit de faire la part, dans leur lectorat, entre ceux qui seront à même de comprendre le texte et ceux pour qui celui-ci ne sera qu'une perte de temps. Mais ce rapprochement entre Hamann et Rosenzweig ne se résume pas à cette similarité d'approche. Hamann, comme plus tard Rosenzweig, conçoit le langage et non la raison comme la réalité première à partir de laquelle la relation du public doit s'articuler. Aussi bien chez Hamann que chez Rosenzweig, le dialogue doit primer. Rivka Horwitz, dans un article portant sur cette question du langage, note à propos de ces deux auteurs :

Les pensées peuvent voler, être objectives, totalisantes, elles peuvent traiter de l'essentiel, alors que le langage est limité par le temps et doit se fonder sur les mots avec l'expression et l'histoire qui leur sont propres. Le langage est prononcé dans le cadre d'une situation personnelle, il insiste sur ce qui est irréductible au général, il repose sur l'autre et sur l'approche de l'autre ; c'est un dialogue plutôt qu'une constatation objective. Le langage passe par le truchement de l'individu qui s'exprime par des intonations vivantes et une écriture unique en son genre. Bref, le langage vise à véhiculer ce qui est laissé pour compte par la philosophie rationnelle²¹².

Les intonations vivantes dont parle Rivka Horwitz, à mille lieux d'un propos universitaire compassé, se font parfaitement entendre dans la double dédicace de Hamann et la double préface de Rosenzweig. L'un comme l'autre jouent de l'ironie et de l'humour tout en tenant un discours philosophique exigeant. L'un comme l'autre dialoguent directement avec les destinataires désirés ou non-désirés de leurs ouvrages. Un point de divergence entre les deux auteurs résiderait dans l'usage que chacun fait du tutoiement et du vouvoiement. Si Rosenzweig tient à distance *celui qui sait* en lui donnant du Très honoré Monsieur et dialogue avec *celui qui lit* en l'appelant Cher ami, Hamann, lui, tutoie le public qui ne comprend rien et vouvoie les deux seuls amis à même de le comprendre : Kant et Johann Christoph Berens (1729-1792), marchand et économiste. La proximité de Rosenzweig et de Hamann quant à la place qu'ils font tous deux au langage dans leurs pensées doit être doublée d'une interrogation concernant une

²¹² Rivka HORWITZ, « La conception du langage chez Hamann et Rosenzweig » in *Revue de l'histoire des religions*, tome 213 n°4, 1996. pp. 501-534, p. 502.

éventuelle proximité stylistique. Le "mage du nord", celui dont le style obscur était presque devenu un lieu commun à la fin du 18^e siècle, pourrait avoir quelque chose de commun avec le penseur de Kassel, celui dont *l'ouvrage extraordinairement difficile* tend lui aussi à devenir un lieu commun. Mais l'un comme l'autre, Hamann comme Rosenzweig, ont une certaine idée de l'herméneutique et de qui est à même de se frayer un chemin vers leurs œuvres. Dans les *Sokratische Denkwürdigkeiten*, Hamann est clair: « Là où un lecteur commun ne veut rien voir d'autre que de la *moisissure*, l'affect de l'amitié vous permettra, Messieurs, de découvrir peut-être dans ces pages un bosquet microscopique²¹³. » L'amitié comme clef interprétative. À première vue, Rosenzweig ne partage pas une telle condition restrictive d'accès à *l'Étoile*. À première vue seulement, car la question mérite d'être posée au regard de certaines déclarations que Rosenzweig a pu tenir à Eugen Rosenstock et en particulier à la femme de celui-ci, Margrit Rosenstock.

Confronté au problème de la mésinterprétation, conséquence d'une confusion entre les attendus des lecteurs, confortés par les indices paratextuels de *l'Étoile*, et l'enjeu véritable de la pensée nouvelle, Rosenzweig va chercher à répondre au *désir d'auteur* du lecteur, pour reprendre l'expression de Roland Barthes dans *Le plaisir du texte* ; un désir qui n'est pas comblé par la simple représentation de l'auteur - une notice bibliographique suffirait sinon à y répondre -, mais qui exige une attestation (*Bewährung*) de sa personne dans le texte. En parlant de la notion d'*auteur implicite* de Wayne Booth, puis en convoquant Gérard Genette et son travail sur la zone paratextuelle, une mise en rapport a eu lieu ; mise en rapport qui va à l'encontre de la défiance de Genette à l'égard de la notion de Booth. Pour Genette, il n'est nul besoin de créer des instances de production superflues. L'entité imaginaire, le *second self*, induit par le texte ne fait rien d'autre que prendre la place du narrateur extra-diégétique. *L'auteur implicite* est donc inutile. Toutefois ce qui vaut pour un roman ne vaut pas pour une œuvre philosophique, *L'auteur implicite* qui, pour Booth, a valeur d'instance pragmatique de communication, est, dans *l'Étoile* moins défini que dans un discours narratif et a plus importance pour celle-ci, en raison de la dimension dialogale de la pensée nouvelle. Pensée existentielle et non philosophie existentielle, l'enjeu de *l'Étoile* n'est pas de définir les

²¹³ „Wo ein gemeiner Leser nichts als Schimmel sehen möchte, wird der Affekt der Freundschaft Ihnen, Meine Herren, in diesen Blättern vielleicht ein mikroskopisch Wäldchen entdecken.“ Johann Georg HAMANN, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759, Ebooks-Sammlung, Zeno.org.

caractéristiques du sujet en tant que sujet existentiel, mais d'ouvrir chaque sujet à l'existence comme entrelacs relationnel. Penseur du dialogue, Rosenzweig va tenter, d'abord avec *Le livret sur l'entendement sain et malsain* puis avec *La pensée nouvelle* de 1925, de rechercher un équilibre entre la relecture personnelle et néanmoins normative d'une œuvre qu'il vit au passé - l'image d'auteur - et l'expression personnelle de cette œuvre déliée de lui-même - l'auteur implicite.

3. L'aporie auctoriale de la pensée dialogale.

a). Les raisons d'une postface tardive.

En 1925, quatre ans après la parution de *l'Étoile*, Rosenzweig considère que le moment est venu de répondre à l'hospitalité que constitue toute réception d'une œuvre par le public. Il choisit pour cela de rédiger un texte dont le statut d'*addendum* doit préserver les lecteurs des vexations que peuvent susciter préfaces et postfaces ; vexations qui sont liées à la position de surplomb dont l'auteur peut se prévaloir sur le lecteur et qui tend souvent à faire d'une volonté première d'éclaircissement un acte de remontrance ou d'admonestation. C'est pour éviter le "vous ne m'avez pas compris !" dans tout ce qu'il peut contenir de hautaine satisfaction de la part de l'auteur, que Rosenzweig choisit de faire de *La pensée nouvelle* un ensemble de remarques additionnelles dont la distance avec l'œuvre doit préserver celle-ci du danger d'une préface-"caquetage" , « faisant insulte au lecteur et [...] méprisant [celui-ci] bien qu'il n'ait encore rien pu faire, et pas même lire le livre²¹⁴ ». Ce qui se trouve ici dénoncé

²¹⁴ NP, p. 145.

n'est pas fondamentalement le contenu des préfaces, mais le principe même de préfacier un ouvrage, en particulier lorsqu'il s'agit d'une préface à une seconde édition. Dans ce cas précis, l'auteur en se positionnant par rapport aux échos qu'il a reçu du public, place les générations suivantes de lecteurs dans une situation de secondarité et de dépendance à l'égard de la première réception. Avant même d'avoir pu prendre connaissance du livre, le lecteur se voit interdit certaines interprétations et par là se trouve assigné à la lecture jugée par l'auteur la plus conforme à son œuvre.

Dans la perspective de cette *nouvelle pensée* inaugurée par Rosenzweig, le fait que la préface soit toujours une partie rapportée à l'œuvre en elle-même apparaît comme une manifestation de cette indifférence qui caractérise le rapport de la philosophie systématique au temps existentiel. Il faut préciser tout de suite que cette indifférence est celle de la pensée vis-à-vis de l'expérience existentielle du temps et non vis-à-vis de la question existentielle du temps. On ne saurait reprocher à Kant ou à Hegel de ne pas avoir été Husserl ou Heidegger. Par indifférence à l'expérience, il faut entendre un désintéret pour ce qui est impliqué dans tout acte de lecture, à savoir l'investissement existentiel du lecteur qui fait du développement de l'ouvrage une modalité de son propre déploiement temporel. Et c'est précisément pour prémunir leurs ouvrages de ce processus d'appropriation subjectif, du danger d'une réception s'appuyant sur des présupposés erronés et susceptibles de trahir l'ordonnement de leurs idées, que les auteurs édifient *au profit du lecteur* un lieu préparatoire seul capable de lui donner les bonnes clefs de lecture. La position de surplomb de l'auteur sur le lecteur repose en ce sens plus sur la dimension temporelle que sur la dimension spatiale, dans la mesure où celui qui prend connaissance du livre est confronté à une mise en garde portant sur une interprétation qu'il ne peut avoir eu le temps d'émettre. Avec la préface et, dans une moindre mesure, avec la postface, les propos de l'auteur prennent une forme proleptique ; celle-ci venant perturber la dynamique temporelle proposée par l'ouvrage.

Pour autant, Rosenzweig n'oppose pas la temporalité proleptique de la préface - entraînée dans un mouvement d'anticipation ou de devancement - et la temporalité logique de l'œuvre - attentive à la concaténation des propositions. Au contraire, il cherche à prévenir l'erreur, répandue chez certains lecteurs, qui consiste à voir dans les premières pages d'un ouvrage de philosophie le graal de la compréhension à partir duquel l'édifice conceptuel tout entier se trouverait éclairé ; erreur qui explique « les tentatives ridicules pour "réfuter" Hegel dès le premier acte de sa *Logique*, et Spinoza,

en s'attaquant à ses définitions²¹⁵ ». Il faut noter que cette fixation du lecteur sur les premiers éléments de pensée, sur les “fondements de l'édifice”, n'est pas sans rapport avec l'utilisation récurrente de la métaphore architecturale, faite par différents auteurs en vue d'illustrer la structure de leurs ouvrages. Il n'en demeure pas moins que, selon l'auteur de *La pensée nouvelle*, les livres de philosophie sont rebelles à cette pratique de lecture d' “ancien régime” qui sacrifie la dynamique de l'écriture à la progression besogneuse de la pensée ou, dit autrement, sacrifie la visée stratégique à une pluralité d'actions tactiques sans portée générale. Cette inversion des priorités s'explique dès lors que l'on prend en considération les rythmes respectifs par lesquels pensée et écriture établissent leurs progressions. Alors que la première se déploie au sein d'une multitude de possibles conceptuels ouverts à une infinité de mises en relation, la seconde se déploie au sein d'un horizon contraignant qui est celui du développement diachronique du discours ; développement qui interdit la compossibilité des relations conceptuelles. Contrairement à la pensée qui peut prendre appui sur l'état provisoire de son élaboration conceptuelle pour s'élancer plus en avant, chacun des moments du déploiement de l'écriture est tendue vers la clôture de l'œuvre compris comme ce point asymptotique par lequel est révélé la multitude de ses possibles conceptuels. Pour exprimer de manière plus intuitive la spécificité de chacun des rythmes propres à la pensée et à l'écriture, on peut reprendre à nouveau frais la métaphore architecturale précédente, mais en l'enrichissant cette fois de deux points de vue : celui du bâtir et celui de l'habiter. Bien qu'il puisse sembler que le premier terme trouve sa finalité dans le deuxième, il ne se réduit jamais tout à fait au but fixé par celui-ci. L'activité architecturale, en tant qu'elle intègre une dimension artistique ou religieuse, peut faire de l'acte de construire une fin en elle-même. La cathédrale gothique comme témoignage de la foi commune d'une société, la pensée comme témoignage de la propre puissance conceptuelle du philosophe. Mais ce n'est que par l'écriture qu'il est possible de faire de cet “édifice” un endroit où l'homme peut vivre ; où le bâtir, en accord avec l'étymologie du vieux-haut-allemand *buan* qui a donné *bauen*, se confond avec l'habiter²¹⁶. Écrire, c'est rendre la pensée habitable. En ce sens, penser un livre et écrire un livre sont deux choses très différentes. Et ce n'est qu'à l'instant où le lecteur prend conscience de

²¹⁵ *NP*, pp. 147-148.

²¹⁶ Cette étymologie étant utilisée par Heidegger dans son essai *Bâtir habiter penser* en vue de penser l'habitation comme le trait fondamental de la condition humaine et par là de lutter contre le déracinement (*Heimatlosigkeit*) de l'homme. Voir Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1958.

l'impossibilité qu'il y a à essayer de lire un livre comme l'auteur a tenté de le penser que l'expérience de lecture se fait la plus efficace. L'expérience de lecture ne requérant pas tant un appui qu'un constant mouvement de devancement sur ce qui vient d'être parcouru, on comprend mieux l'affirmation apparemment paradoxale de Rosenzweig selon laquelle un livre ne vaut vraiment d'être lu qu' «... à la condition qu'on ne comprenne pas, ou tout du moins qu'on mésinterprète, ses premières pages²¹⁷ ».

À travers le refus de rapporter une préface au corps de son œuvre, Rosenzweig exprime non la crainte d'une confrontation entre deux temporalités aux dynamiques contradictoires, mais le risque de confusion entre discours de l'auteur et discours de l'œuvre ; confusion qui s'origine dans le partage par les deux discours d'une même temporalité proleptique. Avec la préface, l'auteur est susceptible de succomber à l'illusion de croire que son discours participe du discours de l'œuvre. Rosenzweig témoigne d'ailleurs de la difficulté qu'il y a pour tout 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 qui²¹⁸. » L'auteur étant un lecteur comme un autre, c'est-à-dire à la même distance de son œuvre que tous les autres, il ne peut être qu'un interprète de son travail. En cela, la préface ne peut pas être l'esquisse phénoménologique de ce dont le lecteur doit faire l'expérience. Le propos de l'auteur doit être une réponse à l'écho produit par la réception du public, mais une réponse qui assume la forme du commentaire.

Cette sévérité de jugement de Rosenzweig à l'égard des usages universitaires, loin d'être une simple hostilité vis-à-vis de conventions formelles régissant la communication scientifique, est dirigée contre l'obscurcissement de l'expérience de lecture impliquée par ces mêmes formes. Au lieu de clarifier le rapport du lecteur à l'œuvre, la préface ne fait que le complexifier. En cherchant à créer de meilleures conditions de dialogue, l'auteur prend le risque d'infléchir le dialogue d'ores et déjà existant entre l'œuvre et le lecteur vers un dialogue masqué entre commentateurs. Malgré tout, une fois le lien direct avec l'œuvre préservé, une fois écartée la tentation de l'auteur de se faire le porte-parole de celle-ci à travers la préface, reste la question du dialogue entre l'auteur et les lecteurs.

²¹⁷ *NP*, p. 148.

²¹⁸ *NP*, p. 169.

b). L'impuissance de l'auteur.

Jusqu'ici, il a été surtout fait mention de la responsabilité portée par le philosophe dans ce phénomène de la perturbation dialogale compris comme la substitution de la *voix* de l'écriture par la *voie* de la pensée redéfinie par l'auteur-interprète. Cette responsabilité peut toutefois être aussi analysée comme une réponse du philosophe à une exigence posée par son lecteur et qui vise la subsumption du discours écrit sous une catégorie de pensée. La réduction des possibilités interprétatives offerte par la lecture étant une demande de certains lecteurs trop heureux de pouvoir ensevelir « ... au cimetière de [leur] culture générale ce qu'[ils viennent] d'apprendre...²¹⁹ ». Étrangement, Rosenzweig se résout à faire droit à cette exigence en qualifiant la *pensée nouvelle* d' "empirisme absolu" tout en relativisant, immédiatement après, la pertinence de cette qualification. Si Rosenzweig recule devant sa définition, c'est qu'il craint, en dépit de son refus de l'usage de la préface, d'interférer dans la relation entre l'œuvre et le lecteur. Même sous la forme de remarques additionnelles, le propos d'un auteur paraît toujours s'attacher d'une manière plus subtile et plus énigmatique que tout autre discours produit par les lecteurs à l'ouvrage dont il est le commentaire. « Ces remarques sembleront au lecteur [...] non seulement simples, mais trop simples de sorte qu'elles apparaîtront plus difficile que le livre lui-même²²⁰. »

À l'issue de *La pensée nouvelle*, et alors que le but visé par cet article est avant tout de dissiper "la confusion sociale" (*gesellschaftliche Verwechslung*) liée à la réception de *l'Étoile de la Rédemption* comme "livre juif", Rosenzweig conclut, semble-t-il avec résignation, que l'auteur ne peut jamais être un pur vecteur d'éclaircissement pour sa propre pensée. Cette conclusion est moins une découverte pour Rosenzweig qu'un témoignage de sa propre expérience intellectuelle. Si *La pensée nouvelle* est bien la première prise de parole publique – le premier article publié²²¹ – de l'auteur au sujet de *l'Étoile de la Rédemption*, elle n'est pas la première tentative faite par celui-ci pour

²¹⁹ NP, p. 169.

²²⁰ NP, p. 170.

²²¹ *La pensée nouvelle* a été écrit en février 1925 et publié, la même année, dans la revue juive *Der Morgen* (1, Heft 4) avec une préface de l'éditeur Julius Goldstein.

parler de son œuvre. Déjà en 1921 à la demande de la maison d'édition Frommann, Rosenzweig avait accepté de rédiger un texte d'introduction à sa pensée : le *Livret sur l'entendement sain et malsain (Das Livret vom gesunden und kranken Menschenverstand)*. Mal à l'aise à l'idée même d'écrire sur commande, sa correspondance avec Gertrud Oppenheim, Hans Ehrenberg et Margrit Rosenstock exprime à quel point il sera, au final, mécontent de son travail. « En faisant exception de la maison d'édition, j'aimerais bien savoir à destination de qui j'écris. Parmi mes connaissances, je ne vois personne devant qui je n'aurais pas honte de le montrer »²²². Jouant avec l'idée d'un pseudonyme – ce qui n'a rien d'exceptionnel pour Rosenzweig alias Adam Bund²²³, alias Macedonicus²²⁴ -, il refusera finalement de le voir publier. En 1924, trois ans après l'avoir écrit, il affirma que le rouge lui montait encore aux joues (*zum Rotwerden*) pendant qu'il en faisant la relecture en vue de le montrer à Martin Buber. La question est alors de savoir ce qui a pu susciter chez l'auteur une telle réaction de rejet à l'égard de son *Livret*.

c). La généalogie de l'impuissance vis-à-vis de l'œuvre.

La réponse se trouve dans son article de 1925. À la fin de *La pensée nouvelle*, Rosenzweig clôt ses remarques additionnelles à l'*Étoile* en citant deux auteurs : Juda Halévi et Goethe ; les deux auteurs qu'il avait placé en exergue du *Livret*. Si, en ce qui concerne Goethe, Rosenzweig passe d'une citation du *Divan oriental-occidental* à une citation du *Faust* – citations qui portent toutes les deux sur le caractère irréductible de la vérité à toute saisie objectale -, pour Juda Halevi (c. 1075-1141), c'est du même passage du *Kuzari* dont il s'agit : « Mes paroles sont pour toi trop difficiles, c'est pour cela qu'elles te paraissent trop faciles²²⁵. » Qu'il s'agisse du *Livret* ou de *La pensée nouvelle*, c'est la même crainte qui agite l'auteur : celle d'ajouter de la confusion dans l'esprit du

²²² 1.09.21. *GB*, S. 756.

²²³ Auteur de *Die Sachverständigen. Ein Antisokratikum von einem Jugen* publié dans le *Vossische Zeitung* du 9.8.1918. Le même texte avait été publié par Rosenzweig sous son véritable nom un an plus tôt dans la revue *Archiv für exakte Wirtschaftsforschung*.

²²⁴ Auteur de *Die neue Levante* publié dans *Das neue Deutschland* du 15.6.1917 ; aussi de *Nordwest und Südost* publié dans *Archiv für exakte Wirtschaftsforschung*, Band 8, Heft 4, 1917. Ses autres textes géopolitiques dont les deux plus importants, *Ökumene* et *Thalatta*, n'ont pas été publiés.

²²⁵ *Kuzari* 1, 17 in *PN*, p. 170.

lecteur²²⁶. Mais alors que dans l'un, les citations résonnaient comme un avertissement, elles résonnent dans l'autre comme un aveu d'échec ; un aveu d'échec qui est moins celui de la succession des remarques additionnelles de l'article de 1925 que de l'écriture pédagogique – thérapeutique – du *livret* de 1921. En employant à nouveau ces deux citations, Rosenzweig s'adresse à lui-même la critique qu'il adresse aux philosophes auteurs de préfaces. Cette autocritique ne pouvait être perceptible qu'à ses amis les plus proches ; ceux auxquels il avait fait lire le *Livret*. Par ce clin d'œil final, qui tisse une relation d'intertextualité implicite entre les deux seuls commentaires portant strictement sur la pensée nouvelle, Rosenzweig semble avoir tiré des enseignements de ce qu'il considère être une tentative "avortée" – et pourtant accomplie - d'introduction à sa pensée. *La pensée nouvelle* apparaît comme le retour d'expérience du *Livret* par lequel Rosenzweig a pris conscience de l'absence de légitimité de l'auteur à être la voie introductive de son œuvre. Pour expliquer son rejet du *Livret*, il suffirait, dans cette perspective, de mettre en rapport l'écriture pédagogique de ce traité de vie existentiel avec les critères de prudence herméneutique établis dans les remarques additionnelles, pour faire sourdre une prétention auctoriale présente chez lui. Mais une telle explication a ceci de paradoxale qu'elle ne prend pas en compte toute la distance critique propre à l'écriture même du *Livret*.

Au regard de la réalité textuelle même de ce traité, on peut se demander si le sentiment de honte qui étreint encore Rosenzweig des années après l'avoir rédigé n'est pas dû au ton empreint d'ironie qu'il avait alors employé. Cette honte, voisine d'une certaine culpabilité vis-à-vis des lecteurs, serait liée non au contenu, mais à la forme et cela dans la mesure où les critiques adressées aux auteurs et aux lecteurs dans *La pensée nouvelle* étaient déjà présentes dans le *Livret*. Ainsi la critique de la préface comme usage dans lequel vient se cristalliser à la fois le désir de surplomb de l'auteur et l'exigence de catégorisation du lecteur, y est développée avec un humour plein d'acidité. Rosenzweig ne cherche pas ici à dynamiser préface et postface comme il a pu dynamiser la forme systématique de la tradition philosophique dans *l'Étoile de la Rédemption*. Il ne fait que détourner, voire subvertir, le dialogue habituel entre auteur et lecteur. Assumant la position d'auteur, il développe une approche différenciée suivant les types de lecteurs auxquels le *Livret* peut être confronté. À chaque type correspond une préface et une postface : une étant réservée à "celui qui sait" et l'autre réservée à

²²⁶ „Möglicherweise verderbe ich mir dadurch die Leute für den Stern, statt sie vorzuschulen.“ À Gertrud Oppenheim, 30.08.21. *GS*, S. 718.

“celui qui lit”. Si Rosenzweig donne du “Très honoré Monsieur” au premier, il réserve du “Bien cher ami” au second. En vouvoyant l’un et en tutoyant l’autre, Rosenzweig montre que seul un type de lecteur est en adéquation avec son exigence d’une lecture qui soit à même de faire l’épreuve de l’œuvre ; d’une lecture qui ne soit pas seulement attentive au régime de la preuve.

L’introduction introduit et c’est en cela que réside sa part de preuve. Toutefois, elle doit se refuser la preuve décisive : l’introduction ne saurait devenir exposition. L’introduction ne compte que par l’endroit où elle s’arrête, et c’est cela seulement qui lui confère sa crédibilité. C’est la fin qui rend compte du commencement. L’épreuve est la preuve véritable²²⁷.

Et c’est précisément cette impossibilité pour le “savant” de faire l’expérience d’une œuvre sans que plane au-dessus d’elle la menace du constat de non-scientificité qui incite Rosenzweig à conseiller à “celui qui sait” de rester sur le seuil de la porte ; sur le seuil de ce qui n’est encore que l’introduction à son œuvre proprement dite. Il faut insister sur ce qu’a de paradoxal pour une préface le fait de congédier le lecteur. Mais, en dépit de cet avertissement, l’auteur du *Livret* prend soin de rédiger une postface à son intention, au cas où il aurait choisi de parcourir le texte – sans bien sûr, à aucun moment, prendre le risque de s’y affronter véritablement. Cette postface très brève, par l’ironie qu’elle déploie mérite d’être citée en son entier :

Êtes-vous encore là ? N’avez-vous pas entendu ? J’avais vraiment espéré que vous en entendiez tout juste assez pour vous éloigner. Comment ? Quoi ? Est-ce que je comprends bien ? Vous vous plaignez encore ? Vous êtes-vous ennuyé ? Cela ne va pas ? Tout était déjà chez Bergson ? Rien appris de nouveau ? Monsieur, croyez-vous que je sois ici pour vous ? Vous n’avez absolument pas à vous plaindre. Si vous vous êtes ennuyé, je n’y suis pour rien. Je vous ai dit clairement qu’il n’y a ici rien d’intéressant pour vous. Vous n’aviez qu’à me croire. Je décline toute responsabilité. Vous étiez prévenu²²⁸.

²²⁷ Franz ROSENZWEIG, *Livret sur l’entendement sain et malsain (Livret)*, traduit par Maurice-Ruben Hayoun, Paris, Les éditions du Cerf, coll. « Patrimoines judaïsme », 1988, p. 18.

²²⁸ *Ibid*, p. 97. On peut mettre en relation ce passage avec celui des *Sokratische Denkwürdigkeiten* de Hamann pour se rendre compte de la similarité dans le ton adoptée : „So eckel Du bist, nimmst Du doch mit allem für lieb, wenn man nur nicht leer vor Dir erscheint. Ich werfe mich wie der Philosoph zu den erhöhenden Füßen eines Tyrannen. Meine Gabe besteht in nichts als Kuchlein, von denen ein Gott, wie

En jouant avec des expressions propres à la forme épistolaire – Bien cher ami, bien à toi, avec les sentiments très dévoués de l’auteur... –, Rosenzweig cherche à se prémunir du danger dont il met en garde le “savant”, à savoir la tentation d’exposer sa pensée. Le statut de la préface correspond au premier échange au sein d’une correspondance nécessaire à la mise en place des conditions du dialogue ; dialogue qui, en fonction de cet échange, peut ou non se poursuivre. Loin de sourdre d’une prétention auctoriale, les propos de Rosenzweig s’enracineraient alors dans une volonté d’établir un dialogue sain. Si cette volonté ne peut être remise en question, on peut toutefois se demander jusqu’à quel point l’attention à l’événementialité du dialogue, qui sera plus tard un principe mis en avant dans *La pensée nouvelle*, est présente dans cet ouvrage. Avec le *Livret*, ce n’est pas seulement avec les habitudes de la philosophie systématique que Rosenzweig a joué, c’est aussi avec la pratique dialogale, cœur de sa pensée existentielle. Là où le dialogue devait être « le théâtre d’un événement²²⁹ », il n’est plus que l’exposition théâtrale d’une pensée.

Le passage de la préface destinée “à celui qui sait” cité précédemment et qui mentionne le fait que la validité d’une introduction dépend de l’endroit où elle s’arrête prend une nouvelle dimension ; celle d’une mise en abyme de la situation du *Livret* par rapport à l’*Étoile*. En tant que texte introductif, il s’inscrit dans l’erreur même que son auteur reproche au “savant” : vouloir rendre compte de l’ensemble de l’ouvrage-cible en reprenant sa forme même. Une telle réinterprétation étant d’autant plus susceptible de perturber la relation du lecteur à l’œuvre qu’elle déploie un champ lexical qui n’appartient pas à l’ouvrage en tant que tel. Contrairement aux remarques additionnelles de 1925, où Rosenzweig ne cesse de rappeler la distance inévitable qui se creuse entre l’auteur et son œuvre, le *Livret* se fonde sur des analogies dont la charge figurative masque au lecteur la référence à la structure de l’*Étoile*. C’est uniquement dans une lettre adressée à Eugen Rosenstock, appartenant au corpus des *Gritli Briefe*, que Rosenzweig met explicitement en rapport l’analogie de la maladie et de la cure avec la tripartition temporelle de l’*Étoile*.

Du, einst barst. Überlaß sie daher einem Paar Deiner Anbeter, die ich durch diese Pillen von dem Dienst Deiner Eitelkeit zu reinigen wünsche.” HAMANN, *Sokratische Denkwürdikeiten*, Ebook Sammlung Zeno.org.

²²⁹ PN, p. 159.

En vérité, la même chose²³⁰ est présente dans chacune des trois parties. Seulement, elle est dite par trois personnes différentes. En I par le malade (diagnostique : Monismus philosophicus), en II par la personne en bonne santé, en III par celui qui est en traitement, par le patient. Au malade, on dira qu'il est malade, au bien-portant qu'il est bien-portant et au patient qu'il est un patient. Car précisément aucun d'eux ne le sait. Le malade se croit bien-portant, le bien-portant se croit malade et le patient pense que l'hôpital est le monde. Je ne fais bien souvent rien d'autre que dire aux hommes par exemple : votre –isme bien aimé (divinisme, mondanisme, hommisme) est seulement un –isme. La réalité est "triple", pas univoque. Celui qui comprend cela est en réalité déjà en bonne santé. Car la vie le prend dans ses bras et le porte quelque part.

Tant qu'il se laisse porter. C'est pourquoi il doit lui être dit qu'il peut se laisser porter tranquillement, qu'il est véritablement bien-portant et qu'il peut laisser de côté le docteur Eisenbarth²³¹ et ses recettes (quel bien-portant sait cela ?).

Enfin il y a le patient. Il a oublié qu'il est patient. Avant, nous l'aurions confronté au malade. N'est-ce pas vrai ? Lorsque nous vivions encore dans cet oubli de notre état de patient. Souviens-toi de tes années de fanatisme. Que les –ismes (*tümer*) n'ont leur sens qu'au-delà de l'état de bien- et de mal-portant, qu'ils ne représentent pas eux-mêmes un côté, je l'ai vécu pour vous tous en 1913²³².

La lettre à partir de laquelle est tiré cet extrait est datée du 12 et 13 février 1921, soit quelques mois avant que Rosenzweig ne commence à rédiger le *Livret pour l'entendement sain et malsain*. La première mention qui est faite de celui-ci se trouvant

²³⁰ Souligné par Rosenzweig.

²³¹ Médecin et chirurgien ambulant du 18^e siècle, célèbre pour ses préparations médicinales, qui a été accusé de charlatanisme.

²³² „Im Grunde steht in allen drei Teilen das Gleiche. Nur drei verschiedenen Leuten gesagt. In I dem Kranken (Diagnose: Monismus philosophicus), im II dem Gesunden, im III dem in Behandlung befindlichen, dem Patienten. Dem Kranken wird gesagt, dass er krank ist, dem Gesunden dass er gesund ist, dem Patienten, dass er Patient ist. Denn eben das weiss keiner von ihnen. Der Kranke hält sich für gesund, der Gesunde für krank, und der Patient meint, seine Klinik wäre die Welt. Ich tue z.B. hier sehr oft weiter nichts, als dass ich den Menschen sage: Euer Lieblings-Ismus, (Gottismus, Weltismus, Menschismus) ist nur Ismus. Die Wirklichkeit ist "dreifach", nicht einfach. Wer das begreift, ist eigentlich schon gesund. Denn den nimmt das Leben auf seine Arme und trägt ihn irgendwohin. Solange er sich tragen lässt. Deshalb muss ihm gesagt werden, dass er sich ruhig tragen lassen kann, dass er wirklich gesund ist und dass er die DoktorEisenbarthe mit ihren Rezepten unbesucht lassen kann (welcher Gesunde weiss das?). Endlich giebt den Patienten. Er hat vergessen, dass er Patient ist. Früher hätten wir ihn dem Kranken gegenübergestellt. Nichtwahr? Als wir noch selber in dieser Vergessenheit unsres Patientseins lebten. Denk an dich selbst in deinen Fanatikerjahren. Dass die tümer nur ihren Sinn jenseits von Gesund- und Kranksein haben, nicht selbst die eine Seite repräsentieren, das habe für euch alle 1913 ich erlebt." GB, S. 730.

dans une lettre adressée à Margrit Rosenstock en date du 3 juillet 1921, où Rosenzweig lui annonce que “la première semaine” (*Die “erste Woche”*) du chapitre intitulée la cure est terminée. Le 30 août 1921, il écrit à Gertrud Oppenheim pour lui annoncer qu’il lui enverrait sous peu le “*Büchelchen*”. D’après cette chronologie, le mouvement auto-réflexif de Rosenzweig portant sur les acquis de sa pensée s’origine dans cette métaphore de la cure qui illustre à la fois la situation pernicieuse dans laquelle se trouve l’individu au sein du système philosophique et les moyens lui permettant de libérer sa particularité de la sujétion à l’essence. Au registre guerrier qui introduit le lecteur à l’*Étoile* succède un registre médical. Ce n’est plus à la menace d’un universel néantisant que le lecteur a affaire, mais à la menace d’un blocage existentiel causé par l’étonnement philosophique. La lutte contre la tentation de réduire le réel à une unitotalité implique de parcourir de nombreux territoires conceptuels : aussi bien celui de Hegel que celui de Platon, celui de l’universel que celui du *thaumatzein*. De ce point de vue, le fait que Rosenzweig module le paysage métaphorique de sa critique de la tradition philosophique ne constitue pas un problème²³³ ; la difficulté réside plutôt dans l’application particulière qui est faite de cette métaphore à la structure de l’*Étoile*. Si la métaphore médicale, dans la lettre qui vient d’être citée, respectait encore la temporalité propre au déploiement des relations existentielles, ce n’est plus le cas avec le *Livret*.

Alors que Rosenzweig a dans un premier temps assoupli la logique de la métaphore afin de l’adapter à la structure de l’*Étoile*, c’est cette même structure qui, dans un deuxième temps, doit s’adapter à la logique métaphorique. De sa mention isolée dans la correspondance à son rôle fondamental dans l’ouvrage, la métaphore passe d’une dynamique synchronique à une dynamique diachronique, d’une dynamique de l’instant décisif à une dynamique processuelle en accord avec le sens commun. Ce passage va se traduire par le retour à une image plus traditionnelle de la succession des états existentiels. Il n’est plus question d’être malade, puis en bonne santé et enfin d’être placé dans le statut de patient, mais, plus conformément à la pratique médicale, d’être malade, puis de faire l’objet de soins dans le but de retrouver la santé. Cette différence, qui peut paraître anodine, est d’une importance considérable dès lors que l’on cherche à

²³³ De l’*Étoile* au *Livret*, c’est aussi le changement de ton de l’auteur qui frappe le lecteur. Alors que la première est marquée par une gravité de ton liée à la menace représentée par la philosophie – à l’œuvre dans l’histoire - pour la vie de l’individu, le second est marqué par un ton plus badin où la crise de l’individu se réduit à la paralysie de la vie quotidienne causée par une interrogation pathologique de l’essence des choses ; interrogation que Rosenzweig exprime par un “qu’est-ce que le fromage ?” quelque peu irrévérencieux à l’égard du *quid* millénaire.

dire en images le rapport que les parties de l'*Étoile* entretiennent les unes avec les autres. En faisant du *monde constamment renouvelé* un dit qui ne peut être imputé qu'à la personne en bonne santé, Rosenzweig indique à la fois où se trouvent le cœur de l'*Étoile* et le cœur de l'existence. C'est à partir de la découverte de l'authentique "normalité" existentielle qu'il est possible à l'homme de faire le diagnostic de son passé "pathologique" et de juger du chemin qu'il lui reste encore à parcourir en tant que patient. Mais, sans une lecture préalable de l'*Étoile de la Rédemption*, il est difficile de ne pas voir une contradiction dans cette idée d'un patient en bonne santé. Seul un lecteur averti du "perspectivisme" temporel de la *pensée nouvelle*, comme c'est le cas d'Eugen Rosenstock, peut défaire celle-ci. Entre être en bonne santé et être un patient, c'est-à-dire sous l'influence d'une thérapie - et par là de se reconnaître encore malade -, il n'y a pas une opposition d'essence. La santé et l'état de patient expriment la tension temporelle au sein même de l'homme entre le présent de la Révélation qui est offert à son âme et l'avenir de la Rédemption qui doit être assumé par son action. Les situations existentielles étant toujours des situations temporelles, la santé ne concerne qu'un temps - le présent -, mais un temps dont la lumière permet d'éclairer les autres temps : le passé est diagnostiqué - plus rien ne pouvant être fait - et l'avenir est l'objet d'une thérapie - tout restant à faire.

C'est cette attention à la diversité des temps qui existent en l'homme qui disparaît avec la réinterprétation de la métaphore dans le *Livret*. Bien que celui-ci rejoue la double tripartition propre à l'*Étoile* : celle du pré-monde, du monde, du sur-monde et celle de la Création, de la Révélation, de la Rédemption²³⁴, la dynamique ekstatique à partir de laquelle les temps se déploient est ignorée. Ce n'est plus la santé propre à un homme à laquelle s'est ouverte la parole révélatrice qui constitue le centre de l'ouvrage, mais un exposé thérapeutique permettant à l'homme d'apercevoir la réalité d'un langage qui ne se confond pas avec l'essence. Durant les trois semaines de la cure, l'homme doit réapprendre à considérer le langage non pas comme une partie rapportée à la chose, mais la chose comme une partie rapportée au langage. Ce n'est qu'à cette condition que la conception de la vie cesse de se fonder sur un rapport de prédication pour s'orienter

²³⁴ À la première tripartition correspond les trois moments que sont la crise - qui implique nécessairement un diagnostic -, la thérapie et la postcure. À la seconde correspond les trois semaines de la cure. Le rapport de la thérapie à la cure est le même que le rapport de la Révélation au sens large (2^e livre) à la Révélation au sens strict (2^e chapitre du 2^e livre) dans l'*Étoile*.

vers une relation nominale, où l'acte de s'adresser à... est plus important que la détermination définitoire du réel.

Au regard de ce que Rosenzweig dit dans la préface "à celui qui sait", il était impossible que le *Livret* soit à strictement parler l'exposé récapitulatif de l'*Étoile de la Rédemption*. En accord avec l'affirmation selon laquelle « l'introduction ne compte que par l'endroit où elle s'arrête²³⁵ », le *Livret* fait le récit de la conversion d'un homme de la pensée essentialisante à la pensée langagière. Or, ce mouvement de conversion est déjà présent dans l'*Étoile* et marque le passage entre le *pré-monde* et le *monde constamment renouvelé*, entre le monde des concepts et le monde des relations existentielles. Il semble que la difficulté fondamentale à laquelle Rosenzweig s'est trouvé confronté ne soit autre que la possibilité même d'introduire sa pensée. C'est pour ne pas rompre l'unité organique de son œuvre qu'il prend la décision de rédiger une introduction participant elle-même de ce caractère organique. Mais dès que l'on est conscient que l'*Étoile* intègre en elle la généalogie de la *pensée nouvelle*, le *Livret* ne peut apparaître que comme une mise en récit itérative de la transition (*Übergang*) entre la première et la deuxième partie. Après l'ambiguïté relative au style choisi par Rosenzweig pour introduire son œuvre maîtresse et l'ambiguïté relative à l'identité formelle entre la structure du *Livret* et celle de l'*Étoile*, il y a donc une ambiguïté portant sur le contenu en tant que tel. Le processus curatif qui doit rendre l'entendement de l'homme, sain et par là le rendre à la vie, ne faisant que rejouer l'expérience que tout lecteur de l'*Étoile* fait. Du style humoristique – voire ironique – au contenu transitionnel érigé en expérience valant pour elle-même en passant par la transposition métaphorique de la structure, Rosenzweig est, à chaque fois, à une distance différente de l'*Étoile* : en décalage par le style et la structure et en superposition par le contenu. C'est pourquoi, selon les propres critères herméneutiques qu'il met en avant dans son article de 1925, le *Livret* constitue un risque pour le lecteur en ce qu'il peut perturber sa compréhension de l'*Étoile*.

« Je suis content de ce que tu m'écris sur l'*Étoile*. En ce moment, j'ai vraiment besoin d'entendre quelque chose à son propos. Elle est véritablement ce qui me maintient au-

²³⁵ *Livret*, p. 18.

dessus de l'eau. Elle qui est avération du futur - et qui est aussi hiéroglyphe du passé et du présent. Tu le sais²³⁶. » Ce passage d'une lettre adressée par Rosenzweig à Gertrud Oppenheim exprime l'effet que la dynamique de temporalisation de la pensée nouvelle a aussi bien sur l'auteur que sur le lecteur. Utilisant la notion de *hiéroglyphe*, Rosenzweig ne fait pas *signe* vers une conception hégélienne du symbole qui placerait *l'Étoile* dans le cadre des énigmes de l'art égyptien²³⁷. Livre difficile, *l'Étoile* n'est pas un livre impossible ; un livre dont le langage aurait constitué un obstacle à la tâche qu'il s'est donné. Si la question du style de l'écriture de Rosenzweig, et par conséquent, la forme du langage de *l'Étoile*, mérite d'être posée, la notion de hiéroglyphe renvoie ici avant tout à la tension générale de celle-ci, qui conduit nécessairement vers un hors-texte. Et c'est cette tension qui s'est trouvée menacée d'obscurcissement avec le *Livret* ; une tension qui en elle-même ne se donne pas au premier venu, qui ne révèle son sens qu'au lecteur courageux choisissant de faire l'expérience d'une lecture non corsetée par une exigence immédiate de comprendre.

Le *Vom Tode... Ins Leben*, premiers et derniers mots de *l'Étoile*, ont valeur de programme. L'ouvrage de Rosenzweig, quant à son contenu, n'est pas une œuvre pensée comme réalité close ; elle se veut ouverture, passage, vers la vie. Dans cet ordre d'idée, Rosenzweig a pu dire que « de *l'Étoile* elle-même, rien ne va transparaître peut-être dans ce livre, bien qu'il se nomme d'après elle. À tel point que tout ce qui sera dit d'elle, se trouvera dans *Transition, Seuil et Porche* et nulle part ailleurs²³⁸ ». Cette fluence de *l'Étoile* dont le sens déborde la forme-livre, trace figée de l'acte d'écrire, Rosenzweig a cherché à l'exprimer dans la structure de celle-ci, dans le soin qu'il a pris à ne pas écrire de conclusions pour ses parties, mais des suspens en attente de ce qui est à venir. L'image dessinée par Edmond Jabès du livre comme lieu perdu doit alors être rapportée au devancement du sens de *l'Étoile* vis-à-vis de sa mise par écrit. Décrire la relation que Rosenzweig entretient avec *l'Étoile* sous la forme d'un exil est possible,

²³⁶ „Ich bin froh, was du mir über den Stern schreibst. Ich habe ja grade jetzt nötig, etwas darüber zu hören. Er ist doch, der mich jetzt über Wasser hält. Er als Unterpfand der Zukunft - und auch als Hieroglyphe der Vergangenheit und Gegenwart. Du weißt.” À Gertrud Oppenheim. 8.6.19 *Briefe*, S. 364.

²³⁷ «L'Égypte est le pays du symbole qui s'impose pour tâche spirituelle l'autodéchiffrement de l'esprit, sans parvenir effectivement à ce déchiffrement. Les problèmes restent irrésolus, raison pour laquelle d'ailleurs la solution que nous pouvons donner consiste uniquement à concevoir les énigmes de l'art égyptien et de ses oeuvres symboliques comme ce problème non décrypté par les Égyptiens eux-mêmes.» HEGEL, *Cours d'esthétique I*, trad. J.-P. Lefebvre et Veronika von Schenck, Aubier, Paris, 1995, pp. 471-472.

²³⁸ „Vom Stern wird selbst in diesem Buch, das doch nach ihm heisst, nichts, vorkommen, vielleicht. Sodass dann alles, was von ihm gesagt wird, in Übergang, Schwelle und Tor stünde und sonst nirgends.” À Margrit Rosenstock, 7.02.19. *GB*, S. 232.

à condition que cet exil ne soit pas celui d'une terre perdue, mais d'une terre promise. Or, c'est bien cette temporalité révélée, ouverte par *l'Étoile*, débordant de *l'Étoile*, que la tentative paratextuelle du *Livret* vient troubler ; un trouble que Rosenzweig a été le premier à ressentir, mais qui n'a pas laissé indemne certains de ses lecteurs modernes qui, aujourd'hui, *bénéficient* de la publication de ce texte.

Elazar Benyoëtz, poète hiérosolomytain né en Autriche, a choisi d'écrire la plupart de ses essais aphoristiques en allemand. C'est dans cette langue que s'exprime, selon lui, le plus fortement le principe dialogique au cœur de sa pensée ; un principe qui par l'importance accordée à l'enjeu des relations interhumaines, des *zwischenmenschliche Beziehungen*, rapproche les aphorismes de Benyoëtz de la pensée nouvelle de Rosenzweig. Ainsi, l'analyse qu'il développe dans *Vielleicht-Vielschwer*²³⁹ au sujet de la tentative manquée en Genèse 3-8 de l'advenue d'une relation dialogale entre Dieu et Adam, est voisine de celle de Rosenzweig. Pourtant, ce même Benyoëtz, lecteur attentif de *l'Étoile*, butera sur la lecture du *Livret*.

Écrire sur Rosenzweig est toujours profitable. Il avait l'oreille absolue, il a tout perçu - et a rarement écrit une phrase vide de sens. Presque chaque lettre de lui contient un livre voire plusieurs livres. Au cours des petites, des minuscules pauses que je m'accorde, j'essayais dernièrement de percevoir à partir de ses lettres la voix de Scholem - dans toutes les nuances qui ne s'y trouvent apparemment pas. Le caractère spécifique de cette voix réside dans une compétence qui ne souffre d'aucune oscillation et qui, en conséquence de quoi, n'a aucune modulation. Il en allait de même avec Rosenzweig, à la nuance près que celui-ci était plus artiste et plus serviable, même dans la maladie, sous l'emprise de la douleur. Mais il n'y a pas de livre de lui qui ne se laisse séparer de sa légende. Tout en lui est considérable, rien n'est prosaïque. Une seule fois, une occasion lui a été offerte ; il l'a manqué. Le petit *Livret*, dans lequel il cherchait à exposer d'une manière légère les traits principaux de sa pensée, est un échec.

En dépit de toute la souplesse et de toute la grâce spirituelle, il manquait quelque chose de sa propre voix ; lorsque je l'ai lu, cela m'avait vraiment blessé, je ne pouvais pas de quelque manière lui pardonner. Lisant, dans le Vermont, ses lettres non publiées, j'avais l'occasion, différemment, de penser à lui de façon renouvelée, mais je ne suis pas arrivé au bout. Il m'est vraiment difficile, presque impossible, de faire retour vers mes auteurs autrefois les plus aimés, dès lors que j'ai résumé et couché par écrit mes pensées à

²³⁹ Elazar BENYOËTZ, *Vielleicht-Vielschwer : Aphorismen*, Carl Hanser Verlag, 1981.

leur propos. Ils m'échappent alors et m'abandonnent, tant et si bien que je suis abandonné par tous les bons esprits de ma vie²⁴⁰.

Cette lettre témoigne du souci d'Elazar Benyoëtz d'être toujours en dialogue avec les auteurs qui constituent son paysage intellectuel ; un dialogue qui suppose que l'auteur dont on découvre et étudie le texte, laisse la possibilité à la temporalité du lecteur de se déployer dans celui-ci. Or, ce qui a perturbé Benyoëtz avec le *Livret*, mais aussi visiblement avec d'autres ouvrages, c'est l'expression réduite de la pensée, c'est la pensée qui, récapitulée, voit sa potentialité dialogale s'évanouir. La promesse exprimée par la *pensée nouvelle* ne peut s'énoncer que dans la langue de la *pensée nouvelle*. C'est cette nouveauté qui, dans le *Livret*, s'est trouvée effacée.

²⁴⁰ Elazar BENYOËTZ, *Vielseitig. Briefe 1958-2007*, Bochum, Brockmeyer Verlag, 2009, S. 187-188. À Verena Lenzen. Jerusalem, 20.2.1997. „Über Rosenzweig zu schreiben ist immer lohnend. Er hatte das absolute Gehör, er hat alles vernommen - und selten einen leeren Satz geschrieben. Fast jeder Brief von ihm erhält ein Buch oder mehrere Bücher.

In den kleinen, winzigen, Pausen, die ich mir gönne, versuchte ich letztens die Stimme Scholems aus seinen Briefen zu vernehmen - in allen Nuancen, die es scheinbar nicht gibt. Seine Bestimmtheit ist die des Berufenen, der keiner Schwankung erliegt und somit keinen Modulationen. Rosenzweig war ähnlich, nur viel musischer und hilfreicher, auch noch in seiner Krankheit, unter Schmerzen. Aber es gibt von ihm kein Buch, das sich von seiner Legende trennen ließe. Alles an ihm ist bedeutsam, nicht zum Essen. Einmal hatte er die Gelegenheit bekommen, er hat sie vertan. Das kleine Büchlein, in dem er versuchte, auf leichte Art seine Hauptgedanken darzulegen, ist ein mißglücktes.

Bei aller geistigen Geschmeidigkeit und Anmut verfehlte er die eigene Stimme, das hatte mich, als ich es las, richtig gekränkt, ich konnte es ihm irgendwie nicht verzeihen. Seine unveröffentlichten Briefe in Vermont lesend, hatte ich Gelegenheit, wieder anders, neu über ihn nachzudenken, aber damit bin ich ja nicht fertig geworden. Es ist mir überhaupt schwer, fast unmöglich, zu den mir einst liebsten Autoren zurückzukehren, wenn ich meine Gedanken über sie einmal zusammengefaßt und niedergelegt habe. Sie entgleiten mir dann und verlassen mich, so werde ich nach und nach von allen guten Geistern meines Lebens verlassen.“

Chapitre III. Les acteurs et les espaces du dialogal.

L'étude des conditions de compréhension de la pensée de Rosenzweig a donné lieu jusqu'ici à un chassé-croisé entre l'auteur et le lecteur. D'un côté, un lecteur soumis à la tentation de chercher la signification de l'œuvre dans les indices personnels que l'auteur aurait éventuellement laissé dans celle-ci ; de l'autre ce même auteur, anxieux à l'idée de ne pas être compris, soumis à la tentation de créer à l'aide de paratextes un cadre d'interprétation prédéterminé pour le lecteur. Ce souci par eux deux partagé de trouver des adjuvants à l'œuvre sur lesquels appuyer la compréhension de celle-ci semble donner raison à Paul Celan lorsque celui-ci parle du poème comme de cette bouteille à la mer jetée sans trop d'espoir qu'elle soit lue et encore moins comprise²⁴¹. Et pourtant, l'œuvre est porteuse d'une parole qui saisit le lecteur, qui lui fait prendre conscience de la disposition à partir de laquelle il est à même d'écouter le plus clairement ce qui lui est adressé.

1. Triangulaire herméneutique : l'auteur, l'œuvre et le lecteur.

²⁴¹ « Le poème peut, puisqu'il est un mode d'apparition du langage et, comme tel, dialogique par essence, être une bouteille à la mer, mise à l'eau dans la croyance – pas toujours forte d'espérances, certes - qu'elle pourrait être en quelque lieu et quelque temps entraînée vers une terre, Terre-Cœur peut-être. Les poèmes sont aussi de cette façon en chemin : ils mettent un cap. Sur quoi ? Sur quelque chose qui se tient ouvert, disponible, sur un Tu, peut-être, un Tu à qui parler, une réalité à qui parler. Ce sont ces réalités-là, je pense, qui importent au poème. » Paul CELAN, « Allocution prononcée lors de la réception du prix de littérature de la Ville libre hanséatique de Brême » in *Le méridien & autres proses*, trad. Jean Launay, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XX^e siècle », 2002, p. 57.

a). Un nouveau commencement.

Dans *Grammaires de la création*, George Steiner choisit de faire débiter son ouvrage par cette affirmation : « Nous n'avons plus de commencements²⁴² ». Au-delà du trait d'humour qui consiste à faire cette déclaration au sein d'une phrase introductive, Steiner veut faire entendre la voix d'une angoisse qui étreint périodiquement la culture occidentale : celle de la perte du commencement et jointe à celle-ci, la crainte vis-à-vis de l'imminence de la fin. Le monde occidental n'a pas attendu le 20^e siècle et ses horreurs pour faire l'expérience du crépuscule. Avant les guerres mondiales, l'histoire a connu déjà des périodes dans lesquelles l'esprit se trouve face à un mur d'événements interdisant tout regard dirigé vers un horizon d'espérance. Peurs apocalyptiques de l'an mille, peste noire et guerre de Trente ans. Tels sont les exemples pris par Steiner pour rendre compte du climat spirituel qui s'est abattu de manière cyclique sur l'Europe. Peu importe que les peurs apocalyptiques qu'il invoque n'aient pas eu d'existence historique véritable, qu'elles aient été une construction rétrospective de l'historiographie des temps modernes ; car, à travers la représentation même imaginaire d'une telle peur, c'est encore une conception crépusculaire des temps qui se dévoile.

La perte des commencements n'est pas une éclipse des commencements, un phénomène transitoire, dont l'effet perturbateur ne durerait qu'un court instant et dont l'irruption ne signifierait en aucune façon la mise en cause de l'ordre du monde. En liant perte des commencements et lumière crépusculaire, Steiner prend acte de la dimension structurelle de cette perte. Elle ne peut plus être rattrapée. L'ordre du monde s'est trouvé confronté au cours de son déroulement à des épisodes historiques qui ne lui permettait plus de penser la possibilité d'établir un nouveau commencement. Mais à la différence de l'an mille et d'autres événements sombres du passé, les événements du 20^e siècle sont des événements appartenant à la modernité, c'est-à-dire à une période de l'histoire où l'homme se trouve toujours déjà dans un état réflexif vis-à-vis de celle-ci. Tout événement moderne, qu'il soit produit ou induit, est toujours-déjà un événement qui se sait dans l'histoire, qui se sait participer de la structure relationnelle de la réalité. La perte des commencements, c'est, pour Steiner, la perte d'une innocence créatrice, la perte d'un certain naturel vis-à-vis de l'acte de créer.

²⁴² George STEINER, *Grammaires de la création*, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 2001, p. 9.

Toute tentative faite en vue d'adopter à nouveau une telle position créatrice étant vouée à l'échec, ne pouvant aboutir qu'à une parodie de celle-ci, Steiner se propose de redonner vie aux futurs passés, de faire de *Grammaires de la création* « un *in memoriam* pour les futurs perdus²⁴³ » et ainsi de donner une suite philosophique et littéraire à l'exigence adressée par Raymond Aron aux historiens dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire* ; exigence formulant la nécessité de rendre au passé l'incertitude de l'avenir. Le présent n'ayant plus d'avenirs, il doit le chercher dans ceux qui habitent encore le passé. Mais de ce sombre diagnostic de l'état actuel de la grammaire que Steiner définit comme « l'organisation articulée de la perception, de la réflexion et de l'expérience, la structure nerveuse de la conscience lorsqu'elle communique avec elle-même et avec les autres »²⁴⁴, toutes les œuvres ne semblent pas être concernées. Toutes les œuvres modernes ne participent pas de cette conception de la création au sein de la modernité comprise comme reviviscence des créations passées. Dans le cas qui nous occupe, *l'Étoile de la Rédemption*, l'énergie créatrice inscrite dans son *incipit* ne paraît témoigner, à première vue, en aucune manière d'une perte du commencement. Au contraire, rarement œuvre philosophique n'a fait sentir au lecteur telle résolution dans la volonté d'initier une nouvelle pensée.

À la lecture nostalgique que fait Steiner d'une modernité marquée par l'extermination des juifs d'Europe, il serait donc possible d'opposer le volontarisme libérateur de Rosenzweig vis-à-vis de tout esprit de système ; volontarisme qui s'exprime dans le "de la mort, de la crainte de la mort dépend toute connaissance du tout". Cela ne signifie pas que ce volontarisme se situe hors de la modernité. Bien que n'ayant pas eu à subir l'épreuve existentielle de la Shoah et la destruction du judaïsme allemand, il participait déjà du mode autoréflexif propre à la modernité. L'enjeu du progrès n'en est pas un pour Rosenzweig. La modernité était déjà porteuse pour lui, avant même les affres de la seconde guerre mondiale, de la tension violente entre droit et révolution animant le monde historique. D'un strict point de vue politique et historique, le regard de Rosenzweig ne contredit pas le regard postérieur de Steiner sur la modernité. Et pourtant, en dépit du fait que *l'incipit* repose dans cette lumière crépusculaire, *l'Étoile* est à même de faire pièce à la lassitude existentielle qu'elle produit sur les hommes. Il y a alors quelque chose de paradoxal à penser qu'une œuvre de la modernité, développant un discours à partir de la modernité puisse s'arracher en même temps à celle-ci pour se

²⁴³ *Ibid.*, p. 25.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 14.

fonder en un autre sol. Un paradoxe qui ne peut être levé qu'en prenant en compte le vrai commencement de l'*Étoile*.

Adopter une posture volontariste n'est pas la même chose que de poser un acte volontaire. Une telle posture ne se manifeste que lorsque celui-ci fait défaut ou à tout le moins montre des signes de faiblesses. L'*incipit* de l'*Étoile*, par le champ sémantique utilisé, celui de la guerre et de la mort, accentue très fortement l'incidence existentielle d'un rapport de force entre un individu et un système jusque-là cantonné à la sphère philosophique. Cette dramatisation, dont il était déjà question dès le premier chapitre de ce travail, est le signe de la participation de l'*Étoile* à cette modernité autoréflexive dont elle semblait au premier abord se distinguer. Pas encore commencement, l'*incipit* n'est que la mise en scène d'une aspiration à un nouveau commencement. L'introduction de l'ouvrage de Rosenzweig n'est que le *comme si* contrefactuel d'une première guerre mondiale dont l'incidence ne serait pas seulement politique, mais existentielle. Ce n'est qu'en partant du cœur de l'*Étoile*, des relations révélées, que l'aspiration au commencement se concrétise.

b). De l'œuvre au texte.

Avec la pensée nouvelle et les mots anciens que celle-ci porte en elle, Rosenzweig revivifie non pas un passé, mais le fondement toujours vivant dont participait ce passé. Ce fondement, dans le rapport que l'auteur entretient avec son œuvre, s'exprime dans la proximité renouvelée entre les conditions de la création textuelle et celles de la création théologique. Steiner souligne le lien de réciprocité entre la création dans le champ théologique et la création dans le champ artistique et poétique.

L'éclipse du messianique infirmerait-elle le concept de création philosophique et poétique tout comme les théories déconstructives ou "postmodernes" subvertissent celui de "créateur" ? Ou, en termes plus vigoureux, quelle signification attacher à la notion de

création des formes d'expression ou d'exécution que nous nommons "art" et, je crois, "philosophie", si l'on met au rebut la possibilité théologique au sens large du terme²⁴⁵ ?

Cette proximité entre les deux champs sémantiques du terme de création, dont il était déjà question dans le rapport de l'*Étoile* au système de l'idéalisme, induit un élément de confrontation renvoyant à l'épisode de Babel, toujours susceptible de se manifester au sein du projet humain du faire-œuvre. Steiner développe à ce propos une analyse de Genèse 1 dans laquelle il est difficile de déterminer qui est l'objet de l'analogie : Dieu ou l'artiste. « L'étrange emphase du "très bon" dont Dieu gratifie Sa création à la fin de la Genèse 1 [...] exprime à la fois la satisfaction de l'artiste et ses adieux [...] Le Déluge représente la menace du Créateur pris de repentirs, le couteau de palette ou le blanc de chaux dans Son atelier²⁴⁶. » Pour Steiner, l'acte de créer a à voir avec la mort, dans la mesure où créer une œuvre, c'est faire toujours dans le même temps le deuil de possibles ; un deuil qui s'accroît avec le temps, avec la distance toujours plus grande qui sépare le producteur de son artefact jusqu'à le lui rendre inaccessible. Seule possibilité : le déluge-repentir.

Rosenzweig, lui aussi, perçoit dans le "très bon" de Dieu la présence de la mort. Mais là où Steiner voit dans celle-ci une modalité relationnelle entre un Dieu créateur et sa création, Rosenzweig voit cette mort comme une passerelle, une *sur-crétation* (*Überschöpfung*) au sein de la création. Dès lors, l'analogie entre le Dieu créateur et l'artiste créateur devient bancal. Là où l'artiste voit effectivement s'éloigner sa création, le Dieu révélé est toujours présent à son œuvre révélée. Penser le rapport de l'auteur à son texte selon l'analogie non plus de la création, mais de la révélation conduit à reformuler le problème de l'auctorialité selon une structure moins tournée vers la question de la maîtrise. Une fois mis à distance le modèle théologique de la création, le statut que le discours de la création textuel accorde à l'auteur est moins déterminé par l'idée de responsabilité et par l'enjeu de savoir si tout ce que dit l'œuvre - qui se confond parfois avec tout ce qui se dit de l'œuvre -, est imputable à son auteur.

Avec le modèle théologique de la révélation, le rapport de l'auteur à son œuvre, mais aussi de l'œuvre à son lecteur, ne repose plus sur la notion de responsabilité au sens d'imputabilité de la faute. Ce qui ne se comprend pas ou ce qui se laisse interpréter

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 26.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 48.

différemment de l'intention initiale de l'auteur, n'implique pas nécessairement d'établir une relation d'analogie avec la création d'un démiurge, marquée par l'inattention et le mal de son créateur. Au contraire, Steiner accorde au trope de l'inadvertance une dimension paradigmatique susceptible de valoir aussi bien pour le Dieu créateur que pour l'artiste créateur. « L'insinuation du monstrueux dans la création pourrait mettre en évidence des instants de distraction dans l'interprétation divine. La noirceur procéderait non pas de Son absence, mais de Son absence d'esprit, de son étourderie²⁴⁷.» La mystique juive elle-même a fait sienne cette trope en considérant que le mal s'était infiltré dans la création en raison de la distraction dont avait fait preuve un ange alors que Dieu lui dictait la Torah ; distraction qui s'était soldée, selon une expression de Steiner, par un *erratum* dans le texte de la Torah.

À rebours de cette conception qui veut que tout rapport de non-intentionnalité de l'artiste à son œuvre soit perçu selon une logique de la faute ou du déficit d'attention, le modèle théologique de la révélation disjoint l'idée de non-intentionnalité et l'idée de mal. Cette nouvelle lecture de l'acte créateur ne vise pas à annuler le précédent modèle créateur. Il ne vise qu'à en montrer les limites. Aussi bien pour le champ théologique que pour le champ artistique et philosophique, la création en tant qu'acte non-réciproque ne rend pas compte de la complexité des différents niveaux de présence entre le créateur, l'œuvre et ses témoins/lecteurs. Qui est Job si ce n'est cet acteur de la création fait spectateur impuissant de celle-ci en raison des épreuves qui l'ont privé de toutes relations familiales et de toutes relations sociales ? Le dieu de Job est un dieu créateur qui, à une demande pressante de sens, ne peut formuler de réponse que sous la forme d'une énumération non-exhaustive de ses créations.

L'institution de la révélation et de la relation dialogale, en quoi consiste l'Alliance²⁴⁸, comme paradigme analogique du rapport entre le créateur et son œuvre permet d'inscrire la méthode de la pensée nouvelle – en vérité méthode du langage – dans une problématique de l'auctorialité rendue sensible à des temporalités dont les rapports ne se limitent pas à la juxtaposition et à la non-congruence temporelle entre l'auteur, l'œuvre et le lecteur. C'est à un autre type de dialogue entre ces trois acteurs auquel on assiste avec la pensée nouvelle ; un dialogue dont l'importance doit être d'autant plus soulignée que le cœur de la pensée nouvelle réside précisément dans son caractère proleptique

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 51.

²⁴⁸ «... la Révélation est ce mouvement par lequel Dieu confie son propre être à l'expérience que l'homme a de lui.» MOSÈS, *Système et Révélation*, p. 102.

proche de la dimension inchoative de la vie. En outre, si jusqu'ici, la notion d'auctorialité a été mise en relation avec celle d'œuvre, ce qui impliquait un certain nombre de présupposés concernant le rapport de celle-ci au temps – l'aspiration de toute œuvre au statut de *classique* et son accession à une métatemporalité libérée des interprétations de chaque époque -, il s'agit maintenant de se détacher d'elle et de privilégier les notions de texte et de discours. Parler du texte de l'*Étoile*, des discours de l'*Étoile*, n'implique en aucune manière de supprimer l'horizon de sens induit par l'appréhension de l'*Étoile* comme œuvre. Discursivité et textualité ne viennent qu'ajouter de nouvelles strates de sens à la réflexion. L'œuvre et le texte ne s'articulent pas nécessairement autour de l'opposition exclusive entre réalité close et procès ouvert. Selon Francis Jacques,

une œuvre consacre son auteur. Cependant alors qu'on peut juger d'un texte et le revendiquer, personne n'a d'œuvre pour soi-même. Ce n'est jamais le même qui construit son œuvre et en parle. L'auteur a une œuvre pour les autres, ceux qui sont à même de juger d'une certaine esthétisation du texte dans l'œuvre, de son état d'achèvement dans les catégories du travail. Le *work in progress* interprétatif qui est à la fois le fait du texte et du lecteur et dont le statut d'œuvre est toujours encore en attente d'être définitivement affirmée²⁴⁹.

2. Topographie d'une pensée mouvante.

a). Une liberté trompeuse.

²⁴⁹ Francis JACQUES, « L'ordre du texte » in *Encyclopédie philosophique universelle, tome 4. Le discours philosophique*, Paris, P.U.F., 1998, p. 102.

Bien que la *Sprachdenken* de Rosenzweig ne soit pas une *Sprachphilosophie*, une philosophie qui tend à faire du langage à la fois un objet d'étude et un instrument heuristique au sein d'une recherche plus vaste sur l'être ou sur la compréhension, il est maintenant manifeste que cette question de la compréhension ne peut être négligée par la simple mise en avant du caractère révélé du langage. Que les temps relationnels de l'existence dépendent des structures grammaticales du langage révélé ne dit rien des conditions d'accès de ces mêmes structures dès lors que celles-ci sont reprises par un discours biblique faisant lui-même corps avec le discours de la pensée nouvelle. Loin du serpent qui se mord la queue, il ne s'agit ici que d'une variante du cercle herméneutique porté à un niveau existentiel. Le langage révélé qui, à travers sa tripartition grammaticale, fonde les trois temps de la Révélation, n'est pas une réalité ontologique préexistante, mais n'existe qu'en tant qu'elle se dit à travers *les mots anciens* qui animent la pensée de Rosenzweig. Le langage révélé n'est pas une théorie conceptuelle du langage. Le concept appartient au pré-monde et le langage, en tant que langage révélé, participe lui-même de la temporalité qu'il contribue à fonder. En ayant ceci à l'esprit, il est possible de se prémunir contre la tentation de croire que les idées de rencontre et de dialogue, qui supposent une contemporanéité relationnelle, impliquent nécessairement une parfaite transparence du sens. Face aussi bien aux grammaires du *logos*, de l'*éros* et du *pathos* qu'à leurs expressions bibliques paradigmatiques, le lecteur de l'*Étoile* et de la Bible, ne peut faire l'économie d'un processus interprétatif ; un processus que Rosenzweig semble n'avoir pas ignoré et qu'il a cherché à intégrer à la temporalité du langage. En témoigne son insistance à ce que les trois parties de l'*Étoile* soient publiées en trois volumes distincts – ce qui ne sera chose faite que dans l'édition de 1930. Trois volumes qui, à la différence d'un unique volume, rendent manifeste la diversité d'approches que le lecteur peut adopter vis-à-vis de cet ouvrage²⁵⁰.

Mais cette liberté que la pensée nouvelle semble accorder au lecteur n'en est pas une. Elle découle strictement de sa méthode vivante pour laquelle l'ordre temporel n'est pas un ordre indifférencié, mais au contraire un ordre dont l'ordonnance est porteuse d'une signification en elle-même. « Voilà le secret qui fait toute la sagesse de la philosophie

²⁵⁰ Une diversité d'approches qui s'applique aussi à l'ordre interne des parties à l'exception de la deuxième. En effet, « la succession des trois livres du premier volume était complètement fortuite, chacune des quatre autres possibilités eût été tout aussi acceptable. [...] Mais dans le deuxième 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 ». *PN*, p. 156.

nouvelle. Elle enseigne, pour le dire avec Goethe, à *comprendre au bon moment*.²⁵¹ » En scindant l'*Étoile* en trois volumes, Rosenzweig fait signe au lecteur qu'il peut commencer sa lecture en commençant par la partie qu'il souhaite, à cette unique condition qu'il en vienne à un moment ou à un autre à lire la partie de la Révélation. Car, c'est à partir du présent de la Révélation, que les ekstases temporelles prennent leurs sens, « de même que 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 venir²⁵² ». Par cette souplesse de lecture affirmée, Rosenzweig cherche à ce que le regard du lecteur soit moins dépendant de la tradition diachronique et de la compréhension linéaire, et puisse être pris en charge par la temporalité de l'*Étoile*. En d'autres termes, l'auteur cherche à ce que le déploiement organique des temps trouve un écho dans le lecteur à travers la lecture vivante qu'il fait de celle-ci. Si l'on en reste à la *postface* de 1925, la relation interprétative que le lecteur peut entretenir avec l'*Étoile* semble trouver ici ses limites. En guise de propédeutique à la méthode du langage, le lecteur peut s'appuyer sur la citation d'un poème de Goethe extrait du *Divan occidental-oriental*²⁵³ et d'une analogie médicale²⁵⁴, renvoi léger en direction du *Livret*. Propédeutique et non encore interprétation. Rosenzweig conseille à son lecteur soucieux de comprendre de regarder sa montre et d'être attentif à l'heure. Chaque chose en son temps, chaque relation est un temps, voilà le tempo de la compréhension.

Loin d'être ici déjà dans le rapport entre le texte de l'*Étoile* et son lecteur, on est encore dans le rapport de l'auteur à son œuvre. L'interprétation du texte par le lecteur n'est pas directement prise en compte par Rosenzweig ; c'est la possible mésinterprétation de son œuvre qui est au centre des préoccupations de ce dernier. Est-ce à dire que le champ de l'herméneutique pour Rosenzweig se réduit à celui d'une herméneutique rectrice ? Pas si l'on cesse de considérer Rosenzweig exclusivement comme l'auteur de l'*Étoile* et qu'on le considère comme enseignant et traducteur. Mais avant même d'adopter cette perspective, c'est la nature de la pensée nouvelle qui mérite

²⁵¹ *PN*, p. 156.

²⁵² *PN*, p. 157.

²⁵³ „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.“ Johann Wolfgang von GOETHE, *West-östlicher Diwan*, Leipzig, Philipp Reclam, 1819, S. 59.

²⁵⁴ « 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. » *PN*, p. 157.

d'être étudiée en elle-même, sans s'arrêter au propos réflexif que son auteur a pu tenir à son propos. Ainsi que l'a dit plus haut Francis Jacques, « personne n'a d'œuvre pour soi-même ».

b). Le dialogique et le dialogal.

Le rapport que le lecteur tisse avec l'*Étoile de la rédemption* est, on l'a vu, singulier ; il tranche avec l'expérience de lecture commune au monde de la philosophie traditionnelle. Par sa nouvelle conception de l'expérience, non plus catégorielle, mais relationnelle, l'*Étoile* fait du lecteur le témoin vivant du déploiement des temps de l'existence²⁵⁵. Si cette spécificité de la pensée nouvelle a été légitimement mise en avant par les commentateurs pour souligner toute la distance qui séparait le travail de Rosenzweig de celui des philosophes de l'idéalisme, la distance n'en est pas moins grande vis-à-vis des autres ouvrages de la philosophie que l'on qualifie de dialogale. Qu'il s'agisse du dernier Hermann Cohen avec sa *Religion de la raison*, de Martin Buber, d'Eugen Rosenstock ou de Ferdinand Ebner²⁵⁶, Rosenzweig est le seul dont on puisse dire de son œuvre qu'elle intègre en elle une phénoménologie de l'acte de lecture. L'*Étoile* est seule à produire cette participation vivante du lecteur qui lui permet d'éviter tout aussi bien les écueils de l'exclusion et de l'absorption conceptuelle – dont la *Phénoménologie de l'Esprit* représente l'exemple paradigmatique – que la simple distance entre le théorique et le pratique propre à tout discours philosophique. Est-ce à dire que de toutes les philosophies du dialogue, celle de Rosenzweig serait, à

²⁵⁵ Bernhard Casper, dans sa présentation du tome premier des œuvres complètes de Rosenzweig, notait la dimension d'exhaussement d'une expérience déjà expérience de sa propre temporalisation. « L'expérience ne se comprend plus ici comme expérience catégorielle de l'étant, mais plutôt comme une expérience humaine qui est toujours, en dernière instance, l'expérience de l'homme qui fait en tant que telle partie intégrante de l'expérience. Mais cet homme est toujours l'homme responsable, responsable en tant qu'homme face à l'absolu, si bien que l'expérience éthique et religieuse ne se situe jamais, au préalable, en dehors de la compréhension de l'expérience par sa temporalisation. » Bernhard CASPER, « Présentation de Franz Rosenzweig » in *Franz Rosenzweig : Der Mensch und sein Werk, Ges. Werke*, vol.1, La Haye, Nijhoff, 1979, p. XII, cité par Arno MÜNSTER, *Le principe dialogique. De la réflexion monologique vers la pro-flexion intersubjective*, Paris, Éditions Kimé, 1997, p. 84.

²⁵⁶ Ferdinand Ebner (1882-1931) est un penseur du dialogue autrichien. Comme pour Martin Buber, la relation Je-Tu est au centre de sa pensée, à la différence toutefois que cette dernière est habitée non par le judaïsme, mais par le christianisme. Sa vie durant sera marquée par une tension entre une foi en la parole des Évangiles et l'incapacité à rejoindre l'Église. Voir Ferdinand EBNER, *Schriften I. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*, Hrsg. Von Franz Seyr, München, Kösel, 1963.

l'exclusion de toutes les autres, la seule à inscrire la relation du lecteur au texte dans un cadre existentiel ? Pour pouvoir répondre à une telle question, il est nécessaire de définir ce que l'on entend par philosophie dialogique et s'il est légitime de rassembler la pensée de la plupart des auteurs concernés sous cette dénomination unique.

Une telle prudence définitoire peut étonner, surtout si l'on considère que les termes de philosophie du dialogue, de pensée dialogale ou de principe dialogique renvoient chacun à un même horizon de sens, dans lequel la figure d'autrui est l'élément essentiel et fondateur. Lorsqu'il est fait mention des adjectifs de dialogal ou de dialogique, il est immédiatement question d'une pensée de l'autre qui fait de celui-ci non pas un objet particulier au sein d'un système, mais le fondement de ce système ; un fondement qui, certes, ne se pense pas selon le même rapport à l'ensemble de l'existence que l'ego transcendantal husserlien vis-à-vis de son horizon noématique, mais qui partage avec celui-ci une même radicalité quant à l'affirmation de sa présence originaire. Dans cette perspective, c'est-à-dire en ayant à l'esprit que les philosophies qui nous occupent partagent toutes le même souci de développer une éthique de l'autre, il peut sembler que le problème définitoire n'en soit pas un. Dialogale ou dialogique, les pensées de Rosenzweig, de Buber ou Ferdinand Ebner, restent des pensées de l'altérité.

Et pourtant, utiliser le terme de dialogique plutôt que celui de dialogal conduit nécessairement à placer l'ensemble de ces pensées sous la tutelle de Martin Buber. C'est lui qui, en 1925, dans un discours portant sur l'éducation, introduit le terme de dialogique pour définir le type de relation qui doit exister entre l'éducateur et son élève, à savoir « cette présence potentielle fondée et durable de l'un pour l'autre²⁵⁷ ». Par la suite, Buber utilisera à nouveau ce terme pour faire référence de manière générale au champ existentiel et éthique fondé sur le dialogue. « Nous pouvons nous approcher de la réponse à la question de savoir ce qu'est l'homme, si nous apprenons à le comprendre comme l'être qui voit la rencontre de l'un avec l'autre se réaliser et se reconnaître à chaque fois dans sa dimension dialogique, dans son être-à-deux présent et réciproque²⁵⁸. » De la sphère pédagogique, le dialogique devient le terme définitoire de

²⁵⁷ „jene stete potentielle Gegenwärtigkeit des einen für den anderen gestiftet und dauert.“ Martin BUBER, *Reden über Erziehung*, Heidelberg, 1953, S.40, cité par Martha FRIEDENTHAL-HAASE, Ralf KOERRENZ (Hrsg.), *Martin Buber: Bildung, Menschenbild und Hebräischer Humanismus*: mit der unveröffentlichten deutschen Originalfassung des Artikels "Erwachsenenbildung" von Martin Buber, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2005, S. 121.

²⁵⁸ „Wir mögen der Antwort auf die Frage, was der Mensch sei, näher kommen, wenn wir ihn als das Wesen verstehen lernen, in dessen Dialogik, in dessen gegenseitig präsentem Zu-zweien-sein sich die Begegnung des Einen mit dem Anderen jeweils verwirklicht und erkennt.“ Martin BUBER, „Das Problem

la sphère anthropologique. Mais Buber n'a pas attendu le début des années 50, date de la publication de *Das Problem des Menschen*, pour faire du principe dialogique le principe à partir duquel se déploie sa conception du monde. Avec *Je et Tu*, en 1923, il présente déjà une philosophie de la relation et du dialogue qui, comme celle de Rosenzweig, est fondée sur une structure grammaticale. À la base de celle-ci se trouve ce qu'il nomme les "mots-principes". Ces mots-principes ont ceci de particulier qu'ils ne désignent pas tant des choses que des rapports d'existence. En fonction d'une relation Je/Tu ou d'une relation Je/Cela, l'homme adopte une approche relationnelle différente. Ainsi, à première vue, la conception bubérienne du dialogique apparaît très proche de la conception relationnelle de Rosenzweig. Aussi bien dans *l'Étoile* que dans *Je et Tu*, on retrouve une perspective présentéiste qui inscrit les événements de la Révélation de Dieu et de la Rédemption du monde dans un calendrier de l'action humaine. Ce qui empêche alors de parler de la pensée de Rosenzweig comme d'une pensée dialogique est le désaccord que les deux auteurs ont vis-à-vis du mode d'action à partir duquel ces événements adviennent.

Comme Buber, Rosenzweig développe avec la relation Je/Tu une intersubjectivité non-intentionnelle. La relation est première et originaire. Elle n'est pas conditionnée par ce qui est relié, mais à l'inverse ce qui est n'est qu'en tant qu'il est relié. Une fois affirmée la primauté de l'entre-deux (*zwischen*), il reste la question de savoir comment, c'est-à-dire selon quels modes, la structure grammaticale de l'existence s'établit. C'est ici que l'on assiste à une divergence entre le principe dialogique de Buber et ce que l'on appellera simplement la pensée dialogale rosenzweigiennne. Dans une lettre écrite durant le mois de septembre 1922, Rosenzweig fait part de ses réserves à l'égard de l'orientation de la pensée de Buber telle qu'elle se donne à lire pour lui dans *Je et Tu*. C'est l'opposition brutale entre Je/Tu et Je/Cela qui le gêne, dans la mesure où l'écart entre les deux est selon lui beaucoup trop important pour pouvoir être comblé entièrement. En mettant sous la relation Je/Cela non pas seulement le monde de la causalité, mais aussi le monde social dans lequel vit l'homme, Buber cantonne la relation Je/Tu à une sphère singulière dont la relation à Dieu, au *Tu éternel*, en est l'accomplissement.

des Menschen" in *Werke, Schriften zur Philosophie*, vol.1, München und Heidelberg, Kösel und Lambert Schneider, 1962, S.407.

Je crois que tout le reste n'est qu'un résultat de ce rétrécissement [...], comme Ebner, enivré par votre découverte, vous jetez tout le reste aux morts! Mais ce n'est pas mort, même si la mort y appartient ; il est créé ! Mais, comme vous identifiez le Cela avec le Cela-pour-le-Moi inanimé, vous êtes obligé d'intégrer tout ce dont vous ne voulez pas qu'il tombe dans cette vallée de la mort, parce qu'il est trop vivant, dans le Royaume, parce qu'il est trop vivant, dans le Royaume de la parole fondamentale Je/Tu, qui doit être ainsi élargi d'une façon monstrueuse²⁵⁹.

Cette difficulté à appliquer la dualité des mots-principes à la multiplicité des relations que le monde rend possible était déjà perçue par Buber ; celui-ci, devant la rigidité du Je/Cela, se devait d'adopter certains accommodements. En effet, la multiplicité des relations n'est pas propre à n'importe quel monde, mais propre au monde du Cela. Alors qu'il n'existe pas dans *Je et Tu* de relation communautaire originaire, la relation Je/Tu se voit obligée de produire d'elle-même du Nous.

À l'intérieur du grand privilège de la relation pure, les privilèges du monde du *Cela* sont abolis. La continuité du monde du *Tu* est faite de ce privilège : les moments isolés de la relation se groupent pour former une vie universelle de liens réciproques. Ce privilège confère au monde du *Tu* sa force plastique ; l'esprit est apte à pénétrer et à transformer le monde du *Cela*. Par ce privilège nous échappons à l'hétérogénéité du monde, à l'irréalité du moi, à la tyrannie des fantômes. Le revirement consiste à reconnaître que l'on a atteint le milieu du chemin, et à faire volte-face. Dans cet acte essentiel ressuscite la force de relation enfouie dans l'homme, le flot qui gonfle les sphères des diverses relations se déverse en torrents de vie et renouvelle notre monde²⁶⁰.

Si cette difficulté première à penser le Nous dans l'ordre relationnel de *Je et Tu* a conduit à ce que Buber soit l'objet d'une critique de la part de Rosenzweig, l'évolution de sa pensée n'a pas rapproché pour autant celle-ci de la conception que ce dernier se faisait de la communauté au sein de la temporalité révélée. En parlant par la suite de "principe dialogique", Buber maintient la dimension binaire des relations Je/Tu et Je/Cela ; des relations qui luttent entre elles pour imposer leurs temps et leurs espaces.

²⁵⁹ GS I, S. 825, cité par Arno MÜNSTER, *Le principe dialogique, op.cit.*, p. 94.

²⁶⁰ Martin BUBER, *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969, p. 147.

À notre époque, la relation Je/Cela s'est longuement étendue, à tel point qu'elle semble s'être emparée avec audace du "commandement" et de toute la "troupe"! Le Je de cette relation est le maître de l'heure. Il possède tout. Il fait tout. Il réussit tout. Pourtant il est incapable de s'adresser à un Tu, incapable de rencontrer vraiment un être. Ce domaine du Je qui étend sa toute-puissance sur le Cela qui l'entoure, ne peut être le lieu d'une reconnaissance de Dieu – ni d'un absolu véritablement authentique car il ne saurait se manifester à l'homme selon son origine non-humaine. C'est lui qui s'interpose et nous cache la lumière du ciel²⁶¹.

Principe anthropologique, le dialogique doit lutter²⁶² pour s'imposer aux autres conceptions que l'homme se fait de lui-même ; mais d'une telle lutte, il n'est pas question dans *l'Étoile*.

c). Les politiques de la philosophie relationnelle.

Faire du rapport de la pensée dialogique bubérienne au politique et à la guerre un critère de distinction vis-à-vis de la pensée dialogale de Rosenzweig peut paraître étrange au regard de l'importance de ces notions pour l'auteur de la pensée nouvelle ; étrange pour peu que l'on considère la période de la vie où l'auteur de *l'Étoile de la Rédemption* était le soldat Franz Rosenzweig rattaché à l'unité 165 de défense

²⁶¹ Martin BUBER, *L'éclipse de Dieu. Considérations sur les relations entre la religion et la philosophie*, trad. Éric Thézé, Paris, Nouvelle cité, 1987, pp. 119-120.

²⁶² Il est important de souligner que cette lutte de Buber pour que la relation dialogique s'impose au monde passe aussi par une réforme interne du judaïsme. L'engagement dans le sionisme était pour lui l'occasion à la fois de promouvoir une nouvelle forme de communauté en dialogue (avec les voisins arabes) et un nouveau judaïsme – faisant retour à une dynamique prophétique - libéré de son orientation exclusive en direction de la Loi. Cette opposition vis-à-vis du judaïsme rabbinique se donne à entendre dans une conférence donnée en 1918 à Frankfort. « Nous respectons la loi, cette armure de notre peuple, qu'ont forgée ses forces véritables. Nous saluons l'homme qui, immédiatement certain que Dieu a lui-même, de ses propres mains, revêtu le peuple de cette cuirasse, telle qu'elle est, parcourt avec nous le champ de bataille, sans être gêné par son poids. Mais nous plaignons ceux qui la portent sans avoir cette certitude, et ceux dont elle alourdit et paralyse les membres de façon telle qu'ils ne sont plus capables de s'en extraire pour aller vers leur ouvrage, et portent l'armure vénérable comme un costume de défilé historique. Et nous nous défendons de ceux qui, au nom de l'autorité de la loi existante, veulent nous empêcher de recevoir des mains du Dieu vivant des armes nouvelles. Car nous ne pouvons rien tolérer qui viennent s'interposer entre nous et la réalisation de Dieu. » Martin BUBER, « La voie sainte. Parole adressée aux juifs et aux nations » in *Judaïsme*, Paris, Verdier, coll. « Les dix paroles », 1982, p. 155.

antiaérienne basée à Karlsruhe, stationnée dans les Balkans pendant la majeure partie de la guerre ; une activité militaire qui n'a pas, semble-t-il, constitué pour lui un obstacle insurmontable à la poursuite de son travail intellectuel. En dépit des conditions matérielles précaires vis-à-vis desquelles il devait composer – les cartes postales remplaçant souvent le papier à lettre –, Franz Rosenzweig a écrit entre 1916 et 1918, en plus de son *opus magnum*, un certain nombre de textes directement liés au conflit auquel il prenait part. Si la première guerre mondiale a bien été pour *l'Étoile de la Rédemption* cette toile de fond historique dont le caractère dramatique transparait dans certains passages de l'ouvrage – notamment dans l'introduction et dans les développements touchant à la politique messianique –, elle a été en outre un objet de réflexion pour un Franz Rosenzweig, non plus strictement philosophe, mais aussi géopoliticien, polémologue et penseur du politique. Dans des textes tels que *Globus, Canne et Gorlice, Vox Dei, La constitution du Reich en temps de guerre et en temps de paix*²⁶³, *Le nouveau levant*²⁶⁴, Rosenzweig analyse aussi bien l'évolution du concept d'espace à travers l'histoire qu'à travers la stratégie et la tactique militaire, aussi bien les rapports de force entre les nations que les rapports de force en temps de guerre entre le pouvoir politique et le pouvoir militaire. Il faut noter, par ailleurs, que cet intérêt de Rosenzweig pour les questions géopolitiques l'amènera en 1917 à tenir des conférences sur le sujet : tout d'abord devant des officiers de l'état-major, puis devant des officiers du haut commandement du groupe d'armée ; conférences qui recevront un accueil assez favorable pour que Rosenzweig se sente légitimé à envoyer un exemplaire de *Canne et Gorlice* à un premier officier d'état-major, Werner Freiherr von Fritsch (1880-1939). En ce sens, le fait de s'affronter aux forces historiques ayant conduit l'ensemble des nations européennes à entrer en guerre, indique, qu'en dépit d'une relation distanciée²⁶⁵ à l'égard du conflit mondial – plus précisément à l'égard de ses raisons et de ses buts²⁶⁶

²⁶³ ROSENZWEIG, „Die Reichsverfassung in Krieg und Frieden” in *GS III*, S. 253-257.

²⁶⁴ ROSENZWEIG, „Die neue Levante” in *GS III*, S. 309-313.

²⁶⁵ Dans une lettre adressée à son cousin Hans Ehrenberg en octobre 1916, Rosenzweig affirme que l'année qui constitua véritablement un tournant dans son existence, ne fut pas 1914, mais 1913, c'est-à-dire l'année où, après avoir pensé se convertir au protestantisme, il fit retour vers le judaïsme. « La guerre ne signifie pour moi en aucun cas une coupure (*Abschnitt*) ; j'avais vécu de manière si intense 1913 que 1914 aurait dû amener la fin du monde pour m'en imposer en quelque manière ». Franz Rosenzweig, *GS I,1*, S. 242.

²⁶⁶ „Ich habe noch nie gewusst, wie ganz und gar nicht ich mich als Deutscher fühle wie seit dem Kriegsausbruch. Wäre ich nicht materiell bis zu einem gewissen Grade ebenfalls in der Lage, einen deutschen Sieg wünschen zu müssen, so wüsste ich nicht, warum ich gerade den Deutschen, Oesterreichern und Türken den Sieg wünschen sollte und nicht den Franzosen, Russen und Japanern.” À ses parents, 9.9.14.

-, Franz Rosenzweig n'avait pas renoncé à comprendre les événements présents et à esquisser leurs implications pour l'avenir.

Néanmoins, cette conscience aiguë des problèmes géopolitiques et polémologiques n'est pas mise au service des enjeux énoncés par la pensée nouvelle. À la différence de la pensée dialogique, celle-ci ne fait pas du politique et du social un champ d'application pour la compréhension relationnelle de l'existence qu'est le dialogal. Cet écart entre Buber et Rosenzweig s'exprime nettement à travers leur traitement respectif de la figure de l'État. Alors que Buber voit dans ce dernier une réalité qui peut devenir l'objet d'une action de la part de la conscience articulée autour de la relation Je/Tu²⁶⁷, Rosenzweig ne voit en lui qu'une structure immanente qui cherche à conférer aux peuples chrétiens l'éternité dans le temps. Dans *Je et Tu*, l'État peut ainsi lui-même devenir une réalité dialogique.

Il importe que les institutions de l'État deviennent plus justes ; mais cela n'importe pas au problème de la vie vraie tel que nous le posons ici ; ces institutions ne peuvent devenir par elles-mêmes ni libres ni justes. [...] [Mais] diviser la vie collective en régions séparées, dont l'une serait celle de la vie spirituelle, ce ne serait pas efficace ; cela reviendrait à abandonner définitivement à l'usurpateur les régions plongées dans le monde du *Cela*, et à ôter à l'esprit toute réalité ; car l'esprit n'agit jamais directement sur la vie ; il agit sur le monde, grâce à la force qu'il a de pénétrer et de transformer le monde du *Cela*²⁶⁸.

À l'inverse, dans *L'Étoile de la rédemption*, l'État n'apparaît que comme une tentative de mimer l'éternité relationnelle du "Nous" du peuple juif. Loin de la volonté réformatrice de Buber, Rosenzweig se contente de décrire la dynamique duelle qui anime la vie de l'État fondée sur deux mots : droit et violence. La violence étant ce qui lui permet de rester sur les talons d'une vie toujours en train de déborder la structure stable du droit. Par la

²⁶⁷ Michael Löwy montre, dans *Juifs hétérodoxes*, que Buber, malgré sa proximité avec le socialisme libertaire ne rompt pas tous les ponts avec l'État ; celui-ci conserve une utilité en tant que béquille institutionnelle pour toutes les sociétés qui ne sont pas encore mûres pour l'utopie socialiste. « À chaque époque, les êtres humains qui vivent ensemble dans un espace donné ne sont capables que jusqu'à un certain degré de maintenir d'eux-mêmes un ordre juste et d'administrer en conséquence leurs affaires communes. [...] Le degré d'incapacité de produire un ordre volontairement juste détermine corrélativement le degré de contrainte légale, c'est-à-dire d'État. » Michael LÖWY, « L'utopie communautaire de Martin Buber » in *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*, Paris, Éditions de l'éclat, 2010, p. 109.

²⁶⁸ Martin BUBER, *Je et Tu*, pp.80-81.

violence et l'affirmation de l'instant, l'État cherche à dégoupiller le conflit entre droit ancien et droit nouveau. Pour Rosenzweig, sans ces deux formes *restauratrices* que sont la guerre et la révolution – qui sont aussi *ses* deux formes –, l'État ne serait plus l'État et cela dans la mesure où il ne peut instituer une époque qu'en affirmant "ponctuellement" le droit par la violence. Cordula Hufnagel, dans son ouvrage *Die kultische Gebärde*, a noté que c'est précisément parce que Rosenzweig ne croit pas que le royaume de Dieu puisse être édifié dans ce monde, ou être le résultat de cet entre-deux qu'est pour lui l'histoire, « qu'il peut considérer la guerre comme un ingrédient nécessaire au royaume intermédiaire (*Zwischenreich*). Dans la pensée rosenzweigienne attentive à la cohérence profonde, l'apocalyptique, comme connaissance du caractère catastrophique de toute ordre historique dans un monde non-rédimé, n'est pas à exclure²⁶⁹ ». Si par rapport à l'anticipation rédemptrice de la vie juive, Rosenzweig adopte une position hostile à l'égard d'une apocalypse messianique, dans le cadre de l'événementialité politique, il fait de la théorie des catastrophes l'issue de sa réflexion.

Entre Buber et Rosenzweig, entre le dialogique et le dialogal, la différence ne réside pas dans une attitude respectivement optimiste et pessimiste sur le monde politique ; elle réside bien plutôt dans la perception que les deux auteurs ont chacun de leur méthode de pensée et de la façon dont celle-ci fait résonner le monde à travers elle. Buber comme Rosenzweig voient dans la relation de l'homme à Dieu un dialogue prototypique à partir duquel le monde s'ordonne. Mais là où le langage de Rosenzweig ne tend pas à s'émanciper des *mots anciens* de ce dialogue et ne veut pas faire de ce dialogue un mot d'ordre éthique qu'il s'agirait de transcrire dans les relations interhumaines, la pensée dialogique de Buber aspire à transformer un monde mûr pour une conception relationnelle ; une transformation qui, si elle implique de lever les yeux vers Dieu et d'être à nouveau attentif à la parole du *Tu*, n'engage pas la communauté juive ou la communauté chrétienne en elle-même. C'est sur les épaules seules de l'individu que pèse la charge de lever "l'éclipse de Dieu"²⁷⁰. Dans l'esprit de

²⁶⁹ Cordula HUFNAGEL, *Die kultische Gebärde: Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs*, Freiburg, Karl Alber, 1994.

²⁷⁰ Cette différence d'appréciation se fait de même sentir dans les relations que Buber et Rosenzweig entretiennent au texte biblique. Dans la lettre du 24 juin 1924, Buber confie ainsi à Rosenzweig ne pas croire que la révélation ait jamais été une formulation de la loi. „Despite the fact that Buber's appreciation for the Hebrew Bible increased in his later years he still never saw it as a substitute for the primal revelation through encounter and he indeed expected that every Jew needed to have their own encounters with God to confirm the applicability of the Bible to them.” Steven KEPNES, “Revelation as Torah. From an Existential to a Postbiblical Judaism” in *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, vol. 10, 2000, p. 214.

Rosenzweig, l'imposition d'une telle charge se rapprocherait de la tentation anticipatrice de l'homme en prière impatient de voir le Royaume de Dieu advenir.

Si Buber n'a jamais conçu le principe dialogique comme un concept épochal, Hermann Levin Goldschmidt (1914-1998), qui a fait de ce principe le fondement de sa pensée, a considéré celui-ci non pas comme une nouvelle méthode ou une nouvelle philosophie, mais comme un nouveau cadre dans lequel la réflexion philosophique pouvait s'établir. Très proche des idées de Buber et de Rosenzweig, Goldschmidt avait fondé, à l'issue de la seconde guerre mondiale, un nouveau *Lehrhaus* à Zürich où il enseigna, durant la décennie des années 50, l'histoire juive à travers de nombreuses contributions²⁷¹. C'est dans son ouvrage, *Philosophie als Dialogik*²⁷², qu'il développe une généalogie du dialogique non pas simplement basée sur une histoire conceptuelle, mais sur une histoire géopolitique. Dans *Globus, études sur la théorie de l'espace dans l'histoire universelle*, Rosenzweig faisait de « l'unité du globe terrestre la force motrice du devenir historique²⁷³ ». Pour Goldschmidt, la pensée dialogique est l'expression intellectuelle de cette unité de l'histoire qui n'était pas encore appelée globalisation. Il explique le passage de la dimension monologique à la dimension dialogique de la philosophie par un schéma épochal dont la figure paradigmatique serait la représentation géographique de la terre. La circumnavigation, prodrome de la globalisation, n'a pas seulement représenté une clôture de l'espace géographique, mais aussi de l'espace conceptuel ; un espace qui, étant fini, rend inévitable la confrontation des concepts – des monologues – entre eux²⁷⁴.

Rosenzweig, bien qu'ayant développé une interprétation bien plus approfondie et érudite de la dynamique globalisante de l'histoire que ne l'a fait Goldschmidt, ne fera pourtant pas de ses réflexions géopolitiques un cadre spatio-temporel dans lequel sa pensée dialogale viendra s'appliquer. *L'Étoile de la Rédemption* ne formule pas d'objurgation à l'adresse de l'homme moderne, l'adjurant de prendre conscience de la

²⁷¹ Les deux livres les plus importants de cette période sont : *Das Vermächtnis des deutschen Judentums* et *Die Botschaft des Judentums*.

²⁷² Hermann Levin GOLDSCHMIDT, *Philosophie als Dialogik*, Zürich, Europäische Verlag, 1948.

²⁷³ ROSENZWEIG, « Globus. Études sur l'histoire de l'espace dans l'histoire universelle » in *Confluences. Politique, histoire, judaïsme (Confluences)*, trad. par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 38.

²⁷⁴ La pensée de Goldschmidt se distingue de celle de Buber par le fait qu'elle intègre le monologue comme un élément fondamental de la dimension dialogique. Le dialogique est pour elle un cadre réflexif qui ne se contente pas d'un seul monologue. Goldschmidt fait la part entre le monologue et le monologique. Le monologue comme discours qui va dans une direction n'exclut pas pour autant toutes les autres directions, à l'inverse du monologique qui cherche, lui, à se constituer comme l'unique chemin à destination du tout.

présence du Tu et du présent dialogal. L'angoisse introductive du Je devant la mort restant pour une large part théorique. La pensée dialogale, plus que la pensée dialogique, reste tributaire d'un discours théologique dont le rythme calendaire ne correspond pas à celui du monde. Est témoin de cela cette réflexion de Rosenzweig dans ses *Paralipomena* :

Le rapport de la Révélation à l'espace est autre qu'avec le temps. Le temps posé absolument n'est amené au monde qu'avec la Révélation (les païens ne savent rien de lui), alors que l'espace compris absolument est *conservé* par la Révélation dans le monde. Car l'espace est une vue païenne (naturelle), que la Révélation éliminerait progressivement par ses traits temporalisateurs, si elle-même n'empêchait pas cela, par le fait qu'elle n'est pas seulement une réalité événementielle, mais une réalité qui stabilise de *l'être* (des Seins)²⁷⁵.

Au-delà de la méfiance de Rosenzweig vis-à-vis d'une spatialité toujours suspecte de paganisme, c'est l'attachement du dialogal au discours et à la textualité de la révélation juive et chrétienne qu'il faut souligner. Le caractère paradigmatique du texte biblique, tel que l'énonce *l'Étoile*, ne se veut pas l'exemplification d'une disposition existentielle que l'homme moderne se doit d'adopter, mais l'exemplification d'une disposition que le juif et le chrétien se doivent de retrouver.

d). Les limites du dialogue.

La très grande proximité entre la pensée de Buber et celle de Rosenzweig ne doit pas cacher la différence de perspective à partir de laquelle les deux auteurs considèrent l'idée de relation. Même en faisant exception de l'interprétation géopolitique de Hermann Levin Goldschmidt et en confrontant directement Buber et Rosenzweig l'un avec l'autre, l'intention à l'origine de *Je et Tu* et celle à l'origine de *l'Étoile* peuvent

²⁷⁵ ROSENZWEIG, « Paralipomena » in *GS III*, S. 88.

difficilement se concilier. Alors que le premier texte s'adresse, nous l'avons vu, à un lecteur anonyme, référé à la condition d'homme moderne, le second s'adresse, lui, à un lecteur particulier, référé à l'appartenance à une communauté religieuse, ou, à tout le moins, référé à l'appartenance à une tradition textuelle, héritée de cette communauté religieuse²⁷⁶. Si, concrètement, ces deux types de lectorats se confondent, dans la mesure où le lecteur de Rosenzweig a toutes les chances d'être aussi un lecteur de Buber, et cela réciproquement, le fait pour un auteur de créer un lecteur hypothétique destinataire de son texte, ne reste pas sans effet sur ce dernier. C'est pourquoi l'homme moderne, objet de l'inquiétude de Buber, se voit offrir, dans *Je et Tu*, un aperçu de l'idée de relation qui n'a que peu de chose à voir avec celui que l'*Étoile* développe dans le livre de la Révélation. Pourtant, en comparant deux passages de ces ouvrages, une phrase peut faire espérer d'une harmonie de pensée. Le « Au commencement est la relation²⁷⁷ » de Buber fait écho au « Le commencement, c'est : Dieu créa²⁷⁸ » de Rosenzweig. Le développement qui suit cette déclaration de Buber n'a toutefois plus beaucoup à voir avec la perspective rosenzweigienne :

Considérons le langage des "primitifs", c'est-à-dire de ces peuples qui sont restés pauvres de réalisations objectives et dont la vie se construit à l'intérieur d'un cycle étroit d'actes fortement imprégnés de présence. Les noyaux de ce langage, les mots-phrases, les formes prégrammaticales qui donneront par éclatement la multiplicité des catégories verbales se distinguent par la totalité de la relation qu'ils expriment²⁷⁹.

Par l'attention qu'elle porte au langage des Zoulous et des Fuégiens, et plus encore, en les faisant participer du monde relationnel de son principe dialogique, la pensée de Buber exprime une universalité très éloignée de la pensée exclusive rosenzweigienne qui, mettant à l'écart l'islam du monde de la Révélation, ne peut accorder, *a fortiori*, aux religions du monde qu'une place dans le pré-monde.

Cette mise à distance de l'islam exprime toute l'ambiguïté d'un dialogue rosenzweigien qui n'a pas la transparence relationnelle d'un dialogue bubérien qui se

²⁷⁶ Lorsque Rosenzweig développe un *Lernen* nouveau pour le *Lehrhaus*, il s'adresse certes à l'homme de son époque, à l'homme aliéné, mais non pas à n'importe quel homme, celui à la recherche de son "être juif". L'approche de Buber se révélera elle plus universaliste.

²⁷⁷ BUBER, *Je et Tu*, p. 38.

²⁷⁸ *ER*, p. 164.

²⁷⁹ BUBER, *Je et Tu*, p. 38.

définit par son immédiateté et sa réciprocité. Que Buber reconnaisse que cette réciprocité soit loin de trouver toujours une place dans le *Miteinander* social et qu'une fois acquise, elle ne soit jamais sûre d'être pérenne – toujours à même d'être fragilisée par les lois de l'État - ne l'empêche pas de concevoir la relation Je/Tu comme un modèle duquel chacun peut participer. Rosenzweig, au contraire, réserve le dialogue, c'est-à-dire la Révélation, à certains. Il paraît évident que cette contention du dialogal s'explique par l'origine discursive de celui-ci. Toutefois, cette explication n'est pas la seule. Stéphane Mosès avait montré l'importance, dans *Système et Révélation*, de la perspective duelle de l'Étoile qui comprenait un aspect *existentiel*, mais aussi un aspect *théosophique*. Si le premier aspect se concentre sur l'action de l'homme et l'importance de celle-ci dans l'advenue de la Rédemption, le deuxième aspect se concentre sur Dieu et sur le fait que la temporalité se déploie en son éternité. Il est possible, à partir de cette constatation, d'interpréter l'exclusion de l'islam, des religions orientales, sans parler des religions shamaniques hors de la Révélation dialogale comme un effet de cette dimension théosophique et systématique propre à l'Étoile. Mais ainsi que le dit Mosès, ces deux aspects sont deux lectures d'une même réalité. Il n'est pas possible d'amputer l'ouvrage de Rosenzweig de sa dimension systématique sans que sa dimension existentielle ne perde son sens. L'islam est certes réduit à jouer un rôle de modèle constructif dans la structure de l'Étoile, selon l'expression de Gérard Bensussan²⁸⁰, mais le rôle que le dialogue existentiel, ainsi que sa nature, joue dans cette assignation ne doit pas être éludé.

La distance qui sépare l'islam du temps de la Révélation n'est pas simplement ce qui vient conclure un dialogue – ce qui supposerait un moment antérieur doué d'une certaine reconnaissance mutuelle -, mais est l'expression d'une impossibilité fondamentale à toute mise en relation. Avant même que le dialogue ne s'ouvre dans ce cœur du monde de la Révélation qu'est la Révélation elle-même, l'islam est déjà cette création singulière qui ne participe pas tout à fait de la Création comme signe anticipateur de la Révélation. «...lorsque Mahomet recueillit extérieurement, les concepts de la Révélation, il resta nécessairement enfoncé dans le paganisme en ce qui concerne les concepts fondamentaux de la Création. Car il ne reconnut point la connexion qui relie Révélation et Création²⁸¹.» Cette clôture d'un dialogue de la Révélation qui ne peut être formulé

²⁸⁰ Gérard BENSUSSAN, « "Viel zu kurz". Rosenzweig, l'islam et la philosophie » in *Rosenzweig-Jahrbuch*. 2, *Kritik am Islam/Criticism of Islam*, Karl Alber, 2006, pp. 111-128.

²⁸¹ *ER*, p. 170.

que par une parole juive et une parole chrétienne sonne étrangement à nos oreilles²⁸², dans la mesure où le terme de dialogue participe souvent aujourd'hui d'un discours irénique sur la nécessaire compréhension entre les hommes. Cette conception irénique du dialogue, que celui-ci soit compris en tant que forme d'échange au quotidien ou en tant que genre littéraire, s'étend jusqu'à la lecture qui est faite des philosophies du dialogue ; celles de Buber et de Lévinas en sont, toutes deux, particulièrement victimes. Car, si la pensée de Rosenzweig est, elle aussi, touchée par ce discours, c'est à la condition seulement où celui-ci se concentre sur le dialogue "judéo-chrétien". Ayant, semble-t-il pris acte de la clôture dialogale de *l'Étoile* vis-à-vis de l'islam, la bonne volonté avide de compréhension se contente ici d'une relation apaisée entre le judaïsme et le christianisme ; une relation qui, en vérité, aussi bien dans *l'Étoile* que dans la correspondance personnelle de Rosenzweig, ne répond pas entièrement à cet horizon d'attente.

e). La généalogie privée du dialogal.

Ces dernières années, les travaux des commentateurs ont mis en avant à quel point la figure d'Eugen Rosenstock-Huessy a eu une importance décisive dans le

²⁸² Il faut néanmoins ne pas sur-interpréter cette clôture comme une clôture dogmatique. Dans la *Urzelle*, Rosenzweig cite Rosenstock qui oppose le temps naturel dont le centre est toujours le point où *je me trouve* et le temps révélé dont le centre est fixe et inamovible: la naissance du Christ. Mais cela ne satisfait pas Rosenzweig. La Révélation est pour lui ce point médian ferme et inamovible qui survient où *je me trouve être*. L'orientation temporelle n'est pas une donnée préétablie qui encadrerait le Je en dépit de lui-même ; elle est nécessaire tout le long de l'existence et varie en fonction de chaque instant de l'existence. Le refus de Rosenzweig de penser la Révélation comme une donnée objective, comme un cadre temporel et épochal à partir duquel seulement l'homme est à même de s'orienter, dit quelque chose de son rapport à l'islam, à savoir que c'est la dimension existentielle qui constitue une pierre d'achoppement pour lui dans *l'Étoile*. L'islam implique une certaine position existentielle qui le rend impropre à adopter cette mobilité relationnelle de la Révélation. Ainsi, si Rosenzweig critique l'herméneutique islamique, c'est qu'elle se confond selon lui avec une *simili* méthode historique. Tant et si bien qu'entre le musulman et Ranke, la différence n'est pas grande. Chaque époque est proche de Dieu. Une immédiateté qui, dans l'absence de toute distance, l'absence de toute absence, rend impossible toute dynamique d'anticipation, toute relation à un avenir conçu sous la forme de l'irruption. La Révélation ne voyage pas. Il faut toutefois noter que la critique rosenzweigienne de l'islam doit être, selon nous, réservée à l'islam sunnite. Le chiisme montrant une tradition herméneutique et messianique attentive aux structures médiatrices.

développement de la pensée de Rosenzweig²⁸³. Progressivement, on a assisté à un rééquilibrage dans l'étude des jeux de dettes et d'héritages qui constituent toujours la généalogie d'une pensée. Bien que la proximité personnelle de Rosenzweig à l'égard d'Hermann Cohen ne puisse être remise en question²⁸⁴, il faut reconnaître que celle-ci a été tardive. Il n'est donc plus possible de retracer à la fois le cheminement de Buber et celui de Rosenzweig en citant les noms de Kierkegaard, de Feuerbach et sa *Philosophie de l'avenir*, d'Hermann Cohen et sa *Religion de la Raison*. Plus que Rosenzweig, c'est Buber qui se trouve redevable de ces trois penseurs. Dans son article *Zur Geschichte des Dialogischen Prinzips*, il insiste en particulier sur le fait que cet

²⁸³ Rosenzweig le reconnaît nettement dans *La pensée nouvelle* : «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 Rosenstock 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.» Rosenzweig, *PN*, p. 160.

²⁸⁴ La correspondance de Rosenzweig, qu'il s'agisse des lettres à Gritli, celles qu'il adresse à ses cousins, ses amis ou à ses parents, est constellée de références à Hermann Cohen ; des références qui sont moins philosophiques que personnelles et qui témoignent de la profonde amitié et sympathie que Rosenzweig éprouvait à son égard. La lettre qu'il écrit à Margrit Rosenstock à l'occasion de la mort de Cohen en constitue un bel exemple :

« Tu me poses la question de Cohen. Tu sais bien, que je le comptais au final comme mon "homme de premier choix", en d'autres mots, en dépit de la distance due à l'âge et à la célébrité, simplement comme un très cher ami. Je m'accrochais à son cou. C'est pourquoi sa mort fut pour moi celle d'un ami. Une perte, une authentique perte au sens propre du terme, un vide dans l'existence. Perte, mais non pas changement. C'est là la différence que tu pressens. La mort d'un parent peut aussi être *perte*, mais elle est essentiellement : changement. Changement de vie même lorsque la perte est petite. De la perte, on peut se plaindre, du changement on doit apprendre à y croire. On n'apprend jamais rien de la perte et on ne s'y fait jamais. [...] Les pertes sont peut-être ce qui, seul, dans la vie, se maintient inchangé. La mort est véritablement ce qu'il y a de stable dans la vie. La vie grandit et dépérit. La mort non. J'ai fait valoir auprès de lui très tôt la prétention à l'héritage, aux alentours des Pâques de 1914. Je le raccompagnais après les cours à la maison, c'était avant son voyage en Russie et il se plaignait du fait que son déménagement à Berlin (l'"action" véritable de sa vie) ait été vain : Berlin W ne viendrait pas à lui. Là, j'ai fait montre d'impudence et lui dis - nous nous trouvions déjà devant la porte de sa maison - : qu'il est peut-être plus important que je l'écoute plutôt que tout Berlin W. Je ne sais pas s'il a entendu cela ou s'il a fait mine de ne pas entendre. Peut-être n'y a-t-il fait attention qu'avec *Zeit ists*. Il aurait, selon ce que la femme m'a raconté à Kassel, parlé, en automne, en ces termes au rabbin Lazarus de Frankfort. »

„Du fragst mich nach Cohen, Du weißt ja, dass ich ihn zuletzt ganz zu meiner "ersten Garnitur Menschen" rechnete, also trotz der Distanz Alter und Ruhm einfach als einen geliebten Freund. Ich hing ihm am Hals. So ist mir sein Tod wie der Tod eines Freundes. Nämlich Verlust, recht eigentlich und wörtlich Verlust, Lücke im Leben. Verlust, aber nicht Veränderung. Und das ist der Unterschied, den du ahnst. Der eines Blutnächsten kann auch "Verlust" sein, aber wesentlich ist er: Veränderung. Veränderung des Lebens auch dann, wenn er als Verlust gering ist. Über den Verlust kann man klagen, an die Veränderung muss man eben glauben lernen. Den Verlust lernt man eben nie aus und glaubt auch nie daran. [...] Vielleicht sind Verluste überhaupt das einzige, was sich im Leben unverändert erhält. Der Tod ist ja überhaupt das Feste im Leben. Leben wächst und vergeht. Der Tod nicht. Den Erbschaftsanspruch habe ich schon sehr früh bei ihm angemeldet, um Ostern 1914 herum. Ich brachte ihn aus dem Kolleg nachhause, es war vor seiner russischen Reise, und er klagte, dass seine Übersiedlung nach Berlin (die eigentliche "Tat" in seinem Leben) vergeblich gewesen sei: Berlin W komme nicht zu ihm. Da wurde ich schamlos und sagte ihm – es war schon an seiner Haustür -: vielleicht sei es wichtiger, dass ich ihn höre als ganz Berlin W. Ich weiß nicht, ob er es gehört hat oder überhört. Vielleicht hat er es erst an *Zeit ists* gemerkt. Zu den Frankfurter Lazarus soll er im Herbst, wie mir die Frau in Kassel erzählte, auf diese Melodie gesprochen haben." À Margrit Rosenstock am 18.4.18. *GB*, S. 77.

ouvrage de Feuerbach représente selon lui une étape essentielle dans l'évolution du dialogique. Une phrase comme celle-ci : « La vraie dialectique n'est pas un monologue de la pensée solitaire avec elle-même, elle est un dialogue entre Je et Tu.²⁸⁵ » constitue un développement intéressant, mais qui s'inscrit encore dans une pensée entachée de mystique²⁸⁶. Dans l'esprit de Buber, l'évolution du dialogique doit conduire celui-ci à une conception de l'existence orientée non pas vers Dieu, mais vers l'homme. Le dialogique doit au final se faire l'expression d'une existence anthropique.

Rosenzweig, dans *La pensée nouvelle*, fait lui aussi remonter sa méthode à Feuerbach, mais à la différence de Buber, ne s'étend pas sur l'influence de ce dernier. De même, bien que réservant une place à Kierkegaard et à Nietzsche dans *l'Étoile*, il ne perçoit par la dimension dialogale au sein de celle-ci comme une dynamique conceptuelle héritière d'une autre tradition philosophique que celle de l'idéalisme. Pour lui, le dialogal implique précisément ce à quoi Buber cherche à échapper, à savoir l'orientation vers Dieu. Cette orientation, Rosenzweig va la trouver dans sa confrontation avec Rosenstock. La forme dialogale n'a rien de théorique pour l'auteur de *l'Étoile* ; elle n'a pas été tout de suite cette structure existentielle à partir de laquelle les temps de la Révélation se déploient. Le dialogue a été d'abord une expérience personnelle qui n'a eu que peu de choses à voir avec l'image actuelle du dialogue comme forme d'échange, enrichissante puisque impliquant nécessairement une compréhension réciproque. Par bien des aspects, le dialogue entre Rosenzweig et Rosenstock prendra la forme d'une controverse ; une controverse qui à l'image des controverses du Moyen Âge implique un enjeu existentiel, à défaut d'être encore une question de vie ou de mort²⁸⁷. Sans entrer dans le propos du dialogue que les deux amis

²⁸⁵ §62: „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.” Ludwig FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967, S. 111.

²⁸⁶ « "L'homme pour soi est homme (dans le sens habituel) ; l'homme avec l'homme – l'unité de Je et Tu est Dieu." La position de la nouvelle manière de penser a fait une entrée fracassante, mais dans le même instant a déjà franchi le pas dans l'indéterminé d'une mauvaise mystique, où aucun sol ferme n'attend les philosophes. » *Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn) ; der Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und Du ist Gott". Hier ist der Standort der neuen Denkweise festen Fußes betreten, aber im gleichen Nu schon ins Unbestimmte einer schlechten Mystik hinein überschritten, wo den Philosophen kein tragfähiger Boden mehr erwartet.* Martin BUBER, „Zur Geschichte des Dialogischen Prinzips” in *Werke, Erster Band, Schriften zur Philosophie*, Kösel, Lambert Schneider, 1962, S. 294.

²⁸⁷ La question semble s'être tout de même posée, dans la mesure où Rosenzweig confie à Rosenstock dans la lettre du 13 août 1917 avoir eu la tentation de se suicider à l'issue des discussions du 7 et 8 juillet. Comparant Rosenstock au "Grand inquisiteur" qui déchire son alibi afin de le voir se confesser, il s'arrête un instant sur ce qui s'est déroulé ensuite : « À partir de ce moment-là, je sais qu'il ne s'est passé plus rien entre nous (une fois, je me souviens, nous nous sommes encore une fois parlés à l'étage octogonal, devant ma chambre au Rathausring, je crois t'avoir demandé quelque chose à propos des langues ou de l'après-

entreprennent au sujet de la relation entre le judaïsme et le christianisme, entre un judaïsme suspecté de rigidité dogmatique par Rosenstock et un christianisme suspecté de volonté missionnaire par Rosenzweig, c'est la forme même de ce dialogue qui rappelle les *disputatio* du Moyen Âge.

Rosenzweig débute en effet une de ses lettres par le rappel de la fameuse nuit de Leipzig au cours de laquelle le relativisme historique qui l'habitait encore s'est trouvé confronté à la résolution chrétienne de Rosenstock. « Auparavant, j'étais opposé à vous comme *un point de vue*, comme *un fait*. C'est vous qui m'aviez d'abord contraint à faire la théorie de ma propre personne, ce qui justement m'avait renversé. J'aurais volontiers attendu, jusqu'à ce que je vous sois à nouveau opposé comme *fait accompli*²⁸⁸. » Un des grands obstacles à l'institution du dialogue entre les deux amis réside précisément dans le décalage de représentation que chacun des deux se fait de l'autre. Lorsque Rosenzweig écrit à nouveau à Rosenstock en 1916, c'est d'abord pour lui faire part de sa difficulté à l'imaginer comme un être vivant et non comme une statue immobile, pour lui faire part de sa difficulté à se libérer de l'image qu'il s'est fait de lui. Si cette situation n'est pas spécifique à Rosenzweig, mais se présente dès le moment où un dialogue se renoue après un long silence, il n'en reste pas moins que, dans le contexte d'une confrontation entre judaïsme et christianisme, cette statufication de Rosenstock peut apparaître comme la figure inversée de la statufication du judaïsme par le christianisme ; un christianisme incapable d'appréhender le fait que le judaïsme du 13^e siècle soit très différent de celui décrit dans les Évangiles et donc conduit à brûler l'expression de cette évolution historique qu'était pour lui le Talmud²⁸⁹. La statuaire de la synagogue vaincue

guerre ou des deux en même temps et je n'ai pas compris ta réponse); mais c'est la seule chose de trouble dans ma tête. Pour le reste, j'étais simplement sonné, encore beaucoup trop près de ce complet *vis-à-vis du rien*, qui était là lorsque je rentrais ce matin-là après cette nuit dans ma chambre et que je sortis mon Browning "6.35" du tiroir du bureau. Est-ce la lâcheté ou l'espoir qui m'a retenu autrefois de l'utiliser, je ne sais pas et je ne le saurais aussi jamais. Juste en dessous du "Jubiler", se trouve aussi le "avec tremblement". » „Von da ab weiß ich zwischen und nicht mehr (einmal, weiß ich, haben wir auf dem Seckigen Flur vor meinem Zimmer am Rathausring nochmal gesprochen, ich fragte dich glaube ich, nach den Sprachen oder nach dem Krieg oder nach beiden und verstand deine Antwort nicht; aber das ist das einzige was mir noch dunkel vorschwebt; im Übrigen war ich einfach auf den Mund geschlagen, noch viel zu nahe jenem völligen vis-à-vis de rien mit dem ich an jenem Morgen nach der Nacht in mein Zimmer gekommen war und meinen Browning "6.35" aus der Schreibtischschieblade nahm. Ob mich Feigheit oder Hoffnung damals abgehalten hat ihn zu gebrauchen weiß ich nicht; und werde es auch nie wissen, hier unten wo es ein "Frohlocken" doch nur "mit Zittern" giebt." À Eugen Rosenstock, 13.8.17. GB, S. 21-22.

²⁸⁸ Rosenzweig, Lettre à Eugen Rosenstock, Octobre 1916 in *Foi et savoir*, p. 74.

²⁸⁹ En 1242, un grand nombre d'exemplaires du Talmud sont brûlés à Paris en place de Grève. En 1244, le pape Innocent IV émet la lettre *Impia Judaeorum perfidia* dans laquelle le Talmud est condamné.

est l'expression artistique du regard chrétien qui fige le judaïsme dans la position de témoin éternel.

L'influence d'Eugen Rosenstock sur la pensée de Rosenzweig n'est pas l'affaire d'un seul texte. S'il est indubitable qu'*Angewandte Seelenkunde* (*Science appliquée de l'âme*) a eu une importance décisive pour Rosenzweig²⁹⁰, il s'agit de bien voir que cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'une relation personnelle qui s'étend en amont et en aval de sa réception par l'auteur de *l'Étoile*. La nouvelle grammaire de Rosenstock attentive à l'être de parole et d'écoute, à l'être qui n'existe qu'en tant qu'il est interpellé par son nom propre, résonne dans la grammaire de l'éros de Rosenzweig.

La proposition de Descartes "cogito, ergo sum", Je pense donc je suis qui constitue après tout ce qu'il y a de purement logique dans le "Ich bin ich", le A=A, doit donc être remplacée dans la connaissance de l'âme (*Seelenkunde*) par la proposition grammaticale : Dieu m'a interpellé, donc je suis. On me donne un nom propre, donc je suis²⁹¹.

L'expression de cette relation d'interpellation fondatrice, qui ouvre à la transparence existentielle du dialogal, s'inscrit cependant dans un contexte de dialogue tendu. Dans sa correspondance avec Gritli, Rosenzweig souligne à maintes reprises la violence qui caractérise sa relation avec Eugen Rosenstock. La richesse réflexive et autoréflexive qui est tirée de ces échanges ne doit pas éclipser la brutalité de la confrontation. C'est une sensation d'heur physique que Rosenzweig décrit à Gritli pour rendre compte d'une visite récente qu'il avait rendu à Rosenstock. Il faut être conscient de la fonction médiatrice que joue Margrit Rosenstock dans la relation entre son mari et Rosenzweig. En adressant une plainte à Gritli, Rosenzweig se sait lu par Rosenstock lui-même. Ainsi, la lettre du 30 juin 1919 :

Toute la journée la lettre de Hans à continuer de me brûler et plus généralement, tout ce front Hans-Eugen (qui aurait pu le prévoir six mois auparavant) dirigé contre moi. Je

²⁹⁰ Dès années plus tard, en 1924, Rosenzweig écrira à Rosenstock à ce sujet. Après avoir rappelé la parenté qui le lie à ce texte, il revient sur le style de ce dernier. Il lui reproche ainsi son style aphoristique, le fait d'user d'une parole oraculaire alors que la pythie n'est prise au sérieux qu'en tant qu'elle s'appuie sur un culte préalable. Voir. À Eugen Rosenstock, 5.6.24. *GB*, S. 807-806.

²⁹¹ Eugen ROSENSTOCK-HUESSY, *Angewandte Seelenkunde*, p. 766, cité par Myriam BIENENSTOCK, *Cohen face à Rosenzweig. Débat sur la pensée allemande*, Paris, Vrin, p. 113.

l'ai affronté encore et encore et cela reste dénué de sens. Je ne comprends pas cette absence de compréhension. Le fait (massivement surestimé) de ma "renaissance" - excuse peut-être l'erreur. Mais en vérité non. Je ne suis ni juif en raison de 1913 ni juif depuis 1913, mais vraiment, pour autant que je sois moi, depuis 1886 jusqu'à aujourd'hui. Que cela soit très peu, c'est vrai, mais c'est tout ce que je possède. 1913 n'a pas augmenté ce trésor d'un centime²⁹².

Et déjà quelques années auparavant, il décrivait en termes plutôt inattendus la nature du dialogue qu'il entretenait avec Rosenstock :

Le véritable événement et résultat de ces derniers mois pour moi est ma correspondance avec Rosenstock. Tu sais (ou du moins tu peux bien penser) que la nouvelle explication avec lui qui devait venir un jour, depuis le 13 novembre et que j'attendais, craignait, repoussait comme l'épreuve nécessaire et finale (théorique) de ma position. Tu devrais par ta conversation de Kassel avec lui comprendre, qu'il m'écrivit de manière si excitante, que je lui répondis. Mais cela touchait à la prostitution ; à peu près une passe toutes les trois semaines, avec finalement un tempo dont les intervalles de temps se réduisaient de plus en plus. Maintenant, on est arrivé à une conclusion, l'épreuve a été réussie²⁹³.

D'après ce que dit ici Rosenzweig à Rudolf Ehrenberg, la tension qui existait entre lui et Rosenstock s'est chargée d'une nouvelle signification après que son discours ait trouvé un point fixe à partir duquel s'engager dans le dialogue. En 1913, il n'avait pu opposer au discours orienté par la Révélation de Rosenstock qu'un discours historiciste et relativiste ; ce n'est que dans un second temps qu'il oppose au discours de son cousin, un discours lui aussi articulé autour de la Révélation. L'opposition devient alors interne au champ dialogal.

²⁹² „Aber den ganzen Tag brannte mich der Brief von Hans weiter, überhaupt die Tatsache dieser Front Hans-Eugen (wer wäre das vor einem halben Jahr noch gedacht!) gegen mich. Ich habe es wieder und wieder geprüft, es bleibt unsinnig. Ich begreife diese Verständnislosigkeit nicht. Die (masslos überschätzte) Tatsache meines "Wiedergeborens" – gewiss das entschuldigt den Irrtum. Aber eigentlich doch nicht. Ich bin Jude weder durch noch seit 1913, sondern wirklich, soweit ich es bin, ganz von 1886 ff. Dass das sehr wenig ist, ist wahr; aber es ist alles was ich habe. 1913 hat diesen Schatz um keinen Pfennig vermehrt." GB, S. 356.

²⁹³ À Rudolf Ehrenberg, le 24.12.16. GSI.

f). Le difficile équilibre de la réception rosenzweigienne.

Nous avons vu qu'une différence entre le dialogique bubérien et le dialogal rosenzweigien tenait au type de destinataire visé par chacune de ces pensées, homme moderne d'une part, dont le seul trait particulier était celui, négatif, de participer à une époque-écran masquant la dimension relationnelle de l'existence, et homme de deux traditions textuelles, dont le trait particulier était celui, positif, de travailler à la Rédemption dans le Nous de l'acte en commun. Dans son *Traité de l'argumentation*²⁹⁴, Chaïm Perelman (1912-1984) rappelait que si en droit le discours écrit, comme le discours oral, s'adressait à un auditoire, dans les faits l'écrivain pouvait être victime d'un oubli le conduisant à éclipser le lecteur et à se croire seul avec le texte. Dans le cas de Rosenzweig, toute forme d'oubli du lecteur de la part de l'auteur est inenvisageable. L'attention à la personne du lecteur, au poids de son regard sur *l'Étoile*, a été préparée par des années de dialogue, émaillées de moments houleux et violents, de moments de rupture, mais aussi de moments de compréhension, entre deux interlocuteurs qui étaient l'un pour l'autre à la fois proche et lointain, familier et étranger.

Lorsque Nahum N. Glatzer qualifiait joliment *l'Étoile* de *war book*, il faisait évidemment référence aux conditions dans lesquelles celle-ci avait pris naissance, à savoir les tranchées de la première guerre mondiale. Mais au regard de ce qui vient d'être dit précédemment, le qualificatif de *war book* peut faire référence à une autre guerre, celle que Rosenzweig a livré contre ses amis et ses cousins. C'est cette guerre-ci qui recèle un potentiel explicatif à même d'éclairer la pensée de Rosenzweig et, en particulier, le style adopté par cette dernière. On a vu qu'un commentateur comme Eliezer Schweid incriminait l'écriture de Rosenzweig. Il n'est toutefois pas le premier à le faire. La principale pierre d'achoppement sur laquelle ont buté les premiers lecteurs de *l'Étoile* a été ce style déclamatoire très éloigné d'une écriture académique à laquelle on aurait pu s'attendre pour un auteur qui venait de publier en 1920 un ouvrage canonique tel que *Hegel und der Staat*. Siegfried Kracauer (1889-1966), avant de rejeter

²⁹⁴ Chaïm PERELMAN et Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique*, 6^e édition, Bruxelles, Université de Bruxelles, UB lire Fondamentaux, 2008.

la traduction de Buber et de Rosenzweig comme "völkisch" et réactionnaire, avait déjà critiqué, dans sa correspondance avec Léo Lowenthal, le style de Rosenzweig en ces termes : « J'ai fini de lire l'*Étoile de la Rédemption* de Rosenzweig – je méprise cette sorte de philosophie qui fait de l'hymne un système et se permet les plus extravagantes constructions... [et qui] bavarde sur la création, la révélation et la rédemption sur un ton tellement excité qu'il inspirerait de la pitié à un chien²⁹⁵. » Dans des termes plus mesurés, Margarete Susman reconnaissait, qu'en dépit de toute sa valeur, l'*Étoile* possédait un style susceptible de rebuter n'importe quel lecteur rationaliste. L'*Étoile* n'argumente pas, elle ne fait que déclarer. Une opinion partagée par Schweid, lorsque celui-ci affirme à propos de Rosenzweig : "*He shoots rather than argues*"²⁹⁶. De ce constat, Susman tire la conclusion que la réception de l'*Étoile* par le lecteur ne peut se faire selon les règles critiques habituelles qui cherchent à exposer de manière analytique le cheminement de la pensée. Selon ses propres mots, de même que Rosenzweig considère le concept de Création comme ne pouvant être accepté ou rejeté selon le mécanisme de la preuve, de même l'*Étoile* « ne peut être acceptée qu'au-delà de toute démonstration²⁹⁷ ».

Cette perception de l'ouvrage de Rosenzweig a ceci de problématique qu'elle radicalise l'opposition entre la philosophie et la vie, jusqu'à tomber dans le mysticisme que Rosenzweig rejette strictement. Elle ne voit pas que ce style affirmatif est l'effet du contexte polémique dans lequel l'*Étoile* s'est développée ; style qui, au regard des lignes d'argumentations qui travaillent la correspondance de Rosenzweig, possède une rapidité, une vivacité d'expression qui a quelque chose de commun avec la forme du manifeste. Est-ce à dire, pour autant, que l'*Étoile* escamote toute argumentation ? N'y a-t-il pas plutôt une argumentation privée qui travaille le texte de l'*Étoile*, une argumentation auquel le texte renvoie silencieusement et qui resterait inaperçue du lecteur ? Une telle question a ceci de pernicieux pour notre travail qu'elle réinscrit la relation entre l'auteur et le texte au centre de la problématique. Avec une telle question, quelle importance heuristique peut avoir le lecteur pour le texte, si celui-ci se vit toujours dans la dépendance du sens caché dans la vie personnelle de l'auteur ? Et pourtant, la tentation

²⁹⁵ Siegfried Kracauer, letter to Leo Lowenthal, (from Überlingen, Aug. 31.1923), cited from the Kracauer Archiv (Marbach am Neckar) and/or the Lowenthal Archiv (Frankfurt) in Peter Eli GORDON, "Rosenzweig Redux", *op. cit.*, p. 6.

²⁹⁶ Eliezer SCHWEID, "Rosenzweig's Contribution to the curriculum of Jewish Thought" in *Paradigms in Jewish Philosophy*, ed. Raphael Jospe, Associated University Press, 1997, p.171.

²⁹⁷ Margarete SUSMAN, "Exodus from Philosophy" cité par GORDON, "Rosenzweig Redux", p. 11.

de poser cette question est présente, dès lors que l'on s'applique à lire la correspondance de Rosenzweig. Ce qui conduirait à la fois à octroyer à l'auteur une autorité interprétative normative et à confondre auteur et auteur implicite. Si l'on veut échapper à ce cercle vicieux, il faut considérer le fait que la figure de l'auteur ne cristallise pas en lui toutes les formes du secret, de la dissimulation ou du masque. Lorsque Roland Barthes envisage la mort de l'auteur comme une libération vis-à-vis d'une conception théologique de l'écriture qui obligeait lecteurs et interprètes à déchiffrer un texte à la recherche du sens ultime²⁹⁸, il ne faut pas en induire que le nouveau modèle scripturaire soit celui de la pure transparence. Il y a encore du sens caché à dévoiler, mais dont le lieu du dévoilement sera la textualité même.

2. Le secret dans la pensée dialogale.

a). Les deux secrets de l'*Étoile*.

Dans un article intitulé *Logiques du secret*, Louis Marin (1931-1992) revient sur l'étymologie du terme de secret. *Se-cernere*, c'est ce qui est mis à part, ce qui séparé. Une étymologie qui a ceci d'étonnant qu'elle renvoie à une stratégie de dissimulation pour le moins rudimentaire sinon déficiente. Opérer une distinction tranchée entre telle pensée et telle autre, entre une pensée réservée à certains et une pensée ouverte au plus grand nombre, c'est s'exposer au risque de voir la frontière se brouiller par le fait d'une seule défection ou d'une seule maladie au sein du groupe restreint qui cherchait à constituer une élite. Une dissimulation qui repose sur un geste de séparation trop net, trop brutal, ne dissimule rien. C'est quand l'acte de dissimuler est lui-même flou que le secret peut respirer.

²⁹⁸ Roland BARTHES, « La mort de l'auteur » in *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1984.

C'est quand le grain était mêlé à la balle, la pépite au sable, l'idée aux pensées, le génie aux médiocres que grain, pépite, idée, génie étaient secrets : c'est alors qu'ils étaient au secret : mélange, confusion, indistinction ; point aperçus, singuliers, uniques dans le milieu des autres. Mais qui donc le savait, le voyait, le percevait alors²⁹⁹ ?

Être conscient qu'un secret ne peut se dire, selon les mots de Marin, qu'au futur antérieur, alors qu'il a disparu à sa propre disparition passée, incite à réfléchir au statut et à la place qu'occupe le secret dans l'*Étoile*.

Dans celle-ci, le secret n'a rien de caché. Il est clairement affirmé tel. Dès la transition (*Übergang*) amenant au pré-monde, les trois éléments se trouvent placés sous la tutelle d'un *heimliches Wenn* (un *si* secret) qui confronte directement le lecteur à un secret dont le contenu se dissimule derrière sa propre obscurité. Là où Louis Marin insistait sur la force d'un secret à même de se mêler au savoir connu de tout le monde, Rosenzweig insiste sur l'indistinction née du possible relationnel non-encore advenu à l'existence ; une indistinction que le lecteur sait donc indistincte en elle-même et dont il peut espérer qu'elle soit bientôt levée.

La facticité des éléments, qui pèse de son juste poids mais qui est dénuée de lumière, s'effiloche dans les brouillards fantomatiques de la possibilité. Au-dessus du royaume gris des Mères, le paganisme célèbre la danse des esprits, éclatant de mille couleurs, lors de sa classique nuit de Walpurgis³⁰⁰.

Cette absence de lumière, la Révélation viendra la pallier, en prêtant aux "mots-origines" un langage ; un langage grammatical vivant qui ne se confond pas avec le premier langage du pré-monde qui reste un langage logique. « Le premier langage, celui de la logique, [étant] la prédiction d'une langue réelle de la grammaire³⁰¹. » Le secret rosenzweigien a alors ceci d'étrange qu'il est à la fois le secret de la Révélation, en tant que le pré-monde se pense à l'ombre de la lumière du monde de la Révélation, et le

²⁹⁹ Louis MARIN, « Logiques du secret » in *Traverses*, 1984, n°30-31 : *Le secret*, Paris, Les Éditions de Minuit, p. 60.

³⁰⁰ *ER*, p. 130.

³⁰¹ *ER*, p. 160.

secret du langage symbolico-mathématique fondé sur le sol instable de notre *croyance* hypothétique dans les trois éléments Dieu Monde Homme. La différence entre l'un et l'autre reposant sur la place du lecteur.

Il a déjà été mentionné plus haut une des particularités les plus marquantes de l'*Étoile*: le fait qu'elle intègre dans sa structure la temporalité du regard du lecteur. Quand Rosenzweig enjoint le lecteur, dans *La pensée nouvelle*, à aller toujours plus loin dans le texte, en dépit même de l'incompréhension qu'il peut avoir de celui-ci, il propose un paysage interprétatif dans lequel cette incompréhension se trouve temporellement justifiée. En effet, si prendre connaissance du pré-monde sans avoir lu "Le monde constamment renouvelé" laisse le lecteur démuni face à une écriture obscure, l'incompréhension liée à cette obscurité n'est pas dénuée elle-même de signification ; elle laisse entrevoir rétrospectivement au lecteur, par une sorte d'expérience de pensée, ce que signifie l'éclipse de la Révélation ou plus précisément, ce que signifie *vivre* - hypothétiquement - dans l'éclipse de la Révélation. Cette appréhension temporelle de la relation du lecteur au secret est proche de celle de Louis Marin. Celui-ci nous dit : « Le secret est l'effet présent dans le présent d'un état passé, mais son effet négatif. Lorsque son récit s'écrira quand même [...], il sera *secrètement* [l'auteur souligne] affecté de toutes les modalités du futur antérieur³⁰². » C'est bien ce qui arrive au pré-monde qui ne prend sens qu'en étant non pas n'importe quel secret, mais le secret *de* la Révélation. Mais une difficulté subsiste néanmoins, à savoir que dès le pré-monde, Rosenzweig donne l'écriture de celui-ci pour une écriture du caché. Cette insistance sur le secret, sur ce *Geheimnis*, a ceci de gênant qu'elle vient perturber l'insaisissable que devrait être le secret au sein du pré-monde pris en tant que tel et conduit à le confondre avec un code, c'est-à-dire à une stratégie de dissimulation visible qui ne cherche pas à cacher sa visée exclusive.

Il ne fait aucun doute que Rosenzweig n'a pas cherché, par l'institution de sa symbolique des mots-origines, à confondre le lecteur, à susciter chez lui de la désorientation. Bien au contraire, la logique de l'*affirmation du non-néant* et de la *négarion du néant* doit être comprise comme une sonde lancée à partir de la croyance – qui est l'évidence antérieure à toute certitude qu'il y a du réel – vers ce passé toujours déjà passé qu'est ce pré-monde hypothétique. S'éloigner de la dimension relationnelle de l'existence suffit en termes de désorientation sans qu'il soit nécessaire d'ajouter quoi que

³⁰² Louis MARIN, *Logiques du secret*, p. 60.

ce soit qui vienne contraindre la lecture. Une fois reconnu cela, il faut toutefois accepter l'idée que Rosenzweig puisse avoir accentué le caractère mystérieux et obscur de la première partie de *l'Étoile*. Si l'on fait abstraction des critiques virulentes de Siegfried Kracauer, et plus tard d'Henri Meschonnic, qui touchent en même temps que le style au contenu de la pensée nouvelle, on ne peut nier que l'écriture de Rosenzweig a une certaine propension à l'expressionnisme. Dans le pré-monde, celle-ci prend la forme d'une insistance marquée de l'auteur sur le caractère cryptique de son discours ; caractère qui n'avait pas besoin d'être souligné. Parler dès le pré-monde du secret du pré-monde introduit une instabilité dans la temporalité d'un ouvrage au sein de laquelle le secret ne pouvait être dit secret qu'à partir du présent de la Révélation ; secret de la Révélation qui n'a pas vocation d'être levé, mais seulement exposé dans sa dimension de secret.

Tourner en premier lieu le regard vers le pré-monde dès lors qu'il est question de secret et de sens caché est une chose naturelle. La réputation de la première partie de *l'Étoile* n'étant plus à faire. Il n'en faut pas pour autant tirer la conclusion que le pré-monde constitue à lui seul le domaine, où le lecteur est confronté aux conditions difficiles d'accès de la pensée nouvelle. Que le style d'écriture ait un rôle à jouer dans la perplexité que peut ressentir le lecteur face au pré-monde ne signifie pas qu'il n'en va pas de même pour le reste de *l'Étoile*. En effet, certaines lettres de la correspondance de Rosenzweig adressées aussi bien à Eugen Rosenstock qu'à Margrit, donnent à penser que l'idée du secret, voire du code, puisse s'appliquer au monde de la Révélation et au lien que celui-ci entretient avec la vie de Rosenzweig. Le 5 octobre 1918, Rosenzweig écrit à son ami :

“Où et comment” j’explique si j’écris comme juif ou comme chrétien ? Mais je suis tout à fait certain que je ne l’expliquerais nulle part. Et ce n’est certes pas parce que je n’écris pas sur la base de l’esprit naturel, mais sur la base de ma vie qui commence de manière évidente avec : Moi Franz Rosenzweig de foi juive suis né comme fils de..., le..., à... (Chronologie et géographie de la diaspora). Que j’écris comme juif est la condition préalable indiscutée, tout aussi indiscutée que le fait que j’écris en tant que MoiFranzRosenzweig. *Et de là vient que j’écris dans ce livre tout tranquillement en code, beaucoup plus que ne peut le percevoir le lecteur lambda.* [Nous soulignons] J’écris vraiment seulement face à moi-même. [...] Le code reste ainsi en place. Même le code H.C. Car est-ce que c’est le Hermann Cohen, que le public connaît ? Est-ce que ce n’est

pas mon cher et tout à fait privé H.C.? Dans le livre II 2 se trouve à un moment tout à fait central une citation sortie de la bouche d'un garçon, qui ne va pas encore à l'école ; est-ce que je dois citer là Monsieur G.P. avec reconnaissance [...] ? Suis-je Below³⁰³ ?³⁰⁴

Cette idée d'un code qui s'appliquerait particulièrement au deuxième livre du monde de la Révélation, qui s'appliquerait donc au cœur de la pensée dialogale, apparaît à nouveau deux ans plus tard dans une lettre à Margrit Rosenstock :

Penses donc, je viens juste de terminer hier dans le train de mettre au propre pour l'impression la première partie de l'✠ II 2 ; ce n'était pas joli. Cela doit maintenant être imprimé ! *C'est pourtant un livre avec plus de sept sceaux. Y aura-t-il un homme pour comprendre ?* [Nous soulignons] Je parle de ceux qui auront cela entre les mains. Je crois que seul III aura de l'effet³⁰⁵.

Rosenzweig exprime très souvent dans sa correspondance cette réserve à l'égard de la réception par les lecteurs de la partie centrale de l'Étoile. Quand il ne dit pas clairement, comme ici, que le lecteur ne possède pas toutes les clefs du texte qui sont nécessaires à sa compréhension, il déclare que des trois parties de son ouvrage, seul le sur-monde suscitera des réactions dans le public.

Selon les déclarations de Rosenzweig, le secret et l'obscurité qui, dans l'ordre interne de l'Étoile, se rapportent au langage muet du pré-monde, caractériseraient aussi, dans

³⁰³ Georg von Below (1858-1927) est un historien allemand conservateur spécialisé dans l'histoire des institutions urbaines et dans l'histoire territoriale allemande du Moyen Âge : *Der Ursprung der deutschen Stadtverfassung* (1892) ; *Der deutsche Staat des Mittelalters* (1914) ; *Deutsche Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts* (1916).

³⁰⁴ „Wie und wo“ ich erkläre, ob ich als J. oder Chr. Schreibe? Aber ich bin ganz sicher dass ich nirgends erklären werde; und zwar weil ich [...] gar nicht auf der Plattform des natürlichen Geistes schreibe, sondern auf der Plattform meines Lebenslaufs, der bekanntlich [...] beginnt: „Ich Franz Rosenzweig jüdischen Glaubens bin geboren als Sohn “u.s.w. „am“.. „zu“ .. (Chronologie und Geographie de Diaspora). Dass ich als Jude schreibe ist die ganz undiskutierte Voraussetzung, genau so undiskutiert wie dass ich als IchFranzRosenzweig schreibe. Und daher kommts auch, dass ich in diesem Buch ganz ruhig in Chiffren schreibe, viel mehr als irgendein Leser merken kann. Ich schreibe ja wirklich nur vor mir selbst [...] Die Chiffren also bleiben stehn. Auch die Chiffren H.C. Denn ist das denn Hermann Cohen, den das Publikum kennt? Ist das nicht mein ganz privater und geliebter H.C.? In dem Buch II 2 kommt an ganz zentraler Stelle ein Citat aus dem Munde eines Jungen, der noch nicht zur Schule geht; soll ich da etwa Herrn G.P. mit Anerkennung zitieren [...]? Bin ich Below?“ À Eugen Rosenstock. 5.10.1918, GB, S. 161.

³⁰⁵ „Denk, gestern in der Bahn habe ich grade die erste Hälfte vom ✠ II 2 im Manuskript druckfertig gemacht; es war nicht schön. Das soll nun gedruckt werden? ich meine von denen, dies gedruckt zu sehen bekommen. Ich glaube, wirken wird nur III.“ À Margrit Rosenstock. 26.06.1920. GB, S. 615.

l'ordre interprétatif de la réception de celle-ci, le type de rapport que le lecteur est susceptible d'avoir vis-à-vis du langage vivant de la Révélation. Mais là où le secret du pré-monde renvoyait à un inaccessible temporel que l'homme, en tant qu'être relationnel, ne pouvait seulement que se représenter en s'aidant des béquilles du symbolisme mathématique, le secret qui réside dans le monde de la Révélation ne repose sur aucune césure entre le champ existentiel et celui conceptuel. Le secret de la seconde partie de *l'Étoile*, véritable secret puisque laissant le lecteur dans l'ignorance de son existence, toucherait à la distinction entre la sphère publique et la sphère privée.

Car il est bien certain que Margrit Rosenstock était très présente à l'esprit de Rosenzweig lorsque celui-ci rédigeait le chapitre du dialogue et du commandement d'amour. Lettre du 2 novembre 1918 :

Cœur bien-aimé, n'est-ce pas l'année de la mort – et cependant pas simplement de la mort, mais aussi de ce qui est fort comme la mort. Mon âme tourne autour de toi et t'aime. Ce livre II 2 sur lequel je travaille maintenant t'appartient beaucoup plus en propre que ne le fait le *Gritlianum*, précisément parce qu'il ne t'était pas d'emblée destiné et qu'il ne l'est toujours pas. Il n'est pas à "toi", mais il est – tien. Tien – comme moi. Parfois, j'ai l'impression d'être comme un enfant, qui ne sait pas écrire et qui pourtant le souhaiterait fortement et c'est toi qui guide ma plume. Continue à le faire, très chère³⁰⁶.

Lettre du 8 novembre 1918 : « Je suis maintenant arrivé à une partie de *l'Étoile*, où tout ce que j'y écris est adressé à toi ; tu regardes constamment par-dessus mon épaule³⁰⁷. » Ces deux lettres, à une semaine d'intervalle, mettent chacune l'accent sur une modalité du lien qui unit le travail de Rosenzweig à sa vie personnelle. Il est possible en effet de distinguer deux aspects différents : le premier se concentre sur le lien entre l'avènement-événement de la Révélation dialogale et la relation amoureuse de Rosenzweig et de Margrit. Le deuxième touche au lien entre l'écriture de cette Révélation dialogale et la correspondance amoureuse de Rosenzweig et de Margrit. Dans le premier cas, la lettre

³⁰⁶ „*Geliebtes Herz, was ist das für ein Jahr des Todes – und doch nicht bloß des Todes, sondern auch dessen was stark ist wie der Tod. Meine Seele zieht ihre Kreise um dich und liebt dich. Dies Buch II 2 an dem ich jetzt schreibe gehört dir noch viel eigener als das Gritlianum, grade weil es nicht von vornherein für dich bestimmt war und es ja auch jetzt nicht ist. Es ist nicht „Dir“ aber – dein. Dein – wie ich. Manchmal ist mir, als wäre ich ein Kind, das nicht schreiben kann und es doch gern möchte und du führtest mir die Feder. Tu's weiter, Geliebte.*” À Margrit Rosenstock, le 2.11.1918. *GB*, S. 177.

³⁰⁷ „*Der Stern ist freilich jetzt in einem Teil wo alles Schreiben daran Schreiben an dich ist; du siehst mir immerfort über die Schulter.*” À Margrit Rosenstock, le 8.11.1918. *GB*, S. 178.

du 2 novembre, il est possible à Rosenzweig de dire à Margrit de la deuxième partie de *l'Étoile* qu'elle est sienne. Dans le deuxième cas, la lettre du 8 novembre, que cette partie lui est destinée, en tant que mise en forme de leur relation qui s'intègre à la dynamique de la correspondance. La différence tient alors à ce que le dialogue révélé de *l'Étoile* ait part à cette relation en partage ou soit l'expression médiatisée, passée par le filtre monologique du discours rosenzweigien, de cette relation en partage. D'une lettre à l'autre, le texte participe en tant qu'élément à l'échange épistolaire puis apparaît comme en étant la mise en abîme.

Il ne fait aucun doute que *l'Étoile de la rédemption* et la correspondance avec Margrit Rosenstock partagent les mêmes inflexions ; celles propres à l'usage que Rosenzweig fait de la langue. Une telle similarité de l'expression tient à la dimension dialogale de sa pensée ; pensée qui, en raison de l'importance accordée aux pronoms, c'est-à-dire aux relations d'interpellation au sein du discours, trouve un terrain tout à fait favorable dans l'écriture épistolaire. Mais bien que l'on puisse affirmer que *l'Étoile* poursuive par d'autres moyens une relation dialogale préexistante³⁰⁸, il faut réfléchir plus en avant sur ces moyens mis en œuvre et chercher à savoir s'ils introduisent une disparité entre les deux registres textuels. L'hésitation qui s'exprime chez Rosenzweig quant à la manière dont *l'Étoile* évolue vis-à-vis de sa correspondance personnelle doit nous inciter à nous méfier aussi bien d'une lecture qui ferait de *l'Étoile* un élément d'un vaste dialogue existentiel se confondant avec sa vie entière que d'une lecture qui ferait de *l'Étoile* le *compendium* de son cheminement personnel.

Que l'idée de *l'Étoile* comme livre scellé apparaisse dans la littérature paratextuelle de l'auteur n'est pas oublié, mais à la différence du projet non-concluant du *Livret* ou de la postface tardive de *La pensée nouvelle*, elle est une expression personnelle de Rosenzweig qui ne se retrouve dans aucune publication destinée aux lecteurs. Il ne s'agit pas ici d'une tentative de l'auteur de diriger la réception que le public peut élaborer de son œuvre. Nous ne sommes pas ici devant l'explication d'un auteur, devant l'exposé d'une intentionnalité préexistante, mais devant la confession d'une écriture dont la réalisation ne semble pas entièrement de son fait. « Ce livre [la deuxième partie de *l'Étoile*] sera finalement un sacré morceau ; le précédent est méchamment difficile, celui-ci est étonnement simple, mais malgré tout il sera vraisemblablement scellé sept

³⁰⁸ Sonia GOLDBLUM, « L'échec du dialogue ? Figures de l'altérité dans les lettres de Franz Rosenzweig à Margrit et Eugen Rosenstock » in Myriam Bienestock (dir.), *Héritages de Franz Rosenzweig*. « *Nous et les autres* », Paris, Éditions de l'éclat, coll. « Bibliothèque des fondations », 2011, pp. 223-238.

fois pour la plupart, seul toi pourrait être à même d'ôter tous les sceaux³⁰⁹. » Loin de l'analogie théologique de la Création dont se sert Steiner pour penser la relation de l'auteur à son texte, celle de Rosenzweig ne peut être décrite que par une analogie théologique fondée sur la Révélation ; analogie qui ne renvoie pas à une situation de maîtrise, mais à une situation vivante d'échange. Substituer la Révélation à la Création pour penser la relation auctoriale a pour effet d'invalider toute herméneutique qui voit dans l'intention de l'auteur la signification du texte ou, à tout le moins, la garantie de l'exactitude des interprétations proposées. *L'Étoile*, texte dialogal né d'une existence dialogale, ne pourrait avoir qu'une relation elle-même dialogale avec cette existence... La relation est seule existante ; le point simplement hypothétique. Rosenzweig dit quelque chose d'une relation au texte. Il ne dit pas le sens du texte.

Il reste que définir la pensée nouvelle comme une pensée dialogale peut avoir quelque chose de réducteur. Le dialogue est bien cette forme relationnelle qui institue synchroniquement les temps de la Révélation, mais elle est une forme relationnelle qui n'exprime pas à elle seule les grammaires de la Création et de la Rédemption. La pensée nouvelle est aussi une pensée qui intègre le récit et le chant, la narration et la liturgie, et qui, en conséquence de quoi, intègre deux formes d'indétermination qui encadrent le face à face à chaque fois singulier du Je et du Tu.

Dans la Création, le déterminé était créé sur l'arrière-plan de son indétermination, à travers l'action conjuguée des deux articles ; dans la Révélation, est appelé ce qui est pleinement et seulement déterminé, le nom propre de l'individu, unique de son espèce, avec son caractère propre et uniquement propre à lui. Voilà qu'apparaît l'indéterminé, le n'importe qui en tant que tel, qui ne se rapporte pas, comme dans la Création, à un déterminé à lui destiné, qui est son caractère particulier³¹⁰.

À l'inverse de la détermination de la Création qui est toujours un cas particulier rapporté à un fond indéterminé, genre ou espèce, la détermination de la Rédemption est précisément l'indétermination du *n'importe qui*, l'indétermination déterminée d'une voix à l'unisson prononçant un unique "Nous". « ... quand quelqu'un dit "Nous", je ne sais

³⁰⁹ „Dies Buch wird aber doch ein dolles Stück ; das vorige ist böseartig schwer, dieses ist eigentlich ganz leicht, aber trotzdem wäre es für die meisten siebenfach versiegelt, und alle Siegel lösten sich wohl nur dir.“ À Margrit Rosenstock, le 13.11.1918. *GB*, S. 186.

³¹⁰ *ER*, p. 331.

pas qui est visé, même quand je le vois : est-ce lui et moi, lui et moi et quelques autres, lui et d'autres mais sans moi, et enfin, lesquels autres³¹¹. » Ce “Nous”, qui est essentiel à la dynamique rédemptrice des temps, ne doit toutefois pas être compris comme un *nous* dans lequel la singularité des personnes se dissoudrait. Car, « toutes les voix sont devenues indépendantes, chacune chante les paroles sur l'air de sa propre âme, et cependant tous ces airs se plient au même rythme et s'unissent en unique harmonie³¹² ». Mais parce que le “Nous” est lui-même déterminé en tant qu'il est ce “Nous-là”, en tant qu'il est une énonciation située, il exclut tous ceux qui ne participent pas de cette énonciation. D'où son jugement à l'accent rilkien : *le Vous est terrible*³¹³.

Sans aller plus loin dans l'analyse de la conception de la communauté religieuse et des modalités d'anticipation de la Rédemption, cette partition entre le Nous et le Vous intéresse la question des conditions de la réception de *l'Étoile*. Jean Greisch, à l'occasion du colloque organisé par la « Société Rosenzweig internationale » autour du thème « Nous et les autres », applique celui-ci aux rapports que Rosenzweig entretenait à la fois avec les philosophes universitaires et avec ses amis les plus proches. Il mentionne le sentiment d'étrangeté qui habitait Rosenzweig, lorsque celui-ci côtoyait les professeurs d'université, gardiens des traditions philosophiques et revient sur la « tierce existentielle³¹⁴ » constituée par le noyau Franz Eugen Gritli. Du premier “Nous” des penseurs de la pensée nouvelle, il passe à ce deuxième “Nous” plus resserré. Mais il existe un troisième champ sur lequel appliquer cette partition, à savoir le rapport entre le texte et le lecteur. Si la “tierce existentielle” participe du même rapport que le “Nous” des penseurs de la pensée nouvelle vis-à-vis de la tradition philosophique, cette même tierce semble introduire une incertitude dans le rapport qu'entretient la pensée nouvelle vis-à-vis de ses lecteurs. En d'autres termes, que doit penser le lecteur de *l'Étoile* de ces “sept sceaux” rendus maintenant visibles à tous par la publication de la correspondance de Rosenzweig ?

³¹¹ *ER*, p. 332.

³¹² *ER*, p. 333.

³¹³ *ER*, p. 333.

³¹⁴ Jean GREISCH, „Ein schrecklich unverständliches Dreieck. Franz Rosenzweig, Margrit Huessy, Eugen Rosenstock et la genèse de *l'Étoile* de la rédemption” in BIENENSTOCK, *Héritages de Franz Rosenzweig*, *op.cit.*, p. 248.

b). Une clef scellée : le commentaire chez Maïmonide.

En parlant de l'*Étoile* comme d'un livre scellé de sept sceaux, Rosenzweig convoque une expression particulièrement forte qui a une longue tradition derrière elle. Adressée à une Margrit Rosenstock chrétienne, ces "sept sceaux" qu'elle serait seule à même de briser, ont dû peser d'un certain poids pour cette dernière, au regard du modèle eschatologique qui semble en être la référence.

Et je vis dans la main droite de Celui qui siège sur le trône un livre *roulé, écrit au recto et au verso*, et scellé de sept sceaux. Et je vis un Ange puissant proclamant à pleine voix : « Qui est digne d'ouvrir le livre et d'en briser les sceaux ? » Mais nul n'était capable, ni dans le ciel, ni sur la terre, ni sous la terre, d'ouvrir le livre et de le lire. [...] L'un des Vieillards me dit alors : « Ne pleure pas. Voici : il a remporté la victoire, le *Lion* de la tribu de Juda, le *Rejeton* de David ; il ouvrira donc le livre aux sept sceaux »³¹⁵.

Si pour un lecteur chrétien, la métaphore de Rosenzweig semble renvoyer directement à l'Apocalypse de Jean, on peut toutefois en douter en ayant à l'esprit que c'est la relation de Gritli au livre de la Révélation qui est ici en jeu, de sa relation avec le dialogue de la Révélation et non du chant de la Rédemption. Même en faisant exception de la lecture chrétienne qui fait du genre apocalyptique non plus une littérature de l'attente, mais une littérature de la célébration – l'intervention divine ayant déjà eu lieu dans la personne du Christ -, l'apocalyptique juive³¹⁶, en tant que cristallisation d'une espérance prophétique, ne correspond pas non plus au sens que Rosenzweig donne à sa métaphore. Gritli n'étant pas la gardienne d'une parole rédemptrice qui, précisément en tant qu'elle est rédemptrice, devrait être la parole de tous adressée à tous, il faut se tourner vers le sens que donne la pensée juive de cette métaphore du sceau et plus précisément vers le sens qu'en donne la pensée de Maïmonide.

La finalité de tout secret est d'instituer une séparation entre deux groupes d'hommes ; ceux qui sont *dans* le secret et ceux qui en sont exclus. On a vu qu'il existe dans l'*Étoile*

³¹⁵ Ap 5. 1-6.

³¹⁶ « Toi Daniel, serre ces paroles et scelle le livre jusqu'au temps de la Fin. [...] Puis je dis : « Mon Seigneur, quel sera cet achèvement ? » Il dit : « Va, Daniel, ces paroles sont closes et scellées jusqu'au temps de la fin Fin... » Dn 12, 4 et 12, 8-9.

deux secrets : le secret du pré-monde et le secret du monde de la Révélation. Le premier doit être pris dans un sens faible. Il ne peut être compris comme le fait de tenir activement quelque chose hors de portée du commun³¹⁷. Le second possède un sens fort, dans la mesure où il induit une différence de traitement entre deux types de lecteurs. C'est de ce sens fort dont il est question dans *Le Guide des perplexes*. Pour Maïmonide, il s'agit de répondre à la crise des croyants pris en tenaille entre l'enseignement des théologiens et celui des philosophes. De cette confrontation des discours naît une perplexité qui, si elle n'est pas encadrée par la bonne méthode, peut être dangereuse aussi bien pour la foi que pour la raison. L'intention de Maïmonide est, avec *Le Guide*, de dévoiler qu'une métaphysique est contenue dans la Torah ; une métaphysique qui ne se trouve pas nécessairement en contradiction avec les contenus de la philosophie aristotélicienne. Ce programme que l'on qualifie parfois un peu rapidement de rationaliste, sans voir les effets de tension qui subsistent malgré tout entre la rationalité et la Révélation, fait montre d'une très grande exigence à l'égard du perplexe qui chercherait à le suivre. *Le Guide des perplexes* n'est pas un guide pour n'importe quel perplexe. Maïmonide est en cela confronté à ce problème déjà mis au jour par Platon dans le *Phèdre*, à savoir que le discours, une fois écrit, « va rouler de droite et de gauche et passe indifféremment auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire ; de plus, il ne sait pas quels sont ceux à qui il doit ou non s'adresser³¹⁸ ». Maïmonide va répondre à ce problème en introduisant son *Guide* par un dialogue épistolaire fictif le mettant en relation avec son élève Rabbi Josef Ibn Yehuda ; un élève dont l'éloignement l'oblige à composer un traité destiné uniquement à lui et à ses semblables³¹⁹. Mais même adressé à un petit cercle d'hommes savants, Maïmonide est conscient que son ouvrage peut être approché par une autre catégorie de lecteur, c'est pourquoi il

conjure par Dieu le Très-Haut tous ceux qui auront lu le présent traité de ne pas en commenter un seul mot et de n'en rien expliquer aux autres, si ce n'est ce qui est déjà clairement expliqué dans les paroles de ceux qui m'ont précédé d'entre les célèbres

³¹⁷ Considéré en lui-même, le pré-monde est à l'homme du monde de la Révélation, ce que la chose en soi kantienne est à la conscience empirique : un concept-limite qu'elle pose au fondement des phénomènes sans pouvoir en avoir une connaissance déterminée. Le secret du pré-monde est un secret dont le voile s'étend à tous les hommes.

³¹⁸ PLATON, *Phèdre*, 275d, trad. Luc Brisson, Paris, Gallimard, coll. « GF », 1989, p. 180.

³¹⁹ « ... ton absence m'engagea à composer ce traité que j'ai fait pour toi et pour tes semblables, quelques peu nombreux qu'ils soient. J'en ai fait des chapitres détachés, et tout ce qui en aura été mis par écrit te parviendra successivement là où tu seras. » Moïse MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, Paris, Verdier, 1979, p. 10.

docteurs de notre Loi. Mais (le lecteur) qui en aura compris quelque chose de ce que d'autres de nos hommes célèbres n'ont pas dit ne devra pas l'expliquer à d'autres³²⁰.

En développant cette conception restrictive du commentaire, Maïmonide est soucieux des effets qu'il peut produire sur un public anonyme et non-choisi. Cette expression de la responsabilité de l'auteur vis-à-vis du lecteur s'inscrit dans une tradition qui accorde de l'importance à une introduction comprise comme genre littéraire. Ainsi l'adage hébraïque: « Un livre sans introduction est comme un corps sans âme³²¹ » (ספר בלי) (חקדמה כגוף בלי נשמה) atteste du rôle essentiel que joue celle-ci comme cadre d'orientation paratextuel permettant au lecteur de se repérer dans l'ouvrage.

Cette inquiétude de Maïmonide vis-à-vis de la catégorie de lecteur qui prend connaissance de ses écrits se retrouve dans son introduction à la section *Helèq* de la *Michna*³²². Pour introduire ce chapitre qui a pour objet la nature de ce monde à venir auquel tout Israël a part, Maïmonide s'interroge avant tout sur les moyens intellectuels propres aux interprètes des Écritures. Comme dans le *Guide*, Maïmonide soutient une position élitiste qui a pour but de contenir les velléités interprétatives de ceux qui n'ont pas les ressources intellectuelles suffisantes pour s'approcher de trop près du texte biblique et talmudique. Après avoir insisté sur le caractère autonome de l'interprétation qui ne doit pas se soumettre à une finalité extrinsèque (de la simple friandise aux honneurs de la charge de Rab), Maïmonide distingue trois catégories d'interprètes dont la dernière seule répond à ses attentes, ou plus justement, aux attentes des maîtres. Après la première catégorie pour qui l'impossible n'existe pas puisque crédule en tout, puis la seconde qui ne prend en compte que le sens littéral, vient la troisième catégorie consciente du fait que l'impossible de la parole du maître est énigme. « Il est vrai [...] que leurs paroles contiennent de l'exotérique aussi bien que de l'ésotérique ; que lorsqu'ils disent des choses impossibles c'est parce qu'ils s'expriment par énigme et allégorie, car c'est la méthode des grands maîtres³²³. » Cette catégorisation accomplie, Maïmonide s'adresse directement au lecteur et pas à n'importe quel lecteur ; précisément à celui qu'il choisit d'ignorer dans le *Guide*. Ainsi le lecteur de la première catégorie se

³²⁰ MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, p 21.

³²¹ Cité par Jean-Christophe ATTIAS, *Penser le judaïsme*, Paris, CNRS Édition, 2010, pp. 122-123.

³²² Chapitre 11 du traité Sanhedrin du Talmud de Babylone.

³²³ MAÏMONIDE, « Introduction au chapitre Helèq » in *Épîtres*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1983, p. 169.

voit conseillé d'interrompre sa lecture et de prendre conscience de ses propres limites intellectuelles à l'aide d'une analogie avec la sphère physiologique³²⁴.

La métaphore du sceau et du livre scellé est omniprésente dans la tradition interprétative juive. Les commentaires des sages sont les clefs qui permettent d'ouvrir les portes et d'enjamber les obstacles qui s'interposent entre le lecteur et le sens des textes bibliques et talmudiques. La métaphore du sceau ne renverrait donc pas à un secret inaccessible, mais à un secret provisoire, en attente d'être dévoilé par le travail herméneutique. Mais c'est là oublier l'inquiétude que ces mêmes sages ressentent à l'égard d'une exigence de transparence offrant une vérité difficile à tout un chacun. Pour cette raison, l'introduction doit se faire elle-même la clef du commentaire, comme c'est le cas avec l'introduction de Maïmonide au chapitre *Helèq* et bien entendu avec l'introduction du *Guide* ; une clef qui peut tout aussi bien ouvrir la porte que la refermer à nouveau. C'est ce que dit clairement Maïmonide à propos de l'introduction de son *Traité des Huit Chapitres* (שמונה פרקים) qui traitent de la psychologie de son temps. « Avant d'entreprendre le commentaire de chaque article (de ce traité), j'ai cru devoir mettre en tête un certain nombre de chapitres utiles, qui serviront (au lecteur) d'introduction et seront aussi *comme la clef du commentaire* que nous ferons suivre³²⁵. » [Nous soulignons]

Mais il ne suffit pas à un auteur de dessiner dans l'introduction le profil idéal de son lecteur pour que celui-ci s'y conforme. Le lecteur peut tout aussi bien passer outre et s'affronter directement au texte. C'est pourquoi le commentaire doit avoir lui-même les moyens de contrôler l'accès aux vérités qu'il dévoile. La méthode de contrôle devant à la fois ménager une ouverture pour le lecteur de valeur et se constituer en un mur infranchissable pour le lecteur médiocre. Les sept causes de la contradiction et de l'opposition que Maïmonide liste dans ses "Observations préliminaires" montrent, selon les termes de Léo Strauss, « de la façon la plus convaincante que l'enseignement réel de

³²⁴ « Et toi, lecteur, si tu fais partie d'une des deux premières catégories, ne prends pas mes paroles en considération, ni toute parole analogue car tu n'en tireras rien qui te convienne, mais cela te causera dommage et aversion. Comment pourraient s'adapter des nourritures légères et peu nombreuses en quantité, de bonne qualité, avec un homme habitué aux nourritures mauvaises et lourdes ? Mais en vérité ils lui causent des dommages et il les déteste. Ne vois-tu pas ce qu'ont dit les hommes habitués à manger des oignons, de l'ail et des poissons : "Il n'y a point de pain, point d'eau et nous sommes excédés de ce misérable aliment" (Nom. 21.5) ». Maïmonide, *Introduction au chapitre Helèq*, p. 170. Toutes choses présentes dans *Le guide des perplexes*, mais qui n'étaient pas directement adressées à l'individu concerné.

³²⁵ MAÏMONIDE, « Le Traité des Huit Chapitres » in *Le Guide des égarés*, pp. 643-644.

ce livre est scellé, et en même temps révèlent la manière de défaire les sceaux³²⁶ ». L'affirmation de Rabbi Yishmaël selon laquelle « la Torah parle le langage des hommes » n'étant pas entendue par lui comme une invite à ne pas chercher dans tous les mots du texte biblique un sens métaphysique, mais comme le constat menaçant que le langage de l'homme est vecteur de confusions, Maïmonide se montre attentif à la forme allégorique. Car, c'est dans la relation à l'allégorie, expression de la composition de forme et de matière propre au langage de l'homme, que se découvre le rapport de l'interprète à sa propre matérialité.

En cela, l'allégorie est constitutive de tout discours portant sur les vérités de Dieu. Qu'un homme possède le degré suffisant d'intelligence pour saisir une vérité n'implique pas qu'il lui soit possible de transmettre cette vérité épurée de sa dimension allégorique. L'allégorie n'est pas quelque chose qui se juxtaposerait artificiellement à un discours constituant à lui seul le *cœur* de la vérité. Elle est l'expression de la distance qui sépare l'esprit de la compréhension de la vérité ; une distance qui dit elle-même quelque chose de l'esprit en recherche³²⁷. Un maître qui chercherait à enseigner de manière brute une vérité, ne ferait que la rendre encore plus obscure et énigmatique à ses élèves³²⁸. Avec *Le Guide des perplexes*, Maïmonide n'impose pas au sens du texte biblique une méthode ésotérique destinée à priver la majeure partie de ses coreligionnaires d'un accès légitime à ce dernier. Si l'enseignement des vérités bibliques adopte une forme ésotérique, cela tient à la dimension ésotérique de ces mêmes vérités bibliques. Les règles du *Guide* sont les règles de la Bible. L'enseignement des vérités du texte biblique ne peut pas ne pas reproduire le caractère allégorie et énigmatique propre à celui-ci.

S'il est certain que Maïmonide s'adresse avec son ouvrage à des savants et non à des ignorants, il n'est pourtant pas certain que l'on puisse parler ici d'un discours élitiste. Est élitiste le fait de réserver une vérité à un petit cercle de personnes alors qu'elle est

³²⁶ Léo STRAUSS, « Le caractère littéraire du *Guide des perplexes* » in *Maïmonide*, Paris, P.U.F., 1988, p. 252.

³²⁷ Maïmonide exprime de plusieurs manières la façon dont l'esprit empli de perplexité peut faire l'expérience de sa progression, et des obstacles qui entravent celle-ci, vers les vérités cachées du texte biblique : expérience topologique avec la « parabole du Palais » (*Guide* III, 51), mais aussi expérience perceptive avec la métaphore météorologique (Remarques introductives). La nuit de la connaissance peut être une nuit sans lumière jusqu'à une nuit, où la rapidité de la succession des éclairs est telle qu'elle donne l'impression d'un jour véritable, en passant par une nuit zébrée de quelques éclairs isolés. Chacune de ces nuits correspondant à une certaine relation à la vérité.

³²⁸ « Enfin quand quelqu'un voulait enseigner sans l'emploi d'allégories et d'énigmes, il y avait dans ses paroles une obscurité et une brièveté qui tenaient lieu de l'emploi des allégories et des énigmes. On dirait que les savants et les docteurs sont guidés sous ce rapport par la volonté divine... » MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, p. 14.

susceptible d'être reconnue par tous, pour ce qu'elle est. L'élitisme est confiscatoire. Dans le cas de la vérité chez Maïmonide, certaines vérités sont inaccessibles au commun des mortels, dans la mesure où la réception de ces dernières ne peut être que perturbatrice, voire transgressive, vis-à-vis de la représentation qu'ils se font de l'ordre divin. La transgression, excluant toute sublimation, équivaut à la destruction. Le vulgaire chez Maïmonide n'appartient pas à une caste. Le monde est cette balance entre la forme et la matière ; balance qui, chez certains individus, penche nettement du côté de la matière. Si la crainte qu'un peuple ayant connaissance des vérités métaphysiques de la Torah ne bouleverse l'ordre social est présente dans le *Guide*, il ne faut pas oublier que celui-ci exprime le désir de préserver ce même peuple d'une vérité divine qui pourrait entraîner paradoxalement chez lui une perte de foi et de confiance vis-à-vis de Dieu.

c). L'authenticité du figuré.

Le lecteur du *Guide des perplexes* n'est pas dans la même situation que le lecteur de *l'Étoile de la rédemption*. Là où Maïmonide livre au lecteur un discours crypté, dans la perspective de préserver à la fois la Torah d'interprétations fallacieuses et la majorité des hommes de la mort, de l'apostasie et de la folie – le destin de trois des quatre sages qui s'aventurèrent dans le *Pardès* et dont seul Rabbi Akiba pu revenir sain et sauf³²⁹ -, Rosenzweig met entre les mains du lecteur un ouvrage qui, parcouru de manière diachronique, livre certes son sens tardivement, mais ne distingue pas les lecteurs selon différentes catégories. L'influence du *Plus ancien programme de l'idéalisme allemand* et de son mort d'ordre³³⁰ sur Rosenzweig n'étant plus à démontrer. La question est alors de

³²⁹ Il faut préciser que l'acronyme *Pardès* formé des initiales de *pshat*, *remez*, *drash* et *sod* (les quatre niveaux d'interprétations de la Bible) n'était pas connu par Maïmonide lui-même. „*The mystical trend in jewish exegesis arose some time after Rashi ; and the four-fold pattern of pshat, and sod as a formal division (summed up acrostically, with a minor transposition, in the word pardès “orchard”) appears for the first time in the Zohar, about 200 years later than our commentator.*” Benjamin GELLES, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, Brill, 1981, p. IX. cité par Henri MESCHONNIC, *L'utopie du juif*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Midrash », 2001, p. 121.

³³⁰ « Les idées qui ne se présentent pas sous forme esthétique, c'est-à-dire mythologiques, n'ont pas d'intérêt pour le peuple, et inversement, une mythologie qui n'est pas raisonnable est pour le philosophe un objet de honte. Ainsi les gens éclairés et ceux qui ne le sont pas finiront par se donner la main, la mythologie doit devenir philosophique, afin de rendre le peuple raisonnable, et la philosophie doit devenir mythologique, afin de rendre les philosophes sensibles. Alors on verra s'instaurer parmi nous l'unité

savoir ce qui rapproche le secret chez Maïmonide de celui à l'œuvre chez Rosenzweig. La réponse est la relation mimétique que les structures du *Guide des perplexes* et de *l'Étoile de la rédemption* entretiennent avec la conception respective que les deux penseurs se font de la forme du texte biblique : cryptée pour l'un et dialogale pour l'autre. De même que le *Guide* adopte la forme ésotérique du texte biblique afin d'en éclairer le sens, *l'Étoile de la rédemption* adopte la forme dialogale du texte biblique pour mieux l'inscrire dans notre existence.

Cette similarité quant à l'usage d'une mise en abîme formelle qui existe entre le *Guide* et le monde de la Révélation de *l'Étoile* ne peut néanmoins occulter la différence profonde qui sépare leur rapport respectif au sens littéral du texte biblique. Dans une série de recensions que Rosenzweig écrit dans la revue *Der Morgen* au sujet de plusieurs volumes de *l'Encyclopaedia Judaica*³³¹, celui-ci critique vertement la notice «Anthropomorphisme» selon laquelle les passages anthropomorphisants de la Bible – les représentations qui attribuent à Dieu éléments corporels et sentiments humains – ne reflètent que les “carences du langage”, les “capacités limitées de la pensée humaine”. Pour Rosenzweig, les anthropomorphismes, loin d'être la marque de la finitude d'un esprit humain incapable de saisir tout ce qui le sépare de l'essence divine, sont « de bout en bout des assertions sur des rencontres entre Dieu et l'homme³³² ». Sans ces assertions, c'est le monothéisme lui-même qui se trouve menacé. Car, à trop spiritualiser Dieu, à trop le renvoyer à des hauteurs conceptuelles inatteignables, le risque est présent de voir l'homme combler ce vide relationnel à l'aide de figures médiatrices. Rosenzweig voit ainsi dans la Kabbale et dans ses Sephirot une réaction vis-à-vis de la philosophie juive de la religion et de ses tentatives de libérer Dieu du régime du figuratif. Maïmonide est directement visé³³³, lui, pour qui les seuls attributs licites de Dieu sont les attributs d'action.

éternelle. *Plus de regard méprisant, le peuple ne tremblera plus devant ses sages et ses prêtres.* » [Nous soulignons] « Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand », trad. D. Naville in Jacques RIVELAYGUE, *Leçons de métaphysique allemande*, t.1, Paris, Bernard Grasset, 1990, pp. 254-255.

³³¹ C'est entre 1928 et 1934 qu'*Eshkol Verlag* publie *l'Encyclopaedia Judaica*. Le projet était dirigé par Jakob Klatzkin et Nahum Goldmann et visait à fournir un panorama d'ensemble de la connaissance du judaïsme au service d'un renouveau national. Nahum Goldmann deviendra plus tard le président du Congrès juif mondial.

³³² ROSENZWEIG, « À propos de *l'Encyclopaedia Judaica* » in *L'écriture, le verbe et autres essais*, trad. Jean-Luc Évard, Paris, P.U.F., 1998, p. 42.

³³³ « Je suis du côté de Rabad, dans la mesure précisément où il n'affirme pas le contraire de Rambam, mais constate seulement : de meilleurs et de plus grands croient en cela. » „*Ich stehe zum Rabad, grade weil er nicht etwa das Gegenteil von Rambam behauptet, sondern nur feststellt: Größere und Bessere.*” À Joseph Carlebach, le 30.5.29. *Briefe*, S. 626. En effet, Abraham ben David, rabbin du 12^e siècle, ne

Cette attention de Rosenzweig à l'égard des expressions concrètes de la rencontre entre Dieu et l'homme interdit de penser le sceau qui scelle le dialogue du Cantique des Cantiques comme un sceau allégorique qui ne pourrait être brisé qu'en convertissant le sens figuré de tous les mots du texte en leur sens spirituel. Le Cantique n'est pas à Rosenzweig ce qu'est le *Ma'assé Beréchéit* et le *Ma'assé Merkaba* à Maïmonide. Refusant la lecture allégorique, Rosenzweig ne s'arrête pourtant pas à celle-ci et se met aussi à distance de la lecture du Cantique comme parabole. Là où l'allégorie cherche à transformer le sens du texte jusqu'en ses derniers composants, les mots, la parabole considère le discours dans sa globalité ; les formes figuratives sont laissées à leurs sens premiers en tant que simples expressions métaphoriques de la relation entre Dieu et Israël. Mais cela n'est pas suffisant aux yeux de Rosenzweig : « il faut que la parole de Dieu contienne immédiatement le rapport de l'amant à l'aimée, il faut qu'il y ait en elle le signifiant sans la moindre allusion au signifié³³⁴. » Dit autrement par l'auteur de *l'Étoile*, c'est non pas en dépit, « mais parce que le Cantique était un chant d'amour "authentique", c'est-à-dire "profane", [...] que c'était un chant authentique chant "spirituel" de l'amour de Dieu envers l'homme³³⁵ ».

Il est probable que Rosenzweig ait lu dans le Cantique, en tant que chant profane, l'expression de la relation qu'il vivait avec Margrit Rosenstock. Il suffit de mettre les lettres que nous avons déjà mentionnées en regard du texte de *l'Étoile* sur le Cantique des Cantiques pour noter la proximité sémantique. Ainsi, le 2 novembre, Margrit s'entend dire à propos du livre II 2 : „*Es ist nicht „Dir“ aber – dein*³³⁶”. Dans *l'Étoile*, il est dit de l'amour de la bien-aimée à son amant : „es soll ihre eigene, unerweckt von draußen allein in ihrem Innern erwachte Liebe sein. Und so ist es geworden. *Nun ist sie sein*³³⁷”. [Nous soulignons.] Mais cette espérance de la bien-aimée en une union solitaire avec l'amant ne suffit pas à faire de la relation Je/Tu à elle seule un Nous. Dès lors, l'appel de la bien-aimée devenant sanglot, elle-même devient sceau :

La bien-aimée implore l'amant de déchirer les cieux de son éternelle actualité, qui font échec à sa nostalgie d'un amour éternel, et de descendre jusqu'à elle *pour qu'elle puisse se*

souscrit pas à une vision anthropomorphe de Dieu, mais considère toutefois que l'affirmation maïmonidienne de l'incorporité de Dieu risque par trop de devenir un dogme.

³³⁴ *ER*, p. 281.

³³⁵ *ER*, p. 282.

³³⁶ *GB*, S. 177.

³³⁷ *GS* II, S. 227. Le *Ich bin dein* participe encore du registre de l'aveu (S. 203).

poser comme un sceau éternel [Nous soulignons] sur son cœur qui toujours tressaille et comme un anneau enserrant fermement son bras qui jamais ne se repose³³⁸.

La métaphore du sceau appliquée à la bien-aimée exprime la tentation de la clôture à l'œuvre dans l'amour qui lie le Je et le Tu. Or, le seul chemin pour que cet amour advienne à l'éternité est le chemin de la Rédemption qui implique la reprise par l'aimé de l'amour de l'amant, à destination du prochain. Rosenzweig, en indiquant à Margrit Rosenstock qu'elle seule pourrait ôter les sceaux du livre de la Révélation, inscrit sa relation avec elle non pas intégralement dans le cadre du face à face de l'amant et de la bien-aimée, mais déjà dans ce moment de transition du dialogue qui les conduit vers le chant de la communauté rédimée. L'acte de franchir ce seuil se trouvant entre les mains de Gritli.

Car dans le monde, il ne s'agit pas d'être aimé, et ce qui est aimé ne doit pas se comporter autrement que s'il ne dépendait que de lui-même [...] Et lorsque [l'âme aimée] sortira du miracle de l'amour divin pour entrer dans le monde terrestre, c'est uniquement dans le plus secret de son cœur qu'elle pourra garder *la parole des anciens*³³⁹... [Nous soulignons.]

En faisant de Margrit Rosenstock cette âme aimée seule à même de conduire le présent de la Révélation vers l'avenir de la Rédemption, Rosenzweig refuse de concevoir la relation qu'il entretient avec cette dernière de manière exclusive. Pas d'aspiration ici à une fusion amoureuse³⁴⁰, mais aspiration à une communauté d'amour inclusive.

³³⁸ ER, p. 288.

³³⁹ ER, p. 289.

³⁴⁰ « Lorsqu'un Je et un Tu deviennent un, que le Je ne reste pas Je et que le Tu ne reste pas Tu, que le petit mot Et est nié – il s'agit de Tristan et Isolde, “ainsi nous mourûmes un, éternellement unis sans fin, etc.” Donc, ce n'est pas de l'amour. L'amour reconnaît la séparation des lieux et même la suppose ou bien encore même la fonde véritablement (car qu'est-ce qui empêche dans le monde des choses sans amour, qu'une chose occupe la place d'une autre !). L'amour ne dit pas Je suis Toi, mais – et maintenant tu dois me bien comprendre et me donner raison - : Je suis tien. » „Wenn ein Ich und ein Du eins werden, nicht das Ich Ich bleibt und das Du Du, wenn das Wörtlein Und geleugnet wird – das ist Tristan und Isolde „so stürben wir nun ungetrennt, ewig einig ohne End u.s.w.” also nicht Liebe. Die Liebe erkennt die Getrenntheit der Orte an und setzt sie sogar voraus oder vielleicht gar setzt sie sie überhaupt erst fest (denn was hinderte in der Welt der lieblosen Dinge, dass eins den Platz des andern okkupierte!). Die Liebe sagt nicht Ich bin Du, sondern – und nun musst du mich doch ganz verstehn und mir recht geben -: Ich bin Dein”. À Margrit Rosenstock, le 1 juillet 1919. GB, S. 358.

3. « Une source scellée » (Ct 4.12). La présence féminine dans la pensée nouvelle.

a). La fonction transitionnelle de la femme dans les temps révélés.

Est-ce donc cela, le secret caché aux yeux de la majorité de ceux qui ont *l'Étoile* entre les mains ? Il s'agirait de la signification très personnelle que celle-ci possède pour son auteur, le fait pour lui d'avoir vécu la relation profane décrite par le Cantique des Cantiques ? Celui qui formulerait sa surprise en ces termes prendrait le risque de passer à côté de ce qui est dit, à travers cette même signification, du rapport que *l'Étoile* entretient avec ses lecteurs, à savoir qu'elle tisse un rapport vivant conscient du caractère situé de tout destinataire. Ce que Rosenzweig perçoit dans le dialogue de l'amant et de la bien-aimée comme se référant à sa situation singulière n'a rien d'exclusif. Quel sens aurait sa crainte de ne pas voir ce livre compris par ses lecteurs, s'il était uniquement question de Margrit Rosenstock et de sa personne ? Rosenzweig, à mille lieux de tout narcissisme, exprime là son souci de voir la dimension interhumaine interne à la Révélation ne pas recevoir toute l'attention qu'elle mérite. Car, avant même la Rédemption, c'est-à-dire la relation d'amour qui porte l'homme vers le monde, il est déjà question de relation d'amour entre les hommes au sein de la Révélation et pas n'importe quelle relation d'amour ; celle dont les lecteurs font l'expérience. Loin d'accomplir une recomposition de la structure de *l'Étoile* venant perturber le déploiement des temps, il s'agit ici de mettre en avant la présence, encodée dans le texte, des lecteurs.

On a montré précédemment que le dialogal à la différence du dialogique ne fait pas de politique. La structure relationnelle de l'existence ne se veut pas dans *l'Étoile* un

modèle immanent d'intersubjectivité qui recomposerait de lui-même le lien social. Pour Rosenzweig, la relation de l'homme au monde, en tant qu'elle est pensée sous le régime anticipé de la Rédemption, ne peut jamais faire l'économie du présent dialogal de la Révélation. Néanmoins, cette volonté de ne pas voir dissocier l'action de l'homme dans le monde de sa relation avec Dieu s'étant exprimée à travers le Cantique des Cantiques, celui-ci, par l'entremêlement de l'amour "humain" et de l'amour "spirituel" introduit indirectement, au sein du monde de la Révélation, une relation intersubjective à même d'être considérée par différents lecteurs.

Dans *Les limites de l'interprétation*, Umberto Eco réfléchissait sur les mutations qui s'opéraient dans le domaine de l'interprétation textuelle et sur la place grandissante que le lecteur occupe au sein de celle-ci. Il énonçait ce nouveau paradigme herméneutique en ces termes : « Le fonctionnement d'un texte (même non verbal) s'explique en prenant en considération, en sus ou au lieu du moment génératif, le rôle joué par le destinataire dans sa compréhension, son actualisation, son interprétation, ainsi que la façon dont le texte lui-même prévoit sa participation³⁴¹. » Appliqué à la pensée nouvelle, ce paradigme ne doit pas être conçu de manière trop constructiviste. Rosenzweig ne cherche pas à construire un lecteur type, ce qui serait en contradiction avec la dynamique proleptique de sa pensée. Moins construit qu'attendu, Rosenzweig prend en compte la multiplicité des perspectives – liées à tout être-en-situation - à partir desquelles le lecteur est susceptible d'aborder le cœur de *l'Étoile* : en tant que juif ou en tant que chrétien, mais aussi bien en tant qu'homme ou en tant que femme. En effet, quelle que soit la discrétion avec laquelle la question de la différence de sexe est prise en compte par Rosenzweig, cette dernière n'en est pas moins présente dans *l'Étoile*. Si le livre II 2 est bien une description originaire qui dévoile la nature relationnelle de l'existence, non-encore déterminée par la polarisation entre communautés religieuses, la différence de sexe participe déjà du monde de la Révélation ; une différence qui, dans la deuxième partie seulement de l'ouvrage, va poser les conditions de possibilité d'une réception à la fois masculine et féminine de la part des lecteurs.

L'Étoile, on le sait, n'a pas été voulue par son auteur comme une œuvre close sur elle-même. De par sa structure triadique qui nécessite pour chaque partie une introduction mais non une conclusion, seulement une articulation portant à chaque fois un nom différent, *l'Étoile* ne fait pas mystère de la dynamique qui la porte vers le monde de la

³⁴¹ Umberto ECO, *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992, p. 22.

vie. “De la mort...à la vie”, tel est le chemin proposé ; un chemin que le Je doit parcourir du néant dont le menace le concept à la Rédemption promise par la communauté de foi. La description qui est faite du Je est celle d'un Je masculin, d'un Je qui, soldat au service du concept, est en même temps en lutte avec l'ennemi personnel qu'est sa propre mort. Considéré en lui-même, le pré-monde appelle la comparaison avec les développements ultérieurs de Lévinas sur la logique du *conatus* propre à la métaphysique de l'être. « Ce monde où la raison se reconnaît de plus en plus, n'est pas habitable. [...] Le voilà, l'esprit dans son essence masculine, qui *vit au-dehors* [l'auteur souligne], exposé au soleil violent qui aveugle, aux vents du large qui le battent et l'abattent, sur une terre sans replis, dépaysé, solitaire et errant...³⁴² » Le champ sémantique de la guerre et de la lutte est omniprésent dans tout le pré-monde. Mais ce n'est pas là, la seule expression de la conception masculine du Je. Le destin du Soi³⁴³, marque du *métaéthique*, est l'occasion pour Rosenzweig de parler de l'éthos héroïque de ce dernier qui, face à un Éros masque de Thanatos, fait l'expérience d'une solitude originelle. Discours qui s'énonce selon un point de vue masculin. Cette modalité d'énonciation, venant s'ajouter au fait que le Soi est purement monologique, interdit à la femme d'avoir une place dans le pré-monde. La féminité qui fonde son altérité ne pouvant être reconnu en tant que telle. Rosenzweig illustre cette présence empêchée par l'impossibilité pour le drame antique de concevoir une réciprocité du sentiment amoureux³⁴⁴.

Ce n'est donc qu'avec la deuxième partie de *l'Étoile* que la figure de la femme se manifeste non plus comme cette émissaire de l'espèce qui renvoie l'individu à son caractère périssable, mais comme cette émissaire de la Révélation qui arrache l'homme à son statut de créature. En s'attachant uniquement au mouvement général qui conduit l'homme de la Création à la Rédemption, tout en mettant en suspens la langue du Cantique des Cantiques, il apparaît que la relation entre l'homme et la femme tend inévitablement à s'inscrire dans le cadre de l'institution maritale. Là où anciennement Éros était pour l'homme le masque de la mort, Éros sublimé dans le mariage, se montre “fort comme la mort”. La reconnaissance de l'altérité de la femme ne pouvant se faire

³⁴² Emmanuel LÉVINAS, « Le judaïsme et le féminin » in *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 53.

³⁴³ Rosenzweig affirme à son propos : « C'est Adam, c'est l'homme lui-même » *ER*, p. 106.

³⁴⁴ « L'amour peut tout au plus apparaître dans le monologue comme désir inassouvi ; le malheur de Phèdre devant le sentiment sans réciprocité est possible sur la scène antique, mais pas le bonheur de Juliette devant le don et la possession qui ne font que s'accroître mutuellement. » *ER*, p. 118.

sans une structure médiatrice qui va revêtir une signification particulière pour chacun des deux contractants. Rosenzweig reconduit en effet dans *l'Étoile* le rôle traditionnel que le judaïsme attribue à la femme. « Oui, seul le garçon a besoin de la Torah comme base consciente de sa vie ; lors de la naissance d'une fille, le père a seulement prié de pouvoir la conduire sous le dais nuptial et aux bonnes œuvres³⁴⁵. » Cette différence dans la manière qu'à la femme de participer à la vie juive est due au fait qu'en elle l'élection est ancrée dans une plus grande naturalité que chez l'homme ; homme qui, lui, a besoin du constant renouvellement de l'étude de la Torah. Cette appréhension différentielle du rôle de chacun n'est pas propre au sur-monde, à la signification confessionnelle des relations existentielles. Elle était déjà présente au début du livre de la Révélation. L'homme et la femme n'étant pas semblables quant à leur rapport respectif à la mort et par conséquent quant à la conquête respective de leur Soi. Contrairement à l'homme dont la personnalité fait une première expérience de la mort dans l'engendrement, la femme fait cette expérience dans “les frissons de l'amour”. Plus que l'ombre de la mort qui ne fait que planer au-dessus d'un homme abandonné à sa solitude, c'est la mort même qui peut frapper immédiatement dans le cas de la femme. Elle seule, étant susceptible de mourir d'amour.

Au-delà de cette conception très romantique de l'amour féminin, cette perception qu'à Rosenzweig de la femme semble réduire cette dernière à la seule condition d'épouse. Il est à noter que cette perception ne date pas de la rédaction de *l'Étoile*. Dès années auparavant, Rosenzweig avait déjà développé une conception différenciée du mariage, dont le sens n'est pas le même pour l'homme et pour la femme. Ainsi en 1910 – voire plus tôt si l'on prend en compte un commentaire qu'il fit en 1905 de *Tod und Teufel* de Frank Wedekind (1864-1918) -, il note dans son *Tagebuch* : « La tension entre détermination et destination de l'Homme est chez l'homme bien plus grande que chez la femme. C'est pourquoi un mariage précoce est pour l'homme immoral, car il n'a pas encore pu déployer toute son potentiel...³⁴⁶ » En 1914, il écrit encore :

Le mariage signifie pour le caractère de la femme qu'elle cesse de mentir (du moins dans un bon mariage). *Le mariage ne lui est pas simplement naturel, mais lui est aussi un*

³⁴⁵ ER, p. 454.

³⁴⁶ „Die Spannung zwischen Bestimmtheit und Bestimmung des Menschens ist beim Mann viel grösser als bei der Frau. Daher ist frühe Ehe für den Mann unsittlich, weil er dann noch nicht seine ganze Mannigfaltigkeit entfaltet haben kann...” *Tagebuch*, 6.9.10.

devenir-naturel. [Nous soulignons] [...] Le besoin du mariage ne vient à la femme que lorsqu'elle est consciente de ses mensonges, c'est-à-dire lorsqu'elle a atteint l'apogée de son caractère de jeune fille. Avant cela, elle n'est encore qu'une enfant. Chez l'homme, c'est tout à fait différent. Le mariage signifie pour lui un nouveau mensonge (le plus grand et de plus longue durée). C'est pourquoi le mariage est pour lui la moralisation définitive et le besoin de celui-ci ne se fait sentir que lorsqu'il ne supporte plus sa *vérité* (sa réalité sans voile)³⁴⁷.

Cette idée que la femme trouve son accomplissement naturel dans le mariage conduit à faire de celle-ci une figure en tension entre la Création et la Rédemption. La femme possède un rôle de transition à la fois de la Création à la Révélation et de la Révélation à la Rédemption. Sa plus grande proximité au monde d'une part et sa destination maritale de l'autre³⁴⁸ venant épauler l'existence de l'homme seul à même de prendre en charge -

³⁴⁷ „Die Ehe bedeutet für den Charakter einer Frau, dass sie (wenigstens in der guten Ehe) aufhört zu lügen; sie ist ihr nicht bloss natürlich, sondern auch eine Vernatürlichung. Von einem Mädchen wissen, wie es als Frau sein wird, heisst es kennen (nicht bloss es vorauswissen). [...] Das Bedürfnis nach der Ehe kommt der Frau erst, wenn sie ihrer Lüge bewusst ist, d.h. den Höhepunkt ihres Mädchen-Charakters erreicht hat. Vorher ist sie noch Kind. Beim Mann ist das alles anders. Die Ehe bedeutet ihm eine neue (und zwar die grösste und dauernde) 'Lüge'. Daher ist sie ihm die endgültige Versittlichung und das Bedürfnis danach kommt ihm, wenn er seine „Wahrheit“ (seine unmaskierte Wirklichkeit) nicht mehr erträgt.“ *Tagebuch*, 11.5.1914.

³⁴⁸ D'un point de vue sociologique, c'est-à-dire religieux pour Rosenzweig, si le juif concentré sur l'étude de la Torah figure le présent de la Révélation, la femme juive, en tant qu'elle est périodiquement impure et sanctifiée par le mariage, figure le passé de la Création et l'avenir de la Rédemption. La femme juive étant la grande force de cohésion de la famille juive, la force essentielle à l'accomplissement de la rythmique liturgique. Dans son commentaire du poème de Juda Halevi *Frau Welt*, Rosenzweig revient sur cette question en ces termes :

« Le petit poème, chargé d'un contenu terriblement explosif, reprend le type bien connu du moyen-âge de la *Frau Welt*. Mais ni son rapport à la femme ni son rapport au monde ne permet au poète juif de dépeindre, ainsi que le fait le Maître du moyen-âge chrétien en mot et image, la femme en elle-même et le monde en lui-même comme des tentateurs. Il doit particulariser l'image en de nombreux points pour que celle-ci puisse s'adapter au judaïsme. C'est la Loi qui va lui fournir de moyen d'une telle particularisation. Ce n'est pas la femme en tant que tentatrice, mais ce sont les rapports conjugaux qui constituent le matériau des paraboles. Le dédain mutuel qui, au milieu du petit poème, s'exprime dans le mot général, non-assujetti à la loi maritale, qu'est le choix des époux, se découpe entre deux lignes proposant deux images tout à fait spécifiques aux rapports maritaux de la loi juive : l'impureté charnelle qui s'abat comme un coup de marteau dès le vers d'introduction et qui interdit à l'époux, et seulement à lui, de manière absolue, tout contact avec son épouse ; la cérémonie, dans un vers final aussi tranchant qu'un couteau, dans laquelle le beau-frère de la veuve, qu'elle ne souhaite pas épouser, qualifie avec mépris celle-ci de *nu-pied*. Les deux rapports basés sur un sentiment naturel, les deux rapports élevés par la loi à une hauteur terrible ; l'un s'étendant bien au-delà du temps propre à une raison naturelle pour devenir la prescription régissant pour moitié la vie de couple, Et les deux rapports donc se trouvant dans le cadre d'une sanctification commune du mariage fondée en Loi et en morale. D'une sanctification absolue, et non pas seulement d'une sanctification relative en vue de contrer les *faiblesses humaines*. » ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi. Zweiundneuzig Hymnen und Gedichte*, Berlin, Verlag Lambert Schneider, S. 208-210. Voici la traduction du poème par Rosenzweig : „*Verwehrt Gemahl ward dieser Erde Ball mir, dieweil dies Selbst ward teurer als All mir. Nun teilt sie ihre Herrlichkeit an andre; sie sah, Ein Anteil nur, mein Gott, gefall'mir. Soll sie mich wählen, und ich bin ihr Todfeind? Ich wähle sie, die ward*

après un premier échec avec le “Où es-tu ?” laissé sans réponse par Adam - le dialogue initié par Dieu.

b). La différence homme/femme : une autre grille de lecture de l'Étoile.

L'expérience que peut faire une lectrice de l'Étoile de la Rédemption est différente de celle qu'en peut faire un lecteur. Par le fait que Rosenzweig reconnaisse au début du deuxième livre de la Révélation que « ce qu'on a dit de la double rencontre de l'homme avec son Soi ne vaut au sens strict et universel que du masculin³⁴⁹ », il introduit un rapport différencié de la lectrice vis-à-vis du pré-monde. Il n'est pas question pour lui de dire que le pré-monde ne vaut que pour le masculin, mais que la description hypothétique qui est faite par lui des éléments du pré-monde part d'une perspective masculine. À cela s'ajoute la valorisation du mariage dans le sur-monde et la reprise du rôle traditionnel de la femme comme foyer de la vie juive³⁵⁰, comprise comme cette sphère privée de la vie mondaine participant de la Révélation³⁵¹; une valorisation qui conduit à voir dans la femme, devenue épouse, un passage indispensable à l'accomplissement d'une vie religieuse³⁵². De ce constat, on pourrait tirer la conclusion

zum Sündenfall mir? Ich Pflichtgemahl verschmäh sie; ab den Schuh streift sie mir, sprüht ins Gesicht des Speichels Schwall mir.”

³⁴⁹ ER, p. 224.

³⁵⁰ Talmud de Babylone, Shabbat 118b.

³⁵¹ Le rôle de la femme dans le christianisme n'est pas traité par l'Étoile, dans la mesure où, à la différence du judaïsme, l'histoire de ce dernier est avant tout une histoire des dogmes et non une histoire du peuple qui comprend les figures du père, de la mère, des aïeux et des petits-enfants.

³⁵² Cette importance accordée au mariage s'applique à la vie personnelle de Rosenzweig. Dans une lettre du 3.10.19, il confie à Gertrud Oppenheim : « Savoir si ma femme possède ma “conception” de l'être-juif, cela m'est vraiment indifférent. Peu importe ma conception ! En ce qui me concerne, elle peut bien avoir des tendances sionistes ou quoi que ce soit d'autres, tant qu'elle est bien juive. On ne contracte pas un mariage entre deux “conceptions”, mais entre deux personnes. De toute façon, même la plus indifférente des juives est toujours plus juive que ne le sera jamais une chrétienne [...] L'amour peut certes surmonter les oppositions. Bien sûr. Mais il ne faut pas qu'elles soient surmontées. Je sais seulement cela, que je ne souhaite pas envoyer mes enfants dans le monde, de la même manière inconsistante que je l'ai été. » „Ob meine Frau "meine Auffassung" vom Judesein hat, das ist mir wirklich sehr gleichgültig. Was gebe ich auf meine Auffassung! Meinetwegen mag sie zionistische oder sonstwelche Auffassungen haben, wenn sie nur Jüdin ist. Eine Ehe wird ja nicht zwischen zwei "Auffassungen" geschlossen, sondern zwischen zwei Menschen. Übrigens ist selbst die indifferenteste Jüdin mehr Jüdin als eine Christin je sein kann. (...) Die Liebe kann freilich die Gegensätze überbrücken. Selbstverständlich. Aber sie sollen nicht überbrückt werden. Ich weiß nur das, dass ich meine Kinder nicht ebenso haltlos in die Welt schicken möchte, wie ich selbst hineingeschickt bin.” Briefe, S. 373. Il faut comparer cette lettre à celle envoyée par Freud à sa fiancée Martha : « En ce qui nous concerne tous les deux, voici que je pense : bien que les formes dans lesquelles les vieux juifs se sentaient à l'aise ne nous offrent plus d'abri, quelque chose d'essentiel, la

que *l'Étoile* induit à son égard un rapport plus distancié chez la lectrice que chez le lecteur, en raison de la situation d'énonciation de l'auteur. Mais ce serait là une conclusion erronée. Dès lors que l'on prend en compte la perspective à partir de laquelle Rosenzweig introduit la Révélation dialogale, il s'avère que loin de se situer aux marges de la pensée nouvelle, la figure de la femme en oriente le cœur.

Lors d'un entretien portant sur la question des femmes³⁵³, la philosophe Sarah Kofman (1934-1994) s'interrogeait sur le rapport entre femmes et philosophie et sur la possibilité d'accorder une place à ces dernières dans un système philosophique. Sa position était qu'aujourd'hui, au temps de la déconstruction, il n'est plus assez de systèmes dans lesquels inscrire la figure de la femme. À une telle conception, il est possible d'objecter qu'avant la fin des systèmes, en cette période où il était encore question d'un système de la sortie du système, la femme a pu se voir confier un rôle de premier plan : celui d'être la voix humaine qui répond à Dieu.

Rosenzweig, en prenant en charge le Cantique des Cantiques non pas selon son sens traditionnel, c'est-à-dire selon son interprétation prophétique³⁵⁴, mais selon son sens littéral, donne à la Sulamite une toute autre présence, non-médiatisée par une instance allégorique. Avant d'aborder l'analyse grammaticale du Cantique, il esquisse une rapide généalogie des différentes interprétations philologiques qui ont été données de celui-ci depuis le 18^e siècle. Car, s'il a écarté la lecture allégorique, il se méfie tout autant des lectures qui tendent à faire du Cantique un simple recueil de chants d'amour pastoraux. Le refus de l'allégorique n'implique le refus du symbolique. L'amour humain dans sa dimension érotique se trouve mis au premier plan ; un amour qui s'exprime par la voix

substance même du judaïsme si plein de sens et de joie de vivre, n'abandonnera pas notre foyer. », cité par Anne Elaine CLICHE, *Poétiques du Messie. L'origine juive en souffrance*, Montréal, XYZ Éditeur, 2007, p. 23. Alors que le mariage est, pour Freud comme pour beaucoup de juifs de sa génération, la dernière manifestation d'un attachement à une vie juive, Rosenzweig fait du mariage le tremplin pour la reconquête d'une vie juive authentique.

³⁵³ Sarah KOFMAN, « La question des femmes : une impasse pour les philosophes » in *Les Cahiers du GRIF*, n°46/1992, pp. 65-74.

³⁵⁴ Pour Rachi, le Cantique des Cantiques (שיר השירים) est un récit qui s'inscrit dans la tradition prophétique. Le roi Salomon aurait perçu la future dispersion qui allait toucher le peuple d'Israël ; dispersion qui allait devenir son cadre historique. Au sein même de la période heureuse qui est la sienne, Salomon ressent la future nostalgie propre à tout exil. La relation de la Sulamite à son bien-aimé, par sa structure toujours en échappement, manifeste en ce sens la prémonition de l'état exilique de la communauté d'Israël. Mais cette échappée de la relation, ce rendez-vous toujours manqué ou reporté ne signifie pas l'éloignement du divin. L'amour de la Sulamite n'est pas empêché par la fuite du bien-aimé ; celle-ci, au contraire, est propre à la structure d'un amour toujours déjà conditionné par la séparation ; séparation qui ne peut être comblée. « Fuis, mon bien-aimé, sois semblable à une gazelle, à un jeune faon, sur les montagnes embaumées ! » Cette fuite, le Midrash l'interprètera comme faisant signe aux temps messianiques. L'amour qui lie la Sulamite et son bien-aimé illustrant la situation historique qui caractérise le peuple juif, à savoir un peuple en exil en attente du rétablissement des noces anciennes.

d'une femme. André Lacocque a montré à ce propos que si le Cantique a quelque chose de subversif vis-à-vis des structures sociales de l'époque, cela ne va pas jusqu'à la rupture avec celles-ci. Il est plutôt question d'un renversement des rapports sociaux, où la femme occupe le premier rôle. « Selon une coutume très répandue, la fiancée est amenée pendant la cérémonie nuptiale à la famille du fiancé. [...] Cependant, dans le Cantique, le motif du passage rituel à la “maison du père” est remplacé par l'invitation inattendue, faite par la fiancée au fiancé, d'entrer dans la maison de la mère³⁵⁵. » Ce même élément de subversion va s'appliquer au mariage, dans la mesure où le Cantique ne chante pas un amour compris dans un cadre institutionnel, un amour qui trouverait sa coda dans un mariage conventionnel. Ce qui ne signifie pas que le Cantique se livre à la promotion de l'amour libre. Paul Ricoeur, dans son échange avec André Lacocque, fait la distinction entre le *lien nuptial* et le lien matrimonial³⁵⁶. Le premier incluant tout autant que le second la notion de fidélité, mais d'une fidélité dans une liberté pensée hors d'un cadre institutionnel. Ce *lien nuptial*, qui n'est pas encore le mariage, mais déjà la promesse d'une alliance, s'exprime dans la métaphore, mentionnée par Rosenzweig, du sceau sur le cœur et sur le bras. Dans cette perspective, il est à la fois possible de dire avec l'auteur de *l'Étoile* que « le mariage n'est pas l'amour³⁵⁷ » et de dire qu'il y a déjà du nuptial dans l'amour.

Dans son ouvrage *Better than wine*, Yudit Kornberg Greenberg qui traite de la proximité entre la pensée nouvelle de Rosenzweig et la pensée postmoderne à travers leur intérêt commun pour le relationnel et les lignes fluides séparant langage et réalité, expérience conceptuelle et expérience sensuelle, fait une place à une lecture féministe de *l'Étoile*. Les théories féministes sont nées effectivement du nouveau paradigme de connaissance qui fait de l'être relationnel, situé et déterminé historiquement, le point de départ de la pensée. Pour Yudit Kornberg Greenberg, la deuxième partie de *l'Étoile* possède de nombreux points communs avec ce paradigme. Mais une fois affirmée cette proximité, l'auteur semble achopper sur le fait que Rosenzweig perpétue le modèle traditionnel d'un Dieu masculin. « Sa théorie de la rencontre entre Dieu et l'être humain conserve la “masculinité” de Dieu et la “féminité” de l'auditeur humain, décrit par lui comme âme. Alors que cette rencontre entre Dieu et l'être humain est déterminée par la réciprocité, les rôles qu'il assigne à chacun d'eux sont marqués par les idées

³⁵⁵ André LACOCQUE et Paul RICOEUR, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, coll. «essais», 1998, p. 404.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 430.

³⁵⁷ *ER*, p. 288.

traditionnelles du genre³⁵⁸. » Mais là où Yudit Kornberg Greenberg voit une pierre d'achoppement qui limite une lecture féministe de *l'Étoile*, on peut voir précisément dans cette reprise rosenzweigienne d'un motif traditionnel religieux, une prise en compte de la femme en tant que telle, puisque faisant d'elle non plus le porte-parole allégorique de l'humanité dans son rapport électif avec Dieu, mais une voix féminine concrète en dialogue vivant avec Dieu³⁵⁹. Ce serait là le sens caché de ce deuxième livre de la Révélation non pas seulement adressé à Margrit Rosenstock, mais véritablement *sien*.

L'Étoile de la rédemption est bien un ouvrage relationnel qui développe un rapport lui-même dialogal avec ses lecteurs. Que Rosenzweig ait pu dire dans sa correspondance, alors qu'il rédigeait celle-ci, qu'il n'écrivait que pour lui-même, est certes contredit par d'autres déclarations qu'il fit à cet égard, celles adressées en particulier à Margrit Rosenstock, mais cette affirmation se trouve plus fondamentalement contredite par le texte même de *l'Étoile*. En proposant précédemment une analogie non plus fondée sur le modèle théologique de la Création, mais sur celui

³⁵⁸ “His theory of the encounter between God and person maintains the “masculinity” of God and the “femininity” of the human receiver, depicted by him as the soul. While this encounter between God and person is driven by reciprocity, the roles he assigns to them are marked by traditional ideas of gender.” Yudit KORNBERG GREENBERG, *Better than wine. Love, poetry and prayer in the thought of Franz Rosenzweig*, Atlanta Georgia, Scholars Press, 1996, p. 6. Il faut noter que cette critique de l'androcentrisme théologique ne prend pas en compte du côté juif, le rôle essentiel joué par la figure de la *Shekinah* et du côté chrétien, le travail qui a été fait depuis Vatican II par Jean-Paul II ; celui-ci a ainsi récusé tout androcentrisme dans la lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*.

³⁵⁹ L'histoire culturelle du judaïsme a connu de récents développements qui ont dévoilés l'importance de la figure féminine dans la représentation que le judaïsme rabbinique se faisait de lui-même. Daniel et Jonathan Boyarin ont montré que durant la période qui a suivi la destruction du second Temple de Jérusalem, le judaïsme diasporique a produit une représentation sexuée du corps social basée sur le corps féminin (un corps vulnérable, pénétré et blessé). Pour les frères Boyarin, la figure de l'épouse comme modèle comportemental masculin, comme mâle en dépendance, est l'expression de la condition diasporique. L'imagerie sioniste du juif musclé, du juif combattant, prenant exemple sur le courage sacrificiel de Massada n'est en cela qu'une construction très récente de l'histoire juive qui vient s'opposer à l'image du juif efféminé de la tradition préférant la vie dans l'esclavage plutôt que la mort dans l'honneur. Pour les Boyarin, cette évolution correspond à une intériorisation de l'imaginaire sociale chrétien moderne et aboutit à un consensus comportemental qui valorise la mort les armes à la main. Pour eux, il est important de redécouvrir que la différence juive se trouve au contraire dans une volonté de vivre qui déploie une plasticité culturelle nécessaire aux nouvelles conditions sociales. Voir : Daniel et Jonathan BOYARIN, *Pouvoirs de diaspora. Essai sur la pertinence de la culture juive*, trad. Jacqueline Rastoin, Paris, Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2007 ; Jonathan BOYARIN, *Thinking in Jewish*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996 ; Daniel et Jonathan BOYARIN, « Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity » in *Critical Inquiry*, vol. 19, n°4, 1993, pp. 693-725.

de la Révélation, en vue de penser de manière renouvelée le rapport de l'auteur à son œuvre, le but était d'intégrer un tiers – le lecteur – à une relation jusque-là trop exclusive. Mais il s'avère que le lecteur n'avait pas besoin d'être intégré, puisque déjà présent en filigrane dans *l'Étoile*. Si contrairement à la pensée dialogique de Martin Buber, Rosenzweig ne s'attarde pas sur la multiplicité des formes que peut prendre la relation de l'homme au monde, il prend grand soin des formes que peut prendre la relation de son œuvre à son lecteur. Il n'est pas question ici d'une quelconque typologie herméneutique, mais de la reconnaissance par le texte des conditions plurielles de réception qui sont celles du lecteur³⁶⁰ : un lecteur loin d'être une présence vide et simplement schématique. Le dialogue-sceau que Rosenzweig confie, dans le secret de sa correspondance, à Margrit Rosenstock ne signifie donc pas ce que l'on pouvait craindre à première vue, à savoir l'établissement d'une hiérarchie des lecteurs dont le critère discriminant serait non plus la qualité de l'intellect comme chez Maïmonide, mais, celui bien plus injuste et éphémère, du degré de proximité avec l'auteur. Le secret, qui n'en est un que pour celui incapable de voir que le sceau peut être brisé aussi par lui, n'est autre que la reconnaissance par le texte d'une autre dualité de l'être-en-situation des lecteurs³⁶¹ que celle du juif et du chrétien. C'est la différence entre l'homme et la femme, éclairée par le présent de la Révélation et exprimée dans le Cantique des Cantiques, qui

³⁶⁰ Par une forme de mise en abîme, Anne-Marie Pelletier, dans son analyse approfondie du Cantique des Cantiques avait déjà mis en avant à propos de celui-ci la plasticité de sa forme textuelle susceptible de s'adapter aux différentes conditions de lecture : « Non seulement [...], on ne peut penser la réalité du texte du Ct. Sans engager la référence à ses lecteurs, mais elles montrent, pour la plus grande partie de l'histoire de la lecture, le jeu d'un service réciproque qui dépasse cette première liaison : le lecteur lisant le Ct. Se rend attentif et présent à un texte qui, lui-même, lui est entièrement destiné comme la voie d'intelligence des actes liturgiques qu'il pose, des événements qu'il célèbre ou, plus généralement, de son identité et de sa situation spirituelles. Ainsi, le sujet-lecteur n'est-il pas simplement l'agent de la lecture, mais proprement sa finalité, la «fin» que sert l'acte d'intelligence du texte. La seule condition mise à l'efficace d'une telle lecture, dans la tradition qui lit ainsi, est que le lecteur consente à s'exposer au texte, c'est-à-dire renonce à obturer le dialogue du poème en interprétant le «je» et le «tu» de celui-ci ou de celle-là, en acceptant de se prendre au pur jeu dialogique que la tradition qui garde ce texte considère comme le secret merveilleux où s'identifie l'homme et où s'identifie Dieu, l'un de la parole de l'autre, dans la symétrie d'un dialogue qui est elle-même une révélation. [...] la finalité d'une telle lecture et des discours "explicatifs" qui accompagnent le texte n'est pas de comprendre ce que dit le poème mais, au-delà même de la compréhension, de pouvoir dire les mots du poème et de se les entendre dire. »

Anne-Marie PELLETIER, *Lectures du Cantiques des cantiques: de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Volume 121, Analecta Biblica, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989, pp. 415-416.

³⁶¹ La description qu'Ingeborg Bachmann fait de la relation de l'écrivain à son lecteur convient aussi à la relation de *l'Étoile* à ses lecteurs : « L'écrivain [...] est tourné de tout son être vers un Tu, vers cet homme à qui il voudrait que parvienne son expérience des hommes (ou son expérience des choses, du monde et de son temps, oui de tout cela aussi !) mais avant tout de l'homme que lui-même ou les autres peuvent être et où ils sont, lui ou les autres, au plus haut point hommes. Toutes antennes déployées, il cherche à tâtons la figure du monde, les traits de l'homme en ce temps. De quelle manière sent-on, que pense-t-on et comment agit-on ? Quelles sont les passions, les dépérissements, les espoirs... ? » Ingeborg BACHMANN «La vérité est exigible des hommes. Discours de réception du Prix de la pièce radiophonique décerné par les Aveugles de Guerre » in *Les Cahiers du GRIF*, N°35, 1987, pp. 63-64.

renvoie le lecteur à sa situation d'énonciation ; énonciation qui, dans la reprise du dialogue de l'amant et de l'aimée, fait l'expérience de l'altérité d'autrui constitutive de sa position singulière. En ce sens, le lecteur implicite de *l'Étoile* ne fait pas violence aux dispositions préalables du lecteur en tant que tel, mais révèle en lui, un caractère relationnel jusque-là inaperçu. Umberto Eco souligne dans *Lector in fabula* que le modèle de lecteur supposé par la stratégie du texte n'est pas un carcan qui viendrait figer les possibilités de la réception³⁶². Si l'on utilise le terme de stratégie, alors on parlera avec Eco d'une stratégie de coopération avec le lecteur. Une stratégie dialogale pour ne rien changer à l'orientation de la pensée de Rosenzweig.

³⁶² « Un texte veut laisser au lecteur l'initiative interprétative, même si en général il désire être interprété avec une marge suffisante d'univocité. Un texte veut que quelqu'un l'aide à fonctionner. [...] Un texte postule son destinataire comme condition *sine qua non* de sa propre capacité communicative concrète mais aussi de sa propre potentialité significatrice. » Umberto ECO, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset, 1985, pp. 63-64.

Chapitre IV. À la lumière de l'Étoile : le monde et le langage.

1. De l'Étoile au Lehrhaus : L'Étoile et le Lehrhaus.

a). Vers la vie.

À côtoyer la pensée de Rosenzweig et le sérieux méthodique avec lequel elle institue un dialogue avec ses lecteurs, il semblerait que l'on ait affaire à une pensée qui, d'elle-même, rend superfétatoire tout discours herméneutique soulignant le rôle du lecteur dans la vie du texte. La question de la relation au lecteur ayant une part essentielle au sens dont l'Étoile est porteuse, il n'est pas besoin de préciser que, sans lecteurs, elle n'est que "lettre morte". Rosenzweig, on l'a vu, a pris ses distances, avant même la rédaction de l'Étoile, par rapport à la conception d'un faire-œuvre à la signification forclosée. Ce rejet de toute sphère autonome de sens, indépendante de la vie, s'est exprimé à la fois par le rejet de la philosophie systématique et par celui de l'art pour l'art³⁶³. La vie ne doit pas être enfermée dans des catégories, qu'elles soient conceptuelles ou esthétiques. La vie doit être au contraire une pierre de touche qui vient éprouver toute entreprise de pensée. Et c'est bien ce rôle qu'elle occupe vis-à-vis de l'Étoile ; un rôle dont l'exercice est facilité par la structure de cette dernière, qui se termine sur la "porte ouverte" de ce qui n'est plus le livre. Ce n'est pas seulement la présence du lecteur dans son ouvrage, la perspective à partir de laquelle il est à même

³⁶³ Les notes qui ont servi de base aux cours que Rosenzweig a donné au *Freies Jüdisches Lehrhaus* durant l'année de 1921 montrent la permanence de cette position dans un cas comme dans l'autre : « Non, la philosophie ne fut pas universellement humaine. Ce qui fut, est et sera universellement humain, c'est le bon sens. [...] À chaque fois que nous avons enfourché les grands chevaux de la "pensée", nous nous sommes égarés. » « L'œuvre d'art doit servir les finalités effectives de la vie (habiter, manger, dormir, travailler, etc.). » ROSENZWEIG, « Directive pour la pensée juive » in *Confluences*, p. 269 et p. 290. On peut noter que cette conception rosenzweigiennne de l'art, que l'on pourrait qualifier de "fonctionnelle", participe de la revalorisation des arts décoratifs qui se manifeste nettement au tournant du 19^e et du 20^e siècle avec le style 1900 (Art Nouveau en France, *Jugendstil* en Allemagne, *Sezession* en Autriche, *Stile Liberty* en Italie, etc.).

d'appréhender au mieux la parole délivrée par son ouvrage qui est prise en compte par Rosenzweig, c'est aussi la façon dont l'homme qu'est ce lecteur continue d'entendre cette parole dans la vie quotidienne. « Le livre n'est pas un but atteint ni une finalité provisoire. Il doit lui-même se justifier et faire ses preuves [...] Cette justification a lieu dans la vie de tous les jours³⁶⁴. »

Ce rôle d'importance que Rosenzweig attribue à la vie doit être replacé dans le contexte de l'époque. Pour l'ensemble de la philosophie qui se situe entre la fin du 19^e siècle et le début du 20^e siècle – de 1880 jusqu'au début des années 30 –, la vie est un thème dominant. Loin de se réduire uniquement à une dimension biologique – et ultimement à une dimension raciale –, elle est un « concept de combat culturel et un mot d'ordre [...] supposé signaler le départ vers de nouveaux rivages³⁶⁵ ». On retrouve chez Rosenzweig des intonations nietzschéennes communes à ceux qui cherchent à développer une pensée au service de la vie. L'opposition entre pensée pétrifiante et pensée vivante est récurrente³⁶⁶ chez lui. Pour autant, il n'est pas question ici d'une philosophie de la vie qui chercherait à promouvoir une authenticité originelle du vécu. Une fois écartée la menace de l'idéalité, Rosenzweig s'attache dans *l'Étoile* à mettre en avant une conception de la vie qui, expression de la persévérance de l'être du monde, doit participer de la dynamique rédemptrice dont l'homme est acteur. La vie n'est donc pas mue par une force obscure, mais est médiée par le langage révélé. Le débordement du sens de *l'Étoile*, hors de sa forme-livre, vers la vie, n'est en aucun cas un appel à un dépassement de la pensée en direction d'un mysticisme du vécu immédiat.

Avec le *Lehrhaus* et son *Lernen* nouveau, Rosenzweig redimensionne la transition que représentait *l'Étoile* à un cadre pédagogique s'étendant sur plusieurs années. La dynamique qui amenait le lecteur à un « au-delà du livre » devient un programme d'apprentissage qui doit amener l'auditeur « de la vie, d'un monde qui ne sait rien de la Loi [...] vers la Tora³⁶⁷ ». Si *l'Étoile*, comme le *Lehrhaus*, partagent la même volonté de

³⁶⁴ *PN*, p. 169.

³⁶⁵ Jacques BOUVERESSE, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit. Dix études sur Robert Musil*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 2001, p. 193.

³⁶⁶ « En effet, vous êtes tellement philosophes, tellement grécisés et déjudaïsés, que je serai dans l'obligation de réduire en ruines des pensées qui vous sont devenues chères par la force de leur régularité, ce que je ferai en vous apprenant à penser en partant de votre *vie*. Je suis en droit de les ruiner car ce sont des pensées sans vie, des pensées *invécues*, des pensées que vous vous *contentez* de penser et auxquelles vous ne donnez aucune suite hors de votre pensée. Vous êtes accoutumés à en attribuer la faute à votre vie et à louer bien haut les mérites de l'« idéal ». Moi, j'en attribue la faute à l'idéal. » [L'auteur souligne.] ROSENZWEIG, « Directive pour la pensée juive » in *Confluences*, p. 271.

³⁶⁷ ROSENZWEIG, « Un *Lenen* nouveau » in *Confluences*, p. 266.

rendre le juif assimilé à sa temporalité révélée, il n'en reste pas moins que l'auditeur, à la différence du lecteur, ne fait pas la même expérience de ce cheminement. Rosenzweig dans son texte, *Formation sans fin*, parle du *Lehrhaus* comme d' « une plate-forme de la vie juive qui rendrait justice au présent sans livres³⁶⁸ ». Le *Lehrhaus*, nouveau *Bet ha-Midrash*, veut faire revivre un judaïsme dans sa dimension la plus existentielle, en tant qu'échange et dialogue interprétatif ; un échange vivant qui cherche à échapper à la médiation et à l'érudition livresque. Le slogan “de la vie vers la Torah” signifie bien la recherche d'une vie juive authentique³⁶⁹ – Eduard Strauss, biochimiste et collaborateur de Rosenzweig au *Lehrhaus*, parlait d'une *Verjudung des Judentums* -, mais d'une recherche qui n'est conditionnée par aucun prérequis intellectuel ou culturel. Le public savant n'est pas le public visé. Bien au contraire, c'est le *Am ha-haretz* qui constitue le cœur, la colonne vertébrale, du *Lehrhaus*³⁷⁰. Avec la fondation de cette maison d'étude, Rosenzweig se situe très loin de l'asymétrie du savoir universitaire, où le cours magistral règne en maître³⁷¹. En rupture avec ce savoir, le *Lehrhaus* l'est aussi avec la production livresque. Pour Rosenzweig, la reviviscence de l'être juif ne passe ni par les livres ni par la lecture des livres :

Le langage juif, qui ne connaît pas de « lecture » qui ne soit une « étude », divulgue [le] secret de toute littérature. Car, pour ces temps, mordus de culture, étouffés par elle, c'est un secret, quoique dépourvu de tout voile, que les livres n'existent qu'afin d'offrir à ce qui est à venir ce qui a déjà eu lieu, mais que ce qui se situe entre ce qui a déjà eu lieu et ce qui est à venir, le jour actuel, l'aujourd'hui, le présent, la... vie, n'a pas besoin de livres. Si je suis, qu'ai-je besoin de m'interroger sur ce qui pourrait me « former »³⁷² ?

³⁶⁸ ROSENZWEIG, « Formation sans fin » in *Confluences*, p. 254.

³⁶⁹ Michael Brenner, historien du judaïsme, a parlé avec humour des enseignants du *Lehrhaus* comme d'hommes “à la recherche du judaïsme perdu”.

³⁷⁰ „Das erste Mal in der Geschichte des Judentum, saß der Rav auf der gleichen Bank wie der Am-Haarez, nicht nur als Hörer, nein, auch als Lehrer.” Simon Ernst, „Franz Rosenzweig und das jüdische Bildungsproblem.” in Michael BRENNER, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, München, C.H. Beck Verlag, 2000, S. 92.

³⁷¹ Wolfgang Schivelbusch a rapproché la méthode d'apprentissage du *Lehrhaus* avec la perspective brechtienne du *Lehrstück*, qui ouvre une mobilité nouvelle entre la scène et le public. Voir. Wolfgang Schivelbusch, « Das Freie Jüdische Lehrhaus » in *Intellektuellendämmerung.. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*, Francfort, 1985. Référence trouvée dans : Gérard BENSUSSAN, « Franz Rosenzweig et le Freies Jüdisches Lehrhaus de Francfort » in *Revue germanique internationale*, 17, 2002, p. 214.

³⁷² *Formation sans fin*, p. 252.

Tendu entre le passé et l'avenir, le livre, bien que présent, ne se repose jamais dans le présent. Rosenzweig, avec cette temporalité en tension, semble appliquer au livre la description que Saint Augustin réservait à l'âme. Avec le *Lehrhaus*, cette école du dialogal, c'est alors un autre rapport au temps qui se dévoile. L'auditeur – la condition d'élève ou de professeur étant trop rigide, alors que celle d'auditeur n'interdit pas d'être aussi locuteur³⁷³ –, participe d'une temporalité, où le présent est un temps entier et non pas un temps écartelé entre deux ekstases temporelles. En ce sens, la redécouverte de l'être juif a tout à voir avec le présent temporalisateur de l'*Étoile*. Si Rosenzweig peut affirmer que « recherche et enseignement, science et transmission : parmi nous, tout cela est mort³⁷⁴ », c'est que la temporalité qui anime l'apprentissage du *Lehrhaus* n'est plus une temporalité diachronique comptabilisant présentement un savoir passé à destination de l'avenir. Ainsi, de l'*Étoile* au *Lehrhaus*, de “l'au-delà du livre” au “présent sans livres”, la conséquence paraît être bonne. Le lecteur de l'*Étoile* et l'auditeur du *Lehrhaus* peuvent être la même personne ; celle qui emprunte la *voie* jamais tout à fait accomplie, car toujours source de nouvelles rencontres signifiantes, vers une vie juive authentique.

Ce cheminement a quelque chose de rassurant. Conformément aux intentions de Rosenzweig, l'*Étoile* constitue bien un seuil donnant accès à une vie relationnelle, à partir de laquelle, à nouveau il est possible de se mettre en chemin – via le *Lehrhaus* – en direction d'une vie rédimée. Une telle lecture est tout à fait cohérente avec ce que Rosenzweig dit lui-même de sa pensée et de l'évolution de celle-ci³⁷⁵. Et pourtant, cette logique processuelle ne cadre pas tout à fait avec la temporalité, maintenant familière, de la pensée nouvelle. Faire de l'*Étoile*, cette œuvre à la temporalité originante, une étape au sein de la formation relationnelle qui doit conduire l'individu à la complétude de son être juif, c'est ne pas rendre justice à sa dimension existentielle ; dimension qui a

³⁷³ « Dans le même lieu de parole et dans le même temps de parole où se retrouvent les élèves, on découvrira aussi les enseignants. Et peut-être qu'une même personne, durant le même temps de parole, s'avérera maître et élève. » *Formation sans fin*, p. 260.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 253.

³⁷⁵ « Le judaïsme n'est pas Loi. Il crée de la Loi. Mais il n'est pas la Loi. Il "est" être-juif. C'est ainsi que je l'ai représenté dans l'*Étoile* et je sais que c'est juste. C'est seulement maintenant que tu comprendras que c'est uniquement après la conclusion de ce livre (son dernier mot) que la vie commence, l'avération par la vie après la *Theoria*. Et souligne bien "vie". L'avération par la vie. » „Das Judentum ist nicht Gesetz. Es schafft Gesetz. Aber es ist es nicht. Es „ist“ Judesein. So habe ich es im Stern dargestellt und weiß, dass es richtig ist. Aber nun wirst du verstehn, dass nach Abschluß dieses Buchs (vgl. sein letztes Wort) das Leben erst anfängt, die Bewährung durch das Leben noch nach der *Theoria*. Und nun unterstreich „Leben“. Die Bewährung durch das *Leben*.” Lettre à Rudolf Hallo. Francfort, le 27.3.22. *Briefe*, S. 425. Voir ANNEXE II pour la traduction complète de cette lettre qui condense l'appréhension par Rosenzweig du judaïsme et des relations qu'il entretient avec ses proches.

déjà part à la vie juive. En un mot, *l'Étoile de la Rédemption* ne peut se contenter d'être une propédeutique (facultative) à l'apprentissage du *Lehrhaus*.

b). La vie du Livre et les livres.

Il vient d'être question d'un public qui, vivant un présent de l'échange dialogal, échappe à l'avertissement conclusif du *Qohelet*³⁷⁶ pour qui faire des livres est un travail sans fin. Mais qu'en est-il du lecteur de *l'Étoile* ? De l'homme qui, à la différence, de l'auditeur du *Lehrhaus*, n'en a pas fini avec le livre ? Au regard de ce qui a été dit dans le chapitre précédent de la relation du lecteur à *l'Étoile*, il est difficile de ne pas prendre en compte le fait que le lecteur, lui aussi, fait l'expérience du présent de l'échange dialogal. Le but de la production livresque qui est selon Rosenzweig de toucher enfin à ce qui *est*, de toucher à la vie, est aussi le but de *l'Étoile*, à cette nuance près qu'elle déploie en son cœur cette vie même que le *Lehrhaus* déploie en tant que lieu de parole. Cette contradiction cesse d'en être une dès lors que l'on a présent à l'esprit les dimensions théosophique et existentielle de *l'Étoile*. Lorsque Rosenzweig insiste, dans *La pensée nouvelle*, sur le *Il est* qui vient "clorre" son ouvrage, il n'est pas fait référence à l'être juif, mais à l'être du *visage de la figure* né de la triangulation relationnelle³⁷⁷. Car, en amont de cette projection mystique, où passé, présent et avenir sont réunis en Dieu, c'est au présent de son être révélé, celui-là même mis en avant dans le *Lehrhaus*, que le lecteur est exposé. Le chapitre précédent a montré en effet que le lecteur participe du monde de la Révélation non pas selon un schéma théorique d'appartenance religieuse, mais selon un schéma pratique d'identité physique. L'homme et la femme ont voix au texte, dans la mesure précisément où le texte donne à entendre leur différence. On retrouve ici cette certitude affirmée par Rosenzweig dans *Formation sans fin* d'un être juif ; d'un être juif qui n'est, toutefois, pas uniquement celui de l'homme juif, mais

³⁷⁶ Qo 12.12.

³⁷⁷ « 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"... » *PN*, p. 168.

aussi celui de la femme juive³⁷⁸. Pour toute une génération de juifs assimilés, c'était là l'unique point de départ possible pour partir à la reconquête d'une vie juive.

...ce que veut dire pour nous le judaïsme, l'être-juif de l'homme juif, c'est [...], dans l'homme dont il fait un homme juif, quelque chose d'imperceptiblement ténu et pourtant d'incommensurablement grand, son secret le moins accessible qui transpire néanmoins dans tous ses comportements, dans toutes ses paroles, et qui est le plus manifeste dans ce qui est le moins pris en compte³⁷⁹.

Or, c'est bien à cet homme – et à cette femme – que *l'Étoile* s'adresse et c'est bien dans ce livre que leur est dévoilé un “présent sans livres” ; sans livres mais non sans études. Est-ce à dire que *l'Étoile* constituerait à elle seule une forme de *Lehrhaus*, où lecteur et texte seraient en dialogue ? Une telle idée a ceci d'excessif qu'elle tend à faire du texte un acteur du dialogue à part égal avec le lecteur ; ce qu'il n'est évidemment pas, à moins de voir dans le texte un interlocuteur paresseux et réticent³⁸⁰ auquel le lecteur est forcé d'arracher toutes les réponses aux questions qu'il lui pose. Et pourtant, il n'est pas possible de dire du lecteur de *l'Étoile* qu'il est seul face à celle-ci.

La spécificité de la pensée nouvelle vis-à-vis d'autres pensées qui ont cherché à développer une conception relationnelle de l'existence tient en effet à un entremêlement serré entre texte biblique et texte philosophique. Lorsque Rosenzweig déclare dans *La pensée nouvelle* : « J'ai reçu la pensée nouvelle à travers des mots anciens et je l'ai rendue et retransmise à travers eux³⁸¹ », il faut entendre cette reconnaissance en héritage d'une manière très différente de celle développée par exemple par le dernier Hermann Cohen, celui de *Religion de la Raison*. Là où Cohen prend soin de spécifier le statut méthodologique, presque épistémologique, des sources juives afin de dégager la

³⁷⁸ L'être juif pour Rosenzweig n'a rien à voir avec une quelconque ontologie juive qui renverrait à une essence singulière. La judaïcité de l'homme juif est à celui-ci ce que devrait être la christianité à l'homme chrétien. « Pour l'homme juif, son judaïsme ne doit pas être moins totalement englobant, moins totalement pénétrant, moins totalement adhérent que le christianisme pour l'homme chrétien, le paganisme pour le païen humain. » *Formation sans fin*, p. 251. Il n'en demeure pas moins que le monde de la Révélation privilégie une lecture juive sur une lecture chrétienne. Contrairement au judaïsme, le mariage chrétien, en tant que sacrement, sublime la relation homme/femme en une dogmatique de la grâce. Ainsi, de l'aveu même de l'auteur, le livre II 2 de *l'Étoile* conduit à judaïser le christianisme. „*Ich wollte darin das Gemeinsame darstellen, und wenn es trotzdem jüdelte, so hatte ich eben die Unverschämtheit, das Christentum hier ein bisschen jüdisch korrigieren zu wollen.*” *Briefe*, S. 367.

³⁷⁹ *Formation sans fin*, p. 253.

³⁸⁰ Nous reprenons ces adjectifs du *Lector in fabula* d'Umberto Eco.

³⁸¹ *PN*, p. 163.

spécificité du lien qui unit le judaïsme à la philosophie et qui ne doit rien à la philosophie grecque³⁸², Rosenzweig ne reconnaît pas le terme de “sources” et préfère voir le lecteur s'investir dans un texte dont la temporalité relève de strates textuelles multiples, dont certaines restent inaperçues. La pensée nouvelle est une pensée parlante, mais dont la parole ne s'appartient pas entièrement. En cela, l'affirmation „*das jüdische ist meine Methode, nicht mein Gegenstand*”, ne doit pas être prise dans un sens trop strict, proche de la perspective cohénienne.

Le fait de mettre en avant cet entrelacs textuel constitutif de l'*Étoile* met à première vue le présent révélé de celle-ci à distance du “présent sans livres” du *Lehrhaus*. Mais le texte biblique n'est pas n'importe quel livre. Il est véritablement un livre vivant au sens où son présent est toujours vivant. C'est ce que Rosenzweig explique dans son article *Le secret formel du récit biblique*. À propos du récit biblique, il déclare : « Il ne vise pas à séparer l'auditeur de son présent, ni à le conduire à l'oubli de soi ; au contraire, il cherche à l'interpeller, à l'éveiller, à le faire écouter, et ce, dans toute sa présence, à la fois spirituelle et physique³⁸³. » Avec le récit biblique, la présence aux événements n'est pas liée à un récit qui renverrait l'auditeur au passé, mais c'est l'obéissance de celui-ci à la loi qui fait jaillir le Sinaï comme événement présent. En affirmant ainsi que c'est le chapitre 20 et non le chapitre 19 de l'Exode, soit le Décalogue et non l'arrivée au Sinaï qui fait participer l'auditeur au présent révélé, Rosenzweig ne réduit pas pour autant la vie juive à une *simple* exigence d'orthopraxie. La visée même de son article - montrer que la parole divine est présente dans le genre du récit -, est la preuve que la relation au texte biblique est une part essentielle de la mise en relation avec le présent révélé. Dès lors, cette autre expression du présent révélé qu'est le monde de la Révélation - pris en lui-même, indépendamment du pré-monde et du sur-monde - peut être considérée selon un point de vue différent de celui s'arrêtant à l'idée de schéma paradigmatique de toute expérience personnelle³⁸⁴.

³⁸² « La religion de la Raison entend préserver le lien originel, naturel et humain qui unit aux sources du judaïsme une spéculation philosophique qui [...] n'est pas plus une imitation des Grecs qu'elle n'est un emprunt aux Grecs. » Hermann COHEN, *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, Paris, P.U.F., coll. « Questions », 1994, p. 23.

³⁸³ ROSENZWEIG, « Le secret formel du récit biblique », trad. Marie-Anne Lescourret et Stéphane Mosès, in Stéphane MOSÈS, *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, Paris, Hermann, coll. « Le bel aujourd'hui », 2009, p. 117.

³⁸⁴ « Il faut donc comprendre le dialogue de l'âme et de Dieu comme un modèle théorique, un paradigme construit afin de rendre intelligible l'expérience, en elle-même indicible, de la Révélation. À ce titre, il rend compte de la réalité sans être lui-même réalité. Ni l'expérience religieuse de l'individu, ni même celle de la collectivité en prière, n'en traverse nécessairement tous les stades ; mais toute expérience religieuse peut être référée à l'un de ses moments. » MOSÈS, *Système et Révélation*, p. 107.

Cette centralité accordée à la question du rapport entre le texte et la parole - qu'il s'agisse de la place du texte biblique au sein de l'*Étoile* ou de la place du texte de l'*Étoile* au sein du dialogue vivant que doit être une vie juive retrouvée et renouvelée – , permet de penser à nouveaux frais un problème déjà signalé par André Neher (1914-1988) : l'écart entre l'exégèse et la vie. Dans l'introduction à son ouvrage *Amos, contribution à l'étude du prophétisme*, Neher critique la philosophie existentielle moderne sous la dénomination de laquelle il place les travaux de Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, mais aussi ceux de Buber et de Rosenzweig. Pour lui, cette philosophie existentielle est encore beaucoup trop redevable d'une idée kierkegaardienne de contemporanéité. Il rappelle que pour Kierkegaard, chaque chrétien, dès lors qu'il croit dans le Christ, est contemporain de ce dernier et cela indépendamment de la distance historique qui se trouve entre eux³⁸⁵. Pour reprendre une expression de Jean Wahl, « la foi supprime le temps³⁸⁶ » et par conséquent, elle supprime la nécessité pour une génération de se mettre en relation avec la génération antérieure. Le problème surgit alors quand cette contemporanéité s'applique à un cadre juif. Rosenzweig peut bien remplacer “vie de Christ” par “histoire sacrée”, il en reste néanmoins à une lecture individuelle de la Révélation, où le fait de se mettre en relation avec Dieu s'origine dans une décision personnelle – celle d'adopter une position responsive à la parole divine. Pour Neher, cette conception que l'on pourrait qualifier de “présentiste” de la Révélation conduit Rosenzweig et Buber à s'éloigner de la dimension interprétative de la pensée juive.

L'indifférence si nettement exprimée par M. Martin Buber ou par Franz Rosenzweig au sujet du « quand ? » et du « où ? » de la révélation, empêche que l'exégèse puisse jamais être un élément *sérieux* dans l'attitude de l'homme devant la parole de Dieu. [...] Cette perspective est inconciliable avec des entreprises exégétiques semblables à celle que je consacre à Amos. Elle condamne la pensée juive à une recherche de l'actuel dans le présent ; elle craint d'être déçue en l'allant quérir dans le passé biblique, qu'elle refuse d'aborder par la méthode historique et où elle entend cueillir la seule glane philosophique. Il me semble, tout au contraire, que l'activité fondamentale de la pensée juive consiste à

³⁸⁵ « Il n'y a pas de disciple de seconde main. Le premier et le dernier sont essentiellement pareils... » Søren KIERKEGAARD, *Les miettes philosophiques*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1967, p. 167.

³⁸⁶ Jean WAHL, *Études Kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1967, p. 195.

vivre à la fois dans le présent et dans un passé historique précis, à faire donc de l'exégèse un élément constitutif de son existence³⁸⁷.

C'est cette affirmation selon laquelle l'exégétique serait absent de la pensée de Rosenzweig qu'il faut considérer à nouveau avec attention. Car de la place de l'exégétique, du rapport interprétatif à l'égard du texte biblique, va dépendre non pas seulement le déploiement de la temporalité de l'*Étoile*, mais la participation vivante de son lecteur à un véritable espace dialogal, à un espace d'études. Ainsi, l'*Étoile*, autre *Lehrhaus* ou simple esquisse théorique de celui-ci ?

2. Les prérequis du discours dialogal.

a). Acte d'énonciation et sujet d'énonciation.

« Le présent n'est-il pas quelque chose de plus que l'avenir³⁸⁸ ? » Avec cette phrase, Rosenzweig ne pose pas une question à Margrit et à Eugen Rosenstock. Plus qu'une véritable interrogation, il s'agit pour lui de les rendre témoins de ce qui leur est offert dès maintenant, à savoir le fait de vivre un partage, de vivre ensemble ce qu'il nomme le « miracle de l'être en commun ». Cette primauté accordée au présent sur l'avenir s'inscrit dans un échange, houleux comme c'est souvent le cas, entre Rosenzweig et Eugen Rosenstock. À l'affirmation de ce dernier qui pose l'*Unité dernière* de la *Rédemption* comme unité de foi chrétienne, Rosenzweig répond en lui opposant le présent de l'unité qu'est leur dialogue³⁸⁹; une unité offerte par Dieu. Au lieu de mettre en avant l'Unité

³⁸⁷ André NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, Vrin, 1995, p. XIX.

³⁸⁸ „Ist denn Gegenwart nicht doch noch mehr als Zukunft?“ *GB*, S. 418.

³⁸⁹ Le refus rosenzweigien de reconnaître l'unité dernière de Dieu, c'est-à-dire l'unification de celui-ci avec un monde rédimé par l'action de l'homme, sous une forme chrétienne se comprend par l'idée que judaïsme et christianisme ont seulement *part* à la Vérité. Néanmoins, il faut reconnaître que l'utilisation du vocabulaire de la mystique juive pour décrire cette unité dans l'*Étoile* introduit une dissymétrie dans celle-ci et fragilise par conséquent l'opposition de Rosenzweig vis-à-vis de la lecture de Rosenstock.

dernière, telle qu'elle est développée dans l'*Étoile* - en tant qu'elle sursume aussi bien le judaïsme que le christianisme -, il préfère tourner son regard vers le dialogue effectif qui les lie l'un à l'autre. Cela ne doit pas nous surprendre. L'*Étoile de la Rédemption* se montre très claire au sujet de l'impatience messianique, de la tentation de forcer le Royaume, de chercher à l'amener au présent par la violence. S'interroger sur ce qui est au-delà du prochain, c'est ne pas respecter le *kairos* de l'anticipation rédemptrice ; *kairos* qui ne peut être saisi que dans un présent présent à lui-même et non dans un temps désarticulé, où il est hors de lui, en lutte avec un avenir qui ne vient pas assez vite à son goût. Ce souci rosenzweigien du temps et de l'heure pourrait sembler aller dans le sens de ce qualificatif de quiétiste qui lui est souvent apposé. Alors qu'au contraire, loin de toute forme de passivité, son présent révélé éprouve bien de l'impatience à l'égard du Royaume, à cette différence près qu'au lieu de chercher à précipiter sa venue en évinçant toute relation au monde, il le vit sous une forme anticipée qui, consciente des relations au monde, n'épuise pas toute l'attente rédemptrice³⁹⁰.

Pensée temporelle que la pensée de Rosenzweig ; non pas au sens où elle suivrait au mieux les méandres du temps, mais au sens où elle est actrice du temps³⁹¹. La dynamique messianique de la temporalité de l'*Étoile* ne se confond pas avec une temporalité diachronique, où le présent ne ferait que *passer*, emporté par la fugacité des instants. Le messianique ne se confond pas avec l'entropique. Il n'est pas le principe d'évolution d'un système objectif. L'empreinte du messianique ne s'imprime dans la dynamique temporelle qu'à la condition où l'on adopte une disposition d'écoute à son égard ; disposition qui implique de constituer pour lui un espace de résonance qu'est le présent. C'est de ce présent, ou plus précisément de l'absence de ce présent, dont il est question en Sanhédrin 98a. À l'incompréhension de rabbi Yehoshoua ben Levi face à la promesse non-tenue du Messie qui devait venir en ce jour, Élie répond par une citation

³⁹⁰ Le caractère cyclique du temps liturgique n'implique pas l'absence de tension temporelle au sein du cycle même. Yom Kippour, est le repentir devant Dieu, une *teshouva* ; retour à Dieu, mais aussi retour à au présent du croyant qui, en tant qu'il s'est arraché au passé de ses péchés, est de nouveau en responsabilité de l'avenir, en responsabilité vis-à-vis du prochain.

³⁹¹ Rosenzweig a reconnu lui-même, dans *La pensée nouvelle*, sa dette vis-à-vis de Schelling. La structure synchronique de la temporalité de l'*Étoile* reprend en effet la structure temporelle des *Weltalter*, mais en réinscrivant le projet schellingien au niveau existentiel (celui du monde de la Révélation). Pour une meilleure compréhension des liens entre Rosenzweig et la dernière philosophie de Schelling: voir Else FREUND, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs: ein Beitrag zur Analyse seines Werke « Der Stern der Erlösung »*, Leipzig, F. Meiner, 1959 ; Gérard BENSUSSAN, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001, pp. 104-110 ; Jean-François MARQUET, « Unité et totalité chez F. Rosenzweig. Étude sur l'architecture de l'*Étoile de la Rédemption* » in *Restitutions. Études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 2001, pp. 249-269.

des Psaumes : « Aujourd'hui si vous écoutiez sa voix³⁹² ! » Le temps n'est pas neutre, il est l'expression d'une disposition existentielle qui, dans la pensée nouvelle, est indissociable de la relation à l'autre. C'est bien ce que Rosenzweig entend lorsqu'il assure prendre au sérieux le temps *et* l'autre ; une conjonction de coordination qui n'a rien d'arbitraire, en ce qu'elle renvoie au langage dont la réalité se nourrit autant de la temporalité que de la présence d'autrui³⁹³.

Organon de la Révélation, le langage rompt avec ce que Foucault appelle l'*épistémè* de la représentation³⁹⁴. Il cesse de répondre aux présupposés du primat de la pensée, de celui du fondement subjectif de la connaissance et de la fonction représentative des idées. Le langage n'est plus cette réalité secondaire, cette représentation des représentations que sont déjà les idées. À l'opposé du mentalais de Jerry Fodor, qui cherche à résorber l'écart entre le langage et la pensée, à l'opposé donc d'un langage enfermé dans une subjectivité, Rosenzweig considère le langage comme l'instance par laquelle la réalité elle-même advient ; instance intersubjective qui conditionne la formulation du *Je pense* à la mise en relation préalable avec le *Tu*. L'écart avec le *Tu* étant constitutif du *Je*, il ne sert à rien d'interroger le langage dans le secret d'une conscience. Ainsi de la nature dialogale du mot, il est dit dans l'*Étoile* : „*das Wort ist bloß ein Anfang, bis es auf das Ohr trifft, das es auf-fängt, und auf den Mund, der ihm ant-wortet*”³⁹⁵.

La critique de la conception instrumentale du langage, qui fait de ce dernier un objet de maîtrise pour l'homme, liée à la promotion de l'énonciation intersubjective, situe la conception rosenzweigienne du langage dans un rapport de proximité avec l'analyse pragmatique qu'en fait Émile Benveniste³⁹⁶. L'un et l'autre partagent l'idée que *la subjectivité de l'homme se constitue dans et par le langage*. La similarité d'approche entre les développements de *La grammaire de l'éros* et *Les problèmes de linguistique général* est frappante. Selon Rosenzweig : « Le *Je* proprement dit [...] ne peut devenir pour la première fois sonore qu'avec la découverte du *Tu*³⁹⁷. » Pour Benveniste : « La

³⁹² Ps 95.7.

³⁹³ *PN*, p. 158.

³⁹⁴ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990.

³⁹⁵ *GS* II, s 122. « Le mot n'est qu'un début avant d'aboutir à l'oreille qui l'ac-cueille, et à la bouche qui lui ré-pond. » *ER*, p. 161. Il était dommage de ne pas citer le texte allemand et de manquer les jeux de mots de Rosenzweig.

³⁹⁶ Il faut mentionner le travail de Stéphane Mosès sur cette question. Voir. Stéphane MOSÈS, « Émile Benveniste et la linguistique du dialogue » in *Revue de métaphysique et de morale*, n°4, 2001.

³⁹⁷ *ER*, p. 248.

conscience de soi n'est possible que si elle s'éprouve par contraste. Je n'emploie *je* qu'en m'adressant à quelqu'un, qui sera dans mon allocution un *tu*. C'est cette condition de dialogue qui est constitutive de la *personne*, car elle implique en réciprocité que je deviens *tu* dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par *je*³⁹⁸. » Dire que le sujet se constitue dans le langage signifie qu'il est avant tout l'expression d'une fonction grammaticale. En tant que je, il participe d'une relation pronominale. Que serait en effet un je sans un tu ? En faisant de l'acte de parler, de l'énonciation d'une parole toujours dialogale, l'acte référentiel à partir duquel le sujet se constitue, Benveniste accorde dans le même temps une primauté structurelle au présent. De la même façon que Rosenzweig, il développe une temporalité de la rupture, où les ekstases temporelles se déploient à partir d'un présent décisif³⁹⁹. Exprimé autrement, l'acte d'énonciation est un acte chronothétique qui joue toujours le rôle de pôle référentiel des temps⁴⁰⁰. Peu importe où nous cherchons à nous situer sur une ligne temporelle, le présent est toujours celui du locuteur. Toutefois, Benveniste introduira, avec l'article intitulé *Les relations de temps dans le verbe français*, un plan historique d'énonciation, dans lequel, en raison d'un style impersonnel dépourvu de pronoms personnels, les événements semblent, selon les mots de Benveniste, se raconter eux-mêmes. L'autre plan d'énonciation est le plan discursif qui suppose, lui, toujours la présence d'un locuteur et d'un auditeur. Le critère de distinction entre ces deux plans, qui prennent respectivement la forme du récit et celle du discours, n'est pas celui de l'écrit et de l'oral, mais de l'usage ou non des déictiques, c'est-à-dire de l'usage d'expressions dont les référents ne peuvent être déterminés qu'en fonction de l'identité et de la situation des interlocuteurs. Cette question de l'usage des déictiques est centrale si l'on souhaite réfléchir à ce qu'est le présent pour Rosenzweig, ce qu'est ce “présent sans livres”. Que celui-ci soit le temps d'un acte énonciatif ne fait plus de doute maintenant, mais la question reste de savoir quelles sont les conditions d'accès à ce présent.

³⁹⁸ Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I, « De la subjectivité dans le langage », Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 260.

³⁹⁹ Il ne faut pas oublier néanmoins que les deux auteurs s'inscrivent dans des horizons intellectuels très différents. Là où Rosenzweig oppose la langue/le langage comme système de signes – ne connaissant pas Saussure, le terme allemand *die Sprache* conserve chez lui son ambiguïté – à la parole comme énonciation vivante, Benveniste réinscrit la parole au centre du système de la langue ; parole que Saussure avait écarté pour mieux se concentrer sur le caractère différentiel du système. Mais, bien que le sens de cette opposition entre langue et parole soit différent pour l'un et pour l'autre – il ne faut pas perdre de vue que le langage de Rosenzweig est un langage messianique tandis que celui de Benveniste se veut un objet de recherche linguistique –, ils développent tous deux une conception dialogale du langage déployant une même dynamique temporelle.

⁴⁰⁰ Voir Antoine VERGOTE, « L'articulation du temps » in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série. Tome 77, N°34, 1979, pp. 219-232.

Dans le chapitre précédent, une distinction a été faite entre la pensée dialogale et la pensée dialogique. Cette distinction visait à mettre en lumière leurs différentes approches de l'action à appliquer au monde afin de rendre celui-ci conforme à leur idéal relationnel respectif. Avec la question de l'usage des déictiques, nous nous situons maintenant en amont de cette distinction. Qu'il s'agisse des pensées dialogale ou dialogique, toutes accordent un rôle de premier plan aux structures pronominales : structures qui, on vient de le voir, donnent la possibilité de produire une contemporanéité entre un locuteur et un auditeur, alors même que le discours énonciatif de ce locuteur se trouve sous une forme scripturaire. Dans ce cas précis, c'est-à-dire dans le cas qui nous occupe avec le présent révélé de *l'Étoile*, un problème peut néanmoins se lever. Si par la lecture d'un texte exprimant le je d'un locuteur, le lecteur-auditeur a part au présent de celui-ci – en tant qu'il est le tu de ce locuteur –, il participe au même moment encore du système temporel dont il est, en tant que je, l'acteur. C'est cette ambiguïté liée à la présence en un même homme de deux systèmes temporels aux référentiels différents qui est susceptible de constituer un obstacle à l'accès à un présent lointain. Les déictiques d'un texte discursif perdant leur puissance ostensive dès lors que le lecteur n'est pas à même de déterminer leurs référentiels, c'est-à-dire de les *ancrer* dans la réalité à laquelle ils font références.

Le paradoxe des déictiques *je* et *tu* réside en effet en ceci qu'ils sont à la fois singuliers et anonymes. Le je et le tu d'un texte peuvent être le je et le tu de n'importe qui, de n'importe quel auteur comme de n'importe quel lecteur. Il est certain que le pronom personnel n'est pas le nom propre. À la différence de celui-ci qui renvoie à une singularité unique, non-imitable, le pronom personnel peut être le réceptacle d'identités multiples. Alors qu'il n'est pas possible de se cacher derrière son nom propre, il est possible de le faire derrière un *je*. Dans ses *Leçons de Francfort*, Ingeborg Bachmann parle à ce propos du *je sans garantie* de l'écrivain.

Un Je sans garantie ! Qu'est-ce donc que ce Je et que pourrait-il être ? – un astre dont on n'aurait jamais identifié la position, ni les orbites, et dont on n'aurait jamais reconnu le noyau, ni les éléments qui le composent. Il se pourrait qu'il y ait des myriades de particules qui constituent le « Je », mais cette possibilité à peine pensée, il semble aussitôt que ce Je soit un Néant, l'hypostasiation d'une forme pure, quelque chose qui ressemble à

une substance rêvée, le chiffre de quelque chose qu'on aurait plus de peine à déchiffrer que l'ordre le plus secret⁴⁰¹.

On retrouve ce que dit Rosenzweig du pronom personnel et de dimension évasive de celui-ci. « Considérés dans leur objectivité, le Je ou le Tu sont singuliers sans plus, non pas singuliers par la médiation de quelque multiplicité ; ce n'est pas un "le" parce que serait "un" singulier : non, singulier dépourvu d'un genre⁴⁰². » Dans le premier *Où es-tu ?* un autre je peut toujours me cacher. Dans le *Abram, Abram...*, il n'y a qu'Abram. Mais il ne suffit pas substituer au je le nom propre pour échapper à la complexité relationnelle du présent énonciatif.

Paul Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, parle d'une aporie de l'ancrage à propos du paradoxe touchant les déictiques je et tu. Ces déictiques étant à la fois des termes fluents susceptibles d'être pris en charge par une multiplicité de personnes possibles et des termes fixés qui renvoient à des personnes singulières. Dans le premier cas, Ricœur reprend l'expression de Roman Jakobson de *shifters*, d'embrayeurs ; dans le second, il parle avec Gilles Gaston Granger d'*ancrage*. L'un se concentre sur l'acte d'énonciation et sur les substitutions de personnes qu'il rend possible, l'autre se concentre sur le sujet d'énonciation et sur la position exclusive de tout autre qu'il assume. Le pronom personnel et le nom propre n'induisent pas un même rapport au monde⁴⁰³. Pour Ricœur, « le point de perspective privilégié sur le monde, qu'est chaque sujet parlant, est la limite du monde et non un de ses contenus. Et pourtant, d'une certaine façon, qui devient énigmatique, après avoir paru aller de soi, l'*ego* de l'énonciation apparaît *dans le monde*, comme l'atteste l'assignation d'un nom propre au porteur du discours⁴⁰⁴ ». Selon une telle logique, l'acte de l'énonciation est l'acte fondamental qui institue un rapport au monde, tandis que le sujet de l'énonciation est le fruit d'un mouvement réflexif reconduisant cet acte à un monde référentiel. Cette tension entre l'acte et le sujet d'énonciation est présent dans tout discours énonciatif, mais elle

⁴⁰¹ Ingeborg BACHMANN, *Leçons de Francfort. Problèmes de poésie contemporaine*, trad. Elfie Poulain, Paris, Actes Sud, 1986, pp. 62-63.

⁴⁰² *ER*, p. 264.

⁴⁰³ Il faut souligner que l'opposition entre la singularité irréductible du nom propre et la porosité du pronom personnel vis-à-vis des identifications multiples est aussi interne à une même personne. Le sujet de l'énonciation, pourvu d'un nom propre, se trouve face à des énonciations dont il ne se reconnaît pas l'auteur. Un décalage persiste toujours entre notre nom propre et notre je. L'acte d'énonciation ne se confondant pas avec le sujet de l'énonciation.

⁴⁰⁴ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1990, pp. 67-68.

acquiert un surcroît d'importance dans le cas des pensées relationnelles – en particulier celle de Rosenzweig -, dans lesquelles la structure pronominale du langage est mise au centre de la réflexion dans le même temps qu'un monde textuel est présupposé. Cette tension, d'ailleurs, apparaît moins comme un obstacle au déploiement de ces dernières que comme la source de leurs temporalités présentifiantes. Et en effet, chercher à résoudre cette tension en développant une structure pronominale exclusive de tout type de référentialité va à l'encontre de ce que Buber et Rosenzweig entendent avec la relation entre le je et le tu. Pour eux, l'acte d'énonciation n'est pas anonyme. Les mots anciens du texte biblique que l'acte renouvelle par sa prise de parole le situe simultanément en tant que sujet d'énonciation. Considérée à l'aune des ouvrages de Buber, Rosenzweig ou de Lévinas, on pourrait ainsi être incité à penser que la tension entre l'acte et le sujet d'énonciation est constitutive de l'ensemble des pensées relationnelles – le monde du texte biblique affleurant dans chacune de ces pensées. Mais cela serait passer outre l'œuvre de Franz Fischer (1929-1970). Fischer, philosophe et pédagogue autrichien, a développé une philosophie relationnelle véritablement ascétique dont le sens est directement en contact avec des structures pronominales mises à nues. Pas de noms propres chez Franz Fischer, rien que des pronoms.

b). Franz Fischer : une philosophie de la proflexion.

Avec Franz Fischer, c'est une autre perspective sur la pensée relationnelle qui s'ouvre à nous. Là où Buber et Rosenzweig nous ont habitué à jeter un certain regard rétrospectif sur la généalogie conceptuelle qui a conduit jusqu'à la pensée relationnelle, le chemin philosophique emprunté par Fischer bifurque, ses influences n'étant pas les mêmes – le néopositivisme jouant un rôle certain dans ses premiers écrits⁴⁰⁵. Le jeune Fischer, après une enfance passée en Moravie-du-Sud (*Südmähren*), marquée par une vie à la campagne, part pour Vienne lors de l'exode des allemands de l'est à la fin de la seconde guerre mondiale. Après avoir commencé des études en agronomie, il se tourne rapidement vers des études de philosophie. Un tournant radical qui est lié à une

⁴⁰⁵ Franz FISCHER, *Philosophie des Sinnes von Sinn. Frühe philosophische Schriften und Entwürfe (1950-1956)*, ed. Erich Heintel, Kastellaun: Henn, 1980.

expérience religieuse personnelle, proche d'une expérience mystique. Mais une telle révélation personnelle n'explique pas en elle-même l'orientation que prendra sa philosophie. Pour commencer à trouver une explication, il faut plutôt se tourner vers l'intérêt que Fischer éprouve, très jeune, pour la question du soin et de l'éducation à donner aux enfants.

L'œuvre maîtresse de Fischer, comparable à *l'Étoile* par la puissance de sa pensée et la force de son expression, est *Proflexion. Logik der Menschlichkeit* (Proflexion. Logique de l'humanité) (1965). C'est dans cet ouvrage qu'il développe une logique pronominale dont la visée est de décrire l'ensemble des rapports intersubjectifs humains. Si cet horizon anthropologique le rapproche plus de celui de Buber que de l'horizon révélé de Rosenzweig, il partage avec la pensée de ce dernier une même dette vis-à-vis de la dernière philosophie de Schelling. *Proflexion* se fonde sur une opposition originale voisine de celle de *l'Étoile*. Fischer affirme la primauté d'un réel dont la facticité n'est pas dépendante d'une dialectique conceptuelle. À une pensée réductible au concept, il oppose une pensée irréductible au concept. Néanmoins, à la différence de *l'Étoile*, *Proflexion* ne cherche pas à se situer dans l'histoire de la philosophie, ne serait-ce même pour se mettre à distance de celle-ci. L'opposition entre philosophie négative et philosophie positive n'est pas thématifiée en tant qu'opposition philosophique. Les termes de *Reflexion* et de *Proflexion* font directement référence à l'orientation de l'homme vis-à-vis d'autrui. La dialectique hégélienne s'exprimant directement à travers l'orientation réflexive que l'homme adopte vis-à-vis d'autrui, c'est-à-dire en faisant de la réalité de celui-ci un épiphénomène du je. C'est à cette orientation que Fischer s'affronte directement, dès les premières lignes de son ouvrage, en définissant ce qu'est une relation proflexive vis-à-vis d'autrui :

Le mot d'ordre de la société pure d'elle-même :

Sans moi, je suis avec Toi ce que Tu es, pendant que, sans Toi, Tu es avec moi ce que je suis, de manière que nous soyons avec l'autre ce qu'il est, lui qui, sans lui, est avec nous ce que nous sommes.

Le mot d'ordre de la société accomplie d'elle-même :

Sans Toi, je suis avec moi ce que je suis, pendant que, sans moi, Tu es avec Toi, ce que Tu es, de manière que nous soyons sans l'autre avec nous, ce que nous sommes, lui qui, sans nous, est avec lui ce qu'il est.

Là nous prenons sur nous la culpabilité de celui qui prend sur lui notre culpabilité, de manière à ce que nous nous portions garant devant le tribunal de celui qui, devant le tribunal, se porte garant de nous, et nous certifions en cela de son statut général de personne, lui qui certifie de notre statut de personne.

Ici, nous ne prenons pas sur nous la culpabilité de celui qui ne prend pas sur lui notre culpabilité, de manière que nous ne nous portions pas garant de celui qui, devant le tribunal ne se porte pas garant de nous, et en cela nous lui déniions le statut général de personne qu'il nous dénie lui aussi⁴⁰⁶.

Les logiques réflexive et proflexive sont toutes deux des logiques relationnelles qui induisent chacune une conception différente de la société ; des logiques qui, dans le même temps qu'elles s'excluent mutuellement, composent une dualité indispensable à la représentation des relations entre les hommes. La question de savoir quel statut doit avoir pour nous ces deux logiques n'est pas dite clairement par Fischer lui-même. Comment interpréter ces possibilités de rencontre dans leur polarité logique ? Une possibilité est de voir en celles-ci un impératif existentiel qu'il faut chercher à

⁴⁰⁶ „Die Losung der von sich reinen Gesellschaft :

Ich bin ohne mich mit Dir, was Du bist, derweil Du ohne Dich mit mir bist, was ich bin, so dass wir ohne uns mit dem sind, was er ist, der ohne sich mit uns ist, was wir sind.

Die Losung der von sich erfüllten Gesellschaft :

Ich bin ohne Dich mit mir, was ich bin, derweil Du ohne mich mit Dir bist, was Du bist, so dass wir ohne den mit uns sind, was wir sind, der ohne uns mit sich ist, was er ist.

Dort tragen wir die Schuld von dem, der die Schuld von uns trägt, so dass wir im Gericht für den stehen, der im Gericht für uns steht, und wir darin dem den Allgemeinen Menschen bezeugen, der uns den Allgemeinen Menschen bezeugt.

Hier tragen wir nicht die Schuld von dem, der nicht die Schuld von uns trägt, so dass wir im Gericht gegen den stehen, der im Gericht gegen uns steht, und wir darin dem den Allgemeinen Menschen verleugnen, der uns den Allgemeinen Menschen verleugnet.” Franz FISCHER, *Proflexion. Logik der Menschlichkeit*, Wien/München, Löcker Verlag, 1985, S. 79.

réaliser⁴⁰⁷. Une autre possibilité est de ne voir dans cette polarité que l'expression de cas limites dont la radicalité de leurs caractères exclusifs ne trouve pas de correspondances dans la réalité. Il s'agirait alors dans ce cas de réalités abstraites ou de principes.

C'est seulement une fois posé ce cadre que Fischer détaillera une multiplicité de situations relationnelles : la préservation, la semence, l'échange, le service, le travail, le jeu, l'alliance, l'heure, le lieu, le signe, la révolution ; chacune constituant une occasion d'éprouver la possibilité du je de déployer une relation proflexive à l'égard d'autrui et de mettre à distance la dialectique réflexive hégélienne. C'est ce que Fischer explique à la suite du texte qui vient d'être cité. Après avoir exposé le *Mot d'ordre* (*Losung*), il en vient à *L'idée* (*Die Idee*) qui en découle. Ayant pensé ces deux modalités relationnelles propres à l'homme, Fischer cherche à les expliciter en s'appuyant sur une critique de la logique de Hegel et du mouvement d'autolimitation de l'idée ; une critique qui est avant tout celle de l'altérité comme négativité, la critique donc d'une conception de l'altérité de l'autre comme vecteur de mon identité.

Toute la difficulté de la pensée de Fischer tient au fait qu'elle s'avance seule *sans garantie*. Alors que Rosenzweig peut compter sur les mots anciens, sur l'écoute de ces mots anciens, pour qu'un présent advienne, pour que le Soi s'ouvre à l'existence relationnelle, le Soi chez Fischer ne peut compter que sur lui-même et sur l'ossature relationnelle du langage pour s'arracher au solipsisme de sa réflexivité. Pour cette raison, à l'image du Soi qui lutte avec lui-même, la lecture de *Proflexion* est une lutte du lecteur avec lui-même pour ne pas *débrayer* – pour utiliser le terme de Jakobson -, c'est-à-dire pour ne pas s'absenter du discours. *Die Aporie des Selbst* (*L'aporie du Soi*) commence ainsi :

1 Wenn ich sage Ich, sage ich mich mir als Ich und sage mich mir nicht als Ich, denn nicht Ich sagt Ich, sondern ich sage Ich, wenn ich Ich sage. Also sage ich mich mir als Ich und sage mich mir ebenso nicht als Ich, wenn ich Ich sage.

2 In dem ich mich mir als Ich sage und mich mir ebenso nicht als Ich sage, wenn ich Ich sage, sage ich mir über mich, was sich nicht über mich sagt. Ich sage mich als Ich, ohne dass sich Ich mir als Ich sagt. So sage ich mich mir als Ich, das mir nichts über

⁴⁰⁷ Fischer parle en effet dans son ouvrage des exercices philosophiques permettant de s'accommoder à la société pure d'elle-même.

mich sagt, und das ich, wenn ich Ich sage, als nichtssagendes Ich sage. Hierin sage ich mir als Ich, dass ich als Ich-sagendes-Ich ein Nicht-Ich-sagendes Ich bin.

[...]

5 Wenn ich sage, dass ich der bin, der Ich sagt und der, der nicht Ich sagt, sage ich, dass ich in einer Weise bin, die nicht die Weise ist, in der ich Ich sage, wenn ich Ich sage, sondern in einer Weise, in der ich Ich sage, indem ich nicht Ich sage, und die somit die Weise meiner Weisen mich zu sagen ist⁴⁰⁸.

L'utilisation des majuscules et des minuscules est essentielle à la compréhension de ce passage. Tandis que le je en minuscule est le je de l'énonciation, le Je en majuscule est le Je de l'énoncé. Pour Fischer, adopter une démarche proflexive, c'est dès le début penser le point de départ à partir duquel il est possible d'élaborer un questionnement ouvert. Le Tu étant à la source du sens proflexif, le je doit faire attention à ne pas succomber à une tentation autoréflexive. Pour se prémunir de ce danger, il faut distinguer la question que nous nous posons à nous-mêmes et la question que nous posons de nous-mêmes. Dans le premier cas, la question reste close sur elle-même, dans le deuxième cas, elle permet une ouverture vers un je interrogé qui n'est pas encore saisi (un nous sans nous) et par-là s'apparente à une esquisse du prochain (*Der Nächste*)⁴⁰⁹.

La pensée de Franz Fischer est d'un accès difficile. Non pas en raison de figures de style particulières, mais en raison du choc provoqué par l'immédiateté du contact avec le sens. À l'opposé d'une écriture rosenzweigienne riche en métaphores, l'écriture de Franz Fischer laisse le lecteur seul face à son acte d'énonciation, à charge pour lui de l'inscrire dans son propre horizon référentiel. Cette liberté accordée au lecteur, qui est la

⁴⁰⁸ Franz FISCHER, *Proflexion*, S. 85. Nous avons choisi de ne pas traduire ce passage afin de rendre compte de la rythmique particulière de la pensée proflexive en allemand.

⁴⁰⁹ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, dans une préface à un texte appartenant à *Proflexion* de Fischer, résume l'opposition entre démarche réflexive et démarche proflexive en ces termes : « En posant « la question de l'homme que nous sommes », nous tombons sur une distinction ; celle qui nous divise en questionné, vers qui nous nous interrogeons, et en questionneur, à partir de qui nous nous interrogeons ». Si nous nous posons la question de nous comme nous que nous questionnons, nous nous tournons vers la proflexion « de nous avec nous vers nous sans nous présupposé ». Mais si nous nous posons la question de nous à partir de nous, alors nous nous tournons vers la réflexion « de nous sans nous vers nous avec nous en retour ». Dans le premier cas, nous nous orientons, eu égard à nous questionnement (de nous avec nous), vers le questionné, que nous cherchons à atteindre avant de considérer tout autre chose (vers nous sans nous). Dans le deuxième cas, nous faisons retour, sans prendre en compte notre questionnement (de nous sans nous), vers nous comme questionnant, que nous sommes toujours déjà (vers nous avec nous). » [Nous traduisons.] Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK, „Die Begegnung des Menschen mit dem Menschen” in Franz FISCHER, *Philosophische Übungen zur Eingewöhnung Der von sich reinen Gesellschaft*, Kassel, Passagen Verlag, 2007, S. 14.

liberté d'investir pleinement le je du texte, de substituer à l'anonymat générique du je, la singularité irréductible du nom propre, butte néanmoins sur la logique de littérarité qui est celle de Fischer. Ce qui se donne à voir à travers le fait d'écartier tout superflu linguistique, c'est la volonté de ne pas laisser dans une langue qui se veut une langue du souci pratique de l'autre les éléments conceptuels susceptibles de réintroduire subrepticement en elle la distinction du théorique et du pratique. Avec *Proflexion* Fischer poursuit son travail de 1956, *Philosophie des Sinnes von Sinn*, dans lequel il cherche à concilier une théorie transcendantale et une pratique dialogale. La visée conciliatrice, qui passe par l'acte de substituer aux concepts de la philosophie traditionnelle des structures pronominales à même de cartographier l'ensemble des relations existentielles, va exposer paradoxalement le lecteur à une langue extraordinairement stylisée ; dont la stylisation ne permet pas de résorber l'écart persistant qui existe entre discours philosophique et discours de la langue commune.

Bien que *Proflexion* ne contienne aucun des termes spécifiques à la philosophie qui constituent, pour le lecteur non-spécialiste, un obstacle à la compréhension, il reste un ouvrage qui peut décourager un lecteur même spécialiste. Cette difficulté tient à la dynamique rythmique qui est la sienne. L'usage que fait Fischer des pronoms personnels peut trouver une analogie dans le dodécaphonisme sériel, c'est-à-dire dans la composition d'une série qui traverse, selon une multiplicité de variations tonales, l'ensemble de la pièce musicale⁴¹⁰. Cette série, que Fischer adapte au contexte relationnel, est celle-ci : „*Wir sind ohne uns mit dem, der ohne sich mit uns ist. Wir sind mit uns ohne den, der ohne uns mit sich ist.*” À chaque type de relation, il substitue le verbe correspondant. Il ne s'agit plus alors de *wir sind*, mais de *wir erhüten*, *wir ersorgen*, *wir erhelpfen*, etc. Prenant en charge cette variation verbale qui s'effectue autour d'une même structure pronominale ; participant, pour chaque nouvelle relation, d'un même processus d'exposition de son caractère proflexif, le lecteur ne participe pourtant pas encore de ce “nous” dont il est question. *Proflexion* produit chez le lecteur un effet d'étrangement qui ne lui permet pas de lier son acte d'énonciation au cadre référentiel qui lui est propre. Le dépouillement conceptuel de la langue lié à la concentration extrême des éléments pronominaux (personnels, possessifs, relatifs etc.)

⁴¹⁰ Le *Moïse et Aaron* d'Arnold Schönberg en représente un bel exemple. Avec la technique sérielle, le compositeur parvient à retranscrire partiellement l'infini inscrit dans la présence de Dieu. À l'écoute des variations virtuellement infinies de la série musicale, l'oreille s'ouvre à l'écoute des intonations infinies de la voix de Dieu.

induit une saturation de la capacité d'attention du lecteur. Seul est convoqué en lui l'acte d'énonciation à l'exclusion de tout modalisateur de discours qui lui aurait permis de se situer par rapport au texte en tant qu'être d'émotion ou en tant qu'être de jugement. Le lecteur de *Proflexion* reste, pour reprendre les mots de Ricœur, l'être de la limite du monde. Cette difficulté à faire que la langue n'indique pas seulement au lecteur un monde relationnelle, mais le fasse participer de celui-ci, eut pour conséquence de conduire Fischer à abandonner, pour une partie des textes qui composent *Proflexion*, la prose pour le vers.

Die Hut

*Wir sind ohne uns
mit dem,
der ohne sich
mit uns ist.*

*Wir sind mit uns
ohne den,
der mit sich
ohne uns ist.*

*Wir vergessen uns aus uns
und erahnen uns in dem,
der sich aus sich vergißt
und in uns erahnt.*

*Wir erinnern uns in uns
und vergessen uns aus dem,
der sich in sich erinnert.
und aus uns vergißt⁴¹¹.*

⁴¹¹ FISCHER, *Proflexion*, „Die Hut“, S. 357.

Dans le poème, qui peut faire l'objet d'une récitation, le discours acquiert une autre résonance que dans la prose. Ce que Roland Barthes dit à propos du découpage en versets du discours biblique peut s'appliquer aussi ici : « Le verset est une excellente unité de travail du sens ; puisqu'il s'agit *d'écrémer* les sens, les corrélations, le tamis du verset est d'une excellente taille⁴¹². » Avec lui, le discours prend de la voix ; il devient plus facilement appropriable par le lecteur. Une voix au sein de laquelle peut se juxtaposer acte et sujet d'énonciation. Une voix qui participe de la solution provisoire de Ricœur à l'aporie de l'ancrage, qui est de convoquer la notion husserlienne de corps propre - à la fois corps parmi les corps et corps renvoyant au *je* - afin de désamorcer le double risque d'une énonciation anonyme et d'un sujet énoncé⁴¹³, d'un je flottant et d'un moi fixé, exclusif l'un de l'autre. Avec la forme versifiée, Fischer prend en compte la respiration du locuteur. Car c'est en prêtant son souffle et non pas uniquement son regard au texte que le lecteur peut rendre ce dernier vivant.

c). Le sujet d'énonciation et la nécessité d'un monde.

Rosenzweig a pris soin, en parlant d'un “présent sans livres”, d'utiliser un pluriel. Le “présent sans livres” n'est pas un “présent sans livre”, un présent sans *le livre des livres*. La contemporanéité recherchée par l'auteur de *l'Étoile* ne se veut pas comparable à celle de la période prophétique, antérieure à la destruction du premier Temple ; période passée qui voyait encore Dieu s'adresser directement aux hommes. La Révélation s'est arrêtée aussi pour Rosenzweig. Le regard qu'il porte sur la relation mystique - relation reposant sur un court-circuit du texte biblique - ne laisse à ce sujet aucun doute. André Neher lui-même, dans sa critique du présent existentiel révélé, reconnaît à Buber et à Rosenzweig la volonté d'instituer une relation immédiate avec “l'histoire sacrée” et non avec Dieu lui-même. C'est pourquoi, en dépit de la prééminence de la parole (*Das Sprechen*) sur la langue (*Die Sprache*), de l'événement originnaire en quoi consiste l'acte

⁴¹² Roland BARTHES, « L'analyse structurale du récit », *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985, cité par David BANON, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987, p. 43.

⁴¹³ « Cette étrange constitution du corps propre s'étend du sujet de l'énonciation à l'acte même d'énonciation : en tant que voix poussée au-dehors par le souffle et articulée par la phonation et toute la gestuelle, l'énonciation partage le sort des corps matériels. En tant qu'expression du sens visé par un sujet parlant, la voix est le véhicule de l'acte d'énonciation en tant qu'il renvoie au “je”, centre de perspective insubstituable sur le monde. » RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 72.

de parler sur le système de signes, la première, pour autant qu'elle souhaite avoir part au temps de la Révélation, ne peut pas ne pas entretenir un rapport avec la textualité. Cette relation dialogale entretenue avec la textualité ne contredit en rien la distinction opérée par Benveniste entre le récit et le discours – distinction qui recoupe celle de Rosenzweig, au sein du monde de la Révélation entre le récit et le dialogue. Une absence de contradiction liée au fait que récit et discours ne renvoyant pas respectivement à l'écrit et à l'oral, rien n'empêche le discours, en tant qu'expression énonciative, de prendre une forme scripturaire. Et c'est bien de ce dont il s'agit avec *le livre des livres*. Le temps des prophètes ayant pris fin, la relation à Dieu doit passer par une relation textuelle qui nécessite une activité interprétative de la part des hommes ; interprétation qu'André Neher considère absente des pensées de Buber et de Rosenzweig. L'interprétation absente, c'est la possibilité même pour l'*Étoile* de déployer un présent révélé qui est alors remis en question. La relation du lecteur à l'*Étoile* déployant simultanément une relation au monde biblique ; non pas en tant que cadre historique, mais en tant qu'horizon messianique.

Cette lecture critique est gênante en ceci qu'elle prend une toute autre ampleur dès lors qu'on la met en rapport avec les propres commentaires de l'auteur vis-à-vis de l'*Étoile*. Ce qu'André Neher appelle l'exégétique n'est autre, dans la bouche de Rosenzweig, que le “présent sans livres” du *Lehrhaus*, c'est-à-dire le présent dont l'*Étoile* est encore privée. L'*Étoile* est ce seuil qui ouvre une voie vers la vie sans participer de cette vie, ce qui a pour conséquence de réduire le je du présent de la Révélation à être seulement un acte d'énonciation. « L'énonciation ne se trouve pas alors repérée dans le monde dont on parle ; elle est prise comme référence limite de ce monde⁴¹⁴... » La situation qui vient d'être décrite au sujet du lecteur de *Proflexion* serait alors partagée par le lecteur de l'*Étoile*. Mais que dit Rosenzweig du rapport de son ouvrage au texte biblique ? Dans une lettre écrite en septembre 1928 à l'adresse de Richard Koch, il jette un regard rétrospectif sur le parcours qui a été le sien, sur l'œuvre de sa vie (*Lebenswerk*) :

Tout dans la vie ne se décide pas. On glisse dans sa nouvelle époque, et la prétendue “décision” n'est habituellement que le trait du total que l'on tire et dont les termes de la

⁴¹⁴ Gilles Gaston GRANGER, *Langages et épistémologie*, Paris, Klincksieck, 1979, p. 174, cité par RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 67.

somme ont été posés par la vie depuis longtemps. L'automne dernier, j'avais déjà établi chez vous le diagnostic biographique, selon lequel seule votre époque théorique avait commencé. Et en ce qui me concerne – ma philosophie de l'histoire autobiographique (ultérieure comme toute philosophie de l'histoire) raconte à peu près cela : après être devenu en 1913 soudainement philosophe (mon intérêt pour la philosophie avait été jusque-là purement historique, proche de Lamprecht ou de Spengler, plus sûrement proche de Wölfflin), me vint à l'esprit, à la fin 1916, le plan de l'“œuvre de ma vie”. Je dois l'avoir noté quelque part, probablement dans les cartes postales, que je faisais parvenir autrefois (sous-officier Rosenzweig expéditeur) à Monsieur le Docteur Franz Rosenzweig à Kassel. Je voulais naturellement exécuter le plan seulement à l'âge de 70 ans, avant cet âge je ne pouvais bien sûr avoir accumulé le savoir nécessaire. Le plan partait d'un livre de omnibus rebus et quibusdam aliis⁴¹⁵, comme ce que l'Étoile est devenue plus tard, mais *dans la forme d'un commentaire de la Bible*, d'où les études de longue haleine. Il me semble : en trois volumes. Le premier sur les passages hebdomadaires de la Torah, le deuxième sur les passages correspondants des Prophètes et le troisième sur les passages de fêtes et les cinq Rouleaux. Mais, soudainement, il y a maintenant cinq ans de cela, j'ai écrit précipitamment – et, cela ne s'est avéré que plus tard, par chance, *le commentaire en omettant le texte*. Et, de manière étrange, le tour du texte est quand même venu, et à l'exemple de ce qui s'est passé dans cette pré-histoire, *en omettant le commentaire*⁴¹⁶. [Nous soulignons.]

⁴¹⁵ Un livre portant sur *toutes ces choses et quelques autres*.

⁴¹⁶ „Es geht doch im Leben gar nicht so entschlußmäßig zu. Man rutscht in seine neue Epoche hinein, und der sogenannte „Entschluß“ ist gewöhnlich nur das Ziehen einer Summe, deren Summanden das Leben schon längst aufgestellt hat. Ich habe bei Ihnen doch schon vorigen Herbst die biographische Diagnose gestellt, dass nun Ihre theoretische Epoche begonnen hat. Und bei mir – meine autobiographische Geschichtsphilosophie (nachträglich wie alle Geschichtsphilosophie) lautet etwa : nachdem ich 1913 plötzlich zum Philosophen geworden war (mein Interesse an der Philosophie war bis dahin rein historisch, lamprechtsch oder spenglersch, eigentlich wölfflinsch, gewesen), fiel mir Ende 1916 der Plan meines „Lebenswerks“ ein ; ich muss ihn auch notiert haben irgendwo, wahrscheinlich in den Kartenbriefen mit Notizen, die ich damals (Absender Unteroffizier Rosenzweig) an Herrn Dr. Franz Rosenzweig nach Kassel abgehen ließ ; ausführen wollte ich den Plan natürlich erst mit siebzig Jahren, vorher konnte ich ja das nötige Wissen nicht beisammen haben. Der Plan ging auf ein Buch de omnibus rebus et quibusdam aliis, wie der Stern nachher geworden ist, aber in Form eines Bibelkommentars, - daher das langwierige Studium. Ich glaube: drei Bänder: der erste zu den wöchentlichen Tora-Abschnitten, der zweite zu den zugehörigen Profetenlektionen, der dritte zu den Festabschnitten und den fünf Festrollen. Vor nun zehn Jahren schrieb ich dann plötzlich überstürzter – aber, wie sich erst später herausgestellt hat, glücklicherweise den Kommentar unter Weglassung des Texts. Und nun ist es merkwürdigerweise doch auch noch zum Texte gekommen, und, was ja eigentlich aus dieser Vorgeschichte sich schon ergibt, unter Weglassung des Kommentars.” Briefe, S. 619.

Que l'*Étoile* omette le texte biblique, qu'elle soit ce "commentaire sans texte", pour emprunter une expression formulée par Gesine Palmer⁴¹⁷, confirme l'idée selon laquelle cet ouvrage, en tant que seuil ouvert sur la vie, ne participe pas en lui-même de la vie. Le fait que Rosenzweig n'introduise pas le texte biblique dans l'*Étoile* n'est pas essentiellement dû à un souci pédagogique de préparer le lecteur, de le mettre en condition afin qu'il soit à même de vivre selon la Torah. Si le texte biblique n'est pas présent en tant que tel dans l'*Étoile*, c'est pour la simple raison que la vie ne peut jamais se trouver à l'intérieur d'un livre, confinée dans sa reliure. Le "présent sans livres" ne doit pas être considéré comme une exclusion arbitraire des livres hors du champ de la Révélation, il est avant tout conscience que les livres ne peuvent accueillir ce présent.

La reconnaissance par Rosenzweig de cette double omission successive, dans un premier temps du texte biblique avec l'*Étoile*, et dans un second temps, du commentaire avec la traduction de la Bible en allemand, a conduit certains commentateurs à mettre en avant une unité de pensée entre ces deux moments de l'activité de l'auteur. Dans son travail, *Rosenzweigs Sprachdenken im "Stern der Erlösung" und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, Anna Elisabeth Bauer cherche à démontrer que la correspondance avec Buber doit être appréhendée comme l'assomption de la pensée nouvelle de Rosenzweig⁴¹⁸. Elle s'appuie pour cela sur une comparaison entre les principaux thèmes de l'*Etoile* et les passages bibliques correspondant, tels qu'ils ont été traduits plus tard par Buber et Rosenzweig. Au-delà du parti pris méthodologique qui force l'unité de pensée entre l'*Étoile* et *Die Schrift* par le fait de se concentrer spécifiquement sur les passages paradigmatiques que sont Genèse I, le Cantique des Cantiques et le Psaume 115, c'est l'insistance d'Anna Elisabeth Bauer à surimposer à cette relation la logique du théorique et du pratique qui pose problème. «À l'opposé des raisonnements de l'*Étoile* qui, en dépit du rapport fort qui les lie à la langue, restent cependant très abstraits, on trouve dans la traduction quelque chose de plus sensible, on pourrait presque dire qu'il s'agit d'une incarnation dans la parole de la

⁴¹⁷ Gesine PALMER, « Selbständige Anlehnung. Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* als Kommentar ohne Texte » in Martin BRASSER (hrsg.), *Rosenzweig als Leser : kontextuelle Kommentare zum "Stern der Erlösung"*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2004.

⁴¹⁸ „Der dritte Teil dieser Arbeit versucht exemplarisch eine Anwendung der aus dem Stern gewonnenen Charakteristika von Rosenzweigs Sprachdenken auf ausgewählte Teile der Korrespondenz zwischen Franz Rosenzweig und Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift.“ Anna Elisabeth BAUER, *Rosenzweigs Sprachdenken im "Stern der Erlösung" und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, Frankfurt am Main, Lang, coll. « Europäische Hochschulschriften », 1992, S. 16.

Bible⁴¹⁹. » La radicalisation de l'opposition de l'abstrait et du concret, du logique et du sensible entre l'*Étoile* et *Die Schrift* semble être justifiée pour peu que soit assurée à un autre niveau l'unité des deux activités. *L'Étoile* est certes abstraite, mais ce qui est dit en elle trouvera avec la *Verdeutschung der Schrift* une couleur et une chaleur qui lui étaient jusque-là refusées.

Une telle interprétation de l'*Étoile* et de son rôle dans la pensée nouvelle a ceci de regrettable qu'elle exagère l'effet de seuil qui conduit le lecteur à une vie authentique. De la théorie à la pratique, c'est précisément ce, vis-à-vis de quoi Rosenzweig prend ses distances dès la fondation du *Lehrhaus*. Faire de cette distinction, absente de la vie du nouveau *Bet ha-Midrash*, une clef permettant de comprendre le rapport de l'*Étoile* à ce dernier, c'est donner au *Lebenswerk* de Rosenzweig une dynamique signifiante qu'il aurait renié pour peu qu'on ait cherché à l'appliquer à l'esprit animant le *Lehrhaus* lui-même. Il suffit de rappeler que, dans l'*Étoile*, le seuil (*Schwelle*) ne doit pas être confondu avec le porche (*Tor*). Alors que le premier se trouve au cœur de celle-ci, le second vient la *clore*. Si, dans *La pensée nouvelle*, Rosenzweig parle de la vie en quoi consiste "l'au-delà du livre", il s'agit de la vie rédimée, d'une vision mystique qui ne peut être même avéré par la vie de l'individu. « Pour reconnaître et vivre cette quotidienneté (*Alltag*) comme journée plénière (*All-tag*), il faudrait avoir parcouru la durée de la vie de la totalité (*Lebenstag des All*)⁴²⁰. » [Nous soulignons.] La vie seule que l'individu peut prendre en charge, c'est la vie sur laquelle s'ouvre le seuil du monde de la Révélation dans son rapport au sur-monde. L'*Étoile* est bien ce livre de l'au-delà du livre ; un livre dont le mouvement d'exhaustion, se trouvant en son cœur, se déploie alors que le lecteur ne l'a pas encore refermé.

À cela s'ajoute le fait que cette perception d'une *Étoile de la Rédemption*, porteuse d'un discours abstrait, ne correspond pas à l'expérience de lecture que celle-ci propose. Immédiatement à la suite du passage cité précédemment, Rosenzweig précise d'ailleurs que tout ce qui est omis dans chacun des deux discours, que ce soit celui de l'*Étoile* ou celui de la Bible, s'y trouve néanmoins de manière latente⁴²¹. Ce qui implique que la relation entre l'*Étoile* et *Die Schrift* ne repose ni sur une logique oppositionnelle ni sur

⁴¹⁹ „Gegenüber der bei aller Sprachgebundenheit doch sehr abstrakten Gedankengängen im "Stern" findet in der Übersetzung eine Versinnlichung, sozusagen eine Verleiblichung im Wort der Bibel statt." BAUER, S. 17.

⁴²⁰ PN, p. 169.

⁴²¹ « Ce qui est à chaque fois omis est ce qui est à chaque fois latent. » „Wobei das jeweils Weggelassene natürlich doch jedesmal latent dabei ist." Briefe, S. 619

une logique de l'accomplissement. Chacune des œuvres portant en creux le discours de l'autre. Mais une fois écartée cette interprétation du *Lebenswerk* de Rosenzweig, il reste à déterminer si *l'Étoile* en tant que telle, développe un rapport distanciée au texte biblique. Car si parler de discours abstrait ou théorique à son propos induit à un rapport contourné à son horizon existentiel, il n'est pas possible de passer outre cette *omission du texte* biblique qui, selon son auteur, lui serait propre.

d). Le "monde du texte" de *l'Étoile* : le monde biblique ?

Presque dix ans avant la lettre à Richard Koch, Rosenzweig avait confié à son cousin Hans Ehrenberg que la présence du judaïsme dans son ouvrage était bien plus forte que ne l'était celle du christianisme, et notait que pour déceler cet ancrage différencié, il serait nécessaire de se livrer à un commentaire suivi du livre II 2 ; commentaire qui permettrait de découvrir qu'« à côté de la relation manifeste (par les citations) à l'«A.T.», se trouve une relation plus cachée à la liturgie juive qui détermine partiellement l'ordre des catégories⁴²² ». Pour l'auteur de *l'Étoile*, ce qui était susceptible de demeurer le plus inaperçu aux yeux du lecteur était la référence à Yom Kippour contenue dans le champ sémantique de la honte, de l'aveu et de la réconciliation, c'est-à-dire dans les différentes étapes conduisant l'âme humaine à se libérer de son passé créaturiel et à s'ouvrir au présent révélé. Relation cachée en ce qui concerne la liturgie juive. Relation manifeste en ce qui concerne le texte biblique. Pour une œuvre qui devrait être un *commentaire sans texte*, le texte paraît étonnement présent ou du moins *manifestement* présent.

Dans *Système et Révélation*, Stéphane Mosès avait souligné à quel point il est important de se souvenir que la parole de Dieu dans *l'Étoile* est la parole d'un Dieu

⁴²² „... wo neben der offenkundigen (durch die Zitate) Beziehung auf das „A.T.“ eine verstecktere auf die jüdische Liturgie hergeht und die Reihenfolge der Kategorien z.T bestimmt.“ Briefe, S. 367.

cité⁴²³. C'est dans les mots mêmes de la Bible que la parole de Dieu se fait entendre, c'est par la lecture même de la Bible que l'oreille humaine est rendue attentive à cette parole. Le danger qui menaçait le discours proflexif de Franz Fischer, de perdre sa référentialité, c'est-à-dire la possibilité de s'appliquer à la réalité, trouve ici un obstacle. Le discours de Rosenzweig n'étant pas seul. Parlant la langue de la Bible, il est prémuni contre la tentation propre aux discours philosophiques de se vouloir auto-constituant. C'est pour cette raison que l'horizon de l'*Étoile* peut n'être pas une propriété de l'*Étoile*, au sens de produit exclusif de cette dernière. De la même façon qu'il n'y a « rien de neuf dans le miracle de la Révélation⁴²⁴ », il n'y a rien de neuf dans le monde que l'*Étoile* déploie devant son lecteur. Ricœur nous dit ceci, en s'appuyant sur la notion de “monde du texte” développée par Gadamer : « seule l'écriture peut, s'adressant à quiconque sait lire, se référer à un monde qui n'est pas là entre les interlocuteurs, à un monde qui est le monde du texte et qui pourtant n'est pas dans le texte.⁴²⁵ » Appliqué à l'*Étoile*, le monde du texte est le monde de la Révélation ; monde *devant et dans* le texte de Rosenzweig.

Là où Fischer avait eu besoin de produire une langue nouvelle dont les modalités expressives devaient transcrire fidèlement la nature relationnelle de la réalité, Rosenzweig n'a eu qu'à inscrire sa parole au sein de la langue biblique. La pensée nouvelle ne parle pas uniquement à *travers* des mots anciens, elle parle à *travers* une syntaxe ancienne. Une langue biblique à laquelle on aurait seulement emprunté son champs sémantique n'aurait pas le statut qui est le sien dans l'*Étoile* ; non illustration allégorique, mais description littérale. Par une forme de renversement de la lecture d'Anna Élisabeth Bauer qui parlait du discours de la Bible de Buber et de Rosenzweig comme d'un discours *incarné* au regard de l'abstraction relative des propos de l'*Étoile*, Yudit Kornberg Greenberg détermine la langue biblique *au sein* de l'*Étoile* comme

⁴²³ « Dans ce dialogue, la partie de Dieu est faite d'une succession de citations bibliques, alors que la voix de l'homme s'exprime dans les termes mêmes de la liturgie synagogale. En d'autres termes : Rosenzweig se garde de “faire parler” Dieu : c'est à travers la médiation des textes bibliques que sa parole est rapportée. Certes, les réponses de l'homme sont faites de citations, elles aussi ; mais ces textes liturgiques expriment directement la voix des hommes ; leur emploi signifie simplement que l'expérience de la Révélation, malgré son caractère éminemment personnel, est en réalité sous-tendue par une expérience religieuse collective. Les textes bibliques qui font parler Dieu sont au contraire eux-mêmes des *citations*, renvoyant à Dieu comme à un Il dont l'essence véritable est absente du texte qui parle *de lui* ou qui cite sa parole. Citation d'une citation, le texte de Rosenzweig n'évoque Dieu qu'à travers cette double distance métaphorique. » *Système et Révélation*, pp. 105-106.

⁴²⁴ *ER*, p. 163.

⁴²⁵ RICOEUR, *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2006, p. 286.

l'incarnation de son discours révélé⁴²⁶. Le problème est alors de concilier cette incarnation et cette omission du texte dont Rosenzweig faisait part à son correspondant.

Pour signifier que l'événement de la parole n'est pas exclusif d'un rapport à l'écrit et donc pour préparer une réponse à la critique d'André Neher au sujet de la contemporanéité arasante de la pensée nouvelle vis-à-vis de la tradition interprétative juive, les notions de discours et de textualité ont été convoquées un peu plus tôt. Ces notions ont permis de montrer que le champ événementiel de la parole ne se limite pas à celui de l'oralité, mais touche aussi celui de l'écrit. La principale implication étant que c'est moins l'opposition entre l'oralité et l'écriture que l'opposition entre le récit et le discours, opposition empruntée à Benveniste, qui doit être privilégiée pour penser le rapport de l'*Étoile* au présent révélé. La pensée de Rosenzweig ne relève pas d'un logocentrisme ou d'un phonocentrisme exclusif du champ scripturaire. Mais une difficulté subsiste. Si ces notions de discours et de textualité possèdent une valeur heuristique certaine, c'est au prix de la dissipation de la tension entre oralité et écriture ; une tension qui constitue le pivot autour duquel tourne le travail de traduction de Rosenzweig.

Le fait de renvoyer respectivement l'oralité au discours et l'écriture au texte tend nécessairement à assouplir cette dichotomie conceptuelle. La linguistique elle-même manifeste une véritable incertitude épistémologique quant à la possibilité d'opérer une distinction nette entre le discours et le texte. Le discours est à la fois l'acte d'énonciation et le résultat de l'acte d'énonciation ; en tant qu'il contextualise le texte, il a part à celui-ci. Si la référence à Benveniste, ainsi que l'application de ces deux notions - discursivité et textualité - à la pensée nouvelle, garde sa pertinence pour montrer que le scripturaire n'est pas exclu du champ d'appropriation subjective de la parole, elle ne rend pas compte de la distance que cette subjectivité doit vaincre afin de s'approprier certains écrits. Dans son article *La fonction herméneutique de la distanciation*, Ricœur revient sur le triple affranchissement induit par l'écriture. Affranchissement du texte vis-à-vis de l'intention de l'auteur – dont le cas particulier de l'*Étoile* et de son auteur a été

⁴²⁶ "The embodied speech of the Song of the Songs according to Rosenzweig is not a description of revelation; rather, it is the embodiment of revelatory speech." Yudit KORNBERG GREENBERG, "A Jewish postmodern critique of Rosenzweig's speech thinking and the concept of Revelation" in *Jewish Thought and Philosophy*, Vol.2, 1992, p. 72.

étudié -, affranchissement du texte vis-à-vis d'une situation dialogale déterminée, ce qui conduit le lecteur à se placer dans la dépendance de ce dernier – la position singulière de *l'Étoile* qui entretient une relation à des lecteurs situés dont elle respecte plutôt qu'elle ne détermine les situations a été aussi étudiée – et enfin l'affranchissement vis-à-vis du “du monde du texte”, de son horizon de référence. Avec ce troisième niveau, c'est le rapport de *l'Étoile* et du texte biblique qui est directement concerné. Mais la nature singulière de la pensée nouvelle oblige à adopter une perspective différente de celle de Ricœur. Alors que celui-ci parle de l'effet de distanciation induit par cet affranchissement ; un effet qui conduit le lecteur à s'affronter à un texte rendu étranger (*entfremdet*) par le temps et l'histoire⁴²⁷, le lecteur de *l'Étoile*, attentif à la critique d'André Neher, peut se demander si la relation de l'ouvrage de Rosenzweig avec le texte biblique n'est pas caractérisée par une trop grande familiarité ? En d'autres mots, le texte biblique ne serait-il pas précisément trop *incarné* dans *l'Étoile*, donnant ainsi raison à une lecture présentiste de la pensée nouvelle ? Pour répondre à cette interrogation, il est nécessaire de prendre un peu de distance à l'égard de *l'Étoile* en prenant en considération l'autre perspective avec laquelle Rosenzweig a abordé le texte biblique : son travail de traduction.

3. Le monde biblique à l'épreuve de la traduction de sa parole hébraïque.

a). Premiers pas dans la traduction.

Bien qu'il soit tout à fait justifié de distinguer deux moments dans l'activité de Rosenzweig, un premier moment qui le voit se livrer à un travail de philosophie et le second à un travail de traduction, il faut prendre garde à ne pas faire de ces deux moments deux épisodes distincts l'un de l'autre. Rosenzweig n'a pas attendu de terminer la rédaction de *l'Étoile* et encore moins de voir celle-ci être publiée, pour exprimer tout l'intérêt qu'il éprouvait à propos des questions de traduction. Dès 1917, alors que *l'Étoile*

⁴²⁷ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, « La fonction herméneutique de la distanciation », Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1986.

se trouve toujours sous formes de notes et de cartes postales, Rosenzweig lit avec beaucoup d'attention une recension dont l'auteur se trouve être le jeune Gerhard Scholem⁴²⁸. Scholem, qui publiait alors des articles dans la revue de Buber *Der Jude*, critiquait vertement les traductions du yiddish en allemand d'Alexander Eliasberg (1878-1924). Il reprochait à ce dernier d'effacer la dimension hébraïque du yiddish et, en cela, de ne pas faire percevoir au lecteur allemand les horizons linguistiques différenciés qui faisaient du yiddish une langue unique en son genre. Quelques trois semaines après que l'article ait paru, Rosenzweig écrit à ses parents à ce sujet et sa réaction reste toujours aussi enthousiaste qu'au premier jour. « Dans la *Jüdische Rundschau* se trouve une recension de Gerhard Scholem contre les traductions d'Eliasberg du yiddish, qui met des mots – *étincelants* – sur ce que j'avais moi-même, sans que je connaisse le yiddish, trouvé d'irritant dans ces traductions⁴²⁹. » [Nous soulignons.] Au-delà du contexte de cette polémique particulière, ce sont les mots du jeune Scholem qui resteront à l'esprit de Rosenzweig. Deux ans plus tard, il demandera au jeune Mawrik Kahn des nouvelles de lui et surtout de son travail de traduction⁴³⁰. Mais ce n'est qu'en 1920 qu'un contact est établi, encore indirect puisque passant par l'intermédiaire de Rudolf Hallo qui étudiait avec Scholem à Munich. Rosenzweig charge Hallo de remettre à ce dernier un exemplaire de *l'Étoile* ainsi qu'une de ses premières traductions : la traduction de *Tischdank*, un poème d'action de grâces.

La critique de celle-ci par Scholem est certes moins vive que celle qu'il avait pu adresser à Alexander Eliasberg, mais elle reste tout de même sévère. Selon lui, si Rosenzweig a su préserver la dimension mélodique, « le mouvement, le chant (גגון) du tout », cela s'est fait au prix de « l'exactitude et de la chasteté utopique de l'hébreu⁴³¹ ». Entre Eliasberg et Rosenzweig, la critique n'a pas la même intensité, mais elle est de

⁴²⁸ Gershom SCHOLEM, „Zum Problem der Übersetzung aus dem Jüdischen” in *Jüdische Rundschau* du 12 janvier 1917, pp. 16-17.

⁴²⁹ „In der jüdischen Rundschau steht ein Feuilleton von Gerhard Scholem gegen die Eliasbergschen Übersetzungen aus dem Jüdischen, das genau das in – glänzende – Worte brachte, was mir ohne daß ich schon jüdisch kann, aus den Übersetzungen selbst schon ärgerlich aufgefallen war.“ 9.2.17 .GS I, S. 348.

⁴³⁰ « Avez-vous vu dernièrement dans *Der Jude* la traduction de Scholem d'un *Piut* ? En aurait-il fait d'autres ? Je serais content d'avoir la possibilité de les voir une fois... » „Haben Sie im *Juden* neulich Scholems Übersetzung eines *Piut* gesehen? hat er mehr davon? ich wäre froh, wenn ich sie einmal zu sehen kriegen könnte ...” *Briefe*, S. 374. Le *Piut* en question fait référence au travail de Scholem sur une complainte du Moyen Âge de Rabbi Meir von Rothenburg. Voir *Der Jude* 4, 1919/20, S. 283-286.

⁴³¹ Gershom SCHOLEM, *Briefe* 1, 1914-1947, hg. von I. Schedletzky, München, 1994, s. 214f, cité par Hans-Christoph ASKANI, *Das Problem der Übersetzung - dargestellt an Franz Rosenzweig: Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, Mohr Siebeck, 1997, S. 47.

même nature, à savoir l'évanouissement de la singularité de la langue hébraïque dans l'acte de traduire. Cette critique, par la très grande exigence qu'elle implique, dépasse la question de la qualité de *cette* traduction pour se porter sur la légitimité même du projet qui la présuppose. À la différence de Rosenzweig, il ne juge pas l'allemand à même de recevoir en son sein les sonorités hymniques de la langue hébraïque⁴³². Il faut évidemment prendre en compte la différence de perception qui était celle des deux auteurs à l'égard du judaïsme. Si Rosenzweig et Scholem cherchaient tous deux à faire revivre le judaïsme, à faire de celui-ci le cadre d'orientation des juifs, ils divergeaient quant aux modalités à partir desquelles ces derniers pouvaient s'en approcher. Scholem se méfiait de la béquille que constituaient les nouvelles traductions de l'hébreu vers l'allemand. Ce qui pouvait permettre aux juifs assimilés de marcher à nouveau pouvait au final les empêcher de marcher par eux-mêmes, c'est-à-dire de s'appuyer sur les propres forces de la langue hébraïques. Cette inquiétude, Rosenzweig l'a très nettement senti à travers la critique de Scholem ; il y répond en ces termes :

Puis-je me permettre de vous expliquer comment la chose est née et comment je m'en sers [...] Elle provient de l'idée de trouver un moyen, lorsque des amis chrétiens et juifs, de ceux qui ne lisent pas l'hébreu, sont chez moi à titre d'invités, de leur permettre de participer d'une certaine manière. C'était pour moi une pensée insupportable que d'utiliser pour cela une des traductions existant dans un allemand de professeur de religion ou dans un allemand de gazette. Plutôt que d'éprouver le sentiment d'une *telle* participation, je ne préférerais alors pas de participation *du tout*. Maintenant, si j'avais seulement un invité, un juif, qui ne peut que *lire* – et quand bien même il ne comprend pas une phrase et pas un mot -, *je lui dissimulerais l'existence de la traduction*. Le mot hébraïque le plus incompris lui donne plus que la plus belle traduction. Il n'y a pas d'issue. Prier en tant que juif signifie prier en hébreu [...] Nous vivons une situation critique. Mais nous sommes tout de même *dedans*. Nous sommes en quelque sorte des invités à notre propre table, nous tous, moi-même. Nous ne pouvons pas tant que nous parlons allemand (et même si nous parlons hébreu, le nouvel hébreu, l'hébreu de 1921 !!) nous éloigner de ce chemin, qui toujours, de l'étranger, nous conduit vers ce qui nous est propre⁴³³.

⁴³² ASKANI, S. 47.

⁴³³ „Darf ich Ihnen sagen, wie das Ding entstanden ist und wie ich es benutze, [...] Es entstand aus dem Gedanken heraus, christliche Freunde und solche Juden, die kein Hebräisch lesen, wenn ich sie als Gäste bei uns habe, irgendwie teilnehmen zu lassen. Es war mir ein unerträglicher Gedanke, dazu eine der vorhandenen Übersetzungen ins Religionsschullehrer – oder Zeitungsdeutsche zu verwenden. Lieber als das Gefühl solcher Teilnahme wäre mir dann: gar keine Teilnahme gewesen. Habe ich nun einen Gast,

En mars 1922, Rosenzweig tiendra le même discours au jeune Rudolf Hallo et insistera encore davantage sur le type de public visé par ses traductions.

Pour qui est-ce que je traduis ? Eh bien, pour celui qui ne connaît pas l'hébreu. Et aussi pour ceux qui, bien que connaissant l'hébreu, ont perdu de vue l'original (cela peut arriver) en raison des traductions teintées consciemment (si ce n'est maladroitement) d'une couleur apologétique. Mais principalement pour ceux qui ne connaissent pas l'hébreu. Par exemple, je cache à mes hébraïsants débutants l'existence des traductions ; ils doivent d'abord apprendre l'hébreu. « Ô cher lecteur, apprend le grec et jette ma traduction au feu » note Stolberg⁴³⁴ dans sa traduction de l'Iliade *dakruoen gelassa...*⁴³⁵

Face au regard nuancé de Rosenzweig sur le judaïsme allemand, à ce regard conscient de la nécessité de s'adresser à un public différencié, le regard que porte Scholem sur ce judaïsme est beaucoup plus tranché. Des années plus tard, dans le récit autobiographique de ses années de jeunesse, *De Berlin à Jérusalem*, Scholem se rappellera en ces termes de sa relation avec Rosenzweig : « Nos décisions allaient dans des sens tout à fait opposés. Il cherchait à réformer ou à révolutionner – je ne sais ce qu'il faut dire – le judaïsme allemand de l'intérieur ; je n'avais, quant à moi, plus d'espoir dans cet amalgame connu sous le nom de *Deutschjudentum*, et n'attendais le renouveau du judaïsme que de sa renaissance en Israël⁴³⁶. » Entre Rosenzweig et Scholem, les

einen jüdischen, der auch nur lesen kann – und wenn er keinen Satz und sozusagen kein Wort versteht -, so verheimliche ich dem die Existenz der Übersetzung. Das unverständlichste hebräische Wort gibt ihm mehr als die schönste Übersetzung. Es gibt keinen Ausweg. Jüdisch beten heißt: hebräisch beten [...] Das ist unsre Notlage. Aber nun freilich wir sind drin. So etwas sind wir Gäste an unserm eigenen Tisch, wir selber, ich selber. Wir können solange wir deutsch sprechen (und auch wenn wir hebräisch, neuhebräisch, hebräisch von 1921!! sprechen) nicht um diesen Weg herum, der uns immer wieder erst aus dem Fremden in unser Eigenes führt.» 10.3.21. GS I,2, S.699f.

⁴³⁴ Friedrich Léopold Graf zu Stolberg (1750-1819) était un poète, traducteur et juriste allemand. En dehors de l'Iliade, il a traduit aussi Platon, Eschyle et Ossian. Rosenzweig n'est pas le premier à avoir donné à cette citation une dimension directrice pour son travail de traduction. Klopstock l'a mentionné à propos de sa traduction d'Horace et Schlegel à propos de sa traduction de Shakespeare.

⁴³⁵ „Für wen ich übersetze? Nun für den, der kein Hebräisch kann. Nebenher auch für die, die zwar Hebräisch können, aber durch die bisherigen bewußt (wenn auch ungeschickt) apologetisch umfärbenden Übersetzungen den Blick für das Original verloren haben (das gibt es doch auch!). Hauptsächlich also für die, die kein Hebräisch können. Zum Beispiel meinen hebräischen Anfängern verheimliche ich die Existenz der Übersetzungen; sie sollen Hebräisch lernen. „O lieber Leser lerne Griechisch und wirf meine Übersetzung ins Feuer“ merkt Stolberg in seiner Iliasübersetzung zu *dakruoen gelassa ...*” Briefe, S. 428. Voir ANNEXE II.

⁴³⁶ Gershom SCHOLEM, *De Berlin à Jérusalem*, Paris, Albin Michel, coll. « Présences du judaïsme », 1984, p. 199.

attentes sont différentes. Rosenzweig s'adresse à un public précis et conçoit sa traduction comme un instrument d'apprentissage. Scholem voit dans la traduction une fin en soi marquée par une exigence de scientificité. De cette différence dans l'approche ainsi que dans la visée du travail de traduction, les deux auteurs vont faire une expérience plus directe avec le poème *Ha-Mavdil* chanté au moment de la *Havdala*⁴³⁷. Par une étrange coïncidence, les deux hommes ont chacun de leur côté entrepris une traduction de ce *Piut* ; celui-ci constituant alors une pierre de touche permettant de comparer leur méthode respective de traduction.

Dès lors que les mots de Scholem se trouvent face aux mots de Rosenzweig, leur divergence de position cesse d'être théorique. Dès la première strophe du poème, la différence d'intonation entre les deux versions du poème est frappante,

Ja Du scheidest Welt und Weih.

Unsre Sünden Du verzeih!

Same uns und Silbers sei

Viel wie Stern' in Nächten.

Der scheidet zwischen Heiligem und Profanem

Er möge unserer Sünden sich erbarmen

Er mehre wie den Sand unser Vermögen · unsern Samen

Und wie die Sterne in der Nacht.

Là où les mots de Rosenzweig offrent une fluidité rythmique mettant en avant la versification, les mots de Scholem sont heurtés et ne transmettent que peu de musicalité. Il suffit de prendre comme exemple le premier vers. À l'allitération du *Welt und Weih* de Rosenzweig, Scholem oppose un *Heiligem und Profanem* qui, bien que plus proche du texte original – קודש וחול -, ne cherche pas à privilégier une assonance particulière en allemand. Plus musicale, la traduction de Rosenzweig est donc aussi plus éloignée de l'hébreu. Témoigne de cela le fait que ce dernier ne craint pas de mettre au pluriel le

⁴³⁷ Traductions de Scholem et de Rosenzweig en ANNEXE III.

לילה qui vient clore chaque strophe⁴³⁸. Cette liberté prise à l'égard de l'hébreu va lui être naturellement à nouveau reprochée par Scholem. Critique à laquelle Rosenzweig va répondre en situant son travail à un niveau différent de celui de Scholem.

Il n'est question ici s'offusquer de quoi que ce soit. Il s'agit en partie de différences tout à fait fondamentales. Je pensais vous l'avoir fait savoir clairement avec le המבדיל. J'ai en effet pris au moins connaissance de la majesté de l'original grâce à votre traduction. Et je tiens votre traduction, animée par une précision encore plus poussée, pour la traduction. Mais le המבדיל qui est réellement chanté dans tant et tant de foyers est autre. En ce qui me concerne, vous pouvez bien le qualifier de “falsifié” ou de “dégénéré”. Il ne m'était possible de traduire que celui qui était “dégénéré”. Non pas pour l'emmener quelque part. Où d'ailleurs ? Il se trouve déjà là. Et je ne voulais et ne pouvais le traduire autrement que dans la situation qui est la sienne. [...] Le souci que je puisse avoir trop tiré sur la corde du pathos avec קדוּשׁ, c'est un souci que j'éprouve aussi. Que ces parties sont plus pathétiques que tout ce que l'on peut trouver dans le *Tischgebet*, j'en suis tout à fait conscient. Vous n'avez pas à craindre le fait que je puisse traduire à l'aventure. Tout dépend du juste équilibre. Abstraction faite des rudes exigences formelles que je fais peser sur mon travail (fidélité au rythme, à la rime et si possible à la vocalisation), tout cela est conditionné par les indications non-littéraires sans lesquelles je ne commence rien à traduire⁴³⁹.

Quelles que soient les craintes de Scholem à l'égard d'un Rosenzweig qui se saisirait du texte hébraïque pour le plonger dans les eaux assimilatrices de la langue allemande, ces craintes paraissent tout à fait injustifiées au regard des réponses faites par

⁴³⁸ Pour une comparaison plus poussée de ces deux traductions : voir Hans-Christoph ASKANI, *Das Problem der Übersetzung*, op. cit.

⁴³⁹ „Und von Übelnehmen doch selbstverständlich keine Rede. Es sind ja z.T. ganz grundsätzliche Differenzen. Ich dachte, ich hätte mich Ihnen grade bei המבדיל deutlich gemacht. Ich habe ja die Erhabenheit des Originals mindestens durch Ihre Übersetzung erfahren. Und ich halte Ihre Übersetzung, bei vielleicht noch weiter zu treibender Genauigkeit, für die Übersetzung. Aber das לילה, das heute in so und so viel Häusern wirklich gesungen wird, ist ein andres. Meinetwegen mögen Sie es ein „gefälschtes“, ein „entartete“ nennen. Ich konnte nur die „entartete“ übersetzen. Nicht um es irgendwohin „hinüberzunehmen“. Wohin denn ? Aber hier ist es da. Und wie es hier ist, nicht anders wollte und konnte ich es übersetzen. [...] Die Sorge, dass ich im קדוּשׁ das Pathos zu hoch genommen habe, habe ich selbst. Dass diese Stücke pathetischer sind als irgendetwas aus dem Tischgebet, ist mir freilich gewiss. Aber auf das richtige Maß kommt es an. Dass ich einfach ins Blaue hinein übersetzen werden, brauchen Sie nicht zu befürchten. Abgesehen von den schweren äußerlichen Forderungen, mit denen ich mir die Aufgabe belaste (Rhythmus-, Reim- und nach Möglichkeit auch Vokalisations-Treue) wird das schon durch die unliterarische Indikation bedingt, ohne die gar nichts zu übersetzen anfangen.“ Briefe, S. 418-419. À Gerhard Scholem. Le 6.1.22.

Rosenzweig. Loin de considérer son travail de traduction comme un travail de transposition qui libérerait les juifs allemands de la nécessité d'apprendre l'hébreu, Rosenzweig perçoit son travail comme une étape dans la reconquête par les juifs assimilés eux-mêmes d'une vie juive authentique. C'est bien ce qu'il a à l'esprit en évoquant, dans la lettre à Rudolf Hallo, la personne de Friedrich Stolberg et son exhortation à jeter sa traduction de l'Iliade au feu et d'enfin apprendre le grec. Contrairement à Scholem dont les mots allemands portent en eux l'empreinte d'un geste de traduire lourd d'exactitude philologique, les mots de Rosenzweig s'inscrivent dans un projet dont ils ne constituent qu'un moment.

« Tout dépend du juste équilibre » déclare Rosenzweig à Scholem au sujet du pathétique qui doit se faire sentir dans cette traduction. Une phrase qui peut aussi valoir pour le rapport qui doit exister entre le texte et le lecteur, entre la fidélité que le premier exige du traducteur et la générosité d'expression que demande le second. Si ce rapport ne sera véritablement thématique que quelques années après, dans *L'Écriture et Luther*, Rosenzweig se montre déjà attentif à l'enjeu que constitue la tension entre deux langues, faite de proximité et de distance, contenu dans l'acte de traduction. Une prise de conscience que l'on peut relier aux échanges qu'il entretint à ce sujet avec un Scholem soucieux de littéralité (*Wörtlichkeit*). C'est pourquoi il est possible de dire que cette rencontre avec Scholem a représenté une étape importante pour Rosenzweig vers la traduction des hymnes de Juda Halévi.

Vous voyez en quoi il est illoyal de la part de S [Scholem.] de vouloir rivaliser avec moi. Il devrait une fois essayer avec Juda Halevi, que j'ai, comme lui, traduit *ex statu nascendi*, c'est-à-dire à partir du séphardique d'autrefois. D'autre part, j'ose traduire aujourd'hui le *Ha-Mawadil* de cette manière, aussi fidèlement du point de vue du rythme et de la rime que Scholem, mais sans être plus beau pour autant. J'exigerais aujourd'hui de l'ancienne traduction beaucoup plus de littéralité, mais elle doit conserver, dans ce contexte, son caractère doux et modeste⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ „Sie sehen, weshalb es illoyal von S ist, mich ausstechen zu wollen. Er sollte es mal mit Jehuda Halevi versuchen, den ich wie er *ex statu nascendi*, also aus dem damaligen Sefardisch übersetze. Übrigens getraue ich mir, das *hamawdil* heut auch so zu übersetzen und *rhythmus- und reimgetreuer* als S, aber schöner auch nicht. Die damalige Übersetzung würde ich heute viel wörtlicher fordern, aber den stillen unerhabenen Charakter würde sie, in diesem Zusammenhang, behalten müssen.“ GS I,2, S. 917.

Avec Scholem, Rosenzweig s'est vu forcé d'accorder une plus grande attention aux mots de la langue hébraïque. Une nouvelle version *d'Ha-Mavdil* aurait été ainsi, sous son influence, plus littérale que la précédente ; littéralité qui n'implique pas, pour autant, selon Rosenzweig, de s'accorder nécessairement à la sonorité de la traduction de Scholem. Le souci de littéralité ne doit pas se faire au dépend du souffle qui habite ce poème. La majesté (*Erhabenheit*) de ton n'a que peu à voir avec l'inquiétude portée par ce chant qui fait écho chaque semaine dans chaque foyer à la fois à la nostalgie messianique et au désespoir exilique du peuple juif en son entier⁴⁴¹.

b). Historicité d'une langue métahistorique.

En juillet 1927, Rosenzweig confie dans une lettre à Martin Buber que la traduction est, depuis 1920, sa partie la plus productive et la plus développée⁴⁴². Une activité dont l'évolution a été marquée par trois étapes : la traduction de *Tischdank* et de *Freitagabend*, celle de Juda Halevi et celle de la Bible. Et Rosenzweig d'ajouter se sentir aujourd'hui encore plus éloigné de *Tischdank* qu'il ne l'était en 1920 de son travail sur Hegel. Une explication à cet éloignement se trouve dans la prise en compte par Rosenzweig de la perspective de Scholem. Bien qu'il ne se plie pas à cette dernière, il fait sien l'attention à la *lettre du texte* qui devient dès 1922 un impératif pour lui ; un impératif dont les *Hymnes et poèmes* de Halevi feront l'épreuve. C'est d'une véritable confrontation avec le texte dont il est question. Une confrontation au sein de laquelle Rosenzweig n'hésite pas à souligner les passages du texte vis-à-vis desquels il n'a pas su garder la bonne distance. « Dans les remarques à Juda Halevi, je donne pour les passages dont je n'ai réussi à restituer les mots, la traduction littérale. Rimes et mètres

⁴⁴¹ « L'heure de la sortie du Shabbat est l'heure critique de l'existence juive. Dans le Shabbat tout ce que cette vie pouvait savoir et anticiper de la perfection s'est trouvé comprimé. Maintenant le sommet atteint par une montée de 25 heures est menacé par une chute abrupte dans le gouffre du jour ouvrable. Ainsi s'accumule précisément dans les dernières heures avec son "troisième repas" une agitation empreinte, de manière équivalente, par la nostalgie messianique et le désespoir exilique. » „Die Stunde des Sabbatausgangs ist die kritische Stunde des jüdischen Daseins. In den Sabbat hat sich alles, was dies Leben von Vollendung wissen und vorwegnehmen kann, zusammengedrängt; nun droht der jähe Sturz von der in fünfundzwanzigstündigem Aufstieg erreichten Höhe unmittelbar in den Abgrund des Werktags. So sammelt sich grade in den letzten Stunden mit ihrer "Dritten Mahlzeit" eine Erregung, die von messianischer Sehnsucht und Exilsver zweiflung gleichmäßig getragen wird.” Remarque au poème *Heim*. Rosenzweig, *Jehuda Halevi. Hymnen und Gedichte*, S. 229-230.

⁴⁴² Lettre à Martin Buber. 29.7.27. *Briefe*, S. 605.

sont reproduits précisément⁴⁴³. » Cette attitude vis-à-vis du texte répond, avant même qu'il ne l'expose, au postulat d'un intraduisible de la traduction qui découlerait de l'impossibilité de servir deux langues à la fois. Son Juda Halevi vient exemplifier le propos qu'il tiendra dans *l'Écriture et Luther*, selon lequel la vie répond à toutes les impossibilités théoriques : « dans les compromis “impossibles” et nécessaires dont bout à bout le fil s'appelle la “vie”, elle va nous donner le courage de la modestie qui d'elle-même exige non pas la chose reconnue impossible, mais celle nécessaire donnée à tâche⁴⁴⁴. » Modestie dont Rosenzweig avait déjà fait preuve avec les *Hymnes et poèmes* et qu'il avait théorisée dans l'introduction qu'il avait donnée à ceux-ci : « Mes traductions, elles, ne prétendent à rien qu'à être des traductions. Elles veulent que le lecteur n'oublie à aucun moment qu'il lit des poèmes, non pas de moi, mais de Jehuda Halévi, et que Jehuda Halévi n'est pas un poète allemand, pas un contemporain⁴⁴⁵. » Traduction et non adaptation (*Nachdichten*), Rosenzweig ne veut pas que la dimension médiatrice de la traduction soit oubliée par le lecteur. Il faut comparer cette attitude de prudence avec celle pleine d'allant qui était la sienne lorsqu'il traduisait encore *Tischdank* et *Ha-Mavdil* ; un allant qui a fait dire à Michael Brocke que « la traduction de Rosenzweig s'oubliait elle-même comme traduction⁴⁴⁶ ». Prudence du traducteur dont la responsabilité est de ne pas induire le lecteur en confusion quant à la nature du texte qu'il a devant les yeux ; prudence comme conscience nouvelle de ce qu'implique en termes de distances historiques et culturelles le fait de joindre deux époques différentes appartenant à deux langues différentes.

En faisant ici de la traduction l'enjeu central de sa réflexion, Rosenzweig aborde, selon une échelle de vue différente de celle développée dans *l'Étoile*, la question de l'historicité des langues. Dans le sur-monde, la langue apparaît comme un critère permettant de déterminer selon quel type de rapport les peuples se pensent au sein de l'horizon messianique. C'est seulement au sein d'une communauté du *Nous* que la

⁴⁴³ „In den Anmerkungen zu Jehuda Halevi gebe ich zu den Stellen, die mir nicht wörtlich gelungen sind, die wörtliche Übersetzung nach. Reime und Metern sind genau nachgebildet.” À Joseph Prager. 6.1.23. *Briefe*, S. 471-472.

⁴⁴⁴ ROSENZWEIG, « L'Écriture et Luther » in *L'écriture, le verbe et autres essais*, trad, notes et préface par Jean-Luc Evard, Paris, P.U.F., 1998, p. 56.

⁴⁴⁵ ROSENZWEIG, « Postface à Yehuda Halévi » in *L'écriture, le verbe et autres essais*, p. 154.

⁴⁴⁶ „Wenn Scholems Übersetzung unverkennbar repräsentierende ist, so sucht sich diejenige Rosenzweigs als Übersetzung in Vergessenheit zu bringen. Dies mag nicht die Intention des Übersetzers sein, doch wird hier durchaus auch die Gefahr eines „Hinübernehmens“ sichtbar.” Michael BROCKE, „Franz Rosenzweig und Gerhard Gershom Scholem” in Walter GRAB und Julius H. SCHOEPS (Hgg.), *Juden in der Weimarer Republik. Skizzen und Porträts*, Stuttgart und Bonn 1986, S. 127–152, S. 128.

promesse du *Nous* universel de la *Rédemption* peut être vécue de manière anticipée. Mais ce *Nous* qui anticipe est un *Nous* partiel qui produit dans l'instant de sa constitution l'existence d'un *Vous*. Une relation d'exclusion qui conduit chaque communauté à renchérir (en termes de représentation de soi, mais aussi d'actions politiques et militaires) sur les autres afin de se donner à elle-même la certitude de son immortalité. Dans cette entreprise d'auto-assurance élective, la langue, ainsi que le sol entendu comme patrie, joue un rôle d'importance ; un rôle cependant réservé aux peuples chrétiens⁴⁴⁷. Contrairement à ces derniers, le rapport que le peuple juif a vis-à-vis de sa langue ne repose pas sur une logique d'appropriation. Là où « la langue des peuples suit dans ses moindres détours la vivante métamorphose du destin des peuples », « le peuple éternel a perdu sa langue propre et [...] parle partout la langue de ses destinées extérieures...⁴⁴⁸ » “Déproprié” de sa langue comme il l'a été de sa loi et sa terre, le peuple juif ne partage pas le destin linguistique de tous les autres peuples. La sainteté de la langue hébraïque la préserve des aléas propres aux langues situées dans l'histoire, s'enrichissant et s'appauvrissant au gré des conditions sociales, culturelles et politiques des peuples qui ont fait de celles-ci une des pierres de touche de leurs destinées. L'hébreu, langue métatemporelle, ne vit pas de la vie du peuple. Dissociée de lui, elle ne semble pas connaître ce que Herder nomme les “âges d'une langue”, qui voient celle-ci germer, bourgeonner, fleurir et se faner⁴⁴⁹. Sainte, trouvant sa source dans une « écriture qui vit alors que la langue a disparu du quotidien », l'hébreu se situe en dehors des vicissitudes de l'histoire.

Cette disparition de la langue est toutefois nuancée par Rosenzweig lui-même. Déproprié de la langue hébraïque, le juif ne s'approprie pas pour autant la langue du pays où il réside. Hôte en terre d'exil, il est aussi hôte d'une langue d'exil dont la mise en distance passe par ce que le linguiste Max Weinreich appelle une “langue de fusion” (en yiddish *shmeltsprakh*), dans laquelle plusieurs langues mères interviennent⁴⁵⁰. Il peut

⁴⁴⁷ « Tous [les peuples chrétiens] savent maintenant que leur vie doit être personnelle et qu'il faut l'insérer, comme telle, dans la marche du monde ; tous, ils trouvent la justification de leur existence dans la vitalité de leur destin. » *ER*, p. 397.

⁴⁴⁸ *ER*, p. 420.

⁴⁴⁹ Johann Gottfried HERDER, „Von den Lebensaltern einer Sprache” in *Herders Sämmtliche Werke. Zur schönen Literatur und Kunst, erster Teil. Fragmente zur deutschen Literatur*, (hrsg.) Heyne, Stuttgart und Tübingen, Cotta, 1805, cité par Herder, « Des âmes d'une langue. Fragment traduit et présenté par Denise Modigliani » in *Romantisme*, n°25-26, 1979, p. 119.

⁴⁵⁰ Voir Max WEINREICH, *History of the Yiddish Language*, Chicago, University of Chicago Press, 1973. À propos du yiddish voir aussi Jean BAUMGARTEN, *Le Yiddish, histoire d'une langue errante*, Paris, Albin Michel, coll. « Présences du judaïsme », 2002.

s'agir de langues romanes, germaniques ou slaves. Toutes reçoivent un vocabulaire et des expressions étrangères qui désignent le locuteur comme étranger lui-même, le situant hors de l'identité collective. Dans les notes d'une conférence intitulée *Unsere Sprache* qu'il avait donné au *Lehrhaus* en mars 1921, Rosenzweig revient sur ce qui est dit dans *l'Étoile* au sujet d'un hébreu hantant le quotidien. Il introduit une précision historique à propos de l'écart de l'existence juive vis-à-vis des structures collectives ; ce que Hannah Arendt appelle "l'acosmie des peuples parias"⁴⁵¹. Est mise en avant moins une distance vis-à-vis de l'identité collective qu'une distance vis-à-vis de l'identité majoritaire : « l'hébreu de la synagogue hante incessamment la langue du quotidien [...] même celle du quotidien des bas-fonds : à notre confusion, nous le retrouvons dans les mots de la langue des apaches⁴⁵². » Le yiddish, langue prise en charge par les *Ganoven* (גנובן), étend l'influence de l'hébreu au-delà du peuple juif et adjoint une dimension économique et sociologique à l'écart religieux existant entre les juifs et le monde qui les environne⁴⁵³.

Ce point est intéressant dans la mesure où il témoigne du fait que Rosenzweig a pris en compte les expressions historiques – mondaines - de la relation du peuple juif à l'égard de l'hébreu. Dire de celui-ci qu'il est une langue métahistorique ne signifie pas que les juifs n'entretiennent pas un rapport historique à cette métahistoricité. Et c'est bien de cela dont il est question avec la traduction, de la reconnaissance de la distance qui existe entre la parole du texte biblique et la parole du quotidien des juifs – une distance susceptible de se creuser dès lors que la pratique de l'hébreu tend à se réduire. Si la vie de la langue hébraïque en tant qu'elle n'est pas animée par la vie historique de son peuple, ne peut être victime des aléas historiques, elle peut néanmoins être la victime indirecte des relations de trop grande proximité que le peuple juif entretient avec les langues historiques. C'est pour lutter contre cette séduction exercée par l'allemand sur ses contemporains que Rosenzweig fera œuvre de traduction. Parlant dans *De l'esprit de la langue hébraïque...* du danger d'évincer l'hébreu de l'office divin,

⁴⁵¹ Hannah ARENDT, « De l'humanité dans de "sombres temps" » in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974, p. 22.

⁴⁵² ROSENZWEIG, « De l'esprit de la langue hébraïque... » in *L'écriture, le verbe et autres essais*, p. 20.

⁴⁵³ „Man behandelte grundsätzlich nicht, was im Keller vorging; man betrachtete nur, worum es sich im Salon, zwischen der Bibel und Luther, zwischen Hermann Cohen und Kant, zwischen Steinthal und Wilhelm von Humboldt handelte. Dass es aber auf den verschiedensten Gebieten "im Untergeschoß" genau die gleichen Beziehungen gab, Beziehungen unerhört realer Natur, in einer allerdings nicht immer, oder überhaupt nicht im "Salon" zulässigen oder vertretbaren Art, das übersah man." Gershom SCHOLEM, „Wissenschaft des Judentums einst und jetzt in *Judaica* 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, S. 157.

il s'agit d'éviter selon lui deux formes de ruptures : remplacer l'hébreu par un allemand générique et maintenir un hébreu auquel les juifs allemands sont devenus sourds. Pour lui, évincer l'hébreu de l'office divin « *peut* bel et bien se faire, mais seulement avec d'extrêmes précautions⁴⁵⁴ ». [L'auteur souligne.] Traduire n'est pas un gros mot et dès lors que l'on ne se coupe pas “des eaux vives de la source”, « traduire en un allemand *juif* ne serait pas préjudiciable⁴⁵⁵ ».

Jusqu'ici, le Rosenzweig de l'*Étoile* et celui du *Lehrhaus* ont chacun insisté sur l'opposition entre le livre et la vie. Un livre qui, de manière exceptionnelle peut permettre une ouverture vers la vie mais qui dans l'essentiel des cas, étouffe la vie en l'enfermant entre ses pages. Rosenzweig fait du livre la métaphore du destin mortifère qui attend les nations : « C'est ainsi que les peuples du monde voient venir un temps où leur pays déroulera certes encore ses montagnes et ses fleuves sous le soleil, mais où d'autres hommes l'habiteront; *leur langue est ensevelie dans des livres*⁴⁵⁶. » [Nous soulignons.] Si l'amour de la nation est empreint du pressentiment de la mort, il semblerait qu'il en aille de même de l'amour des livres. C'est au regard de cette opposition frontale entre l'oralité et l'écriture que *L'Écriture et Luther* et son enjeu de la traduction introduisent des nuances. Dans ce texte, les perspectives unilatérales à la fois de la parole et de l'écriture s'affrontent au défi lancé par la distance historique. Un défi qui, d'après ce qui vient d'être dit, ne sera pas relevé seulement par les chrétiens, mais aussi par les juifs.

c). Entre oralité et écriture : les vies en tension des langues.

L'Écriture et Luther n'est pas le seul texte dans lequel Rosenzweig se confronte au problème de l'opposition entre oralité et écriture. Dans la même période de temps - entre la fin de l'année 1925 et le début de l'année 1926 -, paraissent deux autres textes, chacun dans des revues différentes : *Néo-hébreu* dans *Der Morgen* et *L'Écriture et la parole. Sur la nouvelle traduction de la Bible* dans *Die Kreatur*. En se concentrant sur les deux textes que sont *L'Écriture et Luther* et *L'Écriture et la parole*, il apparaît que le problème

⁴⁵⁴ *De l'esprit de la langue hébraïque...*, p. 20.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁵⁶ *ER*, p. 425.

de l'oralité et de l'écriture n'est pas traité exactement de la même manière par Rosenzweig. Si chacun des deux articles insiste sur la tension qui existe entre les deux pôles de l'oralité et de l'écriture, *L'Écriture et la parole* adopte une perspective resserrée sur le sujet à la différence de *L'Écriture et Luther* qui intègre le sujet au sein d'une étude monographique de ce même Luther.

La dimension programmatique du premier qui vise à exposer l'orientation générale du projet de traduction de Buber et Rosenzweig inscrit celui-ci, dès les premières lignes, dans un cadre à la dualité affirmée. « Toute parole est une parole parlée ». „*Alles Wort ist ein gesprochenes Wort*”. À partir de cette affirmation lapidaire, Rosenzweig décrit le type de rapport que le livre doit avoir avec la parole, à savoir un rapport de sujétion lié à sa nature technique et instrumentale. Mais le livre, tout comme le Golem, est une technique ; technique contenant en elle la possibilité de faire violence à son maître et de s'en rendre maître à son tour. « Au lieu de servir le verbe (*dem Wort*), le livre se transforme en écriture qui le domine, le prohibe, en “Écriture sainte”⁴⁵⁷. » Pour éclairer ce passage de l'écriture à l'Écriture sainte, c'est-à-dire d'une condition servile à une condition dominante, il faut penser à la notion de canon. Avec la constitution du canon, c'est la parole qui se trouve arrachée à son souffle vivant afin de répondre à une exigence de permanence liée souvent à des enjeux de pouvoirs – le canon délivre une autorité à ceux qui s'en assument experts. Pour autant, tous les canons ne se ressemblent pas. Le judaïsme, à la différence du christianisme et de l'islam, a su préserver avec l' « étude » une tradition vivante, où la parole ne s'est pas trouvée “désamarrée” de l'homme. Cette capacité de préservation, le judaïsme la doit à un type de canon particulier. Moshé Halbertal, dans son livre *Le peuple du livre*, distingue trois sortes de canons qui induisent chacun un rapport différent aux textes qui ont ainsi été mis à part de l'histoire toujours en cours de leur communauté. Il existerait un canon *normatif*, *matriciel* et un canon ayant valeur d'*exemplarité*⁴⁵⁸. Le canon normatif n'a qu'une valeur contraignante et ne produit d'autre relation que celle d'obéissance. Le canon d'*exemplarité* implique un idéal esthétique vis-à-vis duquel une relation mimétique est encouragée (il s'agit moins ici d'un canon révélé que d'un canon littéraire). Le canon *matriciel* est celui seul qui permet une relation d'interprétation vis-à-vis des textes. C'est de ce dernier canon dont il est question avec la tradition juive. Le Talmud est certes un

⁴⁵⁷ ROSENZWEIG, « L'Écriture et le verbe » in *L'écriture, le verbe et autres essais*, p. 88.

⁴⁵⁸ Voir Moshé HALBERTAL, *Le peuple du livre. Canon, sens et autorité*, Paris, In Press Éditions, 2005, pp. 13-14.

ensemble normatif qui vise à régler les comportements et donc à produire une orthopraxie, mais il possède en même temps une dimension matricielle qui l'inscrit dans une logique d'enseignement et d'apprentissage.

Pourtant, en dépit de cette tradition vivante qui semble faire du judaïsme le seul à s'être soustrait à la tyrannie du livre, Rosenzweig replace immédiatement celui-ci dans le cadre plus général, et n'ayant rien d'exclusif, de l'oralité. Face à la malédiction (*Fluch*) en quoi consiste le renversement des rôles de l'oralité et de l'écriture, l'homme reste possesseur d'une parole dont il peut encore faire usage. Les études talmudiques ne diffèrent pas des sermons protestants voire même – et il faut voir ce que cela représente pour Rosenzweig – des cours magistraux de l'Université. Ils font tous usage de la parole. Mais cette parole n'est pas *le sort* qui pourra faire disparaître la malédiction. La parole n'est qu'humaine et elle ne peut se mesurer à la persistance et à l'opiniâtreté du mutisme du livre.

Aussi inexorable qu'une bouche puisse être, elle est de chair, non de papier, elle connaîtra donc la fatigue, pour elle l'alternance du jour et de la nuit gardera le plus souvent tout son prix, il lui faut aussi manger, après quoi, à ce moment au moins, papoter un peu ; le livre, lui, est infatigable, sans égards pour le jour et la nuit, indifférent au besoin des hommes de se détendre en variant leurs activités⁴⁵⁹.

La temporalité de la parole n'étant qu'éphémère, elle ne pourra jamais venir à bout de l'atemporalité du livre. Seul le peut le livre qui, selon Rosenzweig, fit naître ce destin : la Bible. Elle seule, bien qu'écriture et bien qu'ayant inauguré l'âge de la "littérature" (*Schrifttum*), a su préserver la parole en son sein. Étant toujours parole, elle n'a pas besoin de l'expédient de l'oralité. « Voilà pourquoi, pour cette écriture qu'est l'Écriture, il est d'importance vitale que *non seulement à côté d'elle, mais encore en elle-même* se maintienne le verbe (*Wort*)⁴⁶⁰. » [Nous soulignons.] Dans *l'Écriture et la parole*, seule la Bible qui est à la fois parole et écriture, est à même de supprimer l'opposition entre la temporalité de l'oralité et l'atemporalité de l'écriture ; oralité qui ne semble avoir d'autre relation à l'écrit que celui du commentaire. Du bavardage portant sur la dernière page de feuilleton du journal au pil-poul du Talmud, "la bouche" de l'homme ne fait que

⁴⁵⁹ *L'Écriture et le verbe*, p. 88.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 89.

grappiller ce qui se trouve dans les livres. Le projet de *Verdeutschung* de Buber et Rosenzweig ne peut en ce sens se contenter de cette oralité impuissante. La parole dont participe leur traduction s'attache directement à la source biblique qui déploie d'elle-même les ressources d'un dialogue vivant jamais enclos dans la forme écrite.

Dans *L'Écriture et Luther*, cette description de la situation langagière dans laquelle vient prendre place *Die Schrift* devient plus complexe en ce qu'elle insiste davantage sur les rapports qui existent entre les pôles qui s'opposent. Rosenzweig n'affirme pas ici simplement la nécessité de restituer à la parole une position de surplomb qui dépasse le seul recours à une oralité-*pharmakon* insuffisante pour remédier aux maux de l'écriture. Prenant en considération le modèle de la traduction luthérienne sur lequel s'appuie sa propre entreprise, et par là prenant en compte la perspective chrétienne sur l'enjeu qui l'occupe, il relativise cette opposition en soulignant le caractère intriqué de ces deux termes. L'affirmation de la prééminence de l'oralité sur l'écriture peut bien se trouver confirmée par l'asymétrie qui voit une oralité sans écriture, mais non une écriture sans oralité, être possible, elle n'en est pas moins insuffisante pour déterminer ce qu'est la vie d'une langue et selon quelles modalités cette vie est à même de se perpétuer. Écriture et traduction jouent là un rôle essentiel qui permet de reconsidérer la singularité du régime métahistorique de la langue hébraïque.

Comme dans *L'Écriture et la parole*, *L'Écriture et Luther* met en avant le jeu de forces entre oralité et écriture, où chacune cherche la maîtrise sur l'autre à cette nuance près qu'il introduit la notion de *Schriftsprache*. Là où il n'existait que *Sprache* et *Schrift*, oralité et écriture, s'adjoint la "langue écrite"⁴⁶¹. À la différence de la première grille d'analyse qui décrivait le rapport de l'oralité à l'écriture comme un rapport d'exclusion réciproque - l'oralité ou l'écriture, l'oralité négociant avec cette dernière un réduit où s'exercer -, cette deuxième grille d'analyse montre que ce rapport implique une dimension inclusive. L'écriture n'est pas sans influence sur l'oralité. Parler la langue écrite ne se limite pas à lire la langue écrite, mais bien à parler *comme* la langue écrite. Même déliée d'un rapport immédiat au texte via la lecture, la parole peut se trouver dans la situation d'assimiler la dynamique de l'écrit ; une dynamique qui ne s'exerce pas partout, mais « seulement dans [les] sphères d'activité dominées par l'écriture... ». Rosenzweig prend pour exemple la figure de l'écolier pour qui c'est seulement « lorsque le prend la frénésie de la lecture [...], lorsqu'il commence à lire des journaux que sa

⁴⁶¹ On peut distinguer chez Rosenzweig, l'oralité, la langue et la parole.

puissance de verbe (*Wort*) est jugulée⁴⁶² ». La bouche qui, dans *L'Écriture et la parole*, sauvait l'esprit de l'homme même en ne disant rien d'autre que ce qui se trouve dans le livre est, dans *L'Écriture et Luther*, la bouche *du* livre, le livre qui prend la parole ; parole alors investie par le rythme de l'écriture. L'opposition entre oralité et écriture ne recouvre pas ici l'opposition entre temporalité et atemporalité. L'une et l'autre sont bien plutôt temporelles ; temporalités qui impriment néanmoins un rythme différent à la langue. Cette différence d'interprétation entre ces textes, bien que ne constituant pas une contradiction venant faire obstacle à cette "stimulation particulière" que doit être la nouvelle traduction biblique - qui doit empêcher l'homme de parler comme il écrit -, n'en constitue pas moins une ambiguïté dans la pensée de Rosenzweig.

Atemporelle dans *L'Écriture et la parole*, l'écriture est perçue comme temporelle dans *L'Écriture et Luther*. Il faut comprendre cela au regard de "l'Écriture" qui en est question dans chacun des textes. Atemporelle dans l'horizon de la *Verdeutschung* de Rosenzweig et de Buber, l'écriture est temporelle dans l'horizon de la *Verdeutschung* de Luther. Rien de contradictoire ici. Seulement une différence perspectiviste liée au point de vue de chacun des deux articles. Alors que l'hébreu, langue sainte et métatemporelle ne doit rien à l'historicité de la langue et en particulier de l'écriture, l'allemand de Luther, ne peut s'arracher à l'historicité de son développement et tend au contraire, grâce à l'œuvre qu'est sa traduction de la Bible, à contrôler celui-ci. Du point de vue de l'hébreu, l'écriture profane, la littérature, est considérée en elle-même. Elle n'apparaît pas à ses yeux comme un élément indispensable à la continuité vivante de la langue profane. Fixation d'un état de la langue, elle n'est qu'atemporelle. Rosenzweig marque très nettement, dans son article sur la traduction de l'Éthique de Spinoza, cette différence entre l'hébreu et les langues profanes :

Entre cette puissance de vie [celle de l'hébreu] et celle d'une langue vivante-profane, la différence tient à ce qu'ici rien de ce qui fut une fois recueilli ne peut se perdre ; la langue ne cesse de s'enrichir, tandis que les langues des peuples subissent la loi d'une autopurification en catastrophe. Celle-ci leur garantit, malgré le passage à l'écriture et malgré, que son sillage, soit un jour consacré classique un certain état historique de la langue (*le classicisme est ainsi d'une certaine manière la sainteté temporelle d'une*

⁴⁶² *L'Écriture et Luther*, p. 60. Il y a ici une certaine proximité avec Heidegger et sa critique de la quotidienneté : le "comme on écrit".

langue), celle-ci, donc, leur garantit la possibilité que l'on continuera de les parler⁴⁶³.
[Nous soulignons.]

Cela explique que dans le cas de l'hébreu l'opposition entre oralité et écriture soit accentuée et dans le cas de l'allemand de Luther que l'opposition soit assouplie. Pour les langues des peuples seulement, le livre a un effet temporel sur la langue en ce qu'il ralentit la dynamique de cette dernière. « À partir de ce moment, la langue ne peut plus progresser dans sa candeur ni ne se guider que sur ce qu'elle croise sur son chemin ; tout en avançant, elle doit à tout moment s'assurer autour d'elle si elle n'est pas en train de perdre de vue ce point⁴⁶⁴. » Mais ce rythme ralenti est nécessaire en ce qu'il permet en même temps de canaliser la langue et d'empêcher des ruptures au sein du processus d'évolution linguistique. « ... presque tout ce qui se trouve dans la Bible de Luther, même si désuet, peut retrouver vie...⁴⁶⁵ » En un mot, l'écriture permet de ne pas perdre une langue de vue ou d'oreille. Avec le livre, l'orientation de la langue ne se fait plus au gré des événements et des rencontres, mais selon le point de référence qu'est l'œuvre classique.

Selon Rosenzweig, l'hébreu se distinguerait de ce modèle d'évolution. Ce qui ne signifie pas pour lui que la sainteté de l'hébreu équivaut à une clôture. Dans le même article, où il affirme que l'hébreu ne participe pas du cycle historique de l'enrichissement et de la perte (cycle d'autopurification), il développe une généalogie historique de celui-ci : il reconnaît les influences extérieures (araméenne, babylonienne, perse, romaine, arabe, latine...) que l'hébreu a reçues et qui l'a conduit de la Torah à la *Haskala* en passant par Rashi et le *Choulhan Arukh*⁴⁶⁶. Rosenzweig ne conteste pas que l'hébreu soit comme toute langue le fruit d'une sédimentation historique. Mais contrairement aux autres langues, il s'est émancipé du moteur historique des langues qui, dans la tension entre oralité et écriture, ne peuvent retenir que certains éléments de leurs passés. La parole de l'Écriture rendant caduque une telle tension. C'est pourquoi, si l'hébreu croît, ce n'est pas selon une logique organique. Rosenzweig parle d'un *havre* (*Hart*) à son propos. Ce qu'il accueille en lui, il le conserve. Le rapport de l'hébreu à son histoire est le rapport avec son patrimoine : chaque strate historique est conservée en elle-même. En

⁴⁶³ ROSENZWEIG, « Néo-hébreu ? » in *L'écriture, le verbe et autres essais*, p. 27.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁶⁶ Code de Loi juive compilé par Joseph Caro (1488-1575).

faisant de l'hébreu la langue dont le rapport conservatoire vis-à-vis de son passé se confond avec son présent vivant, Rosenzweig conditionne le respect du *Shema Israël* à l'inscription dans la temporalité de cette dernière.

d). Traduire : à l'écoute de l'étranger.

Cette spécificité du mécanisme interne de la langue hébraïque qui ne se retrouve dans aucune autre langue⁴⁶⁷, constitue un véritable enjeu pour une entreprise de traduction. Car à la difficulté de faire entendre dans une autre langue d'un autre temps l'esprit de la langue hébraïque, s'adjoint la difficulté de préserver cet esprit du mécanisme temporel de cette langue de réception. À cette double difficulté, Rosenzweig développe une nouvelle conception de ce que signifie pour lui l'acte de traduction : « Tel est l'art du *grand* traducteur : *ne pas* traduire – dans la nouvelle langue, en créer une... *nouvelle*⁴⁶⁸. » [L'auteur souligne.] Déjà dans sa postface aux poèmes d'Halevi, Rosenzweig sépare nettement la traduction de l'adaptation. Et de railler la volonté d'Ulrich von Wilamowitz (1848-1931) – philologue allemand – de “rendre plus intelligible” le texte d'Eschyle au lecteur d'aujourd'hui qu'il ne l'était à ses propres contemporains. Une telle conception de la traduction repose sur un romantisme voisin de celui de l'herméneutique de Schleiermacher. Le projet de *Verdeutschung*, dans la lignée de la traduction des *Hymnes et poèmes*, est à des lieux de ce romantisme qui privilégie un sentiment de proximité tel entre le texte et le lecteur que la langue-source est réduite à n'être qu'une présence fantomatique. Contre cette *Eindeutschung*, cette assimilation de la langue étrangère à l'allemand, il s'agit au contraire de laisser l'étrangeté de cette dernière résonner en tant que telle dans la langue-cible. Perspective qui est tellement surprenante que Rosenzweig l'exprime sous une forme interrogative : «

⁴⁶⁷ « Lire l'hébreu, cela veut dire : être prêt à recueillir l'intégralité du patrimoine de la langue ; à lire de l'allemand, de l'anglais ou du latin, on ne récolte que la moisson donnée par les sillons de la langue d'une saison ; d'une génération. » [L'auteur souligne.] *Néo-hébreu ?* p. 28. Henri Meschonnic note selon nous avec raison, dans *L'utopie du juif* (p. 138), qu'une telle affirmation est inexacte. D'une langue à l'autre, la moisson n'est pas récoltée selon les mêmes échelles de temps. Ce que le propos de Rosenzweig dans *L'Écriture et Luther* tend d'ailleurs à démontrer. D'une langue à l'autre, le rythme temporel n'est pas le même (oralité et écriture entretiennent pour chacune langue des rapports différents).

⁴⁶⁸ « De l'esprit de la langue hébraïque... » in *L'écriture, le verbe et autres essais*, p. 20.

Mais cela est-il possible ? Rendre le timbre étranger dans son étrangeté, non pas, donc, assimiler à l'allemand l'étranger, mais plier l'allemand à la langue étrangère, n'exige-t-on pas là de la langue quelque chose d'impossible⁴⁶⁹ ? » En faisant de cette impossibilité une exigence de traduction, l'hébreu peut s'affronter à l'allemand sans craindre d'être emporté par la dynamique de la temporalité de celui-ci, sans la crainte de diluer sa métatemporalité en elle.

Rosenzweig n'est pas le premier à avoir formulé l'exigence de laisser parler l'étrangeté de la langue-source. Luther, dans sa préface du *Psautier* de 1531 :

Derechef, ça et là nous avons traduit en nous bornant au mot à mot brut, quand même nous aurions pu les rendre autrement ou plus clairement, pour la raison que ces mêmes mots ont leur importance. Ainsi, dans ce cas, du dix-huitième vers : Tu as gravi la hauteur, capturé les captifs. Ici, en bon allemand, on aurait dû avoir : Tu as rédimé les captifs. (*Du hast die Gefangenen erlöset*). Mais cela est trop faible et ne rend pas le sens, sa finesse, sa richesse, comme dans le texte hébreu qui dit là : Tu as capturé la prison [...] C'est pourquoi en leur honneur et pour la consolation de notre conscience, nous devons nous en tenir à ces mots, en prendre le pli et ainsi laisser du jeu à la langue hébraïque là où elle s'y prend mieux que ne peut le faire notre allemand⁴⁷⁰.

Au regard de ce passage, s'éclaircit le but premier que se donnait le projet commun de Buber et de Rosenzweig : « Que vous le croyiez ou non, cette traduction a commencé comme une tentative de révision de la Bible de Luther. Pas à pas, au début à contrecœur (Moi) et le cœur lourd (Buber), nous avons dévié du texte de Luther⁴⁷¹. » Ce qui n'a pas empêché ni Buber ni Rosenzweig de continuer de travailler en comparant continûment leur traduction avec celle de Luther. Mais Rosenzweig n'est pas non plus le premier traducteur de la Bible à reconnaître à la traduction de Luther une dimension exemplaire. Moses Mendelssohn déjà, à propos de la traduction des Psaumes de l'ancien moine d'Erfurt :

⁴⁶⁹ *Postface à Yehuda Halevi*, p. 155.

⁴⁷⁰ *L'Écriture et Luther*, p. 58.

⁴⁷¹ „Denn ob Sie es glauben oder nicht: diese Übersetzung hat als Versuch zu einer revidierten Lutherbibel begonnen. Schritt für Schritt und anfangs nur widerwillig (Ich) und schweren Herzens (Buber) sind wir dann vom Luthertexte abgekommen.“ À Eugen Mayer. 30.12.25. *Briefe*, S. 551-552.

J'avais tellement peu envie d'innover que du point de vue de la langue, je m'en suis même tenu au Dr Luther plus qu'à des traducteurs ultérieurs. Là où il a *traduit* juste, j'ai l'impression qu'il a bien *rendu l'allemand* et je n'ai pas hésité devant les hébraïsmes qu'il a une fois introduits dans la langue, même s'ils ne peuvent être de l'allemand authentique⁴⁷².
[L'auteur souligne.]

Chez Mendelssohn aussi, il y a la conscience de la nécessité de faire parler l'hébreu à travers l'allemand – a fortiori, quand celui-ci est revêtu des caractères hébraïques. Mais, selon Rosenzweig, « Mendelssohn [...] sous l'influence du procédé de Calvin, a mal tranché [à propos du Nom divin et de son rapport à la Révélation], et c'est l'esprit rationaliste-classicisant de son siècle qui l'y a exposé...⁴⁷³ » Mendelssohn n'a pas su faire de sa traduction une œuvre en elle-même, elle n'est restée que *traduction*, une figure médiatrice. C'est ce que Rosenzweig entend lorsqu'il déclare qu'à l'exception du nom qu'elle donne à Dieu, « l'Éternel », (*Der Ewige*), sa traduction n'a exercé que peu d'influence sur le judaïsme allemand.

La difficulté réside en ceci que la traduction n'étant pas une transcription, la simple communication d'un message, mais dialogue entre deux langues, elle ne peut advenir qu'à partir du moment où les deux interlocuteurs sont prêts à dialoguer. Les notions de langage-source et de langue-cible, empruntées à la théorie de la traduction, ne permettent pas d'exprimer cette réciprocité. Si la langue traduite offre à la langue qui traduit tout l'héritage de son esprit, elle n'est pas celle qui prendra les devants pour entamer cette relation. C'est la langue réceptrice qui devra le faire. Rosenzweig voit dans la traduction de Luther le fruit d'une telle métaphore amoureuse.

Ce n'est que lorsque le peuple récepteur, par aspiration propre et se déclarant de sa propre initiative, va au-devant du battement d'aile de l'œuvre étrangère [...], dans l'ampleur d'un mouvement historique, c'est alors seulement que vient le temps d'un tel *hierogamos*, de telles Noces saintes⁴⁷⁴.

⁴⁷² « Notes de Moses Mendelssohn aux Psaumes » in Dominique BOUREL, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 2004, p. 363.

⁴⁷³ ROSENZWEIG, « "L'Éternel". Mendelssohn et le nom de Dieu » in *L'Écriture, le verbe et autres essais*, p. 120.

⁴⁷⁴ *L'Écriture et Luther*, p. 63.

Rosenzweig-traducteur n'a pas quitté l'horizon de la langue messianique qui était aussi celui du Rosenzweig-auteur de *l'Étoile*. L'acte de traduire d'une langue à l'autre est une des expressions que peut prendre l'action rédemptrice de l'homme sur l'autre l'homme. Avec Luther, mais aussi Goethe, Dante et toutes les œuvres qui ont su se hisser au statut de classique en tant qu'œuvre traduite, c'est une réalisation anticipée de la promesse d'une langue une à laquelle on assiste. « Un pas extraordinaire dans la réunion de la Babel des peuples⁴⁷⁵ », selon les mots de Rosenzweig.

Ce pas, il n'est donc pas donné à toute traduction de l'accomplir. Il faut s'y prendre au bon moment. Au moment, où deux langues aspirent à une mise en relation dialogale, ce qui, pour Rosenzweig n'était pas encore le cas avec la traduction de Mendelssohn. Faire entendre l'hébreu n'impliquait pas pour lui de créer un nouvel allemand. Car créer un nouvel allemand suppose déjà de connaître l'allemand. Mendelssohn voulait que sa traduction soit la porte d'entrée des juifs vers la culture allemande, qu'elle soit ce qui permette à ses contemporains de sortir du ghetto linguistique du judéo-allemand pour entrer dans le *Hochdeutsch*.

Je voulais seulement me limiter à faire confectionner des habits de soie pendant le jour et arracher quelques caresses à la philosophie dans mes loisirs. Mais il a plu à la providence de me mener sur une autre voie. [...] Après réflexion personnelle, je trouvai que le reste de mes forces pourrait encore suffire à rendre un bon service à mes enfants et peut-être à une grosse partie de ma nation, si je pouvais lui mettre dans les mains une traduction et une explication meilleures des livres sacrés, qu'elle n'a eues jusqu'à maintenant. *Ceci est le premier pas vers la culture dont ma nation est malheureusement tenue dans un tel écart qu'on pourrait presque douter de la possibilité d'une amélioration*⁴⁷⁶. [Nous soulignons.]

Projet de la *Haskala*, l'élite cultivée lui fit bon accueil. Elle représenta une étape importante dans la constitution de ce qui deviendra le judaïsme allemand et influencera les tenants de la *Wissenschaft des Judentums*. Pourtant, elle n'arrivera pas jusqu'au peuple dont la connaissance du *Hochdeutsch* était alors limitée. En un mot, elle ne sut pas faire époque.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁷⁶ Moses Mendelssohn, Lettre à August Hennings du 26 juin 1779 cité par D. BOUREL, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, p. 369.

Antoine Berman, dans *L'épreuve de l'étranger*, met en avant à partir de l'analyse de *L'Écriture et Luther*, le problème de “l'historicité générale de la traduction”⁴⁷⁷. Il distingue l'historicité propre à toute traduction des traductions dites *historiques*. Par-là, il faut entendre que toute traduction, en tant qu'elle participe d'un contexte culturel et linguistique donné, participe de l'histoire. Mais seules quelques traductions deviennent elle-même historiques en faisant “époque en tant que traduction”. Elles sont des œuvres et non de simples médiations. On retrouve ici l'interprétation de Rosenzweig, mais là où celui-ci l'inscrivait dans la dimension messianique de la langue, Berman ne voit d'autre horizon à la langue que celui de l'histoire. Ce qui amène à s'interroger sur l'implication que peut avoir cette possibilité de l'œuvre traduite de “faire époque” pour l'hébreu, pour sa dynamique métatemporelle.

e). Traduire l'hébreu : le danger de l'historicisation.

Quelques mois après que Rosenzweig ait lu avec intérêt la recension de Scholem à propos des traductions d'Eliasberg, il écrit à son cousin Rudolf Ehrenberg une lettre dont le contenu permet d'apprécier la rapidité avec laquelle la question de la traduction est devenue centrale pour lui. La traduction, en tant qu'autre modalité d'expression du relationnel, s'inscrit parfaitement dans le cadre dialogal de sa pensée. « En m'adressant à toi, je dois déjà *traduire* ; je ne peux déjà pas utiliser les citations qui me sont intrinsèquement propres, je dois pour partie, vraiment, dans son sens le plus habituel, “traduire”. » Cette conception large de la traduction se voit toutefois ramenée à un contexte déterminé qui est celui du rapport de Rosenzweig avec ses amis chrétiens. Sans cette contrainte (*Zwang*) de la traduction que font peser sur lui ses amis, il avoue ne pas parvenir à une clarté intérieure. « La clarté s'est toujours trouvé dans le court instant, où j'étais forcé de me rendre clair vis-à-vis de toi, le chrétien, et par hasard au même moment vis-à-vis de Trudchen – disons l'adepte de Goethe. » Quand Rosenzweig parle de traduire au sens le plus habituel du terme, il faut véritablement le prendre au mot. Il ne se contente pas de faire de la traduction l'expression métaphorique d'un rapport de

⁴⁷⁷ Antoine BERMAN, *L'épreuve de l'étranger. Culture et tradition dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1984, p. 51.

compréhension mutuel ; loin d'être métaphorique, elle en est l'expression propre : « La traduction est somme toute le but propre de l'esprit (*Geist*) ; c'est uniquement quand quelque chose est traduit qu'il est vraiment devenu *audible*, qu'il ne peut plus être détaché du monde. C'est seulement avec la Septante que la Révélation s'est tout à fait sentie chez elle dans le monde...⁴⁷⁸ » [L'auteur souligne.] La traduction, art du dialogal qui permet à une langue de s'ouvrir à une autre langue, dans le même temps qu'est offerte à celle-ci la possibilité d'écouter ce qui ne provient pas d'elle. Tout irait bien, si ce n'est que la sensation produite par la traduction dont parle Rosenzweig, la sensation d'être chez-soi dans le monde, *heimisch in der Welt*, paraît plus s'appliquer aux langues du monde qu'à la langue hébraïque, et cela en dépit de la référence à la Septante. Dans le cas d'une traduction juive à partir de l'hébreu vers une langue du monde – comme cela est le cas de celle de Mendelssohn, puis de celle de Buber et de Rosenzweig –, une tension apparaît entre l'horizon messianique qui appartient à la langue-source et l'horizon de l'histoire universelle qui appartient à la langue-cible.

Dans sa postface aux *Hymnes et poèmes*, Rosenzweig affirme que la Bible est bien le livre dont le destin est d'être traduit ; un destin *historique*. « L'entrée d'un peuple dans l'histoire universelle est marquée ainsi par le moment où, la traduisant, il s'approprie la Bible⁴⁷⁹. » Mettant en relation le rapport de l'histoire allemande à la Bible avec sa place dans le monde, on entend là un écho de la philosophie de l'histoire hégélienne :

Pour le *Heliand*⁴⁸⁰, il fut effet et symptôme de ce que le peuple allemand n'était pas encore mûr pour l'histoire universelle ; le monde n'a pris connaissance d'aucune de ses

⁴⁷⁸ „Indem ich zu dir spreche, muss ich schon übersetzen; ich kann z. B. schon nicht die mir eigengehörigen Zitate gebrauchen, ja ich muss z.T. wirklich in ganz gewöhnlichem Sinn „übersetzen“. [...] die Klarheit war immer in dem kurzen Augenblick, wo ich genötigt war mich dir, dem Christen, und zufälligerweise in den gleichen Tagen Trudchen, der – na sagen wir mal: Goetheanerin – klar zu machen. Das Übersetzen ist überhaupt das eigentliche Ziel des Geistes; erst wenn etwas übersetzt ist, ist wirklich laut geworden, nicht mehr aus der Welt zu schaffen. Erst in der Septuaginta ist die Offenbarung ganz heimisch in der Welt geworden...” À Rudolf Ehrenberg, 1.10.17. *Briefe*, S. 246-247.

⁴⁷⁹ Postface à Yehuda Halevi, p. 158.

⁴⁸⁰ Le *Heliand* est une épopée retraçant la vie de Jésus écrite en Vieux-Saxon et qui a joué un rôle essentiel dans le développement de la langue allemande. Avec lui, c'est l'histoire biblique qui se trouve transportée dans le monde des nobles carolingiens. „Die kriegermentalität seines Publikums berücksichtigend, nutzte der Dichter die Gefangennahme Christi im Garten Gethsemane zu heroischer Schilderung, wie der „kühne Schwertmann“ Petrus das Ohr des Malchus abschlägt, um dann unmittelbar den christlichen Auftrag zur Gewaltlosigkeit zu predigen. [...] Diese formale und inhaltliche Rücksichtnahme auf Geschmack und Denkart seines Publikums war ein Akt „missionarischer Anpassung“ des Helianddichters, denn eigentlich bildeten die Geistlichen unter sich einen exklusiven Zirkel lateinisch sprechender Gelehrter, deren poetische Vorbilder aus der Antike stammten, und die die heimischen Liedformen i.a; ablehnten.” Ernst und Erika von BORRIES, *Deutsche Literaturgeschichte*.

réalisations dans les siècles du Moyen Age, alors que lui, de son côté, il a été un récepteur éminemment actif dans tous les domaines. Premier événement de l'histoire allemande à avoir fait sentir ses conséquences dans le reste du monde, la Réformation ne s'en est ensuite plus jamais effacée, et le destin allemand, depuis cette date, est entretissé à celui du monde⁴⁸¹.

Il faut comparer ce passage à ce que dit Rosenzweig dans *L'esprit et les époques de l'histoire juive*. Dans ce texte, la méta-historicité du peuple juif se trouve toujours affirmée. Dans *l'Étoile*, celle-ci était rendue possible par le cycle liturgique qui intègre dans le présent vivant de la communauté en prière l'anticipation de la *Rédemption*. Dans cette conférence, Rosenzweig développe une autre interprétation de l'acte de s'arracher au temps ; une interprétation où le Talmud joue un rôle d'une grande importance. Partant de la constatation que l'année 70 représente une coupure majeure dans l'histoire du judaïsme, dont une indication historiographique récente était pour lui le fait que Heinrich Graetz, dans son histoire du judaïsme, avait choisi de débiter son entreprise par le quatrième volume, c'est-à-dire par l'époque talmudique, Rosenzweig affirme que le Talmud est cette tentative de neutralisation de l'histoire qui a permis au peuple juif de continuer à vivre par-delà ce qui aurait dû signifier sa fin pour lui: la destruction du second Temple de Jérusalem. L'image du pont qui, dans le sur-monde, symbolise l'éternité vivante de l'année liturgique juive, sert aussi à symboliser le Talmud qui permet de combler la faille ouverte par l'événement de 70 en rendant possible un aller et retour entre les différents temps de l'histoire juive.

Cette puissance de l'histoire sur la vie d'un peuple, voilà ce qui est ici nié ; dans la mesure où la structuration selon les époques est privée de sa force, l'histoire l'est aussi. La puissance de l'histoire est brisée lorsqu'on lui retire des mains l'instrument qui lui permet d'exercer sa force, c'est-à-dire, précisément, les époques⁴⁸².

Cette nouvelle expression de la métahistoricité du peuple juif n'apporterait rien de nouveau à ce qui est dit dans *l'Étoile*, si Rosenzweig n'insistait pas tant dans son propos

Mittelalter, Humanismus, Reformationszeit, Barock, Band 1, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991, S. 27-28.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 159.

⁴⁸² ROSENZWEIG, « L'esprit et les époques de l'histoire juive » in *Confluences*, p. 169.

sur le fait que le Talmud a non pas brisé l'histoire, mais *la puissance* de l'histoire. À la différence de *l'Étoile*, le judaïsme ne se situe pas simplement hors de l'histoire. Dans *L'esprit et les époques de l'histoire juive*, la métahistoricité du judaïsme est le résultat d'une action du judaïsme sur l'histoire visant à confisquer à cette dernière l'instrument de son pouvoir : les époques. Loin d'être naturelle, la métahistoricité du peuple juif, mais aussi celle à l'œuvre dans la dynamique vivante de l'hébreu, est le résultat d'un rapport actif à l'histoire. Une telle perspective conduit nécessairement à reconsidérer ce qu'implique pour l'hébreu et le peuple juif, un projet juif de traduction dans une langue du monde de la biblique hébraïque.

La volonté de Buber et de Rosenzweig de faire entendre à nouveau aux juifs allemands la voix de la Révélation passe par la restitution dans l'allemand de l'étrangeté de la langue hébraïque ; une étrangeté qui se donne à entendre non pas superficiellement par certains hébraïsmes qui transparaîtraient à travers certains mots allemands⁴⁸³, mais par la respiration et le rythme qui doit animer le discours allemand en écho au discours hébraïque. Ce que Rosenzweig dit en 1925 dans *L'Écriture et le verbe*, Buber le formulera à nouveau presque trente ans plus tard, en 1954, dans le texte de présentation qu'il écrira pour *Die Schrift*.

Dans la tradition juive, l'Écriture est destinée à être transmise à haute voix ; ce qu'on appelle le système d'accentuation, qui accompagne mot à mot le texte, sert à faire retour régulièrement à son oralité. Le terme qui, en hébreu, désigne le verbe “lire” signifie “proférer” ; le nom que porte traditionnellement la Bible est “la lecture”, donc, en fait, la profération [...] C'est donc à une oralité ainsi comprise que doit correspondre la structure sonore en allemand, évidemment pas pour une lecture muette, mais pour la vraie transmission orale qui fait ressortir dans leur pleine valeur les sons. Notre transposition en allemand de l'Écriture veut elle aussi “être proférée”. *C'est alors seulement que l'insolite de ses effets ne dégénérera pas au point d'être déconcertant*⁴⁸⁴. [Nous soulignons.]

⁴⁸³ Rosenzweig dans sa réponse à la critique de Kracauer selon laquelle sa traduction serait *völkisch*, justifie les choix qui ont été faits avec certains mots et certaines expressions. Voir « La Bible en allemand » in *L'Écriture, le verbe et autres essais*. Ce texte est paru dans le *Frankfurter Zeitung* en réplique à la critique de Kracauer parue elle aussi dans le même quotidien du 27-28 avril 1926.

⁴⁸⁴ Martin BUBER, *Une nouvelle traduction de la Bible*, trad. et présentation Marc de Launay, Paris, Bayard, coll. « Bible & philosophie », 2004, pp. 32-33.

Buber comme Rosenzweig voient dans l'étrangeté, *l'insolite*, que peut avoir certains traits de leur traduction l'expression profonde de la parole biblique qui se fait entendre à travers elle. Il ne s'agit pas d'une étrangeté factice dictée par des goûts littéraires. Ni même d'une étrangeté méthodologique, appliquée de manière extérieure au texte afin d'être certain de voir celui-ci survivre, en tant qu'expression d'un état donné de la langue, à l'évolution de celle-ci. C'est à une telle étrangeté que Rosenzweig fait référence dans une lettre à Gritli au sujet du style d'écriture d'Hermann Cohen⁴⁸⁵. C'est seulement en produisant un nouvel allemand, en *faisant époque*, que *Die Schrift* peut être à l'abri de l'évolution de la langue allemande. Or, une telle volonté de faire époque a plus à voir avec la temporalité du christianisme qu'avec celle du judaïsme. Un problème qui, à la différence d'autres traductions, touche particulièrement celle de Buber et de Rosenzweig. Alors que la traduction de Mendelssohn se caractérise avant tout par sa valeur pédagogique - pédagogie qui dépassait la simple relation des juifs à la Bible, pour se porter vers la relation des juifs avec la société allemande -, celle de Buber et Rosenzweig se veut une *œuvre*. Ce qui a pour conséquence de faire d'elle le lieu d'une tension entre les conceptions que le judaïsme et le christianisme développent du langage historique. Pour le premier, le langage historique, se trouvant entre le langage adamique et le langage messianique, constitue en son entier un cadre épochal qu'il s'agit de neutraliser. Pour le second, à l'intérieur du cadre du langage historique, se déroule une succession d'époques où la parole biblique se trouve toujours encore mise à l'épreuve de ses expressions langagières ; une mise à l'épreuve qui n'est pas sans risque, même pour une traduction *historique*, faite œuvre, qui a su renouveler la langue de réception.

La parole hébraïque, en "quittant" le *havre* de la langue hébraïque pour s'affronter à l'allemand, quitte en même temps la relation vivante de l'hébreu vis-à-vis de l'ensemble de son passé patrimonial qui n'a de passé que le nom.

Elle [la langue] ne peut devenir comme elle veut, elle sera ce qu'elle doit. Et ce "doit" n'est pas, comme pour toute langue naturelle-nationale, en elle-même, mais en dehors de

⁴⁸⁵ Il faut se méfier d'une écriture qui fonctionne par allusions. Pour qu'un livre puisse encore se comprendre après que le cercle temporel intellectuel dans lequel il a pris vie ait disparu, il doit préserver une certaine étrangeté vis-à-vis de sa propre époque. Si un livre peut être intégralement soluble dans son temps, il peut arriver qu'un dépôt se crée, accessible difficilement pour d'autres époques, mais ayant le mérite d'exister tout de même. Voir lettre du 18.8.18. *GB*, S. 120.

son oralité, dans le patrimoine du temps passé et dans les liens préservés avec ceux dont le judaïsme est essentiellement, de nécessité, celui de l'héritier⁴⁸⁶.

L'hébreu ne craint pas l'écrit comme ce par quoi advient une pétrification de la parole. L'oralité du présent de la langue n'est aucunement privilégiée par rapport au passé, dans la mesure où le passé est aussi vivant que le présent. Une telle conception de l'hébreu est à comparer avec la description que fait Rosenzweig de la parole biblique, dès lors qu'elle fait l'objet d'une traduction et, y compris dans le cas de Luther, lorsqu'elle est le *sujet* de la traduction.

La Bible de Luther n'a pas toujours fait retentir ces accents de trompette à l'ouïe des dormeurs assoupis dans leur satisfaction de propriétaires du "texte reçu et confirmé" ; elle devient elle-même bien propre, patrimoine national. [...] un ouragan retournant les eaux de la vie nationale jusqu'à ce que, rentré dans son lit, on le couche sur le papier, elle ne le fut pas une seconde fois, ne pouvait, une fois devenue patrimoine et ainsi "remise à la longue", le redevenir⁴⁸⁷.

Contrairement au Talmud, les traductions bibliques jouent le jeu du temps et surtout de l'histoire. Il n'y a pas ici de neutralisation de l'instrument épochal. Une traduction de la Bible peut enrôler une époque à son service, mais ne peut subvertir le mouvement épochal de l'histoire afin de rendre à la parole hébraïque la métahistoricité que son expression dans la langue-cible lui a fait perdre. Lorsque Buber et Rosenzweig répondent à un Siegfried Kracauer leur reprochant de faire usage d'archaïsmes, il s'agit pour eux de montrer que l'utilisation de mots et de formules inusités, voire pittoresques, liés à des états passés de la langue, participent d'un nouvel Aujourd'hui de la langue qui ne se confond pas avec le moment présent de celle-ci. Un Aujourd'hui qui n'est toutefois que celui d'une époque. « Nous croyons que, vis-à-vis du verbe (*Wort*) qui dans la Bible est devenu écriture, chaque époque, la nôtre aussi bien que n'importe quelle époque passée, est étrangère, lointaine, hostile, mais qu'à toute époque ce verbe fait ses preuves⁴⁸⁸. » Qualificatifs qui contrastent avec ceux utilisés pour signifier la relation

⁴⁸⁶ *Néo-hébreu ?*, p. 30.

⁴⁸⁷ *L'Écriture et Luther*, p. 67.

⁴⁸⁸ *La Bible en allemand*, p. 112.

que le peuple juif entretient avec la parole biblique. Que les destinataires du projet de Buber et de Rosenzweig soient des juifs assimilés ayant perdu le contact avec la tradition juive et des non-juifs cherchant à établir eux aussi un contact avec cette dernière, cela ne change rien au fait que le présent *métahistorique* de la parole biblique n'est pas soluble dans toute solution linguistique. Si pour la pensée nouvelle, le langage est lié au temps et se nourrit de temporalité, cette relation temporelle n'est pas la même en fonction des langues.

4). Les mots anciens de l'Étoile de la Rédemption en quête de mots hébreux.

a). Interprétation midrashique et critique littéraire de la Bible.

La critique qu'André Neher exprimait dans *Amos* à l'égard des pensées existentielles de Buber et de Rosenzweig tenait à la relation d'immédiateté que celles-ci instituaient avec "l'histoire sacrée". Dans l'apparent court-circuit de l'histoire interprétative juive qui résultait de la contemporanéité au monde biblique, Neher voyait l'influence du christianisme et de Kierkegaard. Une telle critique doit être mise en perspective avec ce qui a été dit précédemment de l'oralité et de l'écriture, de la familiarité et de l'étrangeté dans le contexte d'une traduction de la parole hébraïque. Le présent vivant de la parole biblique, garanti par le *havre* de la langue hébraïque s'affronte avec la traduction au risque de la temporalité éphémère des langues des peuples marquée par une logique d'appropriation⁴⁸⁹. Traduire, dans une perspective juive, c'est prendre le risque de

⁴⁸⁹ Elle participe en cela d'une pensée juive à distinguer d'une philosophie juive qui, elle, peut être considérée comme une "succession d'événements transcritifs" (grec, arabe, allemand). « On pourrait dire de la philosophie juive qu'elle « voyage ». Elle se présente à bien des égards comme une *pensée du limitrophe*. Elle longe en quelque sorte les contours de la philosophie du point de vue de la pensée juive et inversement. Elle séjourne aux confins, ce qui détermine sa vocation d'excentration structurelle et sa situation souvent aux marges, tant de l'institution philosophique et de son enseignement académique que de l'enseignement juif traditionnel : elle ne peut se tenir au centre d'aucune de ces deux instances dont

"travestir la *Rédemption*" en succombant à la volonté d'éterniser la langue⁴⁹⁰. De ce point de vue, le projet d'une traduction de la Bible *faite-œuvre* – non chef-d'œuvre de la traduction, mais traduction comme chef-d'œuvre – peut induire une critique similaire à celle formulée par André Neher et qui exprime la crainte d'une subversion de la temporalité propre au judaïsme ; une subversion susceptible d'opérer aussi bien dans le cas où le projet de traduction réussit que dans le cas où il échoue. Dans le premier cas, la sainteté risque de devenir classicisme, dans l'autre, elle risque d'être simplement emportée par l'évolution temporelle de la langue de réception. Un tel souci a été exprimé par Gershom Scholem dans son allocution de Jérusalem de 1961 où il salue l'achèvement par Buber de la traduction de la Bible. *Gastgeschenk* devenu pierre tombale, il s'interroge sur l'avenir de cette traduction : « L'usage que feront désormais les Allemands de votre traduction, qui pourrait le prédire ? [...] Cette voix vivante que vous avez voulu faire vibrer au sein de la langue allemande, elle s'est assourdie. Se trouvera-t-il quelqu'un pour l'entendre encore⁴⁹¹ ? » En faisant exception du contexte d'après-guerre dans lequel Scholem s'exprimait et qui n'incitait à l'époque guère à l'optimisme⁴⁹², c'est la nature même de l'allemand de Buber et de Rosenzweig qui suscitait chez lui de l'inquiétude. Entre l'allemand contemporain et l'allemand expressionniste et lyrique – le cercle de Stefan George, le pathétique du *O-Mensch* - des deux auteurs, la distance s'est creusée. À la différence d'André Neher qui considérait que les pensées de Buber et de Rosenzweig réservaient une place insuffisante à "l'exégèse du passé et de l'histoire du judaïsme", la traduction juive de la Bible doit se prémunir contre la place exagérée que la temporalité historique de la langue de réception pourrait acquérir en elle. Et c'est la contemporanéité suspectée par André Neher d'être influencée par une perspective chrétienne, qui se révèle l'expression vivante de la lecture interprétative juive.

elle reconnaît cependant le statut légitime. » Gérard BENSUSSAN, « Qu'est-ce qu'une philosophie « nationale » ? » Notes sur la philosophie « juive » in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 31, 2001/3, p. 389.

⁴⁹⁰ Voir Marc CRÉPON, *Les promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & controverses », 2001, p. 155.

⁴⁹¹ Gershom SCHOLEM, *Le Messianisme juif*, « L'achèvement de la traduction de la Bible en allemand par Martin Buber », Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 447.

⁴⁹² Heinrich Böll, dans son roman *Les enfants des mots*, donne une bonne image de cette Allemagne d'Adenauer consumériste et hyperproductive, mais surtout oublieuse des horreurs de la guerre : « Racontez-moi donc où vous étiez pendant la guerre. – Oh ! Je n'y pense pas souvent, j'essaie d'oublier et d'ailleurs j'y réussis... C'est le passé. » Heinrich BÖLL, *Les enfants des morts*, Seuil, coll. « Points », 1955, p. 236.

La tension qui existe en situation de traduction entre oralité et écriture est liée à la difficulté de réinscrire dans une langue étrangère le souffle de la parole hébraïque s'élevant toujours à nouveau de l'écrit biblique. Lorsque Rosenzweig affirme que le souffle est la matière du discours (*Der Atem ist der Stoff der Rede*), il s'inscrit dans la longue tradition *exégétique* juive de la *Miqra* (מִקְרָא). *Miqra* dont la signification est lecture, mais une lecture qui intègre une vocalité absente de la tradition chrétienne⁴⁹³. Le sens n'est pas enfermé dans l'énoncé, il n'est présent à celui-ci que dans un acte d'énonciation. Le texte devant nécessairement être pris en charge par une voix, il fournit à celle-ci des indices lui permettant d'adopter le rythme par lequel le sens se révélera. C'est ce en quoi réside, selon Juda Halevi, la supériorité de l'hébreu sur les autres langues. Elle est une langue qui a inscrit dans le corps de son écriture ce que Roman Jakobson nomme la fonction expressive.

Une langue vise à faire parvenir dans l'esprit de l'auditeur l'idée qui se trouve dans l'esprit du locuteur. Or ce but ne peut être parfaitement atteint que dans le dialogue qui est supérieur à l'écrit, comme on a dit : *de la bouche des scribes et non par le truchement des livres*, parce qu'il dispose d'auxiliaires : la pause là où la phrase s'arrête, le débit continu lorsque les mots s'enchaînent, le ton qui s'enfle ou s'adoucit, les gestes, les signes qui marquent l'étonnement, l'interrogation, la narration, la prière, la peur, l'imploration et le mouvement, toutes choses qui ne peuvent être rendues dans la simple expression écrite. Souvent, celui qui parle s'aide des mouvements de ses yeux, de ses paupières, de toute sa tête, de ses mains, pour exprimer, avec toute l'intensité qu'il veut, sa colère, sa bienveillance, sa supplication, son orgueil. Or, dans ce qui nous est resté de notre langue, créée *ex nihilo*, il y a des signes minuscules et subtils, qui font corps avec le texte pour le rendre intelligible et tenir lieu des gestes employés dans la conversation. Ce sont les *te'amim* avec lesquels on lit la Bible. Ils y figurent la disjonction et la

⁴⁹³ Cette exigence d'oralité est imprimée en creux dans le texte biblique consonantique, puisqu'à l'origine l'hébreu, comme les autres langues sémitiques, ne note pas les sons vocaliques. « Tant que l'hébreu fut la langue quotidienne des Hébreux, on peut imaginer que le déchiffrement de mots notés de manière purement consonantique se fit sans difficultés dans la catégorie de la population qui utilisait l'écriture. Aussi les inscriptions préexiliques ne comportent-elles que peu d'indices susceptibles de guider la lecture. La *scriptio defectiva* (כתיב חסר) est de règle. Avec la régression de l'hébreu en tant que langue parlée, le besoin d'un procédé susceptible de venir au secours d'un lecteur moins à son aise dans la langue à déchiffrer, se fit de plus en plus sentir. C'est ainsi que s'introduisirent progressivement les *matres lectionis* « mères de lecture », destinées à dicter la prononciation des mots. » Mireille HADAS-LEBEL, *Histoire de la langue hébraïque. Des origines à l'époque de la Mishna*, Paris-Louvain, Peeters, coll. « Collection de la Revue des Études juives », 1995, p. 50. Il existe, selon le même auteur, à côté de la version massorétique du texte biblique, une autre version, dite *scriptio plena* (כתיב מלא), où les *matres lectionis* sont omniprésentes et laissent moins de place aux ambiguïtés.

conjonction ; ils séparent les phrases interrogatives des réponses, le préambule du récit lui-même ; ils distinguent la rapidité de la lenteur du débit, l'ordre de l'imploration⁴⁹⁴.

La dimension dialogale du texte biblique ne se trouve pas dans l'utilisation du dialogue comme genre littéraire, mais dans l'expression scripturaire du rythme de la parole. Le dialogal étant un échange rythmique, Rosenzweig était tout à fait conscient de la nécessité dans laquelle il se trouvait de rendre manifeste cet échange dans sa *Verdeutschung*. Il était à la fois soucieux de la ponctuation et de l'accentuation, des éléments phonologiques et cantilatoires. Cela n'a pas empêché Henri Meschonnic, dans *L'utopie du juif*, de se livrer à une vive critique des principes sur lesquels reposait la traduction de Rosenzweig.

Selon Meschonnic, ce dernier serait avant tout un herméneute tourné uniquement vers le sens délivré par la langue hébraïque et aveugle à la poésie exprimée par celle-ci. Prenant appui sur le fait que Rosenzweig ne nomme pas les accents par leur nom en hébreu, *te'amim*, et ne nomme la lecture juive, pas assez rapidement *Miqra*, il fait de l'attention de Rosenzweig vis-à-vis du rythme – déjà présente pourtant dans sa traduction d'*Ha-Mavdil* et dans celle des *Hymnes et poèmes* – une intuition dénuée de concepts et donc dénuée d'efficacité. Meschonnic veut voir, de la même manière, dans un passage de *L'Écriture et le verbe*, la preuve de sa méconnaissance totale de la tradition juive. « S'agissant de l'Ancien Testament, la ponctuation héritée de la tradition, pour le traducteur qui aura discerné qu'il est de son devoir de rouvrir l'Écriture aux flux du respir du verbe, ne lui est pas d'un aussi grand secours qu'il l'avait peut-être d'abord imaginé⁴⁹⁵. » Meschonnic considère cet extrait comme du plus grand comique, dans la mesure où Rosenzweig jouerait la tradition contre la tradition. Mais ce qu'il ne dit pas, c'est que Rosenzweig s'applique ici non à penser directement la rythmique de la tradition, mais la dynamique productrice de sens à l'œuvre dans celle-ci – l'une étant indissociable de l'autre. Les phrases qui précèdent immédiatement ce passage portent sur Rachi qui « dès la première phrase, interprète la Bible en s'opposant clairement à ces signes tels que transmis par la tradition⁴⁹⁶ ». Rosenzweig rejoint en cela Rabbi

⁴⁹⁴ Juda HALLÉVI, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, Paris, Verdier, coll. « Les dix paroles », 2001, pp. 80-81.

⁴⁹⁵ *L'Écriture et le verbe*, p. 92.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 92. Il faut noter que Meschonnic, par son exigence vis-à-vis de tout discours portant sur la poésie du texte biblique, n'épargne pas Rachi lui-même. Toujours dans *L'utopie du juif* : « C'est un commentateur, non un linguiste. [...] Il fait des remarques sur le rôle des accents. Mais c'est toujours pour

Yéhouchoua ben Lévi qui enseigne : « "Ne lis pas *harout*, mais *hérout*. Ne lis pas gravée sur les tables de pierre, mais *liberté* sur les tables de pierre" (*Michna Avot* 6, 2). La loi gravée est chemin de liberté. *L'homographie* de l'hébreu permet son *hétérophonie* et donc la découverte d'un autre sens⁴⁹⁷. » [L'auteur souligne.] Rosenzweig, en prenant en charge la rythmique de la *Miqra* a aussi reconnu la dynamique de production de sens qui porte cette dernière en avant de l'écrit.

Que Buber et Rosenzweig aient fait de la *Miqra*, de la lecture vivante et à voix haute, le principe de leur traduction de la Bible⁴⁹⁸, n'est évidemment pas sans rapport avec leur projet du *Lehrhaus* lui-même fondé sur l'idée de renouveler les études juives en les arrachant au modèle de l'éducation religieuse. Car c'est seulement quand les études juives auront été placées dans un lieu de rencontre qu'elles sauront s'ouvrir à nouveau à une parole dialogale. Trouver un accès au cœur de la vie juive, tel est le but que se donne le *Lehrhaus*. Mais tel aussi le but que se donne André Neher. Qu'il s'agisse de Buber, Rosenzweig ou Neher, l'interprétation est bien un élément "sérieux" de la relation entre l'homme et Dieu. En faisant exception de la critique du dernier à propos de la pensée des deux premiers, ce sont plutôt les points communs entre les trois auteurs qui frappent le lecteur.

Neher partage avec Buber et Rosenzweig la volonté de mettre en avant dans le texte biblique la cohérence et l'unité de son être-œuvre. Face aux développements de la méthode historico-critique soucieuse de souligner la multiplicité des sources

leur valeur discriminatoire sur le sens des mots. [...] Et donc uniquement pour une question de sens. » Meschonnic, *L'utopie du juif*, p. 115. Sur la question de Rachi et des accents : voir David BANON, « L'exégèse de Rachi sur les *té'amim* » in René-Samuel SIRAT (dir.), *Héritages de Rachi*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, coll. « Bibliothèque des fondations », 2006, pp. 127-137.

⁴⁹⁷ BANON, *La lecture infinie*, p. 33.

⁴⁹⁸ « Pour Hirsch, la Torah orale a jailli en un courant parallèle de la même source que la Torah écrite. Pour nous, elle complète l'unité du livre écrit par l'unité du livre lu. Les deux unités sont pareillement merveilleuses. Le regard historique découvre aussi bien dans le livre écrit que lu une pluralité. Pluralité des siècles, pluralité de ceux qui écrivent et de ceux qui lisent. Au regard qui ne veut pas jeter un coup d'œil de l'extérieur sur le livre, mais qui veut participer et se lier à lui, ne doit pas s'ouvrir seulement à l'unité du livre écrit, mais aussi à celle du livre lu. De la même manière que pour l'unité de l'enseignement, il fait l'expérience ici le l'unité de l'apprendre, d'apprendre soi-même avec l'apprentissage des siècles. *La tradition, halakhique, et aussi haggadique, est elle-même un élément de la traduction.* » [Nous soulignons.] „Für Hirsch ist die mündliche Tora der aus der gleichen Quelle entsprungene Parallestrom zur schriftlichen. Uns ist sie die Ergänzung der Einheit des geschriebenen Buchs durch die Einheit des gelesenen. Beide Einheiten sind gleich wunderbar. Der historische Blick entdeckt sowohl beim geschriebenen wie beim gelesenen Buch eine Vielheit. Vielheit der Jahrhunderte, Vielheit der Schreibenden und Lesenden. Dem Blick, der nicht von außen auf das Buch blicken will, sondern in innerer Verbundenheit und Zugehörigkeit, geht nicht nur die Einheit des geschriebenen Buchs auf, sondern auch die des gelesenen. Wie dort die Einheit der Lehre, so erfährt er hier die Einheit des Lernens, des eigenen Lernens mit dem Lernen der Jahrhunderte. Die Tradition, halachische, doch auch haggadische, wird selber ein Element der Übersetzung." À Jakob Rosenheim. 21.4.27. Briefe, S. 582-583.

rédactionnelles, il s'agit pour eux de restituer le sens et l'intention générale. En privilégiant « un enseignement sous le signe de Moïse et non sous le signe de Wellhausen⁴⁹⁹ », André Neher développe la même approche que celle de Rosenzweig, à savoir une approche existentielle à l'écoute de la voix du texte biblique. Mais cette prise de distance vis-à-vis de la logique de la fragmentation propre aux théories documentaires n'implique pas pour autant un renoncement à toute exigence de scientificité. Neher comme Rosenzweig souhaitent mettre à profit les apports de la science biblique moderne au sein d'une lecture que l'on peut qualifier d'organique. De l'adoption de cette position témoigne une lettre que Rosenzweig adresse le 21 avril 1927 à Jakob Rosenheim⁵⁰⁰ :

Ce qui nous différencie de l'orthodoxie tient au fait que de notre foi en la sainteté de la Torah, en sa position singulière et en son caractère révélé, nous ne pouvons tirer de conclusions au sujet de son origine littéraire et de la valeur philologique du texte qui a été transmis jusqu'à nous. Si Wellhausen se trouvait avoir bel et bien raison avec toutes ses théories, et si les samaritains possédaient véritablement le meilleur texte, notre foi n'en serait pas le moins du monde touchée. C'est ce en quoi tient notre profonde différence, entre vous et nous – une différence qui, selon moi, peut certes être surmontée par une estime mutuelle, mais non par le fait de se comprendre. En ce qui me concerne, je ne comprends pas les fondements religieux du commentaire de Hirsch ou des écrits de Breuer. Comment se fait-il cependant que notre traduction se sait plus proche de celle de Hirsch que d'aucune autre qui l'a précédée ? Ces derniers temps, j'ai beaucoup réfléchi. C'est seulement à un niveau superficiel (*Vor-der-Grund*), pas à un niveau fondamental, que notre bonne volonté de principe à l'égard des corrections philologiques faites au texte se trouve neutralisée par une méfiance croissante à l'encontre du caractère nécessairement hypothétique de toute science. La véritable raison est plus profondément enfouie. Nous aussi traduisons la Torah comme un livre d'un seul tenant. Pour nous aussi, elle est l'œuvre d'un esprit. Nous ne savons qui il était. Que cela puisse être Moïse, nous n'osons pas le croire. Entre nous, nous l'appelons par le sigle que la science critique utilise pour désigner son présumé rédacteur final : R. Mais nous ne faisons pas de ce R le R de

⁴⁹⁹ André NEHER, *Le dur bonheur d'être juif. Victor Malka interroge André Neher*, Paris, Éditions du centurion, coll. « Les interviews », 1978, p. 92. Voir aussi la préface à la deuxième édition de *Amos*, *op.cit.*

⁵⁰⁰ Jakob Rosenheim (1870-1965) président de 1906 à 1935 de l'*israelitische Religionsgesellschaft* qui représentait une orthodoxie moderne sur le modèle de celle de Samson Raphael Hirsch.

rédacteur, mais celui de Rabbénou. Car, quel qu'il ait pu être quel que soit ce qui peut lui être crédité, il est notre maître et sa théologie est notre enseignement⁵⁰¹.

Rosenzweig ne condamne en aucune manière la perspective historico-critique. La preuve en est qu'à la théorie des trois sources de Julius Wellhausen⁵⁰² (1844-1918), il n'oppose pas la croyance selon laquelle Moïse a écrit le Pentateuque, mais oppose les arguments de Benno Jacob⁵⁰³ qui avait entrepris de contester le travail de ce dernier par une interprétation elle-même philologique – bien qu'établie sur d'autres bases méthodologiques. Pour Benno Jacob, il s'agissait de lutter contre une hybris scientifique tentée de reconstruire le texte de fond en comble. S'il reconnaissait que le texte biblique avait été l'objet de réécriture tardive et que certains passages du Pentateuque n'étaient pas de la main de Moïse, il considérait en même temps que le rédacteur final ne pouvait pas être moins intelligent que n'importe quel lecteur moderne et donc ne devait pas être suspecté d'erreurs grossières ; des "erreurs" susceptibles de devenir rapidement de simples prétextes pour des reconstructions textuelles elles-mêmes grossières. C'est à un tel exemple de relecture scientifique auquel Rosenzweig fait allusion dans sa

⁵⁰¹ „Unsre Differenz von der Orthodoxie liegt darin, dass wir aus unsrem Glauben an die Heiligkeit, also die Sonderstellung der Tora und an ihren Offenbarungsprozeß und über den philologischen Wert des aus uns gekommenen Textes ziehen können. Wenn Wellhausen mit all seinen Theorien Recht hätte, und wenn die Samaritaner wirklich den besseren Text hätten, würde das unsern Glauben nicht im mindesten berühren. Das ist ein tiefer Gegensatz zwischen uns und Ihnen, - ein Gegensatz, der, wie mir scheint, zwar durch gegenseitige Achtung, aber nicht durch Verstehen überbrückt werden kann ; ich wenigstens verstehe die Glaubensgrundlage des Hirschschen Kommentars oder der Breuerschen Schriften nicht. Wie kommt es, dass dennoch unsre Übersetzung keiner früheren sich so verwandt weiß wie der von Hirsch? Ich habe in letzter Zeit viel darüber nachgedacht. Nur der Vor-der-Grund, nicht der wahre, scheint mir darin zu liegen, dass unsre prinzipielle Bereitschaft zu philologischen Textänderungen durch eine ebenso prinzipielle philologische Ängstlichkeit und ein immerwachsendes Mißtrauen gegen das notwendige Hypothetische aller Wissenschaft neutralisiert wird. Der eigentliche, der Hinter-Grund liegt tiefer. Auch wir übersetzen die Tora als das eine Buch. Auch uns ist sie das Werk eines Geistes. Wir wissen nicht, wer es war; dass es Mose war, können wir nicht glauben. Wir nennen ihn unter uns mit dem Sigel, mit dem die kritische Wissenschaft ihren angenommenen abschließenden Redakteur bezeichnet: R. Aber wir ergänzen dieses R nicht zu Redakteur, sondern zu Rabbenu. Denn wer er auch war und was ihm auch vorgelegen haben mag, er ist unser Lehrer, seine Theologie unsre Lehre.” À Jakob Rosenheim. 21.4.27. GS I. S. 581-582.

⁵⁰² Le système de Wellhausen découpe en effet trois et non quatre sources dans le Pentateuque : « Ce sont dans l'ordre chronologique : le Jéhowiste (J/E), le Deutéronome (D) et la source sacerdotale (P, appelée Q par Wellhausen). [Wellhausen parle aussi bien de *Priestercodex* que de *Quatuor* pour qualifier la source sacerdotale.] Il faut relever que Wellhausen en dépit de son admission de sources antérieures, fait rarement, dans son analyse globale, la distinction entre J et E. » Albert de PURY et Thomas RÖMER (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 2002, pp. 24-25.

⁵⁰³ Benno Jacob (1862-1945) est un des derniers grands "rabbins-docteurs" d'Allemagne. Il a développé une interprétation littéraire du texte biblique vis-à-vis de laquelle les études de Robert Alter ou de Méïr Sternberg doivent beaucoup. Voir *Im Namen Gottes*, Berlin, 1903 ; *Der Pentateuch, exegetisch-kritische Forschungen*, Leipzig, 1905 *Das Buch Genesis*, Berlin, 1934.

correspondance à Gritli. Ainsi à propos de Bernhard Duhm⁵⁰⁴ et de son travail sur le livre d'Isaïe :

il est d'une si incroyable bêtise, si parfaitement limité, si ergoteur dans les difficultés qu'il trouve, que l'on perd vraiment toute confiance dans la critique. [...] Ils parlent des prophètes comme s'ils étaient des poètes qu'il s'agirait de corriger à la manière de travaux scolaires dignes de lycéens. Quand il est dit : les poissons pourrissent et meurent de soif – cela signifie que le texte est corrompu, car on doit d'abord mourir pour ensuite pourrir. C'est presque partout pareil⁵⁰⁵. [L'auteur souligne.]

Exception faite de la critique de ces errements interprétatifs, le fait que Rosenzweig reconnaisse la légitimité de telles études – il a en grande considération Benno Jacob – n'a rien de surprenant si l'on considère que la perspective qui est la sienne, organique et littéraire, doit beaucoup au travail d'Hermann Gunkel⁵⁰⁶. Gunkel qui a mis un frein à l'émiettement du texte biblique causé par la recherche de sources rédactionnelles toujours plus anciennes, en mettant au centre de son interprétation la tradition orale. Le texte n'est pas une réalité en soi. Il ouvre un monde possédant des structures sociologiques déterminées (le "*Sitz-im-Leben*"). Il ne s'agit plus alors de multiplier des rédacteurs à l'envie - pures abstractions hypothétiques. Il s'agit de converser avec un rédacteur dont la parole résonne à travers le texte.

Dans les *Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov*⁵⁰⁷, Walter Benjamin réfléchit à ce que représente le fait de raconter. Il note que cette expérience semble se perdre, que de moins en moins de personnes sont à mêmes de narrer une histoire, de trouver en eux une parole assez vivante pour produire une telle expérience. Au récit qui est cette forme de communication qui suppose une rencontre entre des hommes et qui offre une mémoire en partage, a succédé le roman qui ne vit que dans la solitude de l'individu. C'est d'un tel

⁵⁰⁴ Bernhard Duhm (1847-1928). Voir *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1902.

⁵⁰⁵ „Und er ist so grenzenlos dumm, so vollkommen beschränkt, so – rabulistisch in den Schwierigkeiten die er findet, dass man wirklich jedes Vertrauen zur Kritik verliert. [...] Sie reden immer von den Profeten als ob es Dichter wären und dann korrigieren sie sie, als wären es Schulaufsätze von Tertianern. Wenn es heißt: die Fische faulen und sterben vor Durst – so muss da der Text verderbt sein, denn erst müssten sie doch sterben und dann faulen. Und so ist es fast überall.” [L'auteur souligne.] À Margrit Rosenstock, 29.6.19. *GB*, S. 353.

⁵⁰⁶ Hermann Gunkel (1862-1932) a développé l'école interprétative de la *Formgeschichte*. Voir Hermann GUNKEL, *Genesis*, 1910.

⁵⁰⁷ Walter BENJAMIN, « Le conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov » in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000.

récit dont il est question dans *Le secret formel du récit biblique*. La Bible non pas un roman à lire en silence, mais un récit et en cela déjà une rencontre. « À travers son récit, le narrateur entre en un authentique dialogue avec l'auditeur, c'est-à-dire en un dialogue parfaitement présent ; il n'a pas besoin de procédés artificiels pour inciter l'auditeur à écouter⁵⁰⁸. » Qui parle dans le texte biblique et à qui ? Contrairement aux différentes hypothèses documentaires, les rédacteurs ne se pressent pas ici à la porte. Il n'y a qu'un interlocuteur. R : narrateur dont le récit, pour être écouté, ne doit pas être fragmenté en un ensemble composite. Écouter le récit, c'est pouvoir écouter son déroulement comme un tout cohérent.

Ce souci d'unité et de cohérence, avant d'être la caractéristique de la critique littéraire contemporaine, était déjà celle de Buber et Rosenzweig. Lorsque ce dernier cite, dans le contexte du récit biblique, le Nathan de Lessing sur le fait qu' « il n'y a pas que les enfants qu'on nourrit de contes de fée⁵⁰⁹ », nulle ironie n'est à entendre, seulement la reconnaissance que le récit est l'expression fondamentale du rapport que l'homme entretient avec le monde et avec Dieu. L'homme ne fait que raconter. Il se raconte, raconte le monde et raconte Dieu.

Si l'on raconte un conte de Hans et Gretel, il a seulement besoin d'être charmant ; car aussi bien la sorcière que les parents ne vont pas élever d'objection personnelle en raison d'une fausse représentation. Car ils n'existent tout simplement pas. Mais si l'on veut raconter un conte portant sur la Révélation de Dieu, c'est quelque chose de beaucoup plus sensible, car il ne suffit pas qu'il soit charmant, il faut encore qu'il soit vrai. Autrement on court le danger de voir Dieu élever une objection, car celui-ci, à la différence de la sorcière et des parents, existe. Il ne peut pas être indifférent au fait de savoir ce que ses enfants racontent comme conte à propos de lui comme au fait de savoir comment ils le nomment. Cela reste cependant des contes. Tu n'as pas à t'inquiéter de voir la recherche littéraire en faire un objet. Tout récit est déjà à ce titre un conte. C'est propre à l'homme et Dieu veut de l'humain, aussi dans sa propre Révélation. Mais l'objet n'est pas ici aussi indifférent qu'il l'est généralement (selon moi tout à fait injustement) dans les arts et la littérature⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ *Le secret formel du récit biblique*, p. 116.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁵¹⁰ „Wenn man ein Märchen von Hänsel und Gretel erzählt, braucht es freilich nur hübsch zu sein; denn weder die Hexe noch die Eltern werden wegen falscher Darstellung ihrer Personen Einspruch erheben. Weil es sie nämlich gar nicht gibt. Aber wenn man ein Märchen von der Offenbarung Gottes erzählen

On ne peut pas ne pas mentionner à la lecture d'un tel passage qui traite à égalité la structure du récit biblique et la structure du conte, le travail de Vladimir Propp sur la *Morphologie du conte* écrit quelques années plus tard (1928). L'école du formalisme russe, dès les premières décennies du siècle s'était opposée elle aussi, au sein du champ de sa discipline, au positivisme d'une critique littéraire obnubilée par le référencement des sources. À l'image de Buber et Rosenzweig, le formalisme a privilégié l'immanence textuelle et s'est attaché à souligner les différentes lignes de forces narratives – les intrigues – composant les œuvres littéraires. Car, plus que sur les personnages, c'est sur l'action ou l'histoire que les récits bibliques se concentrent, c'est-à-dire sur ce que Aristote définit dans sa *Poétique* comme « l'agencement des actes accomplis⁵¹¹ » (1450 a 5).

Cette priorité de l'intrigue sur les personnages avait déjà été mise en avant par Hermann Gunkel : « Si nous demandons quel principe suivent les narrateurs lorsqu'ils mettent l'accent sur des qualités précises de leurs personnages, nous découvrons que la caractérisation est en général totalement subordonnée à l'action⁵¹² ». Des personnages ne sont mentionnés que les qualités qui sont nécessaires à l'accomplissement de l'action. Tout ce qui ne sert pas directement l'action est omis. Ce caractère cryptique du récit biblique sera mis en valeur par la suite par Erich Auerbach dans *Mimésis*. Comparant dès le premier chapitre Homère et l'Ancien Testament, il développe l'idée que la culture européenne a produit deux représentations de la réalité au moyen de deux styles différents. Le premier, grec, clair et dénué d'ambiguïté, présente tous les phénomènes au premier rang, tandis que le second, juif, abrupt et contrasté, suggère l'inexprimé et appelle l'interprétation⁵¹³. C'est cette concision du style biblique, cette économie descriptive qui l'anime, qui le rapproche d'un texte littéraire dont la littéarité

will, ist das eine viel breznlichere Sache, weil es da nicht genügt, dass es schön ist, sondern es muss auch wahr sein; denn sonst läuft man Gefahr, dass Gott Einspruch erhebt, weil es ihn zum Unterschied von der Hexe und den Eltern – gibt. Es kann ihm doch nicht gleichgültig sein, was für Märchen seinen Kindern über ihn erzählt werden, so wenig wie der Name, mit dem sie ihn nennen. Märchen bleiben es dabei doch; du brauchst keine Sorge zu haben, dass der literargeschichtlichen Forschung ein Gegenstand genommen werden sollte. Alle Erzählung wird schon als solche zum Märchen; das ist menschlich, und Gott will das Menschliche, auch in seiner eigenen Offenbarung. Aber der Gegenstand ist hier nicht so gleichgültig wie das sonst (übrigens meiner Meinung nach auch sonst ganz zu Unrecht) in Literatur- und Kunstwissenschaften behauptet wird.” À Rudolf Hallo. 5.6.25. *Briefe*, S. 537-538.

⁵¹¹ ARISTOTE, *Poétique*, trad. Michel Magnien, Paris, Livre de Poche, 1990, p. 93.

⁵¹² Hermann GUNKEL, *Genesis*, 1910, p. xxxix, cité par Pierre GIBERT, *Une théorie de la légende. Hermann Gunkel et les légendes de la Bible*, Paris, Flammarion, 1979, p. 301.

⁵¹³ Voir Erich AUERBACH, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968, pp. 33-34.

réside précisément dans le fait qu'il préserve en lui une part d'indétermination. En se dissimulant en lui-même, le texte exprime l'irréductibilité de la réalité de l'homme à toute tentative de description totale. La transparence des personnages, de leurs motivations et de leurs intentions, ne peut que les renvoyer à un horizon légendaire. Abraham n'est pas Achille. Il ne se réduit pas à ce que dit de lui le récit. Pour cette même raison, les motifs de l'obstination du Pharaon restent dans l'ombre, secrets :

Pharaon - avant la question théologique, il y a une question littéraire. On ne pose pas de question (*kaschjes*) à un secret (*maasse*). Il en va exactement de même dans Hamlet, où je suis également convaincu que Shakespeare lui-même ne s'ait jamais posé la question de savoir pourquoi il n'a pas agi. Et s'il se l'était posé, il n'aurait pas trouvé de réponse. Il en va de même d'un acteur ou de moi-même, lorsque j'ai lu Hamlet à voix haute par deux fois au cours d'une séance. Dans cette histoire, il est seulement question du processus de Révélation de Dieu, ce pour quoi elle est écrite ; comme l'Évangile en vue de la *Rédemption*. Les adversaires, Pharaon et Judas, sont simplement des éléments épiques inévitables, comme la plupart des autres personnages. Le conteur se contente parfaitement du fait que le Pharaon, dans ce qu'il est et ce qu'il lui est infligé, ne soit pour Dieu qu'un moyen au service de la visibilité mondaine de sa Révélation. Il nous laisse le soin de poser la question. Car il faut bien poser des questions à un secret, et peut-être même seulement à un secret. C'est ainsi que les philosophes de chez nous et les poètes chez les chrétiens ont été particulièrement intéressés par le salut de l'âme du Pharaon et de Judas ; salut sur lequel la Torah et les évangélistes ne s'attardent pas. Mais le texte doit être préservé. Que resterait-il aux philosophes et poètes de l'avenir, si le texte ne contenait plus qu'une noix déjà brisée!

Ce qu'il y a derrière : il me semble que se trouve ici seulement ce qu'on trouve toujours dans la Bible, et c'est ce qui fait d'elle ce qu'elle est, un livre unique. À savoir qu'elle raconte simplement les choses dont on peut faire seulement l'expérience et qui ne sont plus vraies dès lors que l'on essaye soi-même de les raconter. Comme si c'était les choses du monde les plus à même d'être racontées. Je crois avoir appris que c'est ainsi que Dieu agit. Je crois même savoir que dans ce cas, il n'aurait pu agir autrement. Et c'est pourquoi je n'ai pas avancé d'un iota dans la compréhension du cas du Pharaon obstiné. C'est un peu pareil que pour le paysan qui peut comprendre pourquoi il pleut ou non sur

son champ, mais qui reste coi devant la question de savoir pourquoi il pleut ou non sur celui de son voisin⁵¹⁴.

Dans *Donner la mort*, Derrida interprète l'interprétation kierkegaardienne de la ligature d'Isaac comme l'épreuve du secret. Épreuve adressée à Abraham et visant à éprouver sa capacité à garder secrète la demande qui lui est faite. Une exigence à laquelle Abraham se soumet en restant silencieux face à Sarah et surtout face à Isaac, durant les trois jours que durèrent la montée vers le mont Moriah. À travers ce silence auquel Derrida fait dire la phrase "Pardon de ne pas *vouloir* dire...", celui-ci entend la voix de la littérature, c'est-à-dire la voix du texte qui, bien qu'offert au monde, offert à tout le monde, garde en lui une réserve de réalité qui n'est pas déterminable par le lecteur⁵¹⁵. Or, ce que Derrida voit dans la figure d'Abraham de manière thématique – le silence d'Abraham - s'entend implicitement de la structure narrative du texte biblique. Ambiguë et parfois silencieuse, elle tient toujours en réserve une réalité intotalisable. Ce qui suppose de sa part une complexité structurelle qui ne peut se contenter d'une logique purement linéaire dans le déroulement des événements.

Récemment l'exégèse narrative a montré un grand intérêt pour l'étude de ces structures non-linéaires. Meir Sternberg, sur la base d'une lecture chronologique du récit biblique, intègre un certain désordre, un désordre réglé, qui confère à la Bible non

⁵¹⁴ „Pharao – vor der theologischen Frage steht eine literarische. Auf eine maasse stellt man keine kaschjes. Es ist genau wie bei Hamlet, wo ich auch überzeugt bin, dass Shakespeare selbst sich die Frage warum er nicht handelt überhaupt nie gestellt hat. Und wenn er sie sich gestellt hätte, keine Antwort gewusst hätte. So wenig wie übrigens ein Schauspieler es wissen muss oder so wenig wie ich selbst, wenn ich den Hamlet vorlas, was ich zweimal in einem Sitz getan habe, es wusste. In dieser Geschichte kommt es nur auf Gottes Offenbarwerden an, darum ist sie geschrieben; sowie das Evangelium um die Erlösung. Die Gegenspieler, Pharao und Judas, sind bloße epische Unumgänglichkeiten, wie übrigens fast die Spieler auch; der Erzähler selbst begnügt sich bei Pharao vollkommen damit, dass Gott ihn so wie er ist und so wie er ihn sich obendrein zurichtet, für die allweltliche Sichtbarkeit seiner Offenbarung braucht. Das Fragenstellen überläßt er uns. Denn nun freilich – man stellt auf eine maasse kaschjes, und sogar nur und grade auf eine maasse. So haben sich die Philosophen bei uns und die Dichter bei den Christen grade für das Seelenheil von Pharao und Judas, über das die Tora und die Evangelisten hinweg erzählen, interessiert. Aber der Text muss bleiben. Was sollten denn sonst künftige Philosophen und Dichter anfangen, wenn der Texte schon die Nuß in aufgeknacktem Zustand enthielte! Zum Dahinter: mir scheint dass hier nur vorliegt, was immer in der Bibel vorliegt und was sie zu dem einzigartigen Buch macht das sie ist. Nämlich dass sie die Dinge, die man eigentlich nur erfahren kann und die schon nicht mehr wahr sind wenn man sie auch nur sich selber zu erzählen versucht, ganz einfach erzählt. Als ob es die erzählbarsten Dinge von der Welt wären. Ich glaube erfahren zu haben dass Gott so handelt. Ich glaube sogar zu wissen, dass er in diesem Fall gar nicht anders hätte handeln können. Aber deswegen verstehe ich den nicht erfahrenen Fall Pharao um kein Haar besser. Es ist so, wie jeder Bauer verstehen kann warum es auf seinen Acker regnet oder nicht regnet, aber ihm der Verstand sofort stille steht, wenn er sich fragt warum es auch auf seines Nachbarn regnet oder nicht regnet.“ À Martin Buber. Début février 1926. *Briefe*, S. 558-559.

⁵¹⁵ Voir Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, pp. 172-175.

seulement une unité diachronique, mais aussi une unité synchronique. Certains récits renvoyant à d'autres récits qui ne se succèdent pas immédiatement les uns avec les autres. Sternberg reconnaît lui-même que la nouveauté d'une telle interprétation est relative. Pour les maîtres du Midrash déjà, le texte biblique est parcouru d'une multiplicité de renvois internes. Des renvois pour l'étude desquels avait été créé une méthode de lecture : la *guézéra shava* (גזרה שבה). Celle-ci permettant de mettre en avant l'entrelacs subtils de relations de sens qui anime le texte biblique⁵¹⁶. Mais de la même manière, il faut reconnaître que l'interprétation intertextuelle développée par le Midrash ne s'applique pas continument à l'ensemble du récit biblique. Selon Robert Alter, il s'agit plutôt d' «une exégèse discontinue à visée homilétique⁵¹⁷ ». La critique littéraire ne constitue pas en cela une perspective de recherche à ce point nouvelle qu'elle ne soit pas sans dette à l'égard des interprétations passées. Elle inscrit dans un nouveau cadre, un cadre plus vaste – le texte biblique comme récit ayant un commencement, un milieu et une fin -, les méthodes de lecture anciennes. Une inscription qui, avant d'être le fait de Robert Alter ou de Meir Sternberg, a été le fait de Buber et de Rosenzweig⁵¹⁸.

Dans *Le secret formel du récit biblique*, Rosenzweig rend compte de la dimension dialogale propre au récit biblique qui permet à un épisode narratif de se dérouler de manière discontinue. Tel est le cas de l'épisode de la bénédiction de Jacob qui trouve sa véritable conclusion deux chapitres après son apparente clôture. L'ambiguïté du récit de Genèse 27, qui voit le comportement répréhensible de Jacob vis-à-vis d'Ésaü n'être jamais qualifié comme tel, ne s'éclaire qu'en Genèse 29 avec un renversement de situation qui voit Jacob lui-même être l'objet d'une duperie de la part de Laban. « Ces liaisons, ces mises en relations, peuvent s'établir entre des éléments très proches les uns des autres. Mais elles peuvent également relier des éléments séparés par de longues parties narratives, ou même englober des récits séparés et les transformer en unités narratives supérieures⁵¹⁹. » Cette intrication des intrigues nécessite pour être démêlée de

⁵¹⁶ Voir David BANON, *Entrelacs. La lettre et le sens dans l'exégèse juive*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2008.

⁵¹⁷ Robert ALTER, *L'art du récit biblique*, Bruxelles, Lessius, coll. « Le livre et le rouleau », 1999, p. 10.

⁵¹⁸ Une note dans son *Tagebuch* témoigne de la connaissance de Rosenzweig de la lecture midrashique : *Tagebuch*. 18.5.14 : « Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur de Adolf Schwartz montre que l'analogie de valeur ne suffit pas au Talmud. Il est aussi interdit de produire une *guézéra shava*, elle doit nous être transmise. » „Schwartz, "die hermeneutische Analogie" zeigt, dass die Wert=Analogie dem Talmud nicht zureicht. – Es ist auch verboten, eine גזרה שבה selbst aufzustellen, man muss sie überkommen haben.”

⁵¹⁹ *Le secret formel du récit biblique*, p. 120. L'étude compositionnelle des différentes lignes narratives est développée – et complexifiée - par Meir Sternberg dans *La grande chronologie* : « Car la mise en séquence linéaire des épisodes, toute complexe qu'elle soit, met en jeu peu de chose des retards, des

prêter une attention particulière au phénomène de répétition. À l'aide de mots-clefs (*Stichwort*), il est possible de faire apparaître différentes lignes narratives au sein du texte. Dans le cas de Jacob, c'est à une récurrence verbale (tromper) à laquelle l'interprète a à se rendre attentif.

*Ton frère m'a trompé,
et il a relevé ta bénédiction.*
(Genèse 27.35)

*Alors Jacob dit à Laban :
Qu'est-ce que tu m'as fait ?
N'est-ce pas pour Rachel que j'ai servi chez toi ?
Pourquoi m'as-tu trompé ?*
(Genèse 29.25)

On comprend alors tout le soin qu'une traduction doit apporter à ces mots-clefs qui sont indispensables à la mise en relation des différents passages narratifs. Un caractère si indispensable qu'il conduit Buber et Rosenzweig à adopter pour *Die Schrift* un *Leitworstil*, c'est-à-dire un style déterminé par un mot conducteur. Pour que le lecteur allemand puisse lui aussi participer du jeu de questions et de réponses formés par les différentes unités narratives, il faut s'assurer de traduire de manière précise toujours tel mot ou verbe hébreu par tel mot ou verbe allemand. Ce n'est qu'ainsi que le lecteur peut se faire auditeur et devenir le partenaire du dialogue présent de la Bible.

b). La traduction juive : des exigences spécifiques.

Participer au présent de la Révélation, c'est aussi l'enjeu d'André Neher. Dans l'introduction de son *Moïse et la vocation juive*, il est question de savoir si un lien existe

dislocations, des renversements et moins encore des élisions perceptibles auxquels les épisodes soumettent leurs propres composants. » Meir STERNBERG, *La grande chronologie. Temps et espace dans le récit biblique de l'histoire*, Bruxelles, Lessius, 2008, p. 13.

encore Moïse et les hommes de l'époque moderne. Une réalité commune. Un dialogue. Le constat est sévère. La figure de Moïse est toujours présente ; mais, ensevelie sous une sédimentation de représentations culturelles – le Moïse de Michel-Ange, celui de Vigny, de Schönberg... -, elle se réduit à quelques clichés conventionnels. À travers toutes ces expressions culturelles, « la signification de Moïse n'y est jamais *essentielle*, mais, lorsque la perspective est religieuse : *typologique*, et lorsqu'elle est profane : *référentielle*. *Moïse est à l'origine, donc dans le passé ; jamais au point d'impact de la Bible et de la réalité actuelle*⁵²⁰. » [Nous soulignons la dernière phrase.] Quelques années après son travail sur *Amos*, dans ce *Moïse*, Neher adoucit sa position vis-à-vis de Rosenzweig et se reconnaît une certaine communauté de pensée avec lui⁵²¹. De sa critique touchant l'absence *présumée* d'une perspective historique – exégétique - sur “l'histoire sainte”, il n'est plus fait mention. De Rosenzweig, il s'agit de mettre en avant sa description de l'homme et du monde à partir de la tradition juive.

Imputer aux pensées de Buber et de Rosenzweig un manque de sérieux exégétique ne pouvait d'ailleurs être qu'une accusation difficile à tenir pour peu que l'on s'attache, comme ce qui vient d'être fait, à étudier les principes interprétatifs qui ont guidé leur traduction commune de la Bible. Par sa première critique, André Neher a exprimé essentiellement une inquiétude à l'idée que le rapport au présent de la Révélation prenne lui-même la forme d'une présence saturée rendant inutile tout travail d'interprétation. Cette inquiétude a été levée avec la prise de conscience que tout régime de contemporanéité n'est pas l'indice d'une influence chrétienne. Au contraire, la dynamique temporelle singulière de l'hébreu induit une contemporanéité propre au judaïsme : une contemporanéité qui, jaillissant des forces signifiantes, toujours nouvelles, de la langue hébraïque, ne peut court-circuiter l'histoire interprétative de cette même langue. La métahistoricité de cette dernière ne peut en effet être qualifiée de méta- qu'aux yeux du monde. Prise en elle-même, elle a développé une historicité certes unique, mais une historicité tout de même. Il n'en reste pas moins que l'inquiétude au sujet de l'apparente absence d'historicité de la pensée existentielle va, en étant appliquée au projet de la traduction *juive* de la Bible, s'inverser en une inquiétude liée à la trop forte présence de l'historicité de la langue-*hôte*. Inquiétude qui ne peut être celle

⁵²⁰ André NEHER, *Moïse et la vocation juive*, Paris, Seuil, coll. « Points sagesse », 2004, p. 8.

⁵²¹ Il garde malgré tout une distance critique à l'égard de Martin Buber dont la pensée serait redevable, selon lui, plus de la philosophie existentielle que de la tradition juive.

que des juifs. Scholem par exemple, craignant de voir la parole hébraïque assimilée par la syntaxe de l'allemand.

Du point de vue de son discours théorique, le statut singulier que Rosenzweig attribue à l'hébreu par rapport aux autres langues du monde peut conduire à donner un poids nouveau à l'idée de la traduction comme trahison. L'hébreu, langue métahistorique, vient perturber l'historicité immanente des traductions qu'évoque Walter Benjamin : « La traduction est le passage d'un langage dans un autre par une série de métamorphoses continues⁵²² ». Avec l'hébreu, la conception transformationnelle du texte susceptible d'être repris et réinterprété dans un continuum de langues semble heurter un récif. La pensée de Rosenzweig se prête, à travers ces essais théoriques sur la traduction, à une lecture plus tranchée que celle développée dans *l'Étoile* ; une lecture qui autorise le refus du "judéo-", le refus de ce statut de juif à tîret auquel il ne lui est pourtant pas possible de renoncer sans mettre dans le même temps sa vie en danger. Cette attitude de refus vis-à-vis de l'existence-à-tîret, on la trouve exprimée clairement chez Henri Meschonnic :

On peut dire [...] que le rythme est juif au sens où, dans le dualisme du signe, il a la position occultée du signifiant. C'est toujours la minorité escamotable, escamotée. Je dirais même : le rythme est le juif du signe. Le rythme, bien sûr, n'est pas juif en soi. Il est empirique et universel. [...] C'est le sens qui est grec, et le rythme indéfiniment occulté comme le juif est occulté⁵²³.

La traduction juive est fondée sur le rythme ; la tradition grecque sur le sens. Entre l'hébreu et l'allemand ou l'hébreu et le grec, ce n'est pas seulement l'hétérogénéité de deux langues qui se donnent à entendre, c'est aussi l'hétérogénéité de deux horizons de traduction. Une hétérogénéité qui vient alors légitimer l'accusation de trahison adressée par Meschonnic à la traduction grecque des Septante⁵²⁴. L'acte de traduire le texte

⁵²² Walter BENJAMIN, *Œuvres I*, « Sur le langage en général et sur le langage humain », Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 157.

⁵²³ Henri MESCHONNIC, « Le rythme et la traduction. Entretien de Jean Baumgarten avec H. Meschonnic » in *Esprit*, n°9, 1982, p. 95.

⁵²⁴ « Là, dans le grec d'Alexandrie du III^e siècle avant notre ère, il y a vraiment trahison. Parce que c'est transposé dans le néo-platonisme grec. On ne peut pas séparer le travail philosophique qui se fait en grec de ce que la langue grecque est devenue. Cette interaction entre langue et philosophie ou littérature fait que la traduction des Septante, là, réalise un passage très grave vers un autre monde, une trahison. » *Ibid.*, p. 92.

biblique, devant répondre à une exigence de fidélité, peut choisir d'être non pas seulement le vecteur d'un retour au judaïsme, mais d'être aussi le vecteur d'une rupture du judaïsme vis-à-vis des influences culturelles du milieu chrétien. Et tel est bien le sens qu'il faut donner au retour au judaïsme de Rosenzweig.

Il faut se rappeler la réponse que celui-ci fit à l'article d'Hermann Cohen *Deutschtum und Judentum* (1915). Pour lui, le judaïsme et la germanité ne se trouvent pas sur le même niveau. « Qui part de la germanité (ou d'un quelconque autre peuple), commettra une injustice à l'égard du judaïsme, en le soupesant comme peuple. Qui, à l'inverse, part du judaïsme - et c'est ce que fait Cohen -, fait à la germanité le dangereux honneur de le considérer non en tant que peuple, mais en tant que religion⁵²⁵. » La dimension existentielle du tiret de *judéo-allemand* n'est pas le résultat d'un investissement existentiel actif. C'est un état de fait vis-à-vis duquel il faut savoir composer.

Soyons donc Allemand Et Juif. Les deux, sans trop nous soucier du "et", oui sans en parler beaucoup, mais vraiment les *deux*. Ce qui est au fond une question de tact. Où le centre de gravité doit se situer dans la vie de l'individu, et s'il n'est pas question non pas d'un mais de deux centres de gravité, comment les poids peuvent se répartir entre les deux, ce sont toutes ces choses que chaque individu doit décider pour lui et en lui-même. Mais il doit *pouvoir* décider⁵²⁶.

C'est ce *pouvoir* de décision que Rosenzweig cherche à remettre à ses contemporains juifs en créant le *Lehrhaus*. Il s'agit de redonner une présence à un judaïsme fantomatique incapable de contrebalancer le poids de la *Kultur*.

On doit lui [l'individu] en donner la *capacité*. Je n'oserais au grand jamais régler la vie. Cela contredirait le caractère indescriptible du "et"; qui est pour vous comme pour moi une nécessité de foi. La décision reste libre. Mais la *possibilité* de décider est donnée. Ce n'est pas la vie, mais l'enseignement que je souhaite "réglementé". C'est pourquoi la

⁵²⁵ „Deutschtum und Judentum” in *GS* III, S. 173.

⁵²⁶ „Seien wir also Deutsche Und Juden. Beides, ohne uns um das „und” zu sorgen, ja ohne viel davon zu reden, - aber wirklich beides. Wie, das ist im Grunde eine – Taktfrage. Allgemeine Vorschriften lassen sich darüber kaum geben. Wo im Leben des Einzelnen der Schwerpunkt liegen soll, ob überhaupt ein Schwerpunkt und nicht zwei, und wie sich die Massen zwischen diesen Schwerpunkten verteilen mögen, - das sind alles Dinge, die jeder Einzelne für sich und mit sich selbst entscheiden muss. Aber er muss entscheiden können.” À Hélène Sommer. 16.1.18. *Briefe*, S. 279-280.

question juive devient pour moi pratiquement une question d'éducation. *Chacun doit apprendre à connaître le judaïsme en tant que judaïsme, comme il apprend à connaître la germanité en tant que germanité.* [Nous soulignons.] Ce n'est qu'ensuite qu'il peut chercher sa manière de vivre le "et". Telles que les choses étaient, il ne le pouvait pas. Le judaïsme lui était tout au plus un concept, la germanité dans tous les cas une réalité. Ici, aucun choix. Les réalités vont plus vite que les concepts. Ou dit plus de manière plus exacte : il n'y avait pour choix que le "ou". Et je souhaiterais nous rendre la liberté du "et", que je ne dois moi-même qu'à des circonstances personnelles. À la place de la liberté qui m'a été offerte par le hasard, doit se substituer une liberté qui est offerte par l'institution⁵²⁷.

Au *Blut und Boden* de la germanité, il s'agit pour Rosenzweig d'opposer le *Sprache ist mehr als Blut* du judaïsme, il s'agit d'opposer cette autre réalité qu'est le présent de la Révélation.

c). Poétique et herméneutique de la citation dans l'*Étoile*.

"Commentaire sans texte", l'*Étoile de la Rédemption* porte en elle, en dépit de cela, le texte biblique de manière latente. Cette déclaration tardive de Rosenzweig sur son œuvre peut être relue à l'aune d'une déclaration précédente, faite l'année même de la parution de l'*Étoile*. À Benno Jacob qui lui avait fait parvenir le manuscrit de son prochain ouvrage d'exégèse, il répond en commençant sa lettre par un "camarade et collègue" qui renvoie à la proximité de vue qu'il avait reconnu entre leur travaux respectifs. Justifiant cette adresse, il certifie à son correspondant, qu'une fois l'*Étoile*

⁵²⁷ „Man muss ihm die Fähigkeit dazu geben. Das Leben würde ich nimmermehr zu reglementieren wagen. Das würde ja der Unbeschriebenheit des „und“ widersprechen, die mir wie Sie sahen geradezu eine Glaubensnotwendigkeit ist. Die Entscheidung bleibt frei. Aber die Entscheidungsmöglichkeit wird gegeben. Nicht das Leben, aber den Unterricht wünsche ich „reglementiert“. Deshalb wird mir die Judenfrage praktisch zur Erziehungsfrage. Jeder soll das Judentum als Judentum kennen lernen, wie er das Deutschtum als Deutschtum kennen lernt. Dann kann er sich seine Weise, das „und“ zu leben, aussuchen. Wie die Dinge lagen, konnte er das nicht; das Judentum war ihm allenfalls ein Begriff, das Deutschtum jedenfalls eine Wirklichkeit. Da gab es keine Wahl; Wirklichkeiten überrennen Begriffe. Oder vielmehr richtiger gesagt: da gab es nur Wahl, nur „oder“. Und ich möchte uns wieder die Freiheit zum „und“ schaffen, die ich selber nur zufälligen persönlichen Umständen verdanke. An Stelle der Freiheit, die mir das Geschenk des Zufalls wurde, soll eine Freiheit treten, die Geschenk der Institution ist.“ *Ibid.*, Briefe, S. 280.

entre les mains, tous ses doutes au sujet de cette communauté de pensée seront levés. Pour cela, il lui conseille de lire d'abord la partie centrale. « La Bible *s'y trouve autrement* que dans tous les autres livres. Des autres livres, on ne peut en prendre connaissance qu'en les lisant. Ce qui se trouve dans la Bible peut être connu par deux chemins : 1. En écoutant ce qu'elle dit : 2. En écoutant attentivement le rythme du cœur humain. La Bible et le cœur disent la même chose⁵²⁸. » Cette présence singulière de la Bible dans *l'Étoile* a déjà été évoquée à travers le refus de Rosenzweig de la considérer comme une source à laquelle on ferait référence de manière distanciée. Mais au regard de ce qui a été étudié précédemment au sujet de la traduction, des exigences nécessaires à la restitution de la vie biblique au sein de la langue allemande, ainsi que de la dynamique dialogale propre au texte biblique, ce sont les modalités d'inscription du texte biblique à l'intérieur de *l'Étoile* qui doivent faire l'objet d'une attention plus soutenue. Que l'ouvrage de Rosenzweig ne fasse pas des passages de la Bible de simples exemplifications de son propos existentiel dont il pourrait faire fi, cela est clair. Sans les mots anciens, la pensée nouvelle n'aurait rien à dire, pas même le schéma des structures relationnelles de l'existence, dans la mesure où l'existence n'est ek-sistence qu'en tant qu'elle est révélée. Ce qui reste encore à déterminer, c'est la possibilité pour *l'Étoile* d'ouvrir véritablement au lecteur l'horizon référentiel que présuppose le présent du monde de la Révélation. Dire du texte biblique qu'il est *incarné* dans *l'Étoile* semblant être en inadéquation avec la condition que requiert la parole hébraïque pour être entendue dans une langue du monde : que son étrangeté ne soit pas niée.

Stéphane Mosès, dans son article *Typologie de la modernité juive*⁵²⁹, a interrogé la façon dont cette dernière entretenait un rapport à la tradition juive et aux textes canoniques. D'après lui, il est possible de distinguer deux grandes orientations : critique et normative. Sont concernées par la première les figures de Kafka, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Paul Celan ou encore Edmond Jabès ; la seconde englobe des auteurs comme Hermann Cohen, Rosenzweig et Levinas. La différence entre ces deux orientations tient aux aspects de la tradition juive retenus par chacune. Alors que la modernité critique considère que les contenus de cette tradition n'ont plus de validité

⁵²⁸ „Die Bibel ist darin anders als alle anderen Bücher. Alle anderen Bücher kann man nur kennen lernen, indem man sie liest. Was in der Bibel steht, kann man auf zwei Wegen kennen lernen, 1. Indem man hört was sie sagt, 2. Indem man dem Schlagen des menschlichen Herzens lauscht. [...] Die Bibel und das Herz sagen das Gleiche.” À Benno Jacob. 27.5.21. *Briefe*, S. 402.

⁵²⁹ Stéphane MOSÈS, « Typologie de la modernité juive » in *Temps de la Bible. Lectures bibliques*, Paris, Éditions de l'éclat, 2011.

pour le temps présent et que seules certaines de ses formes discursives ont gardé à l'état de fragments des éléments de sens, la modernité normative a cherché à actualiser, à transposer les vérités passées dans la langue d'aujourd'hui. Ce rapport différencié à la tradition va s'exprimer dans un rapport lui-même différencié aux citations.

À travers la citation, c'est le passé qui est mis en jeu. Ainsi, loin de tout rôle d'autorité, la citation chez Walter Benjamin, et plus généralement pour la modernité critique, a pour fonction de rompre l'unité et la puissance du présent en injectant en lui des fragments de passé n'ayant pas été intégrés par la marche de l'histoire. « Les citations, dans mon travail, sont comme des voleurs de grands chemins qui surgissent en armes et dépouillent le promeneur de ses convictions⁵³⁰. » Le passé est cité afin de permettre au présent d'échapper à la complaisance qu'il éprouve vis-à-vis de lui-même. À l'opposé d'une telle conception de la citation, celle de la modernité normative fait de cette dernière une instance de vérité dont la fonction va au-delà de celle de simple garantie. Selon les mots de Mosès à propos de *Religion de la Raison* et de *l'Étoile*, « les analyses proprement philosophiques et les citations de sources traditionnelles s'appuient constamment les unes sur les autres, de sorte que leur statut épistémologique y apparaît comme presque équivalent⁵³¹ ». Modernité critique ou modernité normative, la citation devient une force motrice de la pensée qui met au centre de celle-ci la question des relations inter-textuelles.

En faisant abstraction de l'usage générique qui est aujourd'hui fait du terme d'intertextualité, il est possible d'appliquer ce terme à *l'Étoile*. Car contrairement à d'autres, l'ouvrage de Rosenzweig ne se contente pas d'une définition de l'intertextualité comme « interaction textuelle qui se produit à l'intérieur d'un seul texte⁵³² » selon la première définition que donna de celle-ci Julia Kristeva. Pour *l'Étoile*, il ne suffit pas de dire que des énoncés communiquent avec d'autres énoncés. Les énoncés ne sont tels qu'en tant qu'ils ont un sujet d'énonciation. Ici se dessine une proximité avec la conception du dialogique de Mikhaël Bakhtine (1895-1975) – conception du dialogique qui ne doit pas être confondu avec ce qui a été dit de la pensée de Martin Buber. Pour Bakhtine, un énoncé possède un auteur et est en cela l'expression d'une conception du monde dont la voix engage le lecteur-auditeur à formuler une réponse ; relation qu'il

⁵³⁰ Walter BENJAMIN, *Schriften I*, 571, cité par Hannah Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1974, p. 292.

⁵³¹ Stéphane MOSÈS, *Temps de la Bible. Lectures bibliques*, Paris, Éditions de l'éclat, 2011, p. 145.

⁵³² Julia KRISTEVA, « Problèmes de la structuration du texte » in *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, pp. 297-316, p. 68.

qualifie de responsive active⁵³³. Le contact "dialogal" – existentiel - du lecteur avec le livre étant rendu possible par la structure "dialogique" – textuelle - interne à celui-ci ; une structure dialogique qui, dans le cas de *l'Étoile*, repose sur un ensemble citationnel plus divers qu'il ne le semble au premier abord.

La présence de la Bible dans cette dernière ne se limite pas aux trois analyses grammaticales de Genèse I, du Cantiques des Cantiques et du Psaume 115. Le texte biblique fait véritablement corps avec le texte de *l'Étoile*. Ce sont les mots de la Bible qui surgissent soudainement au détour d'une phrase de Rosenzweig et d'une manière si intriquée au texte que l'auteur ne prend pas la peine de les mettre entre guillemets. À côté donc des passages cités à l'instant qui renvoient en eux-mêmes à la Bible, c'est une multitude de citations implicites et d'allusions⁵³⁴ qui parsèment l'ouvrage de Rosenzweig. Citations et allusions qui ne partagent pas toutes la même fonction. Si certaines d'entre elles participent avant tout de la sonorité du discours, de la stylistique de *l'Étoile*, d'autres ont un effet plus référentiel. La visibilité de ces expressions dépendant dans les deux cas de la sagacité du lecteur qui parviendra ou non à les reconnaître selon la connaissance qu'il possède du texte biblique. Une sagacité qui, toutefois, bien souvent, sera prise en défaut par le style expressif et métaphorique de *l'Étoile* qui, encadrant les éléments bibliques, gomme le heurt lié au fait de joindre une citation au corps du texte. Ainsi, l'allusion à Isaïe 25,8 pour traiter du monde en devenir au sein de la dynamique rédemptrice : « Dieu et l'homme sont déjà, le monde devient. Le monde n'est pas encore achevé. Il y a encore en lui des ris et des pleurs. *Et la larme n'est pas encore essuyée sur tous les visages*⁵³⁵. » [Nous soulignons.] Rosenzweig rend compte de l'inachèvement du monde avec les mots de la promesse messianique faite à Israël, tout en insistant davantage sur l'attente au cœur de la promesse. D'où l'apposition de la phrase « il y a encore en lui des ris et des pleurs », qui vient souligner une intonation présente dans le chant de louange et de promesse d'Isaïe. Il en va de même des Psaumes auxquels Rosenzweig fait très souvent allusion : « L'âme est silencieuse dans l'amour de Dieu comme un enfant dans les bras de sa mère, et *désormais elle peut aller au plus loin*

⁵³³ « L'œuvre, tout comme la réplique du dialogue, vise à la réponse de l'autre (des autres), à une compréhension responsive active, et elle le fait sous toutes sortes de formes. (Influence sur le lecteur, appréciation ou critique, produire des émules ou des continuateurs...). » Mikhaël BAKHTINE, *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1984, p. 282.

⁵³⁴ Si la citation implicite reprend les mots de la Bible sans mettre de guillemets, l'allusion reprend les mots de la Bible, mais en les reformulant.

⁵³⁵ *ER*, p. 309.

de la mer et aux portes de la tombe...⁵³⁶ » [Nous soulignons.] Ici, il s'agit du Psaume 139,9 : « Je prends les ailes de l'aurore, je me loge *au plus loin de la mer*, même là ta main me conduit, ta droite me saisit. » Un passage d'autant plus harmonieux que le sens, et non pas uniquement la musicalité, du psaume est lui aussi respecté. Entre l'âme et l'amour de Dieu se joue la même relation qu'entre David et Yahvé.

On le voit, le corps de l'*Étoile* est travaillé par le texte biblique. Souvent, sa présence apparaît clairement au lecteur, mais encore plus souvent, elle ne fait que l'effleurer, le laissant poursuivre sa lecture. Cette fluence de l'inter-texte au sein du discours de Rosenzweig indique que le monde que l'*Étoile* ouvre au lecteur ne cherche pas à se distinguer du monde biblique. Et pourtant une difficulté subsiste, à savoir que la langue ici parlée n'est pas l'hébreu. La fluence du discours, expression de l'intégration de la Bible dans l'*Étoile*, s'oppose à l'exigence de laisser la parole biblique s'exprimer selon le rythme, étranger à l'allemand, de l'hébreu. L'*incarnation* du texte biblique dans l'*Étoile* pouvant être perçue comme une autre modalité du danger d'appropriation de la langue hébraïque par la vie énochale des langues du monde. Une modalité qui, en vérité, témoigne à la fois d'une situation d'assimilation et d'un sursaut de dissimulation ; un sursaut qui fait malgré tout encore fond sur l'héritage du judaïsme allemand et non sur celui du judaïsme renouvelé fondé sur l'écoute de la parole *hébraïque*.

À travers la multiplicité des citations référentielles qui expriment la structure révélée de l'existence et qui introduisent une diversité d'approches vis-à-vis du corpus biblique, il était permis de supposer un rapport plus intime entre l'*Étoile* et la Bible que celui généralement présumé. Aux références propres aux trois analyses grammaticales, il fallait ajouter les références à l'Exode, au Lévitique ou au Deutéronome. Toutes références qui impliquent l'inscription des relations existentielles non plus dans l'horizon d'une Révélation universelle, où le statut créaturel d'Adam et Ève, le dialogue de l'amant et de l'aimée et la communauté en prière, s'adressent à tout homme, mais dans l'horizon d'une Révélation singulière, ayant part à l'histoire du peuple juif. Mais cela n'est vrai qu'à première vue seulement. Ces citations, par leur brièveté, expriment elles aussi la conception rosenzweigienne de la Révélation selon laquelle celle-ci n'a d'autre contenu que l'acte de se révéler. Le caractère littéral de la description par le Cantique des Cantiques du dialogue de la Révélation tient en cela à l'universalité d'une expression déliée de tout contenu événementiel. On retrouve cette perspective dans

⁵³⁶ ER, p. 244.

l'usage qui est fait par Rosenzweig d'une citation de Genèse 22,1, où le terme générique d'homme se substitue à la figure d'Abraham : « À la question de Dieu : "Où es-tu ? [...], voilà l'homme qui répond : "Je suis ici"⁵³⁷. » Phrase qu'il faut comparer au texte biblique: « Après ces événements, il arriva que Dieu éprouva Abraham et lui dit "Abraham !" Il répondit : "Me voici !" » Mais Rosenzweig ne fait pas qu'écartier l'histoire des patriarches. Il en fait de même du contexte d'Exode 22,1, où il réduit le décalogue au premier commandement ; premier commandement qui de : « Je suis Yahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude » se réduit à un lapidaire « Moi, l'Éternel⁵³⁸ ». Cette stratégie d'évidement du particularisme juif de la Révélation universelle s'exprime enfin encore plus nettement dans le traitement réservé au passage de Deutéronome 6,5, qui constitue le cœur de la liturgie juive : « Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir ». Si Rosenzweig ne tronque pas cette phrase et la cite en entier, il n'en reste pas moins qu'il en modifie le sens. Là où dans le texte biblique, le sujet d'énonciation de ce discours est Moïse ; dans l'*Étoile*, il ne peut s'agir que de Dieu lui-même puisque « le commandement de l'amour ne peut venir que de la bouche de l'amant⁵³⁹ ». Pour un commentateur comme Mara Benjamin, cela indique à quel point l'*Étoile* se livre à une réinvention et à une réécriture de la parole biblique⁵⁴⁰.

Si l'on considère la deuxième partie de l'*Étoile* en elle-même, le détachement relatif de la Révélation à l'égard du contexte singulier de son origine événementielle pose à nouveau frais le problème de l'*Erlebnistheologie* que Rosenzweig avait résolu grâce à la structure générale de l'*Étoile*. La dimension miraculeuse de la Révélation, "la nouveauté de sa vieillesse immémoriale", bien que réintroduite entre le livre de la Création et celui de la Révélation, en ne faisant pas fond sur la trace écrite de la tradition, prend le risque d'araser la différence entre le passé et le présent et en cela sa dimension miraculeuse. C'est ce risque que Rosenzweig mentionne dans une de ses remarques portant sur un poème de Juda Halevi : *Ereignis*.

⁵³⁷ *ER*, p. 250.

⁵³⁸ *ER*, p. 253.

⁵³⁹ *ER*, p. 251.

⁵⁴⁰ Voir Mara BENJAMIN, *Rosenzweig's Bible: Reinventing Scripture for Jewish Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 56.

La Révélation est expérience vécue (*Erlebnis*) et événement (*Ereignis*). Une véritable expérience vécue seulement parce qu'elle était aussi événement ; véritable événement seulement parce qu'elle peut toujours à nouveau être expérience vécue. Le présent s'effraye de cette relation. Il aimerait limiter par les formes et les moyens les plus divers Dieu à la nuit de l'expérience vécue et lui faire différer l'accès au chemin menant au jour de l'événement. Mais Dieu ne se laisse refuser l'accès à aucun chemin. L'événement ne lui est pas plus lointain que l'expérience vécue, la nature pas plus inaccessible que l'âme. Il ne va pas non plus être – comme le redoutent les craintifs – tiré vers le bas dans l'objectivité grossière. Il veille bien à cela⁵⁴¹.

Ce chemin entre l'expérience vécue et l'événement, c'est le récit biblique qui l'emprunte. On l'a vu avec Rosenzweig à propos du *secret formel*, loin de se réduire à une forme épique relatant des événements passés à distance du présent, le récit biblique par la forme de l'anecdote permet d'instaurer un jeu relationnel entre différents récits duquel participe le lecteur. Grâce à la lecture dialogale que permet la dynamique temporelle de la Bible, le lecteur peut se trouver aujourd'hui au Sinaï sans avoir à attendre le *Seder* pascal : « Qu'à chaque génération chacun se sente comme étant *lui-même* sorti d'Égypte » (*Pessahim* 10,5).

Parti de l'idée que l'*Étoile de la Rédemption* ne pouvait, en tant qu'œuvre dont la temporalité originante déploie un nouvel horizon existentiel, être seulement une propédeutique au *Lehrhaus*, le seuil menant vers une vie authentique, c'est au final une représentation de l'*Étoile* dans laquelle la parole biblique est à la fois paradoxalement trop familière – stylistiquement - et pas assez présente - événementiellement - à laquelle on parviendrait. Un texte biblique *omis*, mais dont la présence est latente. Une telle conclusion suppose elle-même un certain parti pris, celui du Rosenzweig-traducteur de 1927 regardant son ouvrage à partir du rivage de la parole hébraïque. Le rapport de l'*Étoile* à la Bible pourrait-il prendre un autre sens en le comparant à celui existant au sein de la traduction des *Hymnes et poèmes* de Juda Halevi ?

⁵⁴¹ „Offenbarung ist Erlebnis und Ereignis. Echtes Erlebnis nur, weil und wenn sie auch Ereignis war, echtes Ereignis nur, weil und wenn sie immer wieder Erlebnis werden kann. Die Gegenwart scheut vor diesem Zusammenhang. Sie möchte in den verschiedensten Formen und auf den verschiedensten Wegen Gott auf das Nachts des Erlebnisses beschränken und ihm den Weg in den Tag des Ereignisses verlegen. Aber Gott lässt sich keine Wege verlegen. Das Ereignis ist ihm nicht ferner als das Erlebnis, die Natur nicht unerreichbarer als die Seele. In grobe Objektivität, wie die Ängstlichen fürchten, wird er auch da nicht hinabgezogen; dafür sorgt er schon.“ Franz ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi. Hymnen und Gedichte*, Berlin, Verlag Lambert Schneider, S. 174.

d). Les *Hymnes et poèmes* de Juda Halevi : l'autre "présent sans livres".

Si les circonstances exactes dans lesquelles Rosenzweig a pris la décision de traduire la poésie de Juda Halevi ne sont pas connues, cette entreprise a pris rapidement pour lui une importance que les précédentes traductions n'avaient pas. Cet investissement n'a rien de surprenant pour peu que l'on considère les enjeux intellectuels et existentiels qui agitaient Rosenzweig au lendemain de la parution de *l'Étoile de la Rédemption*. Tendus vers un idéal de vie juive en diaspora, la figure de Juda Halevi ne pouvait que constituer un miroir de sa propre situation. Juda Halevi qui était considéré comme un des plus grands poètes juifs, sinon le plus grand poète juif du Moyen Age, avait su exprimer toute la palette d'émotions, d'espoirs et de désespoirs d'un peuple en exil et cela dans une langue qui témoignait dans le même temps de son intrication avec la culture de l'époque. Dans l'hébreu de Juda Halevi confluent à la fois des influences bibliques et des influences arabes. De ce jeu entre les images, les sonorités du texte biblique et celles de la poésie arabe va naître un hébreu si vivant que le lecteur moderne doit se souvenir qu'à l'époque d'Halevi lui-même l'hébreu était déjà une langue "morte". Avec la traduction de ces poèmes, Rosenzweig entreprend symboliquement de transposer en allemand et en Allemagne ce témoignage d'un judaïsme qui avait su concilier l'authenticité d'une vie juive et l'ouverture à un contexte culturel local. On peut parler ici d'une identification de Rosenzweig à Halevi et cela d'autant plus que l'auteur la formule lui-même : « Pour être plus juste, j'aurais dû m'appeler Jehuda ben Schmuël, donc pareillement que le nom du grand homme, dont je suis la réincarnation de taille moyenne sur le chemin de la transmigration (*Ibbur*) : Juda Halevi⁵⁴². » Il faut comparer cette déclaration avec celle faite à Trudi Oppenheim en août 1917, dans laquelle il confesse n'avoir aucun lien avec son prénom ; prénom – *Franz* – qui n'exprime pour lui ni héritage, ni mémoire, ni histoire et plus important qui ne contient nulles anecdotes, c'est-à-dire nuls indices d'un processus qui serait né de lui-même (*irgendwie gewachsen*)⁵⁴³.

⁵⁴² „Korrekterweise hätte ich also Jehuda ben Schmuël genannt werden sollen, also genau mit dem Namen des große Wiederverkörperung auf dem Wege des Ibbur ich bin: Jehuda Halevis.” À sa mère. 5.6.29. *Briefe*, S. 628.

⁵⁴³ À Trudi Oppenheim. 21.9.17. *GS I*, 1, S. 432.

Cette identification ne doit pas être perçue comme une volonté d'échapper à son époque. Traduire les poèmes d'Halevi n'est pas une activité nostalgique d'un âge d'or lointain. C'est pourquoi Rosenzweig n'emprunte pas le chemin de son prédécesseur Emil Bernhard Cohn (1881-1948) qui dans son ouvrage *Ein Diwan* avait proposé une sélection de poèmes de Juda Halevi encadrés de réflexions philologiques et biographiques. Lui ne veut pas d'une perspective historiciste. « On passerait complètement à côté du but à tenter la chose en regroupant et en juxtaposant des textes de même types, *Meoroth*, *Ahaboth*, *Geuloth* et que sais-je encore⁵⁴⁴. Procéder comme pour un musée en donnerait l'idée la plus fautive qui soit⁵⁴⁵. » Citant Goethe "Surtout ne pas lire, toujours chanter !", Rosenzweig affirme que le rapport vivant à la poésie n'est pas affaire d'époque, mais de peuple et de milieu⁵⁴⁶. L'essentiel est de faire entendre le souffle poétique de l'hébreu dans la langue allemande. Souci de *Wörtlichkeit* donc. «C'est pourquoi traduire dix lignes, c'est faire un meilleur usage du temps que d'écrire les plus longues choses "à propos de". Certes le public veut le "à propos de" et oublie le plus beau des repas (ou encore pire l'avale sans y penser), si on ne lui tient pas le menu sous le nez⁵⁴⁷.» Toutes affirmations qui préparent le projet de traduction de *Die Schrift*. Mais des affirmations qui, mises en rapport avec leur objet même, le travail sur les *Hymnes et poèmes*, apparaissent en décalage avec la structuration de celui-ci. Car pour un traducteur qui ne souhaite pas parler "au sujet de...", son lecteur se trouve face à un paratexte assez conséquent. À cela s'ajoute le fait que Rosenzweig présente de manière assez étrange l'œuvre de Halevi : d'abord la traduction des poèmes – mais non pas le texte original en hébreu -, puis une "postface" et enfin les remarques sur les poèmes. Cette position centrale de la "postface" a vraiment quelque chose d'étonnant. Rosenzweig s'explique à ce sujet avec Martin Buber. Pour lui, cet enchaînement doit être considéré comme allant non pas du début vers la fin, mais de la coquille externe vers le cœur. « Qu'un livre construit de manière exactement inverse puisse être lu ainsi, j'en ai fait l'expérience avec *l'Étoile*. C'est pourquoi je ne veux sous aucune circonstance que la postface au ton désinvolte soit la conclusion du livre. La vraie conclusion doit être la dernière remarque. La postface fonctionne seulement si elle est liée à l'avant et à

⁵⁴⁴ Il s'agit ici de trois catégorisations thématiques arbitraires.

⁵⁴⁵ *Postface à Jéhuda Halevi*, p. 170.

⁵⁴⁶ « Là où de la poésie est poétisée pour un certain milieu et où il lui fait bon accueil, à pleines gorges bien sûr et pas seulement en esprit, c'est là qu'est le "temps". » *Ibid.*, p. 170.

⁵⁴⁷ „So zehn Zeilen zu übersetzen ist besser angewandte Zeit als die längsten Sache "über". Freilich Publikum will "über" und lässt das schönste Essen stehn (oder noch schlimmer – frißts achtlos hinunter), wenn ihm kein Menü unter die Nase gehalten wird." À Martin Buber. 20.12.22. *Briefe*, S. 469.

l'arrière⁵⁴⁸. » Avec la "postface" des *Hymnes et poèmes*, Rosenzweig adopte une stratégie tout à fait contraire à celle employée dans le cas de *l'Étoile*. Là où la postface de cette dernière est postérieure même à la traduction de Halevi et ne sera pas même incluse dans la deuxième édition de 1931, la postface de Juda Halevi prend le luxe de se situer au cœur de l'entreprise de traduction. Deux stratégies opposées qui vont se révéler au service d'un même enjeu : promouvoir un foyer juif en exil ; un foyer qui, pour reprendre la métaphore de *l'Étoile* doit permettre au feu du judaïsme de brûler.

Ce changement radical de perspective touchant la question du rapport du paratexte à l'œuvre témoigne de l'évolution dans la prise en compte du lecteur qui est celle de Rosenzweig. Vraisemblablement échaudé par la réception très limitée de *l'Étoile* par le public, il choisit, avec les *Hymnes et poèmes*, de ne pas laisser au seul développement du discours dialogal le soin de dévoiler la nature de la relation à laquelle le lecteur participe en se risquant dans ses ouvrages. Échaudé de même par la tentative avortée du *Livret sur l'entendement sain et malsain* qui devait fournir une introduction à la pensée nouvelle, la postface ici a part à la traduction. Tant et si bien qu'un commentateur comme Peter Eli Gordon a pu voir dans cette organisation textuelle une ressemblance avec l'organisation d'une page du Talmud, où la position centrale est occupée par la source ayant le plus d'autorité. Toutefois, selon nous, l'importance du paratexte rosenzweigien, la postface, mais aussi les remarques (*Anmerkungen*), tient avant tout à la volonté de Rosenzweig de voir son lectorat enfin être à l'écoute des sonorités de la parole hébraïque. C'est l'absence de confiance à l'égard des capacités des lecteurs à se mettre à l'écoute du monde du texte ouvert par les *piyyoutim* de Halevi qui l'oblige en quelque sorte à baliser leur lecture :

C'est seulement la postface qui empêche le lecteur de jeter d'emblée le livre. Maintenant, presque chacun éprouve de la mauvaise conscience à l'idée que les poèmes ne lui plaisent pas. C'est précisément en raison de son effronterie qu'il sera lu. [...] La postface [...] en reste au grand enseignement de l'imgo de Victor⁵⁴⁹ : si à gauche se trouve un panneau "Entrée du paradis" et à droite une affiche "Conférence sur le paradis", ils courront tous à droite⁵⁵⁰.

⁵⁴⁸ À Martin Buber. 8.1.24. *GS* I, 2, S. 938.

⁵⁴⁹ *Imago* (1906) de Carl Spitteler.

⁵⁵⁰ „Nur das Nachwort hindert die Leser, das Buch von vornherein zu verwerfen. Jetzt hat fast jeder ein schlechtes Gewissen, dass ihm die Gedichte nicht gefallen. Und grade wegen der Frechheit wird es

La façon dont il a de structurer son ouvrage de traduction est une tentative de répondre de manière radicale aux insuffisances d'une réception laissée à la seule responsabilité des lecteurs ; insuffisances qu'il avait constatées pour *l'Étoile* et auxquelles il n'avait pas pu alors apporter de solutions. Il est intéressant par ailleurs que Rosenzweig n'ait su trouver les mots pour présenter *l'Étoile* dans *La pensée nouvelle* (1925) qu'après avoir travaillé sur la postface de Juda Halevi. Il n'en demeure pas moins que cette tentative "para"-textuelle n'était pas destinée à se répéter pour *Die Schrift*. Rosenzweig l'affirme clairement à Buber, ils ne peuvent s'adresser qu'à une infime minorité de personnes :

Deux types de lecteurs se présentent aujourd'hui à nous : les lecteurs du premier type ne savent absolument rien, ceux du second type savent tout. Les uns comprennent tout, lorsque nous nous y mettons vraiment, les autres ne comprennent rien du tout. Les uns sont ceux qui nous font confiance et qui ont confiance en eux-mêmes, qui croient véritablement en ce que nous avons écrit et qui comprennent ce qui y est signifié. Les autres sont les méfiants, à la fois vis-à-vis de nous et d'eux-mêmes ; ils présupposent toujours que ce qui se trouve devant eux et qu'ils pourraient comprendre ne signifie pas cela, et cherchent alors à "comparer". Si vous comparez avec le texte d'origine, vous passez du côté de l'autre parti ; et comme l'autre parti comprend un pourcent de notre lectorat, le nombre de nos partisans augmente d'un pourcent. Les 89 pourcents restant, qui comparent avec Luther et Kautzsch, sont perdus pour nous ; ils ne peuvent que s'éteindre.

Nous ne devons écrire qu'exclusivement pour ce un pourcent, avec un regard en coin pour les dix pourcents. Les 89 pourcents ne nous concernent pas. Si nous avions voulu écrire pour eux, nous n'aurions jamais commencé. Le un pourcent comprend immédiatement ce que signifie *Braus*, qui est "Er", les dix pourcents le comprennent en vérifiant, les 89 pourcents ne le comprennent jamais. Car ils cherchent dedans une traduction d'Esprit (*Geist*) et de Seigneur (*Herr*) ou de Yahweh et peuvent chercher longtemps.

Les lignes de front des partis se rapportent faussement à nous, mais rapportés à l'œuvre, ils sont dans le vrai. Car le un pourcent qui ne sait rien et qui, en conséquence de

gelesen. [...] Das Nachwort [...] bleibt bei Imagoviktors großer Erkenntnis: wenn links ein Schild steht "Eingang zum Paradies" und rechts ein Anschlag "Vortrag über das Paradies" werden sie alle nach rechts rennen." À Martin Buber. 17.6.24. *Briefe*, S. 502-503.

quoi, est capable de nous faire confiance et de nous confier sa tête, est perçu comme le parti des libéraux, tandis que les dix pourcents renvoient au parti des orthodoxes. À cela s'ajoute naturellement les individus vis-à-vis desquels on se réjouit véritablement. Mais que l'œuvre produise d'elle-même ses opposants et ses partisans, sans que l'on nous demande notre opinion à propos de nous-mêmes, fait partie de l'affaire⁵⁵¹.

On retrouve ici l'opposition du *Livret* entre *la préface à celui qui lit* et *la préface à celui qui sait*, à la nuance près que l'opposition n'est pas ici formulée explicitement en guise d'introduction à *Die Schrift*. Buber et Rosenzweig laissent le soin à la parole biblique de résonner ou non en ses lecteurs. Le fait de réinscrire dans le cadre de la traduction biblique la distinction des différents lectorats de la pensée nouvelle, permet de déterminer la condition d'accès fondamentale à une existence dialogale : une écoute active du jeu entre familiarité et étrangeté qui travaille une langue rendue aux influences des *mots anciens* et des mots hébreux. Or, tout le problème du rapport de *l'Étoile* au monde biblique, et conséquemment de *l'Étoile* à la vie en elle-même, réside dans le fait que les mots anciens de *l'Étoile* ne possèdent pas la même résonance, la même présence, que les mots hébreux. Le monde de la Révélation, dans *l'Étoile*, possède en lui une promesse de vie voisine de celle que l'on trouve dans la traduction des *Hymnes et poèmes*, mais qui ne parvient pas, comme dans celle-ci, entièrement à expression. Car, au-delà de la spécificité de la stratégie méthodologique qui entoure la traduction de Halevi, cette dernière offre à travers son style poétique le modèle d'une langue qui a su inscrire en elle un rapport au monde dont *l'Étoile* ne fait qu'indiquer l'accès.

⁵⁵¹ „Wir haben heute zwei Arten von Lesern vor uns: die einen die gar nicht wissen und die andern die alles wissen. Jene verstehen, wenn wir recht arbeiten, alles, diese grade dann gar nichts. Jene sind die, die uns und sich selbst vertrauen, die nämlich glauben, dass wirklich das was wir geschrieben haben und sie verstehen, gemeint ist. Die andern sind die Mißtrauischen, gegen uns mißtrauisch, aber auch gegen sich selber, die meinen immer, das was dasteht und was sie verstehen könnte nicht gemeint sein, und „vergleichen“ nun. Wenn sie mit dem Urtext vergleichen, gehen sie zu der andern Partei über; da die andere Partei ein Prozent unsrer Leserschaft umfaßt, wächst dadurch unser Anhang auf elf Prozent. Die übrigen neunundachtzig Prozent, die beim Vergleichen zu Luther und Kautzsch gehen, sind für uns verloren; sie können nur aussterben. Wir dürfen nur und ausschließlich für das eine Prozent schreiben, mit einem Seitenblick auf die zehn Prozent. Die neunundachtzig gehen uns nichts an. Wenn wir für die hätten schreiben wollen, hätten wir nie angefangen. Das eine Prozent versteht unmittelbar was Braus heißt, wer „ER“ ist, die zehn Prozent verstehen es beim Nachschlagen, die neunundachtzig nie; die die suchen darin eine Übersetzung von Geist und von der Herr oder von Jahwe und da können sie freilich lange suchen. Die Parteifronten sind nur auf uns bezogen falsch, auf das Werk bezogen sind sie richtig. Denn das eine Prozent, die die nichts wissen und infolgedessen fähig sind uns und ihrem eigenen Kopf zu vertrauen, sind als Partei gesehen die Liberalen, und die zehn Prozent sind als Partei die Orthodoxen. Dazu natürlich die Einzelnen, die über die man sich wirklich freut. Aber dass dies Werk sich seine Gegner und Anhänger selber schafft, ohne uns nach unsrer Meinung über uns selbst zu fragen – auch das gehört dazu.“ À Martin Buber. Août 1926. *Briefe*, S. 561-562.

Rosenzweig a en effet cherché à respecter le *Musivstil* des poèmes et à le restituer en allemand ; restitution qui a eu pour effet de légitimer le projet d'une langue allemande rendue à l'étrangeté de la parole biblique. Avec le *Musivstil* que l'on peut traduire par "style mosaïque" ou "style marqueté", il a été possible à la poésie juive du Moyen Age de garder au cœur de son expression la situation d'exil qui était la sienne. Sans ce style, elle aurait pu oublier son statut exilique et considérer le monde comme un chez-soi.

Cette mise en exil du monde alentour, c'est la présence permanente du mot écrit qui l'opère. Avec elle, un autre présent vient faire écran au présent du monde alentour, qu'elle dégrade en une apparence – plus précisément : en une allégorie. Ce n'est donc pas le mot écrit qui est allégoriquement enrôlé au service de la vie présente pour lui servir d'image, mais tout au contraire les événements qui servent à élucider le mot écrit, qui deviennent son allégorie⁵⁵².

Contrairement aux autres traditions littéraires, la poésie juive n'exemplifie pas le présent à l'aide du passé, elle exemplifie le passé à l'aide du présent. « Lorsqu'un poète juif désigne la chrétienté et l'islam par les termes d'Édom et d'Ismaël, il ne commente pas ainsi le présent à partir de l'Écriture, mais l'Écriture à partir du présent⁵⁵³. » Par les mots et les phrases de la Bible que le poète insère dans son poème, c'est le présent de la langue quotidienne qui se trouve habité par le monde biblique. À tel point qu'un *hapax legomenon* peut être aussi familier que n'importe quel autre mot de la vie courante. Cette familiarité avec la langue sainte, cette familiarité avec les mots juifs, c'est cela même que Rosenzweig recherche depuis *l'Étoile*, avec le *Lehrhaus* jusqu'à *Die Schrift*. Et c'est cela qu'il recherche avec la traduction des *Hymnes et poèmes* : « amener le lecteur à prendre chaque poème comme une chose en soi, tout comme le poète l'a poétisé comme une chose en soi et comme le chanteur et le public, dans le lieu auquel le poème est destiné, l'a chanté et l'entendu, le chante et l'entend, le chantera et l'entendra⁵⁵⁴ ». Cela qu'il recherche et cela qu'il trouve : « Notre maître Moïse a dit : Ô si seulement tout le peuple était... Juda Halevi : tout le peuple *est*⁵⁵⁵... »

⁵⁵² *Postface à Jéhuda Halevi*, p. 164.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁵⁵ Rosenzweig, « L'homme juif » in *Confluences*, *op.cit.*, p. 199.

Le "présent sans livres" dont il était question au début de ce chapitre est moins l'expression d'une vie juive rythmée par les gestes d'une orthopraxie que d'une vie juive rythmée par les paroles hébraïques ; des paroles qui, vivant d'une vie dialogale, ouvrent aussi bien un horizon d'interprétation qu'un horizon poétique et liturgique. Ainsi, le "présent *dans* le livre" de l'*Étoile*, ce présent ouvert par le monde de la Révélation, vibre bien d'un sens biblique, mais non d'un rythme biblique. Les mots de la Bible sont là. Les rythmes d'une langue juive y sont encore absents. Le seuil n'est pas cette limite qui sépare le théorique du pratique, l'abstrait du concret, et qui viendrait "clore" l'*Étoile*. Le seuil est présent au cœur de l'*Étoile*. Il est cette existence dans laquelle vit une parole qui ne s'est pas encore faite sonore.

TROISIÈME PARTIE : QUITTER LE SEUIL

Chapitre I. Le sur-monde : un autre chemin vers la vie juive.

Apologie du peuple éternel.

Une des particularités du judaïsme est d'avoir, au cours de son histoire, peu développé un regard réflexif sur ses propres pratiques rituels. Dès lors que le judaïsme imprégnait la vie sous tous ses aspects, les juifs ne ressentaient pas le besoin de promouvoir une analyse de ce qu'est le judaïsme, voire de réfléchir à ce que pourrait être l'*essence* du judaïsme. S'il existait bien avec l'apologétique une forme de représentation de soi, celle-ci était tournée vers l'extérieur en direction du christianisme et faisait fond sur une assise identitaire ferme. Une orientation défensive qui pouvait néanmoins ne pas être dénuée d'un caractère offensif à l'égard de son adversaire. Le *Kuzari* de Juda Halevi n'a pas peur d'énoncer des jugements sévères vis-à-vis du christianisme. Il en va de même des propos tenu par Nahmanide (1194-1270) lors de la Dispute de Barcelone. Moins invité à dialoguer que contraint à s'expliquer par Jacques I^{er} roi d'Aragon, Nahmanide n'hésite pas à adopter un ton polémique à propos de la conception que se font les chrétiens du Messie⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶ « Que le créateur des cieux et de la terre ainsi que tout ce qu'ils renferment, pénètre dans le ventre d'une femme juive et s'y attarde neuf mois, donne naissance à un petit, qu'il grandisse et soit ensuite livré aux mains de ses ennemis qui le condamnent à mort et le tuent et qu'enfin, selon vos dires, il ressuscite et s'en retourne à son lieu initial, cela est intolérable à l'esprit des juifs comme de tout homme ! » NAHMANIDE, *La Dispute de Barcelone*, Paris, Verdier, cité par Gérard ISRAËL, *La question chrétienne. Une pensée juive du christianisme*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque », 2008, p. 297.

Rosenzweig, dans son article *Pensée apologétique : remarques sur Brod et Baeck*, vient nuancer l'affirmation selon laquelle la structure de l'apologétique juive du Moyen Âge ne serait pas autoréflexive ; une absence qui s'expliquerait par le sentiment d'évidence éprouvé à l'égard des arguments de foi. Selon lui, la démarche apologétique, en prenant en considération la possibilité d'un point de vue extérieur à la vie juive fait déjà un pas de côté vis-à-vis de celle-ci. Se préparer à une démarche apologétique, c'est se préparer à la possibilité d'un décentrement existentiel. C'est pourquoi « ce n'est pas au sein de la sphère sans trouble du judaïsme qu'on devenait un penseur. [...] Qui se destinait à réfléchir sur le judaïsme devait nécessairement consentir à ce que, sinon son âme, du moins son esprit, fût renvoyé aux frontières du judaïsme⁵⁵⁷ ». L'apologétique appartiendrait en cela moins à la pensée juive, dont la visée interne est avant tout celle de l'apprentissage, qu'à la philosophie juive qui se confronte activement à ce qui n'appartient pas au judaïsme. Prenant comme exemple *Le guide des perplexes*, Rosenzweig note cependant la difficulté de l'exercice. Force légitime de pensée, l'apologétique peut se faire aussi menace pour le judaïsme. Gérard Bensussan a présenté cette tension au sein de la philosophie juive comme une tension à jamais irrésolue, asymptotique, entre le modèle figural juif et le modèle conceptuel grec⁵⁵⁸.

La nuance que Rosenzweig apporte à la question de la présence d'une autoréflexion dans le judaïsme médiéval ne change rien à la rupture que représente 1789 pour la conscience de soi juive. Bien qu'il soit certain qu'un besoin d'analyse, un besoin de compréhension, de ce que représente le judaïsme en lui-même et dans le monde se soit manifesté à certains moments de l'histoire⁵⁵⁹, ces moments d'"éveil" n'ont rien de comparable avec la crise d'identité juive qu'a fait naître les discours révolutionnaires - celui de Stanislas de Clermont-Tonnerre en est un exemple⁵⁶⁰. Avec l'émancipation moderne, ce ne sont pas seulement les chrétiens qui sont confrontés à la difficulté

⁵⁵⁷ ROSENZWEIG, « Pensée apologétique : remarques sur Brod et Baeck » in *Confluences, op. cit.*, p. 204.

⁵⁵⁸ « Si le philosophe-juif est un traducteur de figures en concepts, la philosophie juive sera régie par le primat d'un modèle traductif du rapport de la figure au concept, du particulier à l'universel, de la transcendance à l'immanence, soit par un type de relation qui ne serait ni relève de l'un dans l'autre ni harmonisation équilibrée des deux, mais écartement, pontage, autant que trahison nécessairement emportée par la traduction et ses restes et assumée dans la pensée. » Gérard BENSUSSAN, « Qu'est-ce qu'une philosophie « nationale » ? Notes sur la philosophie juive » in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 31, 2001/3, p. 388.

⁵⁵⁹ Voir Yosef Hayim YERUSHALMI, *Transmettre l'histoire juive : Suivi de Clio et les juifs : Réflexions sur l'historiographie juive au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Itinéraires du savoir », 2012.

⁵⁶⁰ « Il faut tout refuser aux juifs comme nation et tout leur accorder comme individus ; il faut qu'ils ne fassent dans l'État ni un corps politique ni un ordre : il faut qu'ils soient individuellement citoyens. » Comte Stanislas de Clermont-Tonnerre, cité par Léon POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme, t. III : de Voltaire à Wagner*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1968, p. 234.

d'identifier les juifs, ce sont les juifs eux-mêmes qui ont des difficultés à déterminer leur identité juive. Une identité qui jusque-là avait été avant tout déterminée par une communauté de destin dont l'unité s'est trouvée déchirée par le 18^e et le 19^e siècle, par les montées de l'individualisme et du nationalisme. Aujourd'hui, « la diversité de la vie dépasse le Juif émancipé, il entretient de nouveaux rapports, distincts, à la société dans laquelle il entre, à la communauté dont il sort, à l'esprit qui serait censé lui servir d'intermédiaire entre les deux⁵⁶¹ ».

Cette nouvelle relation des juifs au judaïsme n'est plus qu'une relation au sein de la multitude de celles qui leurs permettent de participer au monde. Une relation exclusive n'est plus envisageable. Les juifs ont trouvé « hors du monde juif des foyers pour [leur] esprit⁵⁶² ». On assiste alors à un changement d'orientation de la part de l'apologétique ; dirigée auparavant vers l'extérieur, elle se tourne vers l'intérieur. Il s'agit de permettre aux juifs dont le rapport au judaïsme n'est plus évident de fournir à celui-ci d'autres bases de légitimité. Et c'est de cette apologétique interne dont il est question avec *l'Étoile*. À travers la description sociologique du judaïsme qui est faite dans le sur-monde se donne à voir la même ambiguïté que celle présente dans une apologétique voulant exposer de l'extérieur le cœur d'une vie juive ne pouvant se vivre que de l'intérieur. La pensée de Rosenzweig comme celle de Maïmonide est une pensée des marches et des lointains. Mais comme celle de Maïmonide, c'est sa « puissance » et sa « profondeur de pénétration⁵⁶³ » qui seule a pu la pousser si loin.

Cette ambiguïté de la description du peuple juif dans le sur-monde trouve une justification à sa présence dans *l'Étoile* par l'affirmation de Rosenzweig selon laquelle le judaïsme n'est pas son objet, mais sa méthode. Tissée de mots juifs, la pensée nouvelle peut résonner comme une langue étrangère à des oreilles émancipées voire assimilées. D'où la nécessité d'un discours apologétique. Une apologétique interne possède un enjeu inverse à celui de l'apologétique tournée vers l'extérieur : non plus contrer les attaques de la philosophie ou du christianisme, ou des deux à la fois, en adoptant pour part leur langage - « les mots de Japhet seront dans les tentes de Sem⁵⁶⁴ » -, mais se rendre

⁵⁶¹ *L'homme juif*, p. 183.

⁵⁶² ROSENZWEIG, « Un *Lernen* nouveau » in *Confluences*, op. cit., p. 264.

⁵⁶³ *Pensée apologétique : remarques sur Brod et Baeck*, p. 204.

⁵⁶⁴ *Talmud de Babylone.*, Meguillah 9b.

audible aux oreilles de ses coreligionnaires en préservant le cadre objectivé de langage qui leur est familier⁵⁶⁵.

Ce qui pose à nouveau un autre problème, à savoir celui de la relation que peut envisager un lecteur juif de *l'Étoile* vis-à-vis non pas de la relation entre la description du sur-monde et la vie juive authentique – visée ultimement par la pensée nouvelle –, mais de la relation entre cette description du sur-monde et la vie mondaine et historique à laquelle le lecteur participe toujours. Car en considérant le sur-monde en tant que tel ainsi que la description métahistorique du peuple juif qui en est faite, on peut s'étonner que Rosenzweig ait conseillé à certains de ses lecteurs de le lire en premier. De l'histoire à l'éternité la distance est grande. Pour une lecture sensée préparer éventuellement à la lecture du cœur de *l'Étoile*, le choc pour un lecteur juif contemporain est fort. Un choc d'autant plus fort que Rosenzweig rejette tout messianisme historique qui pourrait pourtant assurer une fonction médiatrice pour des hommes dont l'horizon psychologique, participant encore d'une logique historique du progrès, les pousserait à voir dans l'histoire le lieu de la Rédemption.

1. L'existence métatemporelle selon *l'Étoile*.

L'expérience messianique juive a ceci de particulier chez Rosenzweig qu'elle est déjà une expérience de l'éternité. Parlant métaphoriquement du judaïsme comme d'un feu brûlant, il précise que ce feu n'a pas besoin de s'alimenter à une autre source que lui-même. En d'autres termes, le temps du judaïsme, en tant que temps éternel, ne participe pas du temps historique. L'idée d'une métatemporalité du judaïsme, idée emblématique de la pensée rosenzweigienne, implique qu'un autre temps existe à côté du temps profane de l'histoire, un temps sacré qui non seulement met à distance le peuple juif vis-à-vis des enjeux mondains, objets de dispute pour les autres peuples, mais plus

⁵⁶⁵ « Je suis en train de lire le Judaïsme de Max Weber, que je souhaitais en réalité lire pendant la guerre. C'est dommage que je ne l'aie pas fait : j'aurais pu en faire un bon usage dans *l'Étoile*. Il dit historiquement la même chose que ce que je dis philosophiquement. » „*Ich lese Max Webers Judentum, das ich eigentlich während des Kriegs lesen wollte. Es ist schade, dass ich es nicht getan habe, ich hätte gut im Stern mit verarbeiten können; es ist historisch das Gleiche, wie ich es philosophisch ausgesprochen habe.*” À sa mère, 15.8.21. *Briefe*, S. 405.

radicalement le met à distance de toute représentation historique de lui-même. Alors que la séparation du peuple juif d'avec le monde était encore chez Hegel perçue comme hostilité à l'égard des hommes et de la nature, Rosenzweig renverse le sens de cette séparation. Pour le jeune Hegel de *L'esprit du christianisme et son destin* (1799), Abraham est cet étranger sur terre uniquement tourné vers l'être pensé comme unité dominatrice ; un être pour lequel il renonce à toutes les relations qui constituent une vie humaine. « Le premier acte par lequel Abraham devient le père d'une nation est une scission qui déchire les liens de la vie commune et de l'amour, le tout des rapports dans lesquels il avait vécu jusque-là avec les hommes et la nature ; ces beaux rapports de sa jeunesse, il les rejeta loin de lui⁵⁶⁶. » Avec Rosenzweig, cette séparation prend un tout autre sens, dans la mesure où loin d'impliquer une rupture de tous liens, elle recompose les liens qui existaient entre l'homme et le monde, l'homme et les autres hommes à partir du lien avec Dieu. À partir de la relation de Révélation, la définition d'autrui en tant que prochain ne se limite plus à la famille ou à l'état.

Temps sacré, éternité et métatemporalité. Aucun de ces termes ne suffit à lui seul à signifier le type de temporalité dont est animé le judaïsme. Parler d'éternité, c'est supposer l'abolition du temps, parler de temps sacré, c'est faire référence à un autre temps que celui simplement profane, tandis que la métatemporalité se rapporte à un au-delà du temps qui ne se confond pas avec l'éternité. C'est seulement en jonglant avec ces trois termes qu'il est possible de comprendre l'expérience messianique juive comme l'expérience paradoxale d'un "suspens éternel tendu vers un avenir d'espérance" selon l'expression de Stéphane Mosès. Cette apparente contradiction entre un état suspendu et une tension en mouvement se résout dans le mot d'anticipation. L'éternité du judaïsme est un suspens du temps fondé sur l'anticipation d'une Rédemption qui, si elle doit advenir dans l'histoire, ne peut advenir par l'histoire. C'est uniquement par le temps sacré ouvert par le rite liturgique que la Rédemption advient dans le présent de l'existence. À ce cycle liturgique, Rosenzweig va conjoindre la dimension de l'existence relationnelle. Avec les différentes fêtes qui rythment l'année juive, ce sont en même temps les relations entre Dieu, l'homme et le monde qui se trouvent recomposées en vue de la Rédemption. La Révélation est dialogue de Dieu et de l'homme. La Rédemption doit être le chant commun aux hommes.

⁵⁶⁶ HEGEL, *L'esprit du christianisme et son destin*, Paris, Vrin, 1988, pp. 5-6.

Cette dimension existentielle et cette dimension liturgique conduisent Rosenzweig à passer sa théorie de l'éternité du judaïsme au crible d'une double grille d'analyse. La première intitulée *Le destin juif* s'occupe du peuple juif compris en tant que collectivité ethnique⁵⁶⁷. La seconde intitulée *L'année juive* s'occupe toujours du peuple juif, mais en tant que collectivité spirituelle⁵⁶⁸. Dans *Le destin juif*, la distance du judaïsme vis-à-vis de l'histoire est justifiée par des arguments qui relèvent strictement d'une étude ethnologique du peuple juif, à savoir la représentation unique que celui-ci développe de sa relation à la terre, à la langue et à la loi. Contrairement aux autres peuples, le peuple juif ne pense pas son origine liée à une autochtonie, mais à l'absence d'une appartenance naturelle à toute terre. La décision d'Abraham de quitter Ur en Chaldée est un acte de confiance et d'espérance adressée à Dieu. Dieu qui en réponse offre une terre sanctifiée par la promesse ; une terre dont le lien ne peut se vivre que sous la forme de cette promesse. Cela est bien signifié dans le Lévitique : « La terre ne sera pas vendue avec perte de tout droit, car la terre m'appartient et vous n'êtes pour moi que des étrangers et des hôtes⁵⁶⁹. » Par le fait que même chez lui, le peuple juif est un étranger, toute aspiration territoriale liée au nationalisme lui est interdite. On retrouve cette logique de non-appropriation dans le rapport du peuple juif à l'hébreu. Langue sainte, ne servant que pour la prière ou pour l'étude, elle ne participe pas d'une vie quotidienne soumise aux influences linguistiques induites par les aléas de l'histoire. Que le peuple juif en exil ait soumis dans chaque zone géographique où il se trouvait la langue locale aux influences de la langue hébraïque ne visait pas à inscrire celle-ci dans la vie de tous les jours, mais visait au contraire à se protéger du danger d'une assimilation au milieu environnant. Enfin, le rapport à la Loi sainte parachève la prise de distance juive à l'histoire, dans la mesure où la Loi biblique vit détachée des transformations politiques et législatives qui agitent les autres peuples.

Une fois l'extrahistoricité du peuple juif éclairée par les représentations que celui-ci se fait de la terre, de la langue et de la loi, Rosenzweig décrit la vie du peuple juif *dans* l'extrahistoricité. Là où les trois conceptions religieuses précédentes qualifiaient la relation du judaïsme au monde, à l'homme et à Dieu selon la perspective stricte d'un suspens du temps, l'étude de l'année liturgique va réinstaurer une dynamique temporelle au sein de la métatemporalité ; cette dynamique sera celle de l'anticipation de la

⁵⁶⁷ Voir *ER*, p. 417.

⁵⁶⁸ Voir *ER*, p. 431.

⁵⁶⁹ Lv 25, 23.

Rédemption. Rosenzweig va découper le calendrier liturgique juif selon les trois catégories existentielles qui composent *l'Étoile*. Le Shabbat rejoue chaque semaine en tant que fondement du temps sacré le passé de la Création divine qui est à la fois création du monde et création de cet au-delà de la création qu'est, pour Rosenzweig, la liberté de l'homme. Là où le jour et l'année correspondent chacun à la rotation de la terre sur elle-même et à la révolution de la terre autour du soleil, la semaine n'est le produit d'aucune nécessité cosmique ou saisonnière. L'institution de la semaine liée au Shabbat est l'expérience de la relation passée du Dieu créateur au monde et à l'homme en tant que créature.

Avec le Shabbat, donc, il s'agit de l'expérience de la Création comme passé de la Révélation, mais pour faire l'expérience du présent de la Révélation lui-même, il faut en passer par les trois fêtes de Pèlerinage (*Shalosh Regalim*). Avec *Pessah*, *Shavouot* et *Souccot*, c'est la libération d'Égypte, le don de la Torah et le séjour de quarante ans dans le désert dont le peuple juif fait à nouveau l'expérience. Ces trois fêtes ne sont en rien symboliques d'un passé lointain. Elles ne doivent pas être comprises comme un moyen de rendre à nouveau vivant et présent un passé mort. « C'est en apparence seulement que ce sont des fêtes du souvenir ; en vérité, leur part d'histoire est un présent absolument proche, et on peut dire d'elles ce qu'on dit à tout participant lors de la première de ces fêtes : il doit célébrer la fête comme si c'était lui-même qui avait été libéré d'Égypte⁵⁷⁰. » Ces fêtes de Pèlerinage constituent un ensemble liturgique induisant un phénomène de stase dans lequel le peuple juif d'hier et d'aujourd'hui participe d'un même présent éternel. Néanmoins le temps sacré du judaïsme ne serait pas complet si l'on omettait les jours redoutables - les fêtes de *Rosh Hashana* et de *Yom Kippour* au cours desquelles il est fait l'expérience du jugement dernier. C'est avec ces fêtes de la Rédemption que la dynamique temporelle à l'œuvre dans la métatemporalité juive se clôt. Avec les fêtes de Pèlerinage, le peuple juif avait encore affaire à une dimension processuelle. Le présent de la Révélation, bien que métatemporel, gardait en lui un caractère diachronique lié à la succession des événements de la fuite d'Égypte, du don de la Torah et de l'errance dans le désert. À l'inverse les fêtes de la Rédemption échappent véritablement à toute analogie temporelle et historique. Ce n'est qu'au moment de ces fêtes, sommet de l'expérience liturgique, que l'éternité investit le présent et que la tension qui animait la métatemporalité juive s'apaise.

⁵⁷⁰ ER, p. 442.

2). Accéder à l'existence métatemporelle.

a). Courants messianiques.

La conception rosenzweigienne du messianisme juif est frappante par son caractère extraordinairement contemplatif et hiératique. Le judaïsme vu à travers *l'Étoile* vit d'une vie propre, est animé par une dynamique d'espérance propre qui n'interagit en aucune sorte avec les conditions historiques d'existence. Pour reprendre la métaphore utilisée par Rosenzweig pour qualifier le rapport du peuple juif à l'histoire, celui-ci est un pont qui enjambe le fleuve de l'histoire ; un pont qui, immobile, voit couler le flot des événements historiques. En raison de cette distance vis-à-vis de l'histoire, le judaïsme que nous dépeint *l'Étoile* paraît à première vue très proche d'une représentation traditionnelle antérieure à l'époque moderne et au processus d'émancipation des juifs. À première vue seulement, car à la différence du judaïsme quêtiste de Rosenzweig, le judaïsme de l'Antiquité et du Moyen Âge était habité par une aspiration très forte à l'égard de l'advenue des temps messianiques ; aspiration qui ne se trouvait pas satisfaite par la seule anticipation liturgique. Dans leurs prières, les juifs en appelaient - et en appelle toujours aujourd'hui trois fois par jour pour les juifs orthodoxes - au rétablissement de l'indépendance juive, au retour vers la terre d'Israël et à la restauration des rois et des juges. Ce messianisme juif, en tant qu'il compose avec l'histoire, en tant qu'il fait de l'histoire le lieu d'un avènement rédempteur, a induit une expérience de l'attente faite de frustrations, de découragements, de souffrances, mais a produit aussi, à certaines époques de l'histoire, le sentiment joyeux – bien qu'ayant toujours été jusqu'ici trompeur - d'avoir été exaucé. Ces affects restent absents des descriptions de *l'Étoile*.

L'anticipation liturgique de la Rédemption en elle-même fait l'objet de la part de Rosenzweig d'une procédure de contrôle des affects permettant d'éviter, au sein même

du temps sacré, toute impatience, toute tentation de voir dans le présent non plus la présence du révélé, mais du rédimé. Rosenzweig parle d'une prière du *bon moment*, d'une prière qui dans son adresse à Dieu ne se pense ni trop éloignée ni trop proche de Dieu. À la bonne distance, si l'on peut dire. L'homme doit résister à la tentation de l'égoïsme, de se faire l'objet de sa propre prière, de faire de celle-ci une supplique en vue de son bien-être, mais doit résister aussi bien à la tentation de l'impatience, de l'illusion d'être déjà dans une relation de Rédemption avec Dieu, sans avoir à passer par une relation avec autrui. Ce modèle d'expérience messianique proposé aux juifs par Rosenzweig a quelque chose d'étranger au judaïsme lui-même et renvoie par certains aspects à une conception chrétienne de la Rédemption. Amos Funkenstein, dans *Perceptions of Jewish History*⁵⁷¹, fait remarquer que Rosenzweig transfère au judaïsme avec la dualité de l'histoire profane et de l'histoire sacrée la dualité entre cité terrestre et cité céleste à l'œuvre dans la pensée de Saint Augustin. Le quiétisme du juif en prière selon Rosenzweig pourrait très bien, selon lui, participer de la communauté ecclésiale augustinienne comprise comme communauté des justes de l'ancienne et de la nouvelle alliance. Mais l'influence du christianisme se fait aussi sentir sur le type de dynamique messianique que Rosenzweig attribue au judaïsme. Avec le messianique, c'est presque à une question de doctrine à laquelle le lecteur a affaire dans *l'Étoile*, alors que la spécificité de la notion de messianisme dans le judaïsme tient précisément à son absence de toute systématisme. Le judaïsme n'a jamais formulé clairement ce qu'il fallait entendre par messianisme. Pour Benjamin Gross, « c'est surtout au contact du christianisme et de sa conception propre du messianisme que le messianisme juif a tendu à se figer (l'apologétique n'est pas le choix d'une méthode argumentative, mais bien l'expression d'une contrainte adressée à la pensée)⁵⁷². » Loin de la référence univoque au Royaume de Dieu dont Rosenzweig fait grand usage, le judaïsme utilise aussi les expressions de temps messianiques, de monde futur, de monde qui vient ; des expressions plurielles qui dénotent une hésitation vis-à-vis de l'enjeu des fins dernières. Si le Royaume de Dieu dont parle Rosenzweig renvoie au monde qui vient ou au monde futur, c'est-à-dire au monde rédimé au-delà de toute appréhension humaine, les temps messianiques ou l'époque messianique renvoient à un temps historique, où la violence aura été supprimée laissant aux juifs toute liberté pour étudier la Torah.

⁵⁷¹ Amos FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish history*, Berkeley, University of California Press, 1993.

⁵⁷² Benjamin GROSS, *Messianisme et histoire juive*, Paris, Encyclopédie juive, Berg International, 1994, p. 8.

C'est ainsi que Gershom Scholem a montré qu'il existe une tension dans le judaïsme médiéval entre une tendance populo-mythologique et une tension philosophico-rationaliste. Dans la première, on a affaire à une tendance catastrophique et utopique s'appuyant sur les écrits prophétiques d'Isaïe et d'Amos. L'ère messianique, lorsqu'elle adviendra, ne sera pas le résultat du progrès historique, mais une rupture brutale vis-à-vis de celui-ci. Avec la deuxième tendance, on a affaire à une perspective non-apocalyptique qui privilégie le développement d'un règne de l'âge d'or. Rosenzweig, par sa conception d'une Rédemption pouvant advenir inopinément à chaque instant de l'histoire, est proche de la première tendance tout en partageant avec la seconde la conviction de la primauté de la prière et de l'étude. Cette recombinaison de ces deux courants chez Rosenzweig peut être perçue comme un héritage légué par la *Wissenschaft des Judentums*. Gershom Scholem explique, dans son ouvrage sur Sabbataï Tsevi, comment ce courant historiographique a déformé pour partie ce qu'était véritablement le judaïsme médiéval.

Une des plus étranges erreurs de la *Wissenschaft des Judentums* moderne a été de ne pas reconnaître la continuité du courant apocalyptique juif. Par leurs efforts pour dissocier le courant apocalyptique du judaïsme rabbinique et l'associer exclusivement au christianisme, les grands érudits ont, en grande partie, contribué à la falsification moderne de l'histoire juive et à l'occultation de l'une de ses dynamiques les plus puissantes, à la fois constructive et destructive⁵⁷³.

Mais par cette occultation du courant apocalyptique, c'est aussi une occultation existentielle qui s'est opérée. En parlant de l'expérience messianique juive à partir d'une lecture historique partielle du judaïsme, Rosenzweig a semble-t-il, réduit le champ expérientiel lié au messianisme juif. Où se trouvent dans *l'Étoile* les expressions de l'investissement émotionnel propre à une existence mue par l'attente messianique en la Rédemption ?

b). Narrations messianiques.

⁵⁷³ Gershom SCHOLEM, *Sabbataï Tsevi*, Paris, Verdier poche, 1983, p. 26.

Lorsque Rosenzweig cite Genèse 1, le Cantique des Cantiques ou le Psaume 115, c'est en en faisant respectivement l'expression emblématique des relations entre Dieu et le monde, entre Dieu et l'homme et entre l'homme et le monde. La valeur de ces textes qui, grâce à leurs structures grammaticales sont exemplaires des relations existentielles, ne permet pourtant pas de rendre compte des attitudes que l'homme est susceptible d'adopter vis-à-vis de l'attente de la Rédemption. Pour cela, il faut se rendre sensible à un autre discours, de type narratif et s'éloigner un instant de la pensée de Rosenzweig ; celle-ci, en effet, réserve la narration à la seule dimension du passé. Est récit, ce qui rend compte des événements qui se sont déjà déroulés. Pourtant, l'espérance messianique a conduit à une intense production narrative concernant les événements à venir ; une narration qui s'est saisi du problème de la tentation messianique qui veut voir le monde-à-venir déjà réalisé.

À la différence de Rosenzweig, Buber accorde au récit et à la narration une place en tant que telle dans son œuvre. À travers ses travaux sur le Hassidisme, à travers son roman *Gog et Magog*⁵⁷⁴, Buber a orienté son écriture vers un champ strictement narratif. Le titre de ce roman renvoie à la fois aux chapitres 38 et 39 d'Ézéchiel dans lesquels Yahvé se déclare contre le prince Gog du pays de Magog ainsi qu'au chapitre 20 de l'Apocalypse de Jean dans lequel Gog et Magog représentent les quatre nations de la terre qui combattront avec Satan au jour du jugement dernier.

Ce récit, comme son titre l'indique, a trait à l'espérance messianique et au type de relation anticipatrice que l'homme éprouve à l'égard de la Rédemption. Un chapitre de l'ouvrage de Buber raconte le conflit progressif qui va s'instaurer entre l'école de Pjyzha et l'école de Lublin, entre deux Rabbis nommés respectivement le "Voyant" et le "Juif" ; surnoms qu'il avait été nécessaire de donner en raison du nom que les deux hommes partageait ; tous deux s'appelant Yaacov Yitzhak. Le récit se situe au début du 19^e siècle alors que toute l'Europe commence à ressentir la puissance des armées napoléoniennes. Dans ce contexte d'incertitude géopolitique, les tensions messianiques qui existaient, latentes, entre le rabbi de Pjyzha et le rabbi de Lublin vont se révéler. Alors que le premier se livre à une interprétation du livre d'Ézéchiel en vue d'adapter les paroles de celui-ci à la situation actuelle, le second ne fait que rire de ces tentatives. Mais bientôt la

⁵⁷⁴ Voir Martin BUBER, *Gog et Magog. Chronique de l'époque napoléonienne*, Paris, Gallimard, coll. «idées», 1958. (Première édition : 1949. Texte hébreu : 1943).

tension devient rupture. L'un exige de l'autre, dont il reconnaît la force spirituelle, de faire usage de ses pouvoirs magiques en vue de forcer la fin. Pour lui, en effet, Napoléon n'est autre que Gog qui, en allant de victoire en victoire, précipite l'advenue du monde qui vient. Pour cette raison il développe l'idée selon laquelle Gog doit recevoir l'aide des juifs ; aide qui lui permettra de défaire ses ennemis et, étant définitivement victorieux, les puissances célestes ne pourront pas ne pas intervenir. Toutefois le Rabbi de Lublin s'oppose à cette idée : forcer la main de Dieu. Pour lui, il ne faut pas chercher à provoquer l'advenue de la Rédemption ; c'est au contraire parce que celle-ci est imminente qu'il faut s'y préparer ; et cela par une préparation faite seulement de prières et d'enseignements.

Ce passage est d'autant plus intéressant dès lors que l'on a présent à l'esprit que l'opposition entre les deux hommes consiste en l'opposition d'un Yaacov Yizhak et d'un autre Yaacov Yizhak, c'est-à-dire en l'opposition de deux perspectives cohabitantes au sein d'une même vie juive. Dans le roman, Napoléon est une figure eschatologique. Or, cette figure se trouvait déjà dans *Je et Tu* vingt ans plus tôt en tant qu'expression paradigmatique d'une modalité relationnelle Je/Cela. Buber parlant de lui : « En effet, le Maître du siècle, de toute évidence, a ignoré la dimension du *Tu*. On a eu raison de dire que tous les êtres étaient pour lui des *valeurs*. Lui qui a eu la mansuétude de comparer à saint Pierre ceux qui l'ont renié après sa chute, il ne pouvait renier personne, car il ne reconnaissait l'être à aucune personne⁵⁷⁵. » De *Je et Tu* à *Gog et Magog*, Napoléon, paradigme de la relation Je/Tu biaisée par sa forme dictatoriale est devenu un point de cristallisation historique des espérances messianiques. Là où la relation instrumentale, chosifiante, de l'autre homme était rejetée du cadre de l'existence authentique par Buber, celle-ci se trouve avoir une fonction au sein d'une existence tendue vers l'espérance messianique. Si Buber a développé une nouvelle strate narrative à partir de son modèle relationnel de l'existence, est-il envisageable d'adjoindre une telle strate au sein de *l'Étoile* ? On a vu que la métatemporalité du judaïsme résulte selon Rosenzweig d'un cycle liturgique qui intègre dans le présent vivant des prières l'anticipation de la Rédemption. Mais il a été aussi fait mention dans le chapitre précédent de ce travail de l'article de Rosenzweig sur *L'esprit et les époques de l'histoire juive*, dans lequel il donne une autre interprétation de l'acte de s'arracher au temps ; un arrachement qui est *en prise* avec l'instrument de la puissance de l'histoire qu'est l'idée d'époque. Avec le

⁵⁷⁵ Martin BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969, p. 103.

Talmud, la méta-historicité juive doit moins être entendue comme l'acte de s'extraire du pouvoir de l'histoire que comme l'acte d'exercer un pouvoir sur l'histoire, celui de faire s'interpénétrer les différentes d'époques de l'histoire⁵⁷⁶. Entre le temps où le peuple juif vivait en terre d'Israël et le temps de l'exil, la coupure a pu être résorbée, empêchant le peuple juif de disparaître⁵⁷⁷. L'histoire du judaïsme est cette histoire qui a pris le contrôle de sa propre structure narrative. Contrairement à Buber qui développe une narration du messianique qui témoigne de l'effet d'anarchie que peut induire le sentiment d'espérance dans la temporalité révélée, Rosenzweig développe l'idée d'une narration qui, en visant à contrôler les effets de l'histoire sur le judaïsme, en vient à contrôler les affects messianiques du peuple juif lui-même.

c). Mémoire juive et histoire juive.

« Ce que je sais de l'histoire ? Seulement les noms que porte l'histoire : l'histoire naturelle, l'histoire de la terre, l'histoire de l'État, l'histoire savante n'ont jamais voulu me rentrer dans la tête ; et je baille à chaque fois que je dois lire quelque chose d'historique, alors que cela devrait m'encourager à écrire⁵⁷⁸. » Ce passage extrait d'une lettre de Moses Mendelssohn adressée à l'historien Thomas Abbt est exemplaire du rapport que le judaïsme entretient à l'histoire, dans la mesure où le jugement porté sur cette dernière diffère très peu de celui exprimé indirectement dans le livre d'Esther : « Or, cette nuit-là, comme le sommeil le fuyait, le roi réclama le livre des Mémoires ou Chroniques pour s'en faire donner lecture⁵⁷⁹. » Cet effet soporifique qu'à le récit historique sur les juifs a fait récemment l'objet de recherches et de débats dans la

⁵⁷⁶ Au-delà de la variabilité de la dimension événementielle, les juifs sont attentifs au sens qui se fait jour à travers les péripéties de l'histoire. Que ce soit Antiochus Épiphane ou Hadrien, cela importe peu ; ce qui importe, c'est qu'avec eux c'est une même menace à l'encontre de la circoncision qui se profile. C'est dans cette perspective que le Talmud *se permet* de chambouler la chronologie. Voir. Monette BOHRMANN, « La conception de l'histoire dans le judaïsme » in *Dialogues d'histoire ancienne*. Vol. 14, 1988. pp. 23-32.

⁵⁷⁷ « L'esprit du judaïsme la dépasse [la coupure de 70], il est plus ancien qu'elle et plus jeune. Il ne souffre aucune époque. Mais cela signifie qu'il ne souffre aucune histoire. La structuration en époques perd toute valeur, le temps perd sa force. » Rosenzweig, *L'esprit et les époques de l'histoire juive*, p. 174.

⁵⁷⁸ Lettre du 16 février 1765 de Moses Mendelssohn à l'historien Thomas Abbt cité par Michael Brenner, „Von einer jüdischen Geschichte zu vielen jüdischen Geschichten” in Michael BRENNER und David MYERS (hrgs.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen; ein Schloss-Elmau-Symposion*, C.H.Beck, 2002, S. 17.

⁵⁷⁹ Est 6.1.

communauté des historiens. Avec la publication au début des années 1980 de *Zakhor*, l'historien Yosef Haym Yerushalmi (1932-2009) a mis en avant la spécificité du judaïsme ou plus exactement du peuple juif d'avoir pu et su préserver son identité, ainsi que garder en mémoire son passé, en l'absence des outils de l'histoire et cela dans le contexte d'une succession d'épisodes diasporiques. C'est cette disjonction entre la persistance d'une identité collective et le danger d'une dissolution de celle-ci à travers les ruptures événementielles de l'histoire qui est intrigante pour Yerushalmi ; une disjonction d'autant plus intrigante qu'il attribue au peuple juif la paternité du sens de l'histoire, à défaut de la paternité de l'écriture de l'histoire – Hérodote n'était pas juif.

L'histoire absente, c'est dans la mémoire du peuple juif qu'il faut chercher les ressources qui ont dû lui être nécessaires pour obéir à l'exigence du *Souviens-toi !* (זכור) ; des ressources qui se trouvent dans les rites et les récits : les fêtes de pèlerinage, le cantique du passage de la mer Rouge ou le cantique de Déborah⁵⁸⁰. C'est dans la célébration rituelle, dans les formules cérémonielles, que le souvenir reste une réalité vivante prise en charge par l'ensemble de la communauté. En effet, laissée à elle-même, la mémoire collective ne permet pas d'expliquer la persistance de l'identité juive. Pour Maurice Halbwachs (1877-1945), un souvenir individuel ne s'évanouit que si les liens qui relient cet individu à tel groupe sont eux-mêmes en train de se dissiper. Un souvenir individuel n'est susceptible de disparaître que si une mémoire collective est-elle-même en train de disparaître⁵⁸¹. La difficulté tient au fait que si cette interprétation fournit bien une explication à l'oubli qui travaille à la fois la mémoire individuelle et la mémoire collective - la mémoire individuelle comme élément de la mémoire collective -, elle ne fournit pas en elle-même d'explication à la possibilité inverse d'une mémoire collective persistante, d'une mémoire en quelque sorte *hypermnésique*.

Jan Assman, dans son article *Collectif memory and Cultural Identity*, réfléchit à la notion de mémoire collective développée par Maurice Halbwachs. Selon lui, il est nécessaire de distinguer entre une mémoire communicationnelle et une mémoire culturelle. La première se caractérise par une absence de spécialisation, une instabilité thématique et par une absence d'organisation.

⁵⁸⁰ Jg. 5. 1-31.

⁵⁸¹ « Il ne suffit pas de reconstituer pièce à pièce l'image d'un événement passé pour obtenir un souvenir. Il faut que cette reconstruction s'opère à partir de données ou de notions communes qui se trouvent dans notre esprit aussi bien que dans ceux des autres, parce qu'elles passent sans cesse de ceux-ci à celui-là et réciproquement, ce qui n'est possible que s'ils ont fait partie et continuent à faire partie d'une même société. » Maurice HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997, p.12.

Sa caractéristique la plus importante est son horizon temporel limité. Comme toutes les études d'histoire orale le suggèrent, l'horizon ne s'étend pas plus de 80 ans (ou vraiment au maximum), plus de 100 ans dans le passé, ce qui correspond à trois ou quatre générations ou au *saeculum* latin [...] La mémoire collective n'offre pas de point fixe qui pourrait la relier au passé toujours en expansion causé par l'avancée du temps⁵⁸².

Pour Assman, c'est seulement la mémoire culturelle qui peut développer un tel point fixe autour duquel s'articuler. Grâce à elle, il est possible d'aller plus loin que ne le permettent les relations informelles vivantes de la société, et cela sans passer par un travail historiographique. La mémoire culturelle, à la différence de la mémoire communicationnelle ne change pas avec le passage du temps. À travers des produits culturels (textes et rites) et des institutions de partage (récitation, pratique, observance), les événements passés sont gardés vivants tels quels.

Le calendrier juif est fondé en entier sur des figures de mémoire. À travers le flux quotidien des communications telles que les festivals, les rites, les récits épiques, les poèmes, les images... se forment des "îlots de temps", des îlots d'une temporalité complètement différente en suspens au-dessus du temps⁵⁸³.

C'est d'une telle mémoire culturelle dont il est question lorsque Yerushalmi parle des "canaux" de la mémoire que sont les rites et les récits ; les chants liturgiques et la littérature rabbinique.

À travers eux, les juifs ont pu au cours de l'histoire continuer de s'identifier à des événements ayant eu lieu avant la destruction de second Temple. Mais cette capacité d'évocation culturelle d'un passé lointain ne signifie pas que le passé proche ne soit pas

⁵⁸² „Its most important characteristic is its limited temporal horizon. As all oral history studies suggest, this horizon does not extend more than eighty to (at the very most) one hundred years into the past, which equals three or four generations or the Latin *saeculum*. [...] The communicative memory offers no fixed point which would bind it to the ever expanding past in the passing of time.” Jan ASSMAN, "Collective Memory and Cultural Identity" in *New German Critique*, n° 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring - Summer, 1995), pp. 125-133, p. 127.

⁵⁸³ "The entire Jewish calendar is based on figures of memory. In the flow of everyday communications such festivals, rites, epics, poems, images, etc., form "islands of time", islands of a completely different temporality suspended from time." *Ibid.*, p.129.

pris en charge par la mémoire culturelle. Yerushalmi montre dans *Zakhor*, à propos du judaïsme médiéval, le travail d'intégration par la mémoire des événements ayant touché le peuple juif au cours du temps; des événements qui ne sont pas référés comme historiques, mais comme appartenant à un horizon de sens biblique. On retrouve ici le même rapport exilique au monde que celui développé par le *Musivstil* des *piyyoutim* de Juda Halevi. Cette intégration du passé proche se fait selon quatre modalités qui s'insèrent toutes dans la liturgie synagogale. Face à la menace d'oublier les victimes de violences, la réponse des juifs à ces dernières passe par la composition de prières pénitentielles, *selihot* (סליחות), qui à la fois acte de contrition des enfants d'Israël et interrogation sur la justice divine permettent de "commémorer" les événements. Cette réponse passe aussi par la rédaction de *Memorbücher* qui renferment la liste des persécutions et de ceux qui ont été persécutés, des *seconds Purim* qui eux commémorent les persécutions auxquelles certaines communautés juives ont pu échapper – ce qui justifie la référence au livre d'Esther - et enfin les *jours de jeûnes* qui composent, en commémorant une persécution récente à l'aide d'une *selihot* faisant référence à une persécution plus ancienne⁵⁸⁴, un entrelacement de différents contextes ; entrelacement qui donne aux juifs le sentiment de vivre des événements intemporels, puisque se répétant invariablement.

Avec *Zakhor*, et selon les mots de Yerushalmi, il s'est agi de montrer que l'historiographie n'ayant joué qu'un rôle très sporadique dans la culture juive – de longs intervalles de temps séparent Flavius Joseph du *Yosippon*⁵⁸⁵ et celui-ci du travail de Joseph Ha-Cohen -, il est impossible que les historiens juifs aient pu être les "gardiens de la mémoire collective juive"⁵⁸⁶. Pour cette raison, le développement d'une historiographie juive au 19^e siècle peut véritablement être perçu non pas seulement comme une rupture méthodologique par rapport aux connaissances du passé, mais comme une rupture existentielle vis-à-vis de la conscience du monde et du temps de ce passé ; une rupture vis-à-vis de l'existence révélée vécue par le peuple juif. Toutefois, Yerushalmi ne rend pas responsable l'historiographie juive en elle-même de l'érosion de

⁵⁸⁴ Les *selihot* du massacre de Blois du 26 mai 1171 (20 de sivan) servent à commémorer ainsi les pogroms de Pologne de 1648 commis Bogdan Chmielnicki et son armée de cosaques. Voir Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1984, pp. 66-67.

⁵⁸⁵ Histoire du peuple juif durant la période du Second Temple (VI^e siècle AEC – 70 EC) écrit par au X^e siècle par un auteur juif inconnu.

⁵⁸⁶ Voir Yosef Hayim YERUSHALMI, „Jüdische Historiographie und Postmodernismus” in Michael BRENNER und David MYERS (hrgs.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen ; ein Schloss-Elmau-Symposium*, C.H.Beck, 2002, S. 81.

la mémoire juive moderne. Pour lui, il s'agit d'une conséquence naturelle du mouvement d'émancipation du 18^e siècle. Que l'histoire puisse devenir la nouvelle foi des juifs suppose que ces juifs soient déjà entrés dans le monde et se soient en quelque sorte déjà égarés. Dans sa conférence au *Lehrhaus* intitulée *L'homme juif*, Rosenzweig rend compte de la complexité de la situation du juif face au monde par trois questions que ce dernier ne peut ne pas se poser, "consciemment ou non" : « 1) T'intègres-tu à l'ordre que tu rencontres ou te faut-il le bouleverser pour y trouver place ? 2) Gardes-tu fidélité à l'égard de ce dont tu proviens ou veux-tu le rejeter ? 3) Penses-tu pouvoir tisser entre ces deux mondes des liens grâce à l'immense diversité de l'esprit, ou bien veux-tu prendre la vie simplement comme elle est⁵⁸⁷ ? » La manière de répondre à ces questions relève de la décision de chacun et n'implique de la part de l'auteur aucune affirmation prescriptive. Il faut noter que Rosenzweig mettra ici en garde ces auditeurs contre la tentation de considérer la *teshouva* (תשובה) comme un simple retour et non comme une installation. On trouve dans cette précision un peu de l'esprit de Samson Raphaël Hirsch (1808-1888) et de sa *Torah im Derekh Eretz* (תורה עם דרך ארץ). Partageant un même constat, à savoir le délitement de cet « écheveau commun de foi et de pratique⁵⁸⁸ » en quoi consistait la métahistoricité du judaïsme (le passé rendu présent), Rosenzweig et Yerushalmi divergent néanmoins dans la réponse à apporter. Contrairement à Rosenzweig qui voit une possibilité de tisser à nouveau, tout de nouveau, les fils de la tradition juive par une *teshouva* forcément toujours personnelle, Yerushalmi privilégie le travail de l'historien. Citant un passage de *Out of Revolution : Autobiography of Western Man* d'Eugen Rosenstock-Huessy, dans lequel celui-ci déclare que l'historien est le médecin de la mémoire, il considère comme de la responsabilité de l'historiographie non pas de restaurer la mémoire, mais de créer un nouveau genre de mémoire. « Avec une énergie inconnue jusqu'ici, elle [l'histoire] ne cesse de recréer un passé toujours plus détaillé dont les formes et les matériaux ne sont pas reconnus par la mémoire⁵⁸⁹. » Cette prise de position professionnelle peut évoquer, par l'importance qu'elle accorde à l'activité historiographique, le souvenir du projet de la *Wissenschaft des Judentums* ; peut seulement évoquer, car ce serait là ne pas prendre en compte la perspective à partir de laquelle Yerushalmi se situe. Loin de penser le rapport de l'historiographie à la mémoire selon le schéma d'une lutte de pouvoir, il pense celui-ci

⁵⁸⁷ ROSENZWEIG, « L'homme juif » in *Confluences*, p. 186.

⁵⁸⁸ YERUSHALMI, *Zakhor*, *op.cit.*, p. 110.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 111.

comme la corrélation de deux aspects également nécessaires à la préservation de l'identité juive. Loin d'être aussi optimiste que la référence à Rosenstock le laisserait supposer, c'est plutôt la conscience de la modestie du travail d'historien qu'il donne à entendre avec la référence finale à la nouvelle de Borges, *Funès ou la mémoire*⁵⁹⁰. La volonté de substituer l'historiographie à la mémoire ne pouvant conduire qu'à une paralysie de l'historiographie elle-même sous le poids d'une recherche qui, telle Funès, serait perdue dans la description sans fin d'un éclat de souvenir.

Ce refus d'accorder au champ historiographique un sens holistique, telle qu'on pouvait le trouver chez Heinrich Graetz (1817-1891) ou Simon Dubnow (1860-1941), passe aussi chez Yerushalmi par la reconnaissance d'autres formes de ré/appropriation de l'identité juive ; des formes qui, comme dans le cas de Rosenzweig, sont marquées par une attitude antihistorique. Mais l'auteur de *Zakhor* ne semble pas porter un regard critique sur une telle attitude. Pour lui, elle ne peut s'adresser qu'à un public tout à fait particulier. Lui s'adresse à une majorité de juifs "perdus", alors que Rosenzweig, bien que lui-même un moment égaré, a su par ses propres ressources faire sien son héritage. Yerushalmi s'adresserait à ce public qui ne trouve pas la force de suivre les paroles que Rosenzweig a adressé à ses auditeurs du *Lehrhaus* :

Il n'est personne aujourd'hui qui ne soit aliéné ou qui du moins n'ait en lui une part d'aliénation [...] Nous tous, pour autant que le judaïsme, l'être juif est redevenu le fait central de notre vie [...], nous savons tous qu'il nous faut tout offrir à notre être juif sans que nous ayons le droit de rien sacrifier. De rien abandonner, de rien dénier, mais tout reconduire au judaïsme⁵⁹¹.

Yerushalmi, par la prise en compte de positions adverses à la sienne, à même de déployer des processus de réappropriations identitaires parallèles à sa démarche historiographique, se fait le témoin de la tristesse d'une réflexion postmoderne consciente de sa non-congruence aux forces de vie de la tradition mémorielle juive. D'où une certaine mélancolie vis-à-vis des forces narratives du messianisme ancien :

⁵⁹⁰ Jorge Luis BORGES, « Funès ou la mémoire » in *Fictions*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1983, pp. 109-119.

⁵⁹¹ ROSENZWEIG, *Un Lernen nouveau*, p. 266.

«Rien n'a remplacé la cohérence et la signification dont une puissante foi messianique dotait autrefois le passé comme l'avenir juifs. Peut-être sont-elles irremplaçables⁵⁹². »

L'interprétation donnée par Yerushalmi de la singulière persistance de l'existence et de la mémoire culturelle juive – pour reprendre le terme de Jan Assman -, en dépit du projet historiographique qui en constitue l'horizon, ne fait aucunement violence à l'interprétation rosenzweigienne d'un peuple juif dont la métahistoricité est liée au rythme de sa liturgie. Bien au contraire, *selihot*, *Memorbücher*, *second Purim* et *jours de jeûnes* apportent des éléments supplémentaires à la description générale qui est faite du peuple juif dans le sur-monde de l'Étoile. Rosenzweig, lui-même, avait complété cette description par des remarques postérieures sur le *Musivstil* de la poésie de Juda Halevi et sur la capacité de l'écriture talmudique à neutraliser la puissance de l'histoire.

À travers les lectures de Rosenzweig et de Yerushalmi, le peuple juif apparaît donc comme un peuple ayant su prendre le contrôle de son récit sans avoir eu besoin d'utiliser les outils de l'historiographie. Mais Yerushalmi, à la différence de Rosenzweig, insiste sur le rôle joué par la souffrance dans ce récit. Au lieu de constituer une épreuve susceptible d'ébranler la mémoire culturelle par la remise en question de ses présupposés narratifs – l'élection divine -, la souffrance a été bien plutôt prise en charge par cette mémoire – la souffrance comme expression de la justice divine. Ce poids donné à la souffrance n'a cependant rien à voir avec l'histoire lacrymale (*Leidensgeschichte*) – selon la fameuse formule de Salo W. Baron - telle qu'elle s'est développée à partir du 18^e siècle⁵⁹³. Yerushalmi ne propose pas une histoire souffrante du peuple juif basée sur une littérature liturgique qui se fait le relais des persécutions subies, mais propose une lecture historiographique de la mémoire juive comme mémoire intégrant à son récit les persécutions subies. Grâce à la liturgie, aux chants pénitentiels, le peuple juif n'a pas laissé la souffrance être un ferment de dissolution, mais au contraire un ferment de cristallisation identitaire.

Si « la liturgisation de [...] la souffrance introduit ordre et stabilité dans le chaos résultant de la situation historique, en neutralisant la catastrophe et en l'insérant comme un nouveau maillon dans la longue chaîne des souffrances juives⁵⁹⁴ », cette souffrance n'en demeure pas moins avoir eu un rôle essentiel dans les éruptions messianiques qu'a

⁵⁹² *Zakhor*, p. 112.

⁵⁹³ Cecil Roth et Salo W. Baron avaient critiqué cette lecture dramatisante de l'histoire qui réduisait les temps antérieurs à l'émancipation à un âge de malheur et d'obscurité uniforme.

⁵⁹⁴ Esther BENBASSA, *La souffrance comme identité*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2007, p. 78.

connu le judaïsme durant son histoire. Face à des traumatismes historiques (telle l'expulsion d'Espagne de 1492 ou les massacres de Pologne de 1648), les hommes, ne se satisfaisant plus des explications de la tradition, tendent à nourrir une espérance messianique déliée de la structure de contrôle liturgique⁵⁹⁵. D'où l'ampleur du succès que rencontrèrent certains personnages – David Reuveni (1485-1538) ou Salomon Molkho (c.1500-1532) - ayant su canaliser cette espérance. Or, c'est bien ce courant apocalyptique qui reste absent de la sociologie rosenzweigienne du peuple éternel.

d). L'impasse du messianisme historique.

La conception du messianisme juif que développe l'*Étoile* est caractérisée par une attente résolument patiente. Que Rosenzweig mette en garde son lecteur vis-à-vis de toute prière impatiente, de toute prière qui chercherait à précipiter l'advenue de la Rédemption montre sa méfiance à l'égard d'une relation à Dieu qui chercherait à court-circuiter le cadre de la communauté liturgique. Méfiance à l'égard de la mystique, mais aussi méfiance à l'égard d'une forme irruptive, apocalyptique, de messianisme impliquant une attente au sein de l'histoire. À l'impatience et à la passivité d'un messianisme apocalyptique⁵⁹⁶, Rosenzweig promeut un messianisme de la patience et de l'activité liturgique et par là développe un judaïsme fondé sur une auto-contention des attentes messianiques. C'est avant tout de ce judaïsme dont Scholem a fait la critique, de même que Jacob Taubes qui, dans son article *Le messianisme et son prix*, révisé l'opposition de Scholem entre messianisme juif "public" et un messianisme chrétien "intime" en la situant au sein du judaïsme entre les courants anomistes et le courant rabbinique. Pour Taubes, le judaïsme s'est toujours voulu en opposition avec les

⁵⁹⁵ Bien que Gershom Scholem mette en avant le caractère catastrophique du messianique, il se montre dans *Sabbataï Tsevi* circonspect quant au lien possible à nouer entre les bouffées messianiques qui secouent le peuple juif et le rythme des persécutions dont il est la victime. Pour justifier cette prudence, il mentionne le cas des pogroms polonais de 1648 que l'on ne peut corréler, selon lui, au sabbatianisme qui a pris naissance au même moment dans le Maghreb et le Machrek. Plus que les persécutions, il faut trouver la raison de cette naissance dans la kabbale lourianique. Pourtant, il paraît difficile d'exclure toute influence du contexte historique et sociologique dans le développement de tels mouvements. Michael Löwy a souligné, dans *Juifs hétérodoxes*, que de nombreux facteurs sociologiques peuvent éclaircir les raisons de la réussite, de l'acceptation empressée d'un nouveau messie.

⁵⁹⁶ La certitude de l'imminence de la Rédemption dispensant les hommes d'adopter une attitude active d'écoute à la venue de celle-ci.

mouvements messianiques. « Au cours de mille six cents ans d'hégémonie du judaïsme rabbinique, seuls quelques mouvement messianiques sporadiques et éphémères ont laissé des traces dans l'historiographie⁵⁹⁷. » Entre Rosenzweig et Taubes ou Rosenzweig et Scholem, c'est à chaque fois à deux conceptions de la métahistoricité auxquelles on a affaire. Pour Rosenzweig, elle est l'expression de l'essence même du judaïsme ; pour Taubes et Scholem, elle est le *reste* résultant du rejet des courants messianiques ; courants qui constituent « les éléments [du judaïsme] les plus vivants, porteurs du mouvement de l'histoire⁵⁹⁸ ».

Et pourtant cette opposition va se trouver partiellement désamorcée dans un commentaire de Rosenzweig portant sur un poème de Juda Halevi auquel il donne le titre de *Die Frohe Botschaft* et dans lequel il est question d'une autre attente, moins patiente celle-ci, moins sûre d'elle et de son écoute et donc plus prête à s'abandonner aux mirages historiques de la foi :

L'attente du Messie, à la fois source et but de la vie juive, serait un théologoumène vide de sens, une simple idée, un bavardage, si elle ne se réalisait et ne se défaisait, ne trompait et ne décevait, pas toujours et encore dans la figure du faux Messie. Le faux Messie est aussi vieux que l'espérance dans le vrai. Il est la forme changeante de cette espérance durable. À cause de lui, chaque génération juive se divise en deux camps - ceux qui ont une foi assez forte pour se laisser tromper et ceux qui ont une espérance assez forte pour ne pas se laisser tromper. Les premiers sont les meilleurs, les seconds les plus forts. Les premiers s'offrent en sacrifice sur l'autel de l'éternité du peuple, les seconds servent comme prêtres devant ce même autel. Jusqu'à ce que cela s'inverse et que la foi des croyants devienne vérité et l'espoir de ceux qui espèrent devienne mensonge. Alors - et personne ne sait si cet "alors" n'advient pas encore aujourd'hui - alors la tâche de ceux qui espèrent arrivera à son but. Et celui qui, lorsque l'aube de ce jour se lèvera, appartiendra encore à ceux qui espèrent et non à ceux qui croient, celui-ci risque de se trouver rejeté⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ Jacob TAUBES, "Le temps presse". *Du culte à la culture*, « Le messianisme et son prix », Paris, Seuil, coll. « traces écrites », 2009, p. 74.

⁵⁹⁸ Gershom SCHOLEM, *Le messianisme juif*, *op.cit.*, p. 27.

⁵⁹⁹ „Denn die Erwartung des Messias, von der und um derentwillen das Judentum lebt, wäre ein leeres Theologumen, eine bloße „Idee“, ein Geschwätz, - wenn sie sich nicht immer wieder verwirklichte und entwirklichte, tauschte und enttauschte an der Gestalt des „falschen Messias“. Der falsche Messias ist so alt wie die Hoffnung des echten. Er ist die wechselnde Form dieser bleibenden Hoffnung. Jedes jüdische Geschlecht teilt sich durch ihn in die, welche die Glaubenskraft haben, sich tauschen zu lassen, und die, welche die Hoffnungskraft haben, sich nicht täuschen zu lassen. Jene sind die Besseren, diese die

En dépit de son interprétation *intensive* d'un judaïsme possédant en lui les forces antipatrides de la Rédemption, Rosenzweig reconnaît ici l'existence d'une tentation toujours présente, "à chaque génération", d'une tentation conduisant à jeter un coup d'œil sur le déroulement des événements historiques. Une reconnaissance qui contraste avec la description idéale-typique de l'*Étoile* selon laquelle, « dans nos cœurs, nous pouvons ainsi 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 de nous⁶⁰⁰ ». Une reconnaissance qui contraste aussi avec l'unique danger vis-à-vis duquel le judaïsme devait se méfier : le fait de se consumer au contact de son feu intérieur et par là d'étouffer et d'oublier le monde. Avec la prise en compte de la possibilité d'un messianisme historique, le monde ne peut donc si *facilement* être écarté et oublié. À travers les temps d'oppressions et de catastrophes, il se rappelle périodiquement à l'esprit des juifs et les soumet à la tentation de chercher ailleurs que dans les forces internes du judaïsme les ressources nécessaires à leur survie. Mais malgré cette mention tardive d'une conception de la Rédemption « comme événement public devant se produire sur la scène de l'histoire⁶⁰¹ », selon les mots de Scholem, l'orientation générale de la pensée rosenzweigienne reste centrée autour de l'affirmation du caractère positif de la métahistoricité du judaïsme.

Ce retrait de la vie juive hors de l'histoire pose un problème pour les juifs d'aujourd'hui ; un problème dont Rosenzweig était conscient. "Tout sacrifier sans rien abandonner" déclare-t-il à ses auditeurs du *Lehrhaus*. Un programme certes difficile, mais un programme conscient de sa difficulté, c'est-à-dire conscient de l'aveuglement qu'il y aurait à exiger des juifs qu'ils s'arrachent au monde deux siècles après s'y être aventurés. La *teshouva* ne peut être un retour en arrière. Les murs du ghetto ne seront pas reconstruits, mais un monde juif doit pouvoir être créé. La question est alors de savoir si en l'absence d'un messianisme historique, en l'absence de la seule possibilité qui était offerte aux juifs de s'aventurer dans l'histoire – au moment certes de sa fin

Stärkeren. Jene bluten als Opfer auf dem Altar der Ewigkeit des Volks, diese dienen als Priester vor diesem Altar. Bis es einmal umgekehrt sein wird und der Glaube der Gläubigen zur Wahrheit, die Hoffnung der Hoffenden zur Lüge wird – dann ist die Aufgabe des Hoffenden zu Ende, und wer dann, wenn der Morgen dieses Heute angebrochen ist, noch zu den Hoffenden und nicht zu den Glaubenden gehört, der läuft Gefahr, verworfen zu werden. ROSENZWEIG, *Hymnen und Gedichte*, S. 239.

⁶⁰⁰ ER, p. 577.

⁶⁰¹ SCHOLEM, *Le messianisme juif*, p. 66.

imminente -, c'est-à-dire en l'absence d'un point de contact entre la vie juive et l'histoire universelle, une autre forme d'accès au judaïsme métatemporel peut être proposée aux juifs – dont fait partie le lecteur juif du sur-monde ? Une autre forme qui serait liée de manière paradoxale aux nouveaux contextes de la modernité ?

3. Reconduire la modernité vers la vie juive.

a). Progrès historique : premier modèle.

Dans l'*Ange de l'histoire*, Stéphane Mosès décrit à l'aide d'une nouvelle de Franz Kafka, *Les armes de la ville*, une conséquence possible de la téléologie du progrès moderne ; une conséquence qui incite à se demander si « la croyance en la nécessité inévitable du progrès ne conduit-elle pas tout aussi indubitablement à une sorte d'ataraxie, ou en tout cas à l'ajournement permanent de l'action⁶⁰² ? » Un ajournement qui s'est révélé définitif dans le cas de la tour de Babel :

Au début, quand on commença à bâtir [...], tout se passa assez bien ; il y avait même trop d'ordre : on parlait trop poteaux indicateurs, interprètes, logements ouvriers et voies de communication ; il semblait qu'on eût des siècles devant soi pour travailler à son idée. Bien mieux, l'opinion générale était qu'on ne saurait jamais être assez lent ; il eût fallu la pousser bien peu pour avoir peur de creuser les fondations⁶⁰³.

Autre temps et autre lieu, mais un projet dont la réalisation est si étirée dans le temps qu'on en est encore à la construire quand les barbares se trouvent déjà au centre de l'Empire : la muraille de Chine :

⁶⁰² Stéphane MOSÈS, *L'Ange de l'histoire : Benjamin, Rosenzweig, Scholem*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2006, p. 16.

⁶⁰³ Franz KAFKA, « Les armes de la ville » in *La muraille de Chine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2007, p. 188.

Il semble y avoir eu bien des négligences dans la défense de notre pays. Nous ne nous en sommes jusqu'ici guère préoccupés, nous contentant de vaquer à nos travaux ; mais les événements de ces derniers temps nous plongent dans l'inquiétude. [...] Au lever du jour, à peine je commence à ouvrir boutique, je peux voir l'entrée des rues voisines barrées par des soldats. Mais non pas les nôtres. De toute évidence des Nomades du Nord... Impossible d'arriver à comprendre comment ils ont pénétré jusqu'à la capitale qui est pourtant si loin de la frontière⁶⁰⁴ !

Tour de Babel ou muraille de Chine, ces architectures permettent d'exprimer symboliquement ce qui différencie la temporalité du progrès de celle de la Révélation, à savoir le rôle alloué à chaque génération au sein du processus de réalisation d'un projet. Expression de la marche de la nature pour Kant ou expression de la marche de l'Esprit dans l'histoire pour Hegel, le progrès apparaît comme une dynamique de l'action qui se joue de ses acteurs. Au-delà de l'idée d'une ruse de la raison, c'est l'idée d'un inaccomplissement de l'homme, de l'absence d'actualisation de ses dispositions, qui caractérise le temps du progrès. Le chemin du progrès et de la raison ne place pas les générations qui se succèdent les unes après les autres sur un même pied d'égalité. Contrairement aux critères religieux permettant au temps de la Révélation d'éprouver à travers l'histoire l'attachement des hommes à l'alliance divine - par la pratique de la loi mosaïque et de la *Halakha* - ; contrairement à ces critères, ceux du temps du progrès jugent du statut des hommes à travers l'histoire en fonction de la distance qui les sépare de l'idéal d'une condition morale accomplie ou d'une conscience transparente à elle-même.

Si chaque génération est le témoin d'une étape dans le développement de l'humanité, alors aucune génération, à l'exception de la *dernière*, ne peut se dire à la mesure de son temps. Mesurée par le temps du progrès et par là, par une mise à l'encan par rapport à la génération qui la précède et à celle qui lui succède, cette hiérarchie des générations conduit à un appauvrissement de l'investissement affectif des hommes dans le temps : l'espérance, comme certitude d'avoir part à l'à-venir commun de la Rédemption se réduit à la satisfaction de participer à la construction d'un édifice dans lequel seule une minorité aura le privilège de pénétrer. De cette description de la temporalité historique

⁶⁰⁴ KAFKA, « La muraille de Chine », *op.cit.*, pp. 137-138.

du progrès, on se rend compte alors de la distance qui sépare une conception du temps immanent et une conception du temps révélé qui appréhende chaque instant comme un tremplin vers l'éternité. Pour autant, il n'est pas certain que le rythme adopté par le progrès historique puisse être réduit à une succession d'instantanés indiscernables les uns des autres. Le temps de l'histoire possède d'autres échelles temporelles : les époques et les ères.

b). Progrès historique : deuxième modèle.

Dans *Temps et récit*, cherchant à jeter un pont entre l'abîme qui sépare le temps phénoménologique et le temps cosmologique, Paul Ricoeur souligne l'importance du temps historique comme *tiers-temps*. Dans cette perspective, il réfléchit au temps calendaire et au temps générationnel qui constituent des cartes temporelles permettant aux individus de s'orienter⁶⁰⁵. Au sein même du déroulement historique existe différents référentiels temporels liés à des groupes collectifs eux-mêmes différenciés. Réduire le temps de l'histoire à une succession d'instantanés uniformes, c'est supposer que le temps historique se serait dépris des narrations dont il est le porteur pour adopter l'objectivité propre au temps cosmologique. Le progrès ne se confondant pas avec l'histoire, reste à déterminer le statut de ce dernier au sein des autres idées de la temporalité historique.

Le champ du temps calendaire ayant déjà été traité avec la structure métatemporelle du judaïsme fondée sur le rythme cyclique des fêtes liturgiques, il va être question du temps générationnel. Un thème également traité par Rosenzweig dans un article intitulé *Monarchie, Republik und Entwicklung*⁶⁰⁶. Dans ce texte, les régimes monarchique et républicain sont analysés à partir du rapport respectif que chacun entretient au temps et plus particulièrement au rythme des générations. Pour lui, l'opposition déterminante entre ces deux formes de gouvernement réside dans le caractère irrégulier ou régulier de la passation de pouvoir (*Amtsübergang*). Dans un cas, il s'agit de la succession des héritiers du trône ; dans l'autre, de l'élection présidentielle. Évoquant Condorcet et son

⁶⁰⁵ Voir Paul RICOEUR, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1985, pp. 189-229. Voir aussi Thomas SCHMIDT, *Kalender und Gedächtnis. Erinnern im Rhythmus der Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, 2000, S. 61.

⁶⁰⁶ Franz ROSENZWEIG, „*Monarchie, Republik und Entwicklung*” in *GS III*, S. 249-253.

idée d'instituer légalement une révision de la constitution, en d'autres termes une révolution réglée par la loi, Rosenzweig remarque que l'État connaît déjà cette idée de révision à travers les élections. À l'opposé d'une telle régularité propre aux régimes républicains, les régimes monarchiques trouvent leur spécificité dans l'irrégularité temporelle du changement de trône, les années de règne variant selon les générations. Mais si la génération est une forme naturelle dans l'histoire de la famille, où elle impulse une dynamique, telle n'est pas le cas dès lors qu'elle est appliquée à l'État. Selon Rosenzweig, l'histoire doit se trouver rythmée par une force : celle de l'action (*Die Tat*). Car c'est seulement à travers des occasions d'agir que l'ensemble des contemporains se constituent comme génération – l'histoire de l'État ne connaissant pas de générations naturelles.

À partir de cette analyse, Rosenzweig discerne deux possibilités : créer des changements artificiels avec des élections ou bien se soumettre au règne de la nature en faisant de la mort de l'homme disposant du pouvoir le moment du renouvellement de l'État. Au nom du développement (*Entwicklung*) Rosenzweig va alors proposer un modèle de renouvellement des gouvernements politiques dont le rythme permettra d'assurer à la fois une revitalisation des forces politiques (les hommes au gouvernement) et une stabilité du régime nécessaire au suivi des politiques engagées. De manière assez étonnante, Rosenzweig prendra comme exemple d'une telle gouvernance la papauté qui, au cours de l'histoire, a vu s'établir une moyenne d'une décennie pour le règne de chaque pape. Un temps idoine, selon lui, pour le politique. On voit à travers cette analyse que le passage d'un régime monarchique à un régime républicain implique un changement de rythme temporel. Le régime monarchique, avec sa succession politique alignée sur le rythme de la succession naturelle, est à contretemps des exigences de ce que doit être une génération politique. Avec cette conception, Rosenzweig n'est pas éloigné de la conception d'un progrès pensé comme une volonté d'émancipation hors du rythme naturel et dont l'expression première réside dans une accélération du temps.

En effet, la caractéristique principale de la modernité résiderait, selon Reinhart Koselleck (1923-2006), dans le progressif désarrimage de l'expérience du temps vis-à-vis du rythme naturel. L'introduction de nouveaux dispositifs techniques de mesure du temps renvoie à un basculement référentiel des sociétés occidentales : non plus centrées autour des cycles de la nature, mais bien plutôt autocentrées, puisque à même de produire leur propre rythme. Un basculement référentiel directement lié à l'exigence

grandissante d'un quotidien rationalisé au service d'une plus grande efficacité économique. Première expression d'une distanciation vis-à-vis du rythme des jours et des saisons, l'horloge mécanique ne peut toutefois être considérée, selon Koselleck, comme la métaphore du temps du progrès. C'est moins l'image de l'horloge que celle de la locomotive qui dit quelque chose de celui-ci. Le fait de segmenter le temps non plus seulement en heures, mais en minutes et en secondes conduit non pas, comme le voudrait Kafka, à une paralysie, mais à une fébrilité toujours plus grande de l'action.

Vite, vite, forgeron ! Ferres mon destrier !
Tandis que tu hésites, le jour s'enfuit. –
Comme il crache la vapeur, ton cheval monstrueux !
Vers quoi te hâtes-tu, cher chevalier⁶⁰⁷ ?

Citant ce poème (*Das Dampfroß*) d'Aldabert von Chamisso, Koselleck met l'accent sur le fait que le progrès ne signifie pas seulement l'adoption d'un autre rythme que le rythme naturel, simplement plus rapide que celui-ci, mais d'un rythme en constante accélération, toujours plus rapide qu'il ne l'était précédemment ; un rythme qui va produire une reconfiguration de la structure éphémère de l'histoire. Avec la modernité, l'époque n'est pas plus une période temporelle qui englobe l'individu ; la vie de l'individu englobe plusieurs époques.

Ce qui distingue les interprétations de la Révolution française, c'est la thèse souvent avancée que le caractère cyclique des régimes constitutionnels, décrit par Polybe et servant de modèle, qui s'étendait sur neuf générations, se réduit désormais à l'avalanche d'événements survenus pendant une seule génération et sur un temps encore plus court⁶⁰⁸.

Dans la perspective de Koselleck, la tentative rosenzweigienne de penser un équilibre politique soucieux à la fois du court et du long terme ne prendrait pas assez en compte

⁶⁰⁷ Reinhart KOSELLECK, « Y-a-t-il une accélération de l'histoire ? », *Trivium* [En ligne], 9 | 2011, mis en ligne le 30 novembre 2011, consulté le 11 juin 2013. URL : <http://trivium.revues.org/4079>

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 9.

le bouleversement épopal de l'histoire qui ne permet plus à une génération politique, unie dans l'action, d'émerger. La modernité se confond avec l'extrême contemporanéité des non-contemporanéités. Sont rendu contemporaines des générations dont les idées et les conceptions du monde sont radicalement dissemblables⁶⁰⁹. Cette fusion des époques conduit à une confusion du temps, c'est-à-dire à une confusion de la conscience du temps.

c). Contrôler le débordement de l'avenir.

Dans son ouvrage *Le futur passé*⁶¹⁰, Reinhart Koselleck développe une généalogie historique de cette accélération du progrès. On peut rattacher celle-ci à la dynamique temporelle à l'œuvre dans le messianisme apocalyptique. S'attachant à la tradition chrétienne, il rend compte de la présence en celle-ci d'une problématique de la réduction du temps liée à une exigence de Rédemption. Réduire le temps, c'est accélérer la fin de l'histoire et le retour du Christ sur terre. Mais cette aspiration à une réduction du temps est contrebalancée par des forces historiques permettant de retarder ce retour du Christ, dans la mesure où celui-ci doit être précédé par la venue de l'Antéchrist. La puissance politique est alors puissance qui *retient* le temps et qui assure un équilibre dans le monde⁶¹¹.

Que le progrès ne soit pas tant la sécularisation de la providence divine que la sécularisation d'une attente rédemptrice, pose alors difficulté en ce que le pouvoir de Dieu de mettre fin à l'histoire est passé non entre les mains de l'homme, mais entre celles de l'histoire. Par son accélération constante, ce projet historique qu'est l'idée de progrès échappe au contrôle de l'homme. Il n'est plus l'expression d'un projet dont toutes les étapes de réalisation seraient planifiables, à l'image de la conception

⁶⁰⁹ « Notre époque a réuni ce qui est totalement inconciliable dans les trois générations aujourd'hui contemporaines. Les énormes contrastes entre les années 1750, 1789 et 1815 ne connaissent aucune transition et n'apparaissent pas aux yeux des contemporains, selon qu'ils sont grands-pères, pères ou petits-enfants, comme se suivant les uns après les autres, mais comme situés les uns à côté des autres ». Friedrich Christoph Perthes à Jacobi (1872) in *Ibid.*, p. 9.

⁶¹⁰ Reinhart KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.

⁶¹¹ Voir Carl SCHMITT, *Le nomos de la Terre. Dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2001, pp. 63-65.

privilegiée par les penseurs des *Lumières*. Le progrès est devenu un horizon utopique dont on attend passivement la résolution. On retrouve alors dans un cadre historique le problème présent dans l'*Étoile* de la prière comme anticipation de la Rédemption. Si pour l'éternité de Dieu n'existe ni accélération (*Beschleunigung*) ni ralentissement (*Verzögerung*), l'homme se doit de respecter une bonne "vitesse". Si la prière juste opère une accélération positive, comprise comme anticipation du Royaume, il existe des prières qui, dans leurs violences et leurs exclusivismes, ne font que ralentir son advenue. Ainsi, par un étrange retournement, l'accélération du temps nécessaire à l'anticipation du Royaume pour Rosenzweig prend en charge le rapport contrôlé au temps de la conception traditionnelle du progrès dans laquelle l'homme est maître de son destin. Alors que la temporalité révélée se base sur une expérience contrôlée de l'espérance messianique, la temporalité historique de la dernière modernité se base sur une attente passive d'un progrès utopique.

Au regard de cette nouvelle donne contextuelle, il apparaît que les premiers pas d'une apologétique interne à destination des juifs émancipés devraient se faire au sein du monde historique. Avant de les confronter directement au caractère métatemporel du peuple juif, tel que décrit dans le sur-monde, il s'agirait de mettre en avant la dynamique chaotique qui anime aujourd'hui le processus historique ; un processus qui les place dans une situation de passivité contraire à l'idée qu'ils se font de leur participation, en tant qu'êtres autonomes, de la modernité. C'est ici que la conception décisionnelle de la temporalité rosenzweigienne peut être mise en relation avec cette prégnance de l'événement dans la vie de chaque homme. Au-delà de l'opposition entre immanence et transcendance, entre histoire et Révélation, c'est l'incidence de l'événement sur la vie de l'individu qui est importante. Dans l'acte "contrôlé" d'une prière anticipante, les cartes temporelles de la modernité sont rebattues pour chaque individu, dans la mesure où il redevient acteur de l'avenir. En cela, l'exhortation de Rosenzweig à "tout sacrifier sans rien abandonner" en ouvrant la possibilité de tout reconduire au judaïsme, ouvre la possibilité à l'individu de se réapproprier le temps de la modernité.

Chapitre II. L'autre visage de la figure. Pour une christologie de l'Étoile.

Révélation chrétienne et sociologie du christianisme.

Poser la question du statut de la christologie dans la pensée de Rosenzweig peut paraître incongru. Si l'enjeu de cette question est de réfléchir aux caractéristiques spécifiques à chacune des religions juive et chrétienne dans la perspective d'un dialogue interreligieux, pourquoi interroger cette discipline particulière de la théologie dogmatique chrétienne dont l'objet est l'étude de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ ?

Ce doute semble d'autant plus légitime si l'on considère que Rosenzweig, s'appuyant dans le Sur-monde sur une démarche sociologique privilégiant les notions de peuple juif et d'individu chrétien, refuse de définir la relation entre judaïsme et christianisme comme relation entre deux religions. Ce choix de Rosenzweig doit se comprendre à partir de la deuxième partie de *l'Étoile de la Rédemption*. Sans avoir pris connaissance de celle-ci, il est difficile de comprendre pourquoi une démarche sociologique ne pourrait pas faire de la religion son objet. En tant que construction sociale, en tant qu'elle est *cette* construction qui engage bien souvent toute une société, la religion se prête parfaitement aux conditions d'investigations de la sociologie. Mais il n'est pas dans l'objectif de Rosenzweig d'établir sa typologie propre des religions, à l'image de celle développée par Max Weber. Ancrée dans une compréhension relationnelle révélée de l'existence, la pensée de Rosenzweig refuse de voir dans le judaïsme et le christianisme les produits d'une relation mondaine, dans laquelle Dieu aurait seulement le rôle de tiers au sein du dialogue entre l'homme et le monde. Le judaïsme et le

christianisme constituent chacun pour eux-mêmes un point focal vers lequel convergent les relations entre Dieu, l'homme et le monde. Cette méfiance à l'égard de la notion de religion s'exprime d'ailleurs dans l'usage qu'en fait Rosenzweig, puisqu'il la rapporte exclusivement à l'islam, perçu par l'auteur comme seule communauté de croyance instituée par l'homme lui-même ; du moins comme seule communauté de croyance monothéiste. Ce statut de *religio*, par lui accordé, rapproche l'islam du paganisme et le musulman du stoïcien, de l'homme de l'Antiquité⁶¹². L'islam participerait toujours d'une logique élémentaire où le lien (*religare* selon l'étymologie privilégiée par Saint Augustin et Lactance) est dans un rapport de conséquence à celle-ci et non dans une position originariaire à l'image des révélations juives et chrétiennes.

Islam d'un côté, peuple juif et individu chrétien de l'autre. Cette partition claire d'un point de vue méthodologique n'est pas même remise en cause par les rapprochements que fait l'auteur entre l'islam et le christianisme. Tout comme ce dernier, l'islam s'inscrit dans le monde et dans l'histoire. Il partage avec lui une même volonté de mission qui s'exprime dans l'idée de guerre sainte. Mais Rosenzweig ne s'arrête pas à ce point de convergence. Que l'islam ait développé une conception juridique de la guerre, un droit codifié de celle-ci en avance sur les usages chrétiens de l'époque - conduite à tenir vis-à-vis des ennemis de la foi, conditions permettant l'établissement d'une relation de voisinage avec les autres croyants -, ne signifie pas qu'il existe un partage d'une même temporalité révélée pour le chrétien et le musulman. S'il n'est pas besoin, dans l'optique de la pensée nouvelle, d'aller plus en avant dans la comparaison entre *jihad* et guerre sainte chrétienne, cela tient au fait que le sens de la conquête liée à la conception de la spatialité selon l'islam et le christianisme ne repose pas sur une même relation à la Révélation. En opposant l'obéissance à Allah et l'amour du prochain biblique, Rosenzweig considère que ce n'est pas une différence de contenu (*Inhalt*), mais une différence de forme interne (*innere Form*) qui est déterminante. À l'opposé du judaïsme et du christianisme qui se fondent sur une Révélation comprise en tant que Révélation de la Création - Révélation qui implique un renversement des signes du pré-monde -, c'est à une juxtaposition de la Création et de la Révélation à laquelle on a affaire avec la religion musulmane⁶¹³. S'appuyant sur le dogme du Coran incréé, sur l'affirmation de

⁶¹² Voir *ER*, p. 245.

⁶¹³ « Ce qui était Oui demeura Oui, ce qui était Non resta Non. Et dans ce cas remarquable de plagiat historique, nous pouvons nous mettre sous les yeux [...] à quoi devait nécessairement ressembler une foi en la Révélation issue directement du paganisme, née pour ainsi dire hors de la volonté de Dieu, sans le plan de sa providence, par une causalité "purement naturelle" par conséquent. » *ER*, p.171.

son caractère miraculeux - mis par écrit, selon la tradition musulmane, par Mahomet sous la dictée de l'archange Gabriel dans la grotte de Hira - irréductible à toute tradition antérieure⁶¹⁴, l'*Étoile* opère une distinction nette entre l'islam et les *religions* juive et chrétienne.

Et pourtant, en dépit de ce soin apporté à bien disjoindre le traitement de la religion qu'est l'islam de celui réservé à l'individu chrétien, quelque chose vient perturber ces catégories méthodologiques : le dogme. Alors que celui-ci apparaît comme un critère distinctif pour le christianisme lorsqu'il est mis en relation avec le judaïsme, il cesse de l'être lorsqu'il est question de l'islam, puisque aussi bien la religion musulmane peut être dite une religion dogmatique. Face à l'islam, et avant d'apparaître dans la troisième partie de l'*Étoile* sous la figure de l'individu chrétien, le christianisme est appréhendé comme religion chrétienne. Que la religion chrétienne se dévoile au sein de réflexions sur l'islam afin précisément de montrer dans quelle impasse celui-ci s'est engagé, ne change rien au fait que ce n'est pas de l'individu chrétien dont il est ici question en premier lieu. Car si cette présence du christianisme mérite d'être signalée à ce moment de l'*Étoile*, dans la partie de la Révélation, c'est dans la mesure où, exception faite des passages qui lui sont spécifiquement consacrés dans la troisième partie, cette présence est thématiquement rare dans l'ouvrage de Rosenzweig.

1. L'héritage schellingien, porte d'entrée pour une sociologie du dogme.

a). Les implications possibles de la *Philosophie positive*.

⁶¹⁴ Le Coran reconnaît au judaïsme et au christianisme, en tant que religions abrahamiques, un statut particulier qui ne se confond pas avec les religions païennes. Toutefois, ces traditions ne sont perçues que comme des traditions controvérsées au sein desquelles la parole de Dieu a été déformée. La méthode d'interprétation interne au Coran, selon laquelle une sourate postérieure d'un point de vue chronologique annule une sourate antérieure dont le sens est contradictoire, se retrouve au niveau de l'interprétation extratextuelle des autres religions, à savoir que l'islam, religion du dernier prophète, abroge le message de tous les prophètes précédents.

Revenant dans sa postface de 1925 sur les livres qui ont marqué sa pensée et qui l'ont conduit à écrire un ouvrage tel que *l'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig cite Feuerbach, Hermann Cohen et le livre de Eugen Rosenstock, *Angewandte Seelenkunde*. Le grand absent de cette recension est Schelling. C'est un peu plus tôt dans le texte que Rosenzweig a reconnu sa dette à l'égard de l'auteur de cette « œuvre géniale et inachevée » que sont les *Âges du monde* ; une dette qui touche une dimension particulière, tout en étant structurelle, de sa pensée, à savoir la méthode narrative qui caractérise la deuxième partie de *l'Étoile*. Cette mise à l'écart de l'héritage schellingien par rapport aux autres influences que Rosenzweig reconnaît avoir reçu s'explique par le statut que celui-ci accorde à Schelling au sein de sa pensée : un statut que l'on peut qualifier d'instrumental, en tant que la philosophie narrative développée par Schelling est *mise au service* de la temporalité révélée. Reprenant aux *Âges du monde* sa méthode de récit - tout en en corrigeant *l'hybris* qui s'exprimait dans la volonté de raconter les trois ekstases temporelles de l'Absolu lui-même -, Rosenzweig ne fait pas sienne la position de narrateur omniscient adoptée par la conscience schellingienne. Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Vladimir Jankélévitch portant sur la dernière philosophie de Schelling, *l'Étoile* ne se veut pas une « odyssée de la conscience »⁶¹⁵. Au-delà du partage d'une même conception organique de la temporalité, Rosenzweig ne se reconnaît pas dans ce projet de narration totale de l'Absolu comme expression de l'Absolu lui-même.

Si l'on devait considérer la généalogie de la pensée de Schelling à travers la réception rosenzweigienne, il semblerait que celle-ci se soit arrêtée en 1815. En dépit de la résonance schellingienne de la tripartition énochale de l'Église présente dans le versant chrétien du Sur-monde, qui pourrait tout aussi bien être une résonance directe de la conception joachimite de l'histoire du salut, la philosophie positive n'est pas prise en compte par Rosenzweig. Ainsi dans une lettre adressée à Margrit Rosenstock, datée du 20 novembre 1920, il raconte qu'à la question posée par un interlocuteur voulant savoir si *l'Étoile de la Rédemption* contenait un système de philosophie, il avait répondu que son contenu authentique se trouvait en dehors d'elle.

⁶¹⁵ Voir Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Préface de Xavier Tilliette, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2005.

Le contenu ne se trouve vraiment pas dedans. Pense un peu qu'elle se soit appelée "Philosophie de la Rédemption" ; mais d'une "Philosophie de la Rédemption", il en existe déjà une d'un héritier de Schopenhauer, Mainländer⁶¹⁶. La différence est précisément celle-ci : Schelling a nommé sa dernière œuvre, Philosophie⁶¹⁷ de la Révélation. Moi je ne la nomme [*l'Étoile*] même plus philosophique⁶¹⁸.

Dès la rédaction de *l'Étoile*, Rosenzweig se trouve tout à fait au clair concernant la relation qu'il a avec Schelling. Par sa volonté de faire coïncider la méthode narrative avec la parole de la Révélation, et laissant le passé radical du pré-monde au soin du langage des concepts ainsi que l'avenir du sur-monde à celui du langage de la sociologie, il n'assume en aucune manière le langage surplombant de la philosophie. Pour autant, il faut rappeler que la nouveauté déterminante de la dernière philosophie de Schelling - ce qui la distingue radicalement du système hégélien -, c'est la priorité donnée à la facticité. Si langage de la philosophie il y a, il est placé sous l'autorité du fait. Philosophie de la Révélation doit alors s'entendre au sens d'un génitif subjectif et non objectif. Philosophie de la Révélation comme langage philosophique parlé par la Révélation et plus précisément par le christianisme. Revenu des tentatives, d'inspiration bohémienne, de raconter le mouvement inchoatif des *Potenzen* animant la vie de Dieu⁶¹⁹, Schelling s'attache alors à raconter le processus d'autorévélation du divin au sein de l'histoire. Le conflit au sein du divin, tel que le dévoile les *Âges du monde*, entre la Limpidité primordiale, force affirmative de l'essence pure, et la Volonté contractante, force négative de l'acte libre d'existence, s'exprime maintenant directement à travers la structure dogmatique chrétienne ; dogmatique qui cesse inversement d'être une doctrine pour devenir un fait.

⁶¹⁶ Philipp Mainländer né Batz (1841-1876) a développé un système philosophique au pessimisme radical. Voir Philipp MAINLÄNDER, *Philosophie der Erlösung*, ausgewählt und eingeleitet von Ulrich Horstmann, Frankfurt am. Main, Insel Verlag, 1989.

⁶¹⁷ Souligné par l'auteur.

⁶¹⁸ „Der Inhalt steckt ja wirklich nicht drin. Denk mal, es hiesse "Philosophie der Erlösung", das giebt's übrigens, von einem Schopenhauernachfolger, Mainländer. Es ist eben der Unterschied: Schelling nannte sein letztes Werk noch: Philosophie der Offenbarung. Ich nenne es gar nicht mehr philosophisch." GB, S. 686

⁶¹⁹ Pour Vladimir Jankélévitch, la notion de puissance (*Potenz*) exprime deux choses : « d'abord qu'il y a un seul et même être en devenir, mais que dans ce devenir nous distinguons plusieurs phases, correspondant aux modifications successives dont cet être est le support. » V. JANKÉLÉVITCH, *op.cit.*, p. 83. Moments à ne pas confondre avec ceux de la dialectique hégélienne : « Principes spirituels, devons-nous dire, mais non point concepts abstraits. [...] La dialectique des puissances n'est pas une logique dans le goût de Hegel, mais une chose qui est arrivée. Non pas une guerre pour rire, mais un conflit véritable ; pensez à des forces réelles et agissantes plutôt qu'à des soldats de plomb. » *Ibid.*, pp. 83-84.

Cette appréhension factuelle de la construction dogmatique - essentiellement de la construction christologique - développée par Schelling amène à réfléchir à la figure du Christ dans *l'Étoile*, à sa fonction double de construction théologique et d'interlocuteur de l'individu chrétien au sein de l'existence relationnelle ouverte par la Révélation. Loin d'opposer le Christ à Jésus, une construction abstraite à un individu historique, un échafaudage conceptuel à la présence vivante de Dieu dans l'histoire, Rosenzweig considère le Christ comme cette figure duelle théologique et existentielle qui informe et qui est réciproquement informée par une tradition textuelle dans laquelle concept et récit se trouvent entremêlés.

b). Une première histoire avortée de Dieu : *Les Âges du monde*.

Le concile de Nicée I (325) marque un tournant dans le problème théologique de la relation. En définissant la consubstantialité du Dieu Père et du Fils, Nicée I introduit la relation au sein de l'essence divine ; relation qui jusque-là était limitée à la dimension créationnelle de Dieu. Ce tournant théologique peut être appliqué à la pensée de Schelling, en ce sens que celle-ci évolue d'une conception extrinsèque à une conception intrinsèque de la relation ; d'une conception de Dieu comme absoluité pure à une conception de Dieu comme histoire de l'absolu. Cette comparaison entre tournant théologique et philosophique ne relève pas seulement d'un rapport d'analogie. La prise en compte de la dogmatique chrétienne par Schelling ouvre sa pensée à une nouvelle dimension conceptuelle dans laquelle la frontière avec la théologie n'est pas clairement définie.

S'il est possible de dire que la philosophie positive est issue du chantier abandonné des *Âges du monde*, dans la mesure où elle se veut, à l'instar de ceux-ci, une histoire de Dieu, il faut préciser qu'à la différence des *Âges du monde*, elle donne à cette histoire un ancrage non plus seulement conscientiel mais événementiel. La philosophie positive se divise en une philosophie de la mythologie et en une philosophie de la Révélation. Au Dieu des *Âges du monde* dont l'histoire se laisse découvrir par la temporalité de la conscience, le Dieu de la philosophie positive se découvre de lui-même par l'histoire qu'il a lui-même inaugurée à travers ses manifestations événementielles. Mais

conscience et facticité historique ne s'opposent pas. Si l'histoire de Dieu se découvre à travers ses manifestations événementielles, celles-ci se déroulent en conscience ; une conscience qui, à l'inverse de celle des *Âges du monde*, est habitée consciemment par l'histoire divine. À la conscience sans monde des *Âges du monde* succède la conscience historique, l'histoire en conscience de la philosophie positive. Le dernier Schelling distingue la théogonie de Dieu, l'histoire de son advenu à lui-même, et la théogonie de Dieu "en conscience", l'histoire qui, succédant à la chute de l'homme, se comprend comme le mouvement de retour de la conscience humaine vers Dieu⁶²⁰.

L'erreur du projet des *Âges du monde* réside dans le fait de croire que la temporalité inhérente à la conscience humaine pouvait rejouer la temporalité de Dieu lui-même, et non pas seulement participer à la temporalité de sa révélation. Le projet des *Âges du monde* ne périlite donc pas tout à fait, en ce qu'il est intégré à la philosophie spéciale de la mythologie et de la Révélation. La philosophie positive générale se confrontant non plus à une théogonie où Dieu se caractérise comme acte de temporalisation, mais à une théogonie où Dieu est pensé comme *Urmöglichkeit*. C'est en déplaçant l'essence de la divinité de l'acte à la possibilité de l'acte, que Schelling va mettre l'accent sur la dimension relationnelle constitutive de Dieu : Dieu n'est pas l'acte d'être, il est la relation à l'être.

Ce passage de l'acte à la relation manifeste l'évolution de la pensée de Schelling qui se détache des représentations mythiques et du théosophisme de Jacob Böhme (1575-1624) pour s'attacher aux différents moments historiques de la révélation de Dieu. Et c'est en quelque sorte grâce à l'échec des *Âges du monde* – cette "haute ruine" comme la qualifiait Xavier Tilliette⁶²¹ – qu'il a été possible à Schelling de se déprendre de la méthode analogique qui constituait jusque-là son approche de l'absoluité de Dieu.

En lui [en l'homme] repose le souvenir de toutes choses, de leurs rapports originels, de leur devenir, de leur signification. Mais cet arché-type (*Ur-bild*) des choses sommeille en lui. Non pas certes comme une image éteinte et oubliée, mais comme une image qui ne fait qu'un avec son être propre, qu'il ne peut effacer ni retrancher de lui-même⁶²².

⁶²⁰ Pour plus de précision à propos de l'évolution de la pensée de Schelling, voir Pascal DAVID, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophies », 1998.

⁶²¹ Voir Xavier TILLIETTE, *La mythologie comprise. Schelling et l'interprétation du paganisme*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2002.

⁶²² SCHELLING, *Les Âges du monde*, Paris, P.U.F., 1992, p. 135.

De même que la conscience ne se constitue pas *dans* le temps, mais se constitue comme temps, c'est-à-dire comme acte de temporalisation, l'essence éternelle de Dieu n'est que l'acte de se donner comme temporalité absolue. L'éternité de Dieu ne doit pas être opposée à la temporalité du monde, dans la mesure où l'éternité de Dieu n'est que la triple ekstase temporelle du Passé, du Présent et du Futur absolu. Pour Schelling, le temps est avant tout l'acte de se donner du temps. Il n'y a de présent que dans l'acte de s'en donner, c'est-à-dire que dans la décision de se séparer de son passé. Cet acte de scission, cette décision de chaque être de se donner un présent répète l'acte créateur de Dieu.

 Nulle chose ne naît dans le temps, c'est au contraire *en* toute chose que le temps naît à nouveau immédiatement à partir de l'éternité, et si l'on ne saurait dire de toute chose qu'elle est *dans* le commencement du temps, le commencement du temps, lui, est en toute chose, et en toute chose commencement également éternel. Car chaque être singulier naît par cette même scission par laquelle naît le monde, et par conséquent sitôt commencé il a son propre centre du temps⁶²³.

C'est donc en faisant retour sur elle-même, sur la dynamique temporalisatrice qui compose son être propre que la conscience s'expose à la temporalité de Dieu ; la temporalité de la conscience n'étant que l'écho de celle-ci. Pour les *Âges du monde*, l'histoire de Dieu ne se découvre que par la médiation analogique de l'histoire de la conscience. Il ne s'agit plus tant alors d'une théogonie que d'une anthropo-théogonie, où l'anthropomorphisme est constitutif du théomorphisme de Dieu. Mais cette temporalité commune à Dieu et à l'homme qui permet à Schelling de faire la narration du Passé absolu de Dieu va atterrir sur son Présent, sur le Présent de la Création. La difficulté que rencontre Schelling trouve sa source dans la conception des forces qui structurent la temporalité de Dieu. S'il serait trop long de traiter la question des forces, on peut toutefois mettre en avant le rôle qu'elles jouent dans la constitution trinitaire que Schelling va donner au Dieu des *Âges du monde*. De la Limpidité (*Lauterkeit*) première qui caractérise l'être éternel, va sourdre deux volontés éternelles : une volonté d'existence – d'amour – et une volonté de contraction. C'est à partir du jeu de ces deux

⁶²³ *Ibid.*, p. 97.

mouvements contraires – d’expansion et de contraction – que va être engendré un Fils ; un Fils qui marque la naissance du Père, puisque l’acte de se donner un présent institue un passé. Dans les *Âges du monde*, l’acte de temporalisation n’est autre que l’acte d’engendrer le Fils. Cette conception de la Trinité comme triple dimension de la temporalité, où Passé, Présent et Futur correspondent respectivement aux âges du Père, du Fils et de l’Esprit n’est pas sans rappeler la doctrine des trois règnes de Joachim de Flore, à la différence que chez Schelling, l’âge du Père est antérieur à la Création du monde. En effet, pour Joachim de Flore, les trois règnes correspondent aux moments de la révélation de Dieu et non aux moments de l’auto-révélation divine ou du moins – dans les *Âges du monde* – aux moments de l’auto-crédation divine. Selon lui, le règne du Père correspond à la révélation vététotestamentaire, celui du Fils à la révélation néotestamentaire et le règne de l’Esprit correspond à l’attente d’une troisième révélation : celle du Paraclet. Il faut noter d’autre part, qu’à l’inverse de la pensée joachimite, la pensée schellingienne n’a que peu de résonances politiques et encore moins de résonances millénaristes. Malgré tout, on voit qu’avec les *Âges du monde*, Schelling introduit la question trinitaire au sein d’une réflexion qui jusque-là avait été plus influencée par la théosophie boehmienne.

Pour le Schelling des *Âges du monde*, l’histoire de Dieu est moins une histoire de la révélation qu’une histoire de la création. Dieu étant cet acte originaire qui se donne les moyens de son accomplissement.

La nécessité précède constamment la liberté, et en toute action. Comme il semble absurde de faire prendre à Dieu une fois pour toutes, avant la création, sa décision par rapport à elle ! Certes, la création n’est que par une décision de Dieu, mais cette *décision* est une décision éternelle, elle ne cesse jamais ; l’ipséité du Père éternel est toujours et encore surmontée en amour, toujours elle s’ouvre et s’épanche dans la créature⁶²⁴.

La divinité de Dieu réside dans *l’acte* de se l’octroyer ; la dimension trinitaire de Dieu n’étant que l’analogie des trois âges que l’acte de créer instaure. La Trinité du Dieu des *Âges du monde* n’a que très peu à voir avec le Dieu un et trine du christianisme. L’auto-révélation de Dieu dont traite la philosophie positive n’est encore ici qu’auto-crédation.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 123.

Si Schelling, dans un brouillon primitif des *Âges du monde*, cite l'*Apocalypse* de Jean : « je suis ce qui fut, ce qui est et ce qui sera »⁶²⁵, son insistance porte de manière équivalente sur les trois ekstases temporelles qui composent l'éternité de Dieu ; éternité dont la dimension révélatrice n'est qu'une conséquence de sa dimension créatrice. Or, ce verset de l'*Apocalypse* va prendre une signification différente dès que la philosophie positive le lie à Exode 3-14. On passe en effet d'une réflexion de l'acte créateur à une réflexion de la relation révélatrice.

c). Une deuxième histoire de Dieu réussie : le christianisme hérétique de la *Philosophie de la Révélation*.

Les *Âges du monde* se structurait selon trois temps absolus ; trois temps auxquels correspondaient trois figures de Dieu. Cette dimension trinitaire de Dieu est toujours présente au sein de la philosophie positive, à la différence que Schelling détache les figures de Dieu de la temporalité de l'acte créateur. La *Philosophie de la Révélation* reprend la structure trinitaire de *L'exposé de l'empirisme philosophique*. Au Dieu comme possibilité infinie de l'être, succède l'être assumé dans son illimitation et enfin l'être repris dans la limitation de la possibilité. Chacun de ces moments se voit attribué respectivement la figure du Père, du Fils et de l'Esprit. Pour Schelling, l'unitrinité manifeste le procès révélateur qui constitue la divinité de Dieu ; elle manifeste les trois puissances que nous venons de décrire : pure possibilité du limité et de l'illimité, illimitation et enfin limitation de l'illimité. « En effet, ce n'est pas parce qu'il y a un christianisme que cette idée (l'unitrinité) existe, à l'inverse c'est plutôt parce que cette idée est la plus originaire de toutes qu'il y a un christianisme. Le christianisme est un produit, une suite de ce rapport originaire⁶²⁶. » Mais si la dimension unitrinitaire a structuré la conception schellingienne de Dieu depuis les *Âges du monde*, elle a toutefois évolué ; évolution qui est particulièrement frappante en ce qui concerne le rapport

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 219.

⁶²⁶ SCHELLING, *Philosophie de la Révélation*, t. II, Paris, P.U.F., 1991, p. 166.

entretenu par Schelling avec la dogmatique chrétienne. Qu'il s'agisse de la Trinité ou de questions portant sur la christologie, la réflexion de Schelling s'inscrit au sein d'une tension féconde entre philosophie et théologie. Plutôt qu'une philosophie chrétienne, la dernière philosophie de Schelling est une philosophie de la religion chrétienne ; une philosophie qui prend non seulement en compte les dogmes, mais aussi les hérésies à partir desquelles ceux-ci ont été élaborés.

En même temps que Schelling retravaille les problèmes sous-jacents à sa philosophie de l'Absolu, le rapport qu'il entretient avec la dogmatique chrétienne évolue. À la différence de l'unitrinité divine des *Âges du monde* dont le procès se manifeste par la congruence de l'actualisation des figures et des temps, l'unitrinité du Dieu de la *Philosophie de la Révélation* introduit un décalage entre la Création du monde et l'advenue du Fils. Dans les *Âges du monde*, l'advenue du Fils était l'impulsion créatrice qui donnait naissance aux temps du monde. Or, en déterminant le statut du Fils uniquement par rapport à la Création, Schelling s'éloigne des dogmes christologiques du christianisme. En allant plus loin, on peut dire que les *Âges du monde* renouent avec les hérésies de Marcion et d'Arius. Le Fils étant compris comme l'acte à partir duquel s'origine la différenciation temporelle absolue qui caractérise l'éternité divine, Schelling insiste davantage sur la figure du Fils que sur celle du Père. Le Présent créateur du Fils constituant le temps du Père comme Passé absolu – la puissance du Fils refoulant celle du Père –, on peut se demander si Schelling ne touche pas à la division marcionite entre le Dieu créateur – démiurgique – de l'Ancien Testament et le Dieu de la pure bonté, révélé par le Nouveau Testament. Pourtant ce rapprochement de la pensée schellingienne avec celle de Marcion est contredit par une autre hérésie à laquelle Schelling semble donner voix : l'arianisme. Pour Arius, seul le Père est Dieu à proprement parler ; le Fils n'est qu'une métaphore de Dieu tout comme le monde créé lui-même. C'est cette idée d'une génération du Fils et du monde fini que Schelling reprend. Si Marcion attribuait au Fils toute la divinité, Arius l'attribue à l'inverse au Père. Il est ainsi difficile de mettre en rapport la conception de Dieu des *Âges du monde* avec une hérésie théologique particulière, qu'il s'agisse de celle de Marcion ou de celle d'Arius. Il n'en reste pas moins qu'une des causes possibles de l'inachèvement des *Âges du monde* réside dans la spéculation trinitaire par trop aventureuse de Schelling.

La réflexion trinitaire de la *Philosophie de la Révélation* se distingue en cela de celle des *Âges du monde*. Si celle-ci déterminait la Création comme création de la Trinité

divine, celle-là détermine la Création comme révélation de la Trinité de Dieu. La Trinité ne correspond plus à la triple ekstase temporelle de la Création. Elle est la structure même de Dieu ; la création ne faisant que la révéler. La pluralité des puissances (*Potenzen*) produite par la volonté divine ne tend pas à se réaliser effectivement dans l'acte même de création. « Dieu, en tant que Créateur, est bien pluriel, mais il n'est pas plusieurs personnes⁶²⁷. » Dans la *Philosophie de la Révélation*, le Fils ne se manifeste pas en tant que Fils, c'est-à-dire en tant qu'hypostase divine, dès l'acte de création. Si le Fils est bien à l'origine de la création du monde, ce n'est qu'à la fin de celle-ci, lors de l'Incarnation christique, que le Fils se révèle comme personne divine. À la différence des *Âges du monde*, la philosophie positive distingue le Fils comme figure potentielle de Dieu du Christ comme personne effective de Dieu. La révélation progressive de l'auto-révélation de Dieu à la conscience de l'homme est la révélation effectuant de la structure trinitaire du divin. Ce n'est qu'à l'issue de la Création, à l'issue de l'Incarnation kénotique du Christ, que les trois figures potentielles inhérentes à la théogonie divine se révèlent comme Dieu en trois personnes. « La doctrine chrétienne ne dit pas simplement : Dieu est en trois personnalités, mais aussi réciproquement : chacune des trois personnes est Dieu, ce par quoi les trois personnes sont donc pensées comme autonomes l'une vis-à-vis de l'autre⁶²⁸. » La spéculation trinitaire de la philosophie positive a ainsi plus de cohérence que celle des *Âges du monde* ; cohérence qui n'implique toutefois pas une orthodoxie de celle-ci par rapport à la dogmatique trinitaire du christianisme. Schelling substitue à la tension entre marcionisme et arianisme qui caractérisait la théogonie des *Âges du monde* une Trinité sabellienne qui se révèle être un trithéisme. Le sabellianisme est une des formes du modalisme dont le souci était de préserver la prééminence du Dieu de l'Ancien Testament⁶²⁹. Pour le sabellianisme, les trois personnes – Père, Fils et saint Esprit – ne sont que des modes du Dieu unique. Ce qui pourrait tendre à faire de la Trinité schellingienne une Trinité sabellienne. Pour Schelling, les trois figures ne sont, avant l'Incarnation christique, que des possibles divins se trouvant en Dieu. « Il n'y a donc ici que *monothéisme*⁶³⁰. » Et Schelling ajoute en note : « Ou bien, si on veut affirmer ici une Trinité, n'est pensée

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 190.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 193.

⁶²⁹ Le modalisme est un terme qui regroupe plusieurs conceptions théologiques chrétiennes du II^e et du III^e siècle qui se voulaient fidèles au Dieu du judaïsme. Au sein du modalisme, on trouve le sabellianisme, mais aussi le monarchianisme et l'adoptianisme.

⁶³⁰ Souligné par l'auteur.

qu'une Trinité sabellienne⁶³¹ ». Mais ce refus sabellien de considérer les figures Père, Fils et saint Esprit autrement que comme des modes, ne caractérise qu'un moment de la spéculation trinitaire schellingienne. Au refus de considérer les trois figures – *prosôpon* – comme trois personnes – *hypostasis* – au sein de l'auto-révélation divine succède l'exacerbation de celles-ci à la suite de l'Incarnation du Christ : il s'agit alors de trithéisme ; terme qui « désigne une théologie trinitaire qui donne à chacune des trois personnes divines un mode d'être conçu à la manière du mode d'être de l'individu »⁶³². Si avec le sabellianisme et le trithéisme, Schelling rend compte du commencement et de la fin de la théogonie divine, la difficulté va être pour lui de rattacher le trois-en-un au un-en-trois de Dieu. Car, si le Fils n'est effectif qu'au moment de l'Incarnation du Christ, sous quelle forme se manifestait-il jusque-là dans le monde créé ?

Cette forme, c'est le Logos johannique : « Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut⁶³³ ». Le Logos est le Christ sans chair, non encore incarné ; la lumière qui guide la conscience humaine vers Dieu à travers les moments de sa révélation : celui du paganisme et celui du christianisme. Plus qu'une simple prise de distance vis-à-vis de la dogmatique christologique, la philosophie positive instaure une nouvelle relation promesse / accomplissement, dont l'hétérodoxie réside dans l'éviction du judaïsme. Le christianisme n'est pas l'accomplissement de la promesse contenue dans la révélation sinaïtique, mais celle contenue dans le procès mythologique. Pour Schelling, « le judaïsme n'a à proprement parler jamais été quelque chose de positif ; on peut le déterminer uniquement soit comme un paganisme empêché, soit comme un christianisme potentiel...⁶³⁴ ». Par son insistance sur le Christ, on peut dire que le christianisme de Schelling est très proche du christianisme paulinien ; d'un christianisme, où le Logos johannique prend la place de l'homme Jésus.

Une des constantes de la conception schellingienne de Dieu est son christocentrisme. Des *Âges du monde*, en passant par *L'exposé sur l'empirisme philosophique* jusqu'à la *Philosophie de la Révélation*, le statut du Fils a toujours joué un rôle essentiel. Le

⁶³¹ *Ibid.*, p. 191.

⁶³² Article « Trithéisme » in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F. Quadriga, 1998, p. 1197.

⁶³³ Jn 1.3.

⁶³⁴ SCHELLING, *Philosophie de la Révélation*, t. III, Paris, P.U.F., p. 168.

système schellingien, à l'inverse du système hégélien, laisse la conception chrétienne du Dieu un et trine à son essentialité. À la différence de Hegel, Schelling ne conçoit pas la philosophie comme religion *comprise*, mais comme l'exposition systématique de la temporalité divine se déployant à travers différentes religions. La positivité de la dernière philosophie de Schelling restaure la religion dans sa facticité. Si la philosophie positive est une philosophie de la religion chrétienne, ce n'est pas la conséquence d'une décision arbitraire, mais la conséquence de la prise en compte du christianisme comme de la religion qui clôt l'histoire de la révélation divine par le fait d'être l'histoire même de Dieu. Le christianisme n'est plus la représentation du devenir dialectique de l'Esprit absolu ; il est religion révélée, c'est-à-dire pure phénoménalité du divin.

2. Présupposés dogmatiques pour une sociologie rosenzweigienne du christianisme.

a). La facticité chrétienne libérée du concept de la philosophie.

Face à cette christologie philosophique fondée sur une philosophie de la Révélation, la conception rosenzweigienne du Christ et les développements indirects que l'auteur de *l'Étoile* réserve aux discours sur le Christ ne peuvent être mis sur le même plan. Schelling, bien que promouvant l'idée d'une facticité première qui interdit à la pensée de se vouloir être à elle-même son propre fondement, ne voit d'autres modalités à l'expression de cette facticité que le concept. Rosenzweig, au contraire, reprenant l'opposition schellingienne entre philosophie négative et philosophie positive au sein de l'architecture de *l'Étoile*, rejette dans le passé du pré-monde le concept philosophique. Il ne saurait être question pour lui d'une rédemption du concept, même si celui-ci arrive à passer par le chas de l'aiguille de la facticité. Le concept n'est pas un instrument innocent que l'usage hybristique d'une philosophie se voulant sans présupposés aurait

perversi. Le concept ne peut être le signe de toute facticité et en cela la mise en forme de toute réalité. C'est bien à des réalités différentes que l'on a affaire avec Schelling et Rosenzweig : derrière la notion de Révélation de chacun, il ne se cache pas la même chose. Comment cela d'ailleurs pourrait être le cas ? Schelling, philosophe chrétien. Rosenzweig, penseur juif. Deux auteurs, deux énonciateurs, qui ne parlent pas du même lieu et qui n'ont pas le même monde référentiel. Toutefois la différence confessionnelle ne suffit pas à couper tous les ponts et à exclure chacun des deux du monde de l'autre. Du moins, le passage est plus facile à franchir pour l'un que pour l'autre. Rosenzweig participe, en dépit de lui-même, et à un moment de sa vie, volontairement, au monde chrétien⁶³⁵. Ce qui n'est pas le cas de Schelling à l'égard du monde juif. Est-ce à dire que cette différence d'ouverture de Schelling et de Rosenzweig vis-à-vis respectivement du judaïsme et du christianisme serait la manifestation de deux positionnements sociaux exclusif l'un de l'autre découlant de l'appartenance de l'un à la majorité et de l'appartenance de l'autre à une minorité ? Une telle explication ne peut évidemment être retenue pour rendre compte de l'absence du judaïsme dans la *Philosophie de la Révélation* ni de la présence du christianisme dans *l'Étoile de la Rédemption* au titre qu'il serait pour cette dernière tout aussi difficile de ne pas rayonner que pour un juif allemand de faire abstraction du christianisme.

Le lien entre philosophie et christianisme n'est pas à ce point tel dans *l'Étoile* que la rupture de la pensée nouvelle avec le concept détermine univoquement le rapport de Rosenzweig au christianisme. Par le fait même que le christianisme ait un rôle au sein de *l'Étoile*, participe de l'existence relationnelle, le christianisme n'est pas réduit à une philosophie chrétienne qui serait essentiellement une philosophie de l'histoire, telle celle de Hegel. L'auteur de *l'Étoile* a pris ses distances avec l'interprétation de l'auteur de *Hegel et l'État*, pour qui l'histoire chrétienne comprise comme histoire du salut tendait à

⁶³⁵ « Nous sommes chrétiens en toutes choses, nous vivons dans un État chrétien, allons dans des écoles chrétiennes, lisons des livres chrétiens, bref toute notre "culture" repose du tout au tout sur une base chrétienne ; c'est pourquoi il ne reste pour celui qui ne ressent pas d'inhibition personnelle qu'à prendre la décision toute simple [...] d'accepter le christianisme. On ne peut pas dans l'Allemagne d'aujourd'hui "accepter" le judaïsme ; on doit pour cela faire l'objet d'une circoncision, d'une intégration, d'une *Bar Mitsvah*. Le christianisme possède en cela un avantage décisif : il aurait été tout à fait exclu que Hans soit devenu juif ; il peut par contre devenir chrétien. » „Wir sind in allen Dingen Christen, wir leben in einem christlichen Staat, gehen in christliche Schulen, lesen christliche Bücher, kurzum unsre ganze "Kultur" ist ganz und gar auf christlicher Grundlage ; deshalb gehört für den, der kein hemmendes Moment in sich hat, weiter nichts als der ganz leichte Entschluß [...] dazu um das Christentum anzunehmen. Das Judentum kann man in heutigen Deutschland nicht "annehmen", das muß einem anbeschnitten, angegessen. angebarmizwet sein. Das Christentum ist da unendlich im Vorteil: Es wäre völlig ausgeschlossen gewesen, dass Hans Jude geworden wäre, Christ dagegen kann er werden." Briefe, S.45-46.

se confondre avec la philosophie de l'histoire. Dans la *Philosophie du droit*, ouvrage dans lequel le nom du Christ n'est pas cité une fois, Rosenzweig voyait la célèbre formule de la préface « ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel »⁶³⁶ comme possédant une signification christologique⁶³⁷.

sa validité [la célèbre formule] n'est pas générale et éternelle, elle ne vaut au contraire que depuis qu'elle est devenue, par le truchement du christianisme et dans l'idée du Royaume de Dieu sur terre, exigence éthique et mesure de toute institution humaine. [...] Ce n'est qu'après que le christianisme eût fait son entrée dans le monde que la raison est devenue le fondement du monde spirituel et que cette rationalité est devenue le principe de la connaissance de ce monde⁶³⁸.

Dans cette interprétation, l'effectivité ne pouvait être reconnue comme rationnelle qu'à partir du moment où le Christ avait effectué la raison. Le moment de la connaissance rationnelle n'est possible qu'avec le moment pratique de l'effectuation. L'effectuation de la raison n'étant pas le fait de n'importe quelle dynamique pratique, mais bien d'une christologie pratique. Ce complexe notionnel qu'est Christ raison histoire trouvait à la même époque une autre expression dans les cours de philosophie de l'histoire donnés par Hegel, celle de l'époque chrétienne-germanique au sein de laquelle, seule, l'État pouvait accomplir la vie éthique.

C'est entre cette conception du christianisme comme manifestation avant-dernière de l'Esprit et la conception schellingienne du christianisme comme phénoménalité du devenir historique du divin, que la perspective de Rosenzweig doit être prise en considération. Tout en rejetant le diktat totalisant de la philosophie de l'histoire, *l'Étoile* ne peut pas ne pas penser le christianisme sans penser sa relation nécessaire à l'histoire. De même, si *l'Étoile* ne se trouve pas dans l'ombre de la *Philosophie de la Révélation*, il n'en reste pas moins que le christianisme participe d'une phénoménalité métahistorique du divin dont l'action temporalisatrice s'étend dans, mais aussi par-delà, le judaïsme et le christianisme. C'est au sein de cette tension entre métaphysique historique et phénoménalité métahistorique qu'il faut avoir en vue le christianisme chez Rosenzweig.

⁶³⁶ HEGEL, *Philosophie du droit*, Paris, P.U.F. Quadrige, 1998, p. 104.

⁶³⁷ Voir Emilio BRITO S.J., *La christologie de Hegel*, Paris, Beauchesne, Verbum Crucis, 1983, p. 227.

⁶³⁸ ROSENZWEIG, *Hegel et l'État*, trad. Gérard Bensussan, Paris, P.U.F., coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1991, p. 284.

Mais ceci ne constitue qu'un présupposé épistémologique nécessaire à la compréhension du statut du christianisme dans le système de l'*Étoile*. Il faut aussi déterminer de quel christianisme il est question.

b). Le christianisme et le dogme.

α. Une histoire dogmatique mouvementée.

Par l'intermédiaire de la philosophie positive de Schelling, il a été donné un aperçu de la richesse conceptuelle que le christianisme a déployé à propos du Christ. Confrontée à la fois au scandale de la croix et à la gloire de la résurrection, la réflexion christologique des premiers chrétiens s'est cristallisée en un conflit entre plusieurs interprétations du fait divin, de son incarnation en tant que chair finie dans le monde. À l'époque même des Pères apostoliques, l'Église en formation s'est trouvée confrontée au danger de la gnose et du docétisme. Pour ces courants religieux, il était impossible de concilier la gloire du Christ ressuscité et les souffrances et les humiliations que celui-ci aurait subies en participant de la condition humaine. Pour échapper à ce paradoxe les mouvements gnostiques, dont le marcionisme est une expression emblématique, ont choisi de faire une distinction nette entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il n'est, pour eux, par question de penser le Christ comme le Fils du Dieu Père de l'Ancien Testament ; celui-ci, bien plutôt, est conçu comme proche d'un démiurge ayant créé le monde à l'aide d'un principe matériel préexistant. À côté de ce dieu-démiurge, pensé par Marcion comme un dieu d'une justice vindicative et non, selon une pensée commune, comme un dieu du mal, se trouve le dieu duquel le Christ découle véritablement. Ce dieu, caractérisé par sa bonté et demeuré caché dans tout l'Ancien Testament, ne se serait révélé que dans la figure de Jésus-Christ. La question se posait alors de savoir comment concilier la présence du dieu bon plus originaire que le principe matériel avec l'événement de sa révélation dans un monde qui, matériel, est obscurci par le mal. Marcionisme et docétisme interprétèrent alors l'incarnation du Christ selon le régime de l'apparence. Si le Christ a pris la forme de l'homme, il n'en a pas revêtu la condition finie. Cela impliquait par nécessité l'absence d'une prise en charge par le Dieu révélé de la mort et l'absence d'une rédemption de l'homme par la médiation christique.

En réponse à cette conception christologique qui ne pouvait être encore dite, dans la période prénicéenne, hérétique, l'Église a cherché au cours de sept conciles compris entre 325 et 787 à contrer les forces susceptibles de remettre en cause la réalité de l'humanité du Christ et l'universalité du salut obtenue par sa Résurrection. Si une description des différentes menaces théologiques auxquelles l'Église a dû faire face serait trop longue à détailler, il faut citer tout de même l'arianisme qui voit Dieu le Fils et le Verbe comme des modes du Dieu Père, l'apollinarisme qui voit la possession d'une âme par le Christ mise en doute, le nestorianisme qui voit nature divine et nature humaine dans le Christ séparées et l'interprétation du moine Eutychès pour qui la nature humaine du Christ est absorbée par sa nature divine⁶³⁹.

L'histoire des premiers temps du christianisme est l'histoire d'une lutte constante de redéfinition et de clarification de son contenu. Claude Tresmontant, dans son *Introduction à la théologie chrétienne*, déclarait sans détour que le christianisme possédait, en tant que doctrine, un contenu qu'il était indispensable d'enseigner⁶⁴⁰. Que la foi chrétienne exige une connaissance du dogme chrétien, en particulier de la dogmatique christologique, n'a jamais été une évidence pour le chrétien lui-même⁶⁴¹ et a fortiori que devrait-on dire de celui possédant une foi différente ou simplement se situant à l'extérieur de la communauté de foi chrétienne ?

β. Le dogme, une sauvegarde pour le miracle de la révélation.

De la dogmatique chrétienne, Rosenzweig possède de solides connaissances. Sa correspondance de 1916 avec Eugen Rosenstock fait mention de ses lectures du moment

⁶³⁹ Crise qui a donné naissance à l'Église monophysite qui ne reconnaît qu'une nature dans le Christ.

⁶⁴⁰ « Une maladie qui sévit parmi les chrétiens, aujourd'hui, - nous aurons souvent l'occasion de le vérifier - consiste dans le refus de prendre en considération le contenu de la doctrine chrétienne, et de se donner la peine de l'étudier. Ils répugnent obstinément à faire l'effort nécessaire pour comprendre des notions théologiques qui sont de caractère technique, ou, disons mieux, scientifique. La maladie généralisée parmi les chrétiens en cette seconde moitié du XX^e siècle, c'est qu'ils confondent le christianisme avec une certaine forme d'affectivité, ou de sentiment, d'ailleurs assez mièvre. [...] Mais ils veulent absolument ignorer que le christianisme est d'abord une science, une connaissance certaine, bien fondée, justifiée, et que, comme toute science, celle-ci peut s'enseigner et s'apprendre. » Claude TRESMONTANT, *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris, Seuil, 1974, p. 9.

⁶⁴¹ La microhistoire et l'histoire du quotidien ont montré que l'Église catholique a toujours eu de grandes difficultés pour enseigner et surtout pour faire comprendre sa théologie dogmatique. Carlo Ginzburg, dans *Le fromage et les vers*, livre un fragment de culture populaire à travers la figure de Menocchio, meunier du Frioul, qui n'ayant pu saisir que des éléments épars de la dogmatique chrétienne, les avait recomposés de manière à produire une cosmologie, voire une cosmogonie personnelle. Voir Carlo GINZBURG, *Le fromage et les vers : l'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Aubier, coll. «Histoires», 1993.

: les Pères de l'Église, Tertullien, Origène, des théologiens protestants comme Néander⁶⁴², Harnack⁶⁴³ ou Franz Spemann⁶⁴⁴, des théologies catholiques comme Peter Lippert⁶⁴⁵. Dans ce dialogue avec son ami converti, il est question à de nombreuses reprises du rapport entre le dogme et la foi dans le christianisme. Dans une lettre datée du 2 novembre 1916, Rosenzweig n'hésite pas à convoquer les conciles de Nicée I et de Constantinople I (381) pour expliciter une argumentation portant sur la dualité entre expérience personnelle et vérité dogmatique objective au sein de la foi chrétienne.

Cette connaissance rosenzweigienne de la dogmatique chrétienne, nous la retrouvons déjà dans son article de 1914 *Théologie athée* au travers de certains passages qui mentionnent en passant certains éléments du dogme christologique. Ainsi, à propos des développements de la théologie de la vie de Jésus (*Leben-Jesu-Forschung*), il fait remarquer « qu'en soi, mettre au jour la personnalité humaine de l'homme-Dieu était déjà admissible même du point de vue dogmatique »⁶⁴⁶ ; affirmation qui renvoie à l'argumentation des Pères de l'Église pour qui le Christ, en tant qu'unique médiateur et rédempteur, doit être à la fois complètement homme et complètement Dieu. Avant l'introduction à *La voie ou le monde constamment renouvelé de l'Étoile*, Rosenzweig expose dans *Théologie athée* le problème d'une foi cherchant à expliquer l'objet de sa croyance en termes strictement humains. À cette théologie historique se voit encore opposée par lui l'ancienne théologie, la théologie du miracle, pour laquelle la Révélation dans le Christ ne peut être assimilée ni au message d'un Maître moral ni à l'exceptionnalité d'une personnalité, quand bien même serait-elle celle de Jésus. Or, cette opposition entre perspective historique et perspective miraculeuse ne peut faire l'économie de la théologie dogmatique. Bien que peu présente en tant que citation directe dans l'article de 1914, elle irrigue la réflexion que Rosenzweig porte sur ce

⁶⁴² August Johann Wilhelm Neander (1789-1850), né David Mendel, se convertit au luthéranisme et devient théologien et professeur d'histoire de l'Église. Il est considéré comme un des précurseurs de la théologie du Réveil (*Erweckungstheologie*), bien qu'ayant privilégié dans son travail une approche plus piétiste qu'historiciste. Lui-même auteur d'une *Vie de Jésus*, il entretendra une correspondance avec David Friedrich Strauss à propos de la *Vie de Jésus travaillée de façon critique* de ce dernier.

⁶⁴³ Adolf von Harnack (1851-1930) est un théologien protestant et un historien de l'Église. Il a publié entre autres choses *Das Wesen des Christentums* (1900) et *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (1921).

⁶⁴⁴ Franz Spemann (1877-1956) est un théologien protestant. Il a publié un *Jesus im 20. Jahrhundert* (1907) ainsi qu'un *Jesus aus Galiläa: eine Betrachtung* (1908).

⁶⁴⁵ Peter Lippert (1879-1936) était un prêtre et théologien catholique. Rosenzweig a lu son ouvrage en plusieurs volumes *Credo: Darstellungen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre* publié par Herder, Freiburg im Breisgau (1916).

⁶⁴⁶ ROSENZWEIG, « Théologie athée » in *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, Paris, Vrin, 2003, p. 152.

problème. Face au courant de l'*Aufklärung*, aux figures de Lessing, Herder, Kant ; face au courant du romantisme, à la figure de Schleiermacher, Rosenzweig n'oppose pas la figure d'un théologien en particulier, seulement la tradition dogmatique de l'Église telle qu'elle se rattache au texte de l'évangile.

Elle [la théologie athée] remodèle l'irruption du divin actif sur l'humain au repos pour en faire une opposition interne à l'humain lui-même, opposition qui demeure curieusement sans médiation ou qui possède sa médiation dans sa propre tension. Au lieu de l'Incarnation, on affirme donc l'être-homme de Dieu, au lieu de sa descente sur la montagne où fut donnée la Loi, on affirme l'autonomie de la législation éthique ; à l'histoire de la Révélation, on substitue une essence humaine permanente où l'histoire se déroulait plutôt qu'elle ne subissait elle-même l'histoire⁶⁴⁷.

En écartant momentanément la question de la théologie historique de ses éventuelles congruences avec la pensée de Ludwig Feuerbach et de sa conception du Dieu chrétien comme abstraction figurale de l'amour humain⁶⁴⁸ - "une opposition interne à l'humain lui-même" - , on voit que Rosenzweig se place, au sein de cet enjeu propre à la théologie chrétienne, du côté de la théologie dogmatique, dans la mesure où celle-ci est toute entière fondée sur le miracle représenté par l'événement du Christ, par *l'événement Christ*. Encore doit-on préciser ce qu'il faut entendre par *du côté* de la théologie dogmatique. L'objet de Rosenzweig dans cet article n'est pas de participer au débat chrétien en tant que tel. Il est de prémunir le judaïsme contre la tentation naturaliste de la théologie historique. Dans le cas du judaïsme, de remplacer la conception élective du peuple juif par une conception historique et positive de celui-ci, à l'image d'un christianisme remplaçant le dogme du Christ par l'homme Jésus. Il faudra attendre *l'Étoile* pour que Rosenzweig aille au-delà de cette mise en garde et trouve une solution permettant de concilier l'expérience présente de la foi - tentée d'être une foi tournée vers le présent - et le témoignage passé du miracle. Ce n'est qu'avec l'introduction du *monde constamment renouvelé* qu'il répondra à cette question posée dans *Théologie athée* :

⁶⁴⁷ *Ibid.*, pp. 150-151.

⁶⁴⁸ Une déclaration plus nette de l'ombre feuerbachienne sur cette théologie suit juste après : « Au lieu de montrer l'humain saisi par la force du divin - dans l'éternité de la pensée philosophique ou dans l'historicité du processus historique -, on tente désormais, à l'inverse, de comprendre le divin comme l'autoprojection de l'humain dans le ciel du mythe. » [Nous soulignons.] *Théologie athée*, p. 149.

Après qu'on eut fait naufrage avec l'une des moitiés du paradoxe dogmatique qu'est le «Vrai Dieu-vrai homme», allait-on devoir recourir à l'autre ? À la place de la théologie historique, fallait-il mettre la théologie philosophique, et l'idée de Christ à la place de la vie de Jésus ? Ou fallait-il trouver le courage d'aborder à nouveau la totalité du paradoxe⁶⁴⁹ ?

Ce courage, Rosenzweig en fera preuve en pensant à nouveaux frais la relation entre philosophie et théologie ; une nouvelle philosophie et une nouvelle théologie qui, dans leurs rôles respectifs de signe et de révélation, permettront d'éviter le double écueil d'une théologie naturaliste - le Jésus de Renan⁶⁵⁰ - et d'une théologie philosophique - le Jésus de Kant.

c). Conceptualité dogmatique et expérience vivante : tension au cœur de la foi chrétienne.

α. Concept et foi dans le dogme.

Il a été souligné précédemment la volonté de Rosenzweig d'appréhender le judaïsme et le christianisme respectivement selon le point de vue du peuple juif et de l'individu chrétien. Dans l'architecture temporelle de la Révélation, judaïsme et christianisme ne sont pas des religions, des institutions mondaines produites par l'action unilatérale de l'homme, par une décision politique telle celle, attribuée par Rosenzweig, à la fondation de l'islam - celui-ci n'étant, en tant que paganisme révélé, qu'une forme de religion civique à l'échelle d'un groupe de peuplement régional. Judaïsme et christianisme sont deux modalités relationnelles du déploiement temporel de la Révélation ; deux

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁶⁵⁰ Un extrait parmi d'autres qui illustre cette perspective de Renan qui *fleure si bon le patchouli* : « Jean-Baptiste était profondément juif ; Jésus l'était à peine. Jésus s'adresse toujours à la finesse du sentiment moral. [...] Ses exquises moqueries, ses malignes provocations frappaient toujours au cœur. [...] Chefs-d'œuvre de haute raillerie, ses traits se sont inscrits en lignes de feu sur la chair de l'hypocrite et du faux dévot. Traits incomparables, traits dignes d'un fils de Dieu ! » Ernest RENAN, *Vie de Jésus*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1974, p. 340. Un tel texte est si empli d'allégresse qu'il reste effectivement peu de place pour le ton plus sec de la dogmatique.

modalités qui mettent en jeu le rapport des hommes vis-à-vis de Dieu, d'eux-mêmes et du monde. Dans cette logique, il paraît normal que Rosenzweig ne détermine pas le christianisme en fonction d'un contenu dogmatique dont la forme propositionnelle serait en rupture avec la structure dialogale de l'existence. « En effet, être chrétien ne signifie pas qu'on a admis certains dogmes, quels qu'ils soient ; non, cela signifie qu'on a placé sa vie sous la seigneurie d'une autre vie, la vie du Christ, et une fois cela fait, de ne plus vivre désormais sa propre vie qu'à partir de la force qui jaillit de là⁶⁵¹. » Et pourtant, dans le même temps, Rosenzweig reconnaît que la foi du christianisme ne peut pas ne pas être une foi *en quelque chose*. À la différence du juif qui est à lui-même sa croyance, le chrétien est un homme qui arrive dans le monde dans le dénuement du païen, dans le dénuement de celui qui a besoin d'être encore orienté vis-à-vis de Dieu. Cette exigence d'orientation ne peut être satisfaite que par la découverte d'un objet à partir duquel s'orienter : le Christ. La foi du chrétien est le contenu d'un témoignage (*Inhalt eines Zeugnisses*) et non le produit d'un engendrement (*Erzeugnis einer Zeugung*)⁶⁵². Si l'expérience de foi du chrétien passe bien par une relation vivante avec Jésus-Christ, celle-ci ne peut évacuer son rapport avec le savoir. À de nombreuses reprises et dans différentes circonstances, Rosenzweig a insisté sur cette spécificité de la foi chrétienne qui s'est construite selon un mode duel de rapport au divin : celui de la croyance et du savoir. Car, de par son inscription dans le monde, dans *la voie*, le christianisme a nécessairement pour ambition de faire du *quelque chose* de sa foi le tout pour (tous) le monde. Selon les termes de Rosenzweig, il n'a jamais assez ni de mots ni de langues pour dire ce *quelque chose*. La dogmatique est cette quête et cette conquête du monde qui ne cessera pas tant que ne cessera le devenir de celui-ci. Chaque génération nouvelle est en friche ; chacune d'elle doit être mise en contact avec la figure du Christ, avec ce qui est dit de la figure du Christ.

De cette conception rosenzweigienne du christianisme, il est possible d'esquisser deux traits. Le premier est que, malgré le fait que l'*Étoile* ait redistribué les cartes entre la philosophie et la théologie, il n'en reste pas moins qu'une opposition continue d'exister au sein de la théologie et donc au sein de l'existence. Le partage entre concept et expérience s'inscrit, à travers le christianisme, dans l'expérience elle-même. La théologie, en tant que théo-logie, conserve en elle cette ambiguïté propre au logos, à la fois logos conceptuel et *Logos* révélé. Alors que Rosenzweig, déjà avec *Théologie*

⁶⁵¹ *ER*, p. 388.

⁶⁵² *GS* II, S.379-380.

athée, rejetait une théologie animée par la seule exigence d'une foi dont l'orientation en direction du présent n'était que l'expression du présent d'une modernité réformant le passé selon ses propres critères, il concède au christianisme une autre forme de distance avec le passé miraculeux, celle de la construction dogmatique de ce passé miraculeux. La conceptualité dogmatique, à la différence de la conceptualité philosophique et historique (historiciste), ne vise pas à néantiser le miracle du passé de la foi. Elle cherche à l'inverse à exprimer et à imposer la dynamique cohortative de la temporalité divine à la temporalité présentifiante du monde christianisé. Si dans l'une, le présent reçoit l'appel de l'avenir en tant qu'il participe encore du passé christique via la communauté ecclésiale, dans l'autre, le présent se veut pour lui l'origine de sa dynamique de foi ; origine vis-à-vis de laquelle passé et avenir ne sont que des dépendances temporelles.

β. Les dogmes des christianismes.

À ce premier trait vient s'ajouter un second qui en constitue l'envers. La conceptualité dogmatique, et plus précisément la conceptualité christologique, se rattache dans la perspective rosenzweigienne directement à une ecclésiologie. Le regard sociologique que *l'Étoile* porte sur l'individu chrétien, sur sa participation à une communauté de foi chrétienne, est conduit à nécessairement considérer celle-ci selon le point de vue d'une religion divisée en différentes confessions. Cet écart méthodologique vis-à-vis de l'affirmation qui veut que le christianisme ne soit pas en son essence une religion ne repose pas sur le fait de prendre acte de la réalité, à savoir de la réalité non pas d'un christianisme, mais d'une multiplicité de christianismes. Ayant choisi sciemment cette perspective sociologique, cette perspective attentive à la réalité concrète, il serait absurde de soupçonner Rosenzweig de s'être par trop avancé sur le plan théorique pour au final abandonner, face au concret, l'interprétation non-religieuse du christianisme. Le christianisme, bien que collectivité(s) humaine(s) instituée(s), n'est pas le fruit d'une révélation instituante à l'image de la révélation mahométane. Elle n'est religion que dans le rapport des hommes au monde ; rapport qui ne peut s'établir à partir d'une relation au divin elle-même instituée. C'est pourquoi la réserve conceptuelle que comprend la théologie chrétienne est mise en regard avec les différentes traditions chrétiennes présentes dans le monde. Parce que le christianisme, plus qu'une religion, est une catégorie existentielle, il s'adapte aux modalités selon lesquelles les figures de Dieu, du

monde et de l'homme s'interpénètrent dans le monde en tant que tel. Plus qu'à une ecclésiologie, c'est à plusieurs ecclésiologies dont il est question dans *l'Étoile*. L'interprétation que Rosenzweig fait de la relation du christianisme au monde *constamment renouvelé*, n'insiste pas sur l'universalité de sa révélation - universalité qui expliquerait à moindre frais la raison de l'expansion du message du Christ dans le monde -, mais sur les formes singulières prises par l'universalité de la révélation. C'est dans des termes appartenant tout à fait à la sociologie qu'il exprime le processus de singularisation du message évangélique.

[...] si le christianisme veut être réellement englobant, il doit intégrer en soi les contrastes qui permettent à d'autres groupes de tracer leurs bornes par rapport à tous les autres, ne fût-ce que par le nom et par le but qu'ils se proposent ; c'est seulement par ce biais que la chrétienté se définit comme le groupe englobant tout et cependant unique en son genre⁶⁵³.

Insistant sur le caractère sinueux de la voie chrétienne, sur les bifurcations par lesquelles elle doit passer, *l'Étoile* ne s'attardera pourtant pas à décrire les perspectives variées sur la révélation chrétienne qu'offre ce chemin. Bien plutôt, reculant d'un pas vers ce qui semble être une typologie abstraite, il livre immédiatement après ce passage, une typologie duelle de la voie chrétienne : Fils et Père, Prêtre et Saint, Église et État.

Par cette série d'oppositions, c'est la tension existentielle au sein du christianisme qui se donne à voir, la tension que vit chaque chrétien dans son rapport à Dieu. Loin d'exprimer un recul par rapport à la concrétude du monde, les trois couples de notions renvoient à la situation singulière propre à chaque chrétien indépendamment de sa confession. Cette tension se retrouvant aussi bien chez le catholique que chez l'orthodoxe et le protestant, mais se trouvant assumée différemment chez chacun d'eux. Dans ces paragraphes de *l'Étoile* réunis sous le titre *Les deux routes : l'essence du christianisme*, c'est une cartographie des pôles magnétiques de la foi chrétienne qui est développée ; une cartographie qui ne dit encore rien de la façon dont les groupes chrétiens, à travers le monde, se sont orientés vis-à-vis de ces pôles. Pour cela, il faudra

⁶⁵³ ER, p. 485.

attendre le troisième livre de l'*Étoile*, *La Vérité éternelle*, et le passage touchant l'eschatologie comprise comme figure de l'avération (*Die Gestalt der Bewährung*).

d). L'effectivité vivante de la christologie dans la foi du chrétien.

Il y a une difficulté à déterminer dans l'*Étoile de la Rédemption* le statut de la dogmatique chrétienne à l'égard de la vie chrétienne. Considérée à partir du judaïsme - point de départ nécessaire de l'étude rosenzweigienne car comment envisager un rayonnement sans un feu pour le produire ? -, la dogmatique permet de caractériser clairement la spécificité de la foi chrétienne. Considérée en elle-même, le rôle que lui attribue Rosenzweig paraît moins évident. À côté de l'affirmation qui fait de la dogmatique un échafaudage discursif qui n'engage pas directement la croyance du chrétien se trouve une autre affirmation qui, elle, engage la dogmatique dans la temporalité de l'expérience de foi.

Dans la lettre du 16 mars 1918 adressée à Margrit Rosenstock-Huessy, Rosenzweig s'entretient avec elle de la lecture personnelle qu'il fait du christianisme ainsi que de la différence qui existe entre la foi chrétienne et celle à l'œuvre dans le judaïsme. Après lui avoir rappelé que, contrairement au juif qui vit une relation de proximité avec le Dieu Père, le chrétien ne perçoit le Père qu'à distance et que c'est seulement par la médiation du Fils qui lui est possible de s'approcher de lui, Rosenzweig marque un arrêt sur la question du dogme et choisit de rapporter un bon mot de Hermann Cohen. « Du dogme, Cohen dit avec raison (avec une voix mystérieuse et une mine horrifiée) : *je veux vous dire quelque chose : !!! Personne n'y a encore jamais cru !!!!!* Mais bien entendu ! le dogme n'est du tout là pour être *cru* ; c'est le Christ qui est cru, le dogme lui est su⁶⁵⁴. » [L'auteur souligne.] Cette distinction entre le cru et le su, Rosenzweig la rappellera à nouveau dans un contexte plus tendu, et dans une interprétation elle aussi plus radicale. Sa relation avec Eugen Rosenstock est marquée en effet par des moments de tensions qui coïncident avec les tentatives faites par celui-ci en vue de pousser son ami à la conversion ; tentatives qui supposent un regard réducteur porté sur Rosenzweig perçu

⁶⁵⁴ „Vom Dogma sagt Cohen mit Recht (mit geheimnisvoller Stimme und entsetzter Miene): "ich will Ihnen etwas sagen"!!! es hat noch niemand daran geglaubt!!!!!!" Aber sicher! das Dogma ist auch gar nicht dazu da, "geglaubt" zu werden; geglaubt wird Christus, das Dogma wird gewusst." GB, S. 61.

uniquement par le prisme d'un être-juif. Dans ces moments-là, Rosenzweig, sentant le dialogue basculer dans un échange de monologues, choisit de faire de Gritli une figure tierce médiatrice. Dans la lettre du 19 août 1919, il se confie à elle. Cette lettre mérite d'être citée largement, de par l'éclairage qu'elle apporte sur le rapport personnel de Rosenzweig avec le christianisme, et cela alors qu'il rédige au propre *l'Étoile de la Rédemption*.

Il [Eugen Rosenstock] demande vraiment l'impossible. Je ne peux pas me dire un lecteur du Nouveau Testament, mais durant cette seule fois, en 1916, où je l'ai lu en entier, je ne peux y repenser sans en éprouver presque de la nausée. Je peux voir et aimer les chrétiens ainsi que leur christianisme en tant que part d'eux-mêmes, mais si je me confronte au Christ, directement les yeux dans les yeux, cela m'épouvante. Tout cela, il me faut bien le dire, car Eugen ne le sait pas encore bien. Sa foi, je peux l'aimer, car elle est sa foi. Mais abstraction faite de mon amour pour lui, mon sentiment à l'égard de sa foi est pur effroi, un "comment est-ce seulement possible !" Cohen s'était facilement sortie d'affaire en acceptant la non-effectivité subjective [du dogme] ("personne n'a encore jamais cru en cela"). Je ne peux pas faire cela. Je crois en l'effectivité subjective des chrétiens. Mais le christianisme reste pour moi quelque chose d'objectif, ce qu'il est je ne peux toujours à nouveau le dire. Je ne pourrais jamais abandonner cette position décrite par Eugen comme "atroce". L'esprit nous séparera toujours. Je l'ai toujours su. Mais j'ai toujours aussi su que l'amour nous unirait. J'ai toujours aimé Eugen, même au temps où je ne signifiais encore pour lui rien d'autre qu'une armoire pleine de points de vue. Je l'ai toujours moi-même cherché. C'est pourquoi j'ai dû prendre sa foi au mot. Et c'est pourquoi il peut me parler avec plus de liberté que moi vis-à-vis de lui⁶⁵⁵.

⁶⁵⁵ „Er verlangt ja wirklich Unmögliches. Ich lese ja nicht im Neuen Testament, aber an das eine Mal, wo ich es - 1916 - ganz durchgelesen habe, denke ich mit gradezu physischen Uebelkeitsgefühlen zurück. Ich kann nur Christen sehen und Christen lieben und ihr Christentum als ein Stück von ihnen, - aber wenn ich mich unmittelbar Auge in Auge "Christus" gegenüberstelle, so graut es mich. Dies alles muss ich nun wohl sagen, denn Eugen weiss es immer noch nicht recht. Seinen Glauben kann ich lieben, weil er sein Glaube ist. Aber abgesehen von meiner Liebe zu ihm ist mein Gefühl gegenüber seinem Glauben kaltes Entsetzen, ein "wie kann man nur!" Cohen half sich leichter aus der Affäre; er nahm subjektive Unwahrhaftigkeit an ("es hat noch nie einer dran geglaubt"). Ich kann das nicht. Ich glaube an die subjektive Wahrhaftigkeit von Christen. Aber objektiv bleibt mir das Christentum, was es ist und was ich nicht immer wieder sagen mag. Aufgeben kann ich diese wie Eugen es nennt "mörderische" Stellung nie. Der Geist wird uns immer scheiden. Das habe ich immer gewusst. Aber ich habe auch immer gewusst, dass uns die Liebe einigt. Ich habe eben Eugen immer geliebt, auch zu der Zeit wo ich ihm noch nichts andres bedeutete als ein Schrank voll Ansichten. Ich habe immer ihn selbst gesucht. Deshalb habe ich seinen Glauben ihm glauben müssen. Und daher hat er zu mir freier sprechen dürfen als ich zu ihm. So frei wie ich zu dir sprechen darf. Eben weil auch du mich ansiehst und immer wieder mich. Du siehst mein Judentum, aber ich bin dir nicht "der" Jude. Kann Eugen denn das nicht auch?" GB. S.390.

Un peu plus d'un an sépare la citation par Rosenzweig de l'anecdote portant sur Hermann Cohen de cette lettre qui témoigne d'une relation parfois tendue avec Eugen Rosenstock. De la lettre de mars 1918 à celle d'août de 1919, il peut sembler que Rosenzweig conserve la même interprétation duelle de la foi chrétienne articulée autour de l'opposition de la croyance et du savoir. À l'amour qui unit s'oppose l'esprit qui sépare. Que Rosenzweig souligne - littéralement - l'adjectif possessif *sa foi* comme étant le point de cristallisation relationnel rendant possible un dialogue entre lui et Rosenstock tend à faire de la foi prise au sens d'ensemble des articles de foi un facteur de division. Malgré cela, le couple amour/esprit ne doit pas être pris pour le synonyme du couple foi/dogme. Malgré la dureté de ton de Rosenzweig à l'égard du christianisme vis-à-vis duquel il ne ressent que nausée et horreur froide - des termes forts qui font rupture avec l'image irénique de celui bien souvent perçu comme *le* penseur du dialogue judéo-chrétien -, il faut être attentif à ce qu'il dit de la récusation par Hermann Cohen de l'effectivité subjective du dogme. Alors qu'en mars 1918, il se faisait simplement l'écho du philosophe de Marburg qui affirmait que personne n'avait encore jamais cru au dogme, il prend, en août 1919, ses distances avec cette affirmation en reconnaissant au chrétien une assimilation du dogme chrétien à son expérience de foi. En disant qu'il croit en l'effectivité subjective des chrétiens, il faut comprendre qu'il croit en l'effectivité vivante du Christ dans les chrétiens.

La question de la perspective est essentielle à la bonne compréhension du statut du dogme. L'horreur froide ressentie par Rosenzweig devant l'objectivité du christianisme tient précisément au fait que le christianisme n'est pour lui qu'une pure dogmatique dans la mesure où il est désarrimé de tout ancrage expérientiel. Ce n'est qu'en tant qu'il s'ouvre à une rencontre avec des individus chrétiens qu'un contact de l'intérieur du christianisme lui est possible, grâce à la médiation représentée par la foi vivante qui anime ces interlocuteurs. C'est cette condition préalable à tout dialogue que Rosenstock ne veut pas comprendre en offrant seulement à Rosenzweig le masque figé de la dogmatique, détaché des traits vivants du visage de la foi. Or, la reconnaissance qu'il existe aussi un visage vivant de la dogmatique se manifeste dans *l'Étoile de la Rédemption* à travers la prise en compte d'une sociologie différentielle de la temporalité de la révélation chrétienne. La manière dont les chrétiens s'orientent vis-à-vis du Christ n'est pas la même en fonction des confessions auxquelles ils appartiennent. Qu'il s'agisse du discours de Rosenzweig sur le logos théologique chrétien - présent dans le

chapitre de *l'Étoile* ayant trait à *la voie éternelle* - ou de son rapport personnel à l'égard de ses connaissances chrétiennes - au sein de sa correspondance -, on est conduit à regarder le même horizon : celui de l'avération eschatologique, qui constitue la pierre de touche de l'orientation existentielle des chrétiens.

3. L'expérience vivante de l'avération eschatologique : *Der Christ am Ziel*.

a). Dispersions chrétiennes.

Une expression essentielle de l'esprit de système qui anime *l'Étoile* réside dans le lien de dépendance réciproque qui existe entre le judaïsme et le christianisme. De par la structure de l'ouvrage de Rosenzweig, il est impossible de privilégier de manière exclusive soit le judaïsme soit le christianisme. La métaphore de l'étoile exprime l'impossibilité de privilégier tout point de vue univoque sur l'existence. L'auteur insiste à plusieurs reprises sur le danger que représenterait un judaïsme ou un christianisme laissé à lui-même. L'un se consumerait dans un feu intérieur, l'autre se disperserait dans un rayonnement infini de plus en plus tenu - jusqu'à se confondre avec le siècle. À ce double danger que le développement dialogal de *l'Étoile* cherche à circonscrire – l'aveuglement par excès d'orthopraxie et l'asphyxie par manque d'orthodoxie -, se juxtapose un triple danger interne au christianisme ; triple danger dont chacune des trois modalités est renvoyée à une des trois confessions chrétiennes. L'Église orientale se voit menacée par la tentation d'une spiritualisation de Dieu, le protestantisme par la tentation d'une divinisation de l'homme et l'Église catholique par celle d'une divinisation du monde.

Ce n'est que dans le chapitre de *La Vérité éternelle* et dans le paragraphe portant sur l'avération eschatologique que Rosenzweig insiste sur ces fractures au sein du

christianisme. Plus tôt dans l'*Étoile*, alors qu'il décrivait les fondements historiques de la voie chrétienne, c'était une conception plus universelle, plus paulinienne, d'une Église une, unie dans le Christ dont il se faisait l'écho. Citant à la fois la *Première épître aux Corinthiens* et la *Première épître aux Éphésiens*, Rosenzweig situe la communauté chrétienne dans une perspective christologique faisant d'elle le corps du Christ. Cette façon de conjoindre l'épître aux Corinthiens dont l'enjeu était de recadrer une communauté tentée par le gnosticisme d'une eschatologie déjà réalisée - avide de confondre réalités avant-dernières et réalités dernières - et l'épître aux Éphésiens qui est l'épître de l'unité⁶⁵⁶ permet à Rosenzweig de replacer le christianisme dans la problématique du juste moment qu'il avait exposé dans l'introduction au sur-monde. Ni trop tôt ni trop tard, le chrétien anticipe l'avenir de la rédemption à travers les prodromes de celle-ci : dans ce juste milieu des temps qu'est la personne du Christ.

Mais ce juste milieu vers lequel le chrétien s'oriente va se trouver perturbé par la facticité même de l'histoire. L'éternité chrétienne, bien qu'étant ce qui met en ordre le temps, participe du temps lui-même de par l'événement-avènement du Christ. La présence, la contemporanéité du Christ n'éclipse pas pour le chrétien la situation ubiquitaire dans laquelle celui-ci se place. Au milieu, avec le croyant, mais tout aussi bien au commencement qu'à la fin des temps. Si la révélation pour le judaïsme est un maintenant au-delà du temps, la révélation pour le christianisme est un maintenant partout dans le temps.

b). Présences christiques et sociologies christologiques.

La suite du Christ. C'est ainsi qu'a été traduit en français l'intitulé d'un paragraphe du *Sur-monde* portant sur les différentes étapes de l'inscription du message chrétien dans le monde. Si cette traduction semble se faire correctement l'expression de la dynamique diachronique de ce passage de l'*Étoile*, où Rosenzweig développe la tripartition maintenant bien connue des Églises pétriniennes, pauliniennes et johanniques, c'est au prix du double sens de l'expression allemande : *Die Nachfolge Christi* ; celle-ci peut

⁶⁵⁶ « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous. » Ep, 4. 4-7.

s'entendre, d'un point de vue historique, comme ligne événementielle comprenant tout ce qui s'est passé après le passage du Christ, mais s'entend surtout comme une exigence, une exhortation, à se mettre dans les pas du Christ - *l'imitatio Christi*⁶⁵⁷. Une traduction plus souhaitable de l'expression allemande aurait été *À la suite du Christ*, permettant ainsi de souligner à la fois l'historicité de la voie éternelle de la communauté chrétienne et la centralité existentielle de la figure du Christ pour les chrétiens⁶⁵⁸.

La sociologie de l'individu chrétien implique une sociologie du temps chrétien. Il a été déjà question de la spécificité de *la voie éternelle*, de son rapport de sursumption aux temps. Avec la figure du Christ, le flux du temps est dompté. Là où n'existait qu'une suite ininterrompue d'instantanés qui entraînaient les individus, fait place un cadre épochal au sein duquel les temps se voient attribués une position fixe. « Passé, présent et avenir qui n'arrêtent pas de se repousser l'un l'autre, qui ne se cessent de se métamorphoser, sont devenus désormais de paisibles structures, tableaux au mur et voûtes dans la chapelle⁶⁵⁹. » Le passé est renvoyé au temps d'avant la naissance du Christ, l'avenir au temps du jugement dernier, de son retour. Entre les deux se trouve l'heure unique (*die einzige Stunde*) du présent éternel du monde chrétien, l'heure d'un éternel milieu. Pris entre un passé absolu et un avenir absolu, entre le souvenir de la Croix et l'espérance en la parousie, le présent du croyant est un présent qui connaît une tension temporelle ne se satisfaisant pas d'une définition médiane de l'existence synonyme de contemporanéité passive avec l'objet de sa foi. Bien que le nom du Christ constitue le centre de la foi de l'individu chrétien et du présent éternel de la communauté chrétienne, la coïncidence du centre de l'un avec le présent de l'autre ne doit pas paraître comme une évidence. Rosenzweig s'interrogeant sur la possibilité pour le christianisme de donner un centre commun aux centres singuliers propres à des hommes appartenant à des cultures, des géographies et des temps différents ; Rosenzweig donc, se trouve dans la nécessité de mettre en perspective les différentes dogmatiques qui conditionnent les différentes relations au Christ. Après s'être concentré sur l'expression historique de l'éternité chrétienne en reprenant la tripartition joachimite des temps de l'Église, Rosenzweig se

⁶⁵⁷ Les trois confessions chrétiennes ont des conceptions différentes mais complémentaires de l'imitation du Christ. Pour le catholicisme, il s'agit de *mimésis*, pour le protestantisme, de conformité au Christ et dans l'orthodoxie de participation à la vie divine. Acquisition de vertus par l'ascèse, actes d'amour qui rendent digne de recevoir la grâce et communion sacramentelle.

⁶⁵⁸ Le bel ouvrage de Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, a été récemment traduit, et cela très justement sous le titre de *Vivre en disciple*. Voir Dietrich BONHOEFFER, *Vivre en disciple. Le prix de la Grâce*, Genève, Labor et Fides, 2009.

⁶⁵⁹ *ER*, p. 473.

préoccupe de l'essence du christianisme en recomposant schématiquement les dogmatiques des trois confessions chrétiennes. Pour chacune de celles-ci, c'est le statut accordé respectivement au Père et au Fils, au Prêtre et au Saint qui diffère.

c). L'Église d'Orient, sociologie d'une orientation eschatologique.

α. L'Église de l'espérance.

Dans l'analyse que Rosenzweig fait de l'Église orientale, de sa théologie dogmatique et, en conséquence de quoi, de l'orientation du chrétien orthodoxe vis-à-vis du Christ, c'est l'importance accordée à l'Esprit qu'il souligne. Avec l'Esprit (*Geist*) est évité l'écueil de l'opposition du Père et du Fils, de la transcendance inatteignable de l'un et de la proximité par trop évidente de l'autre. Dans le privilège accordé par la dogmatique orthodoxe à l'Esprit, c'est, toujours selon Rosenzweig, la présence d'un futur eschatologique qui s'exprime. Cette tension portée vers l'à-venir expliquerait le caractère central que l'orthodoxie accorderait à la vision. Disant de l'Église orientale qu'elle offre l'image « de ce danger de spiritualiser Dieu, qui fuit un monde anarchique et une âme chaotique pour se réfugier dans l'espérance et la vision⁶⁶⁰ », il rend compte de l'économie du Saint-Esprit, de la place de celle-ci dans la dogmatique orthodoxe, en la mettant en relation avec la mystique. Cette mise en relation, si elle exprime une proximité réellement existante entre la sainteté, telle que la conçoit l'orthodoxie, et la mystique - à travers la figure du *staretz* qui trouve l'extase dans la prière et non dans un au-delà de la prière⁶⁶¹ -, cette mise en relation tend néanmoins à accentuer l'hypostase du Saint-Esprit par rapport aux deux autres hypostases divines. La foi du chrétien orthodoxe, par l'importance qu'elle accorde à l'Esprit saint, n'est pas conduite par la nécessité d'une prise de décision quant à la teneur de sa relation avec Dieu. La foi orthodoxe n'a pas à choisir entre la figure du Père et la figure du Fils ; elle s'inscrit déjà dans la vision johannique de l'Esprit de Dieu présent en tout.

⁶⁶⁰ *ER*, p. 555.

⁶⁶¹ « L'expérience mystique qui est inséparable de la voie vers l'union ne peut être acquise que dans l'oraison, par la prière. Dans le sens le plus général, toute présence de l'homme devant la face de Dieu est une prière. Mais il faut que cette présence devienne une attitude constante, toujours consciente ; la prière doit devenir perpétuelle, ininterrompue comme la respiration, comme le battement du cœur. » Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, 2005, p. 206.

β. Le Christ-Roi, un obstacle à la spiritualisation de Dieu.

Cette interprétation rosenzweigienne de l'orthodoxie comme confession orientant l'individu chrétien vers la fin de la voie éternelle, dans la vision de l'Esprit saint, ne fait pas que s'appuyer sur le rôle de la mystique, sur la théologie de l'union, à l'œuvre dans l'orthodoxie. Ne s'appuierait-elle que sur cette dimension, ce serait encore une dimension existentielle qui serait mobilisée puisque touchant le saint comme individu croyant. Mais en mobilisant le statut de l'Esprit et de son rapport au Père et au Fils, elle s'appuie sur un élément fondamental de la théologie systématique : les relations entre hypostases au sein de la Trinité. Rosenzweig, dont on ne peut douter qu'il ait eu connaissance de la pierre d'achoppement théologique qui a conduit au grand schisme de 1054 entre Église latine et Église orthodoxe, le *filioque*, choisit pourtant une formulation pour le moins équivoque du credo oriental. « Aussi, le concept de l'Esprit, qui procède des deux, Père et Fils, désigna-t-il le point où les deux, Père et Fils, sont de nouveau réunis, c'est-à-dire le point au-delà de la voie, une fois que le monde sera rassemblé au pied de la Croix⁶⁶². » Même en faisant abstraction de la traduction française qui choisit de transcrire le verbe *Hervorgehen*⁶⁶³ par le verbe procéder, théologiquement fortement connoté, même en privilégiant une traduction plus neutre telle un verbe comme ressortir de... ou comme jaillir de..., il n'en reste pas moins que la phrase de Rosenzweig va à l'encontre de la conception trinitaire orthodoxe. Pour l'Église orientale, le Saint-Esprit ne procède pas du Père *et* du Fils, mais du Père seulement. Que l'Esprit soit consubstantiel au Père et au Fils ne préjuge rien quant à la relation de procession par laquelle il advient.

À ce contre-sens majeur du noyau dogmatique de la théologie orthodoxe s'ajoute une certaine confusion quant au propos même de Rosenzweig. Le christianisme, dans son versant orthodoxe, est sensible à la tentation de spiritualiser Dieu, de le faire s'effacer derrière l'Esprit. Ce danger d'oublier Dieu au profit d'un Esprit qui serait en tout et en tous se voit pourtant relativisé par les termes mêmes qu'emploie l'auteur, à savoir que « le monde », par l'advenue de l'Esprit, « sera rassemblé au pied de la Croix⁶⁶⁴ ». À l'instant où Rosenzweig soutient que la plus grande menace à laquelle est soumise

⁶⁶² ER, p. 555.

⁶⁶³ „[Der Begriff des Geists], der aus beiden, aus Vater und Sohn hervorgeht...” GS II, S. 444.

⁶⁶⁴ ER, p. 555.

l'Église orthodoxe est de voir les hypostases du Père et du Fils rétrogradées en position de secondarité par rapport à l'hypostase concluant le parcours rédempteur de l'homme, il utilise l'image de la Croix pour exprimer l'advenue rédemptrice de l'Esprit. Qu'en est-il alors du danger d'oublier Dieu pour ce qu'il est, Père transcendant et Fils immanent, puisque c'est à l'ombre de la Croix que le monde accueillerait la venue de l'Esprit ?

Ce contre-sens et cette confusion ne se laissent expliquer qu'en les mettant en relation au sein de l'interprétation plus générale que Rosenzweig fait du christianisme. Car, plus à qu'une mauvaise interprétation de l'orthodoxie, c'est à une interprétation volontairement contournée de la tendance eschatologique de celle-ci à laquelle l'auteur de *l'Étoile* se livre. Dans le paragraphe récapitulatif le triple danger chrétien - spiritualisation de Dieu, divinisation de l'homme et divinisation du monde -, puis dans le paragraphe traitant de la doctrine chrétienne des fins dernières, Rosenzweig affirme de plus en plus nettement l'idée - paradoxale au regard de ce qu'il affirme un peu avant - d'un déficit eschatologique du christianisme. Bien que l'orientation de l'orthodoxie au sein de la voie éternelle ouverte par le Christ est précisément tournée vers la fin, cette fin n'appartiendrait pas encore à une expérience de foi, mais seulement à un horizon lointain accessible seulement par la pure dogmatique ; ce que Rosenzweig nomme un théologoumène. La promesse paulinienne d'une union de tous les hommes en Dieu⁶⁶⁵ serait par trop éloignée du centre de la foi chrétienne tournée vers une royauté que le Christ n'aurait pas encore remise au Père. Une royauté qui renvoie pourtant à la nature eschatologique du Christ, à la fonction royale qui est la sienne, à la fin des temps : juger le monde.

Si l'on en reste à la question de la christologie de l'Église orientale et de sa relation à l'eschatologie, il faut constater que Rosenzweig met volontairement à distance la figure du Christ du règne de l'Esprit. Dans la phrase citée plus haut, dans laquelle il substitue le credo latin au credo oriental, l'auteur de *l'Étoile* désigne l'Esprit comme le point où Père et Fils sont réunis, dans le moment où le monde sera rassemblé au pied de la Croix. Dans la perspective de l'orthodoxie, le lieu de la réunion ne devrait pas se trouver au pied de la croix, mais auprès de *l'anastasis*. La figure du Christ ne se limite pas à la figure du Christ souffrant ; il y a aussi la figure du Christ triomphant. Cette dualité se retrouve dans la croix qui est en même temps signe de souffrance et signe de majesté royale. Loin de la déclaration de Rosenzweig selon laquelle la foi chrétien est trop

⁶⁶⁵ 1 Cor 15, 20-29.

profondément plongée au cœur de la voie éternelle, dans sa proximité avec le Christ-frère, pour anticiper l'advenue du Christ eschatologique à la fin des temps, le chrétien orthodoxe vit une expérience des fins dernières qui ne se laisse pas réduire à la qualification de mystique spiritualiste.

γ Déficit eschatologique ou réserve eschatologique ?

Marqué par la conception joachimite des temps de l'Église, Rosenzweig développe une lecture diachronique de la procession de l'Esprit-Saint qui succéderait au Fils. Or, selon les mots du Christ en Jean 14, 26, le Paraclet est venu en son nom. Le temps du Christ est aussi le temps de l'Esprit. Dans la relation que le chrétien orthodoxe, mais tout aussi bien le catholique ou le protestant, a avec le Fils, c'est la grâce de l'Esprit qui se trouve communiqué à lui. « L'œuvre du Christ et l'œuvre du Saint-Esprit sont donc inséparables : le Christ crée l'unité de son corps mystique par le Saint-Esprit, le Saint-Esprit se communique aux personnes humaines par le Christ⁶⁶⁶. » Ce décalage entre l'interprétation que donne *l'Étoile* de la théologie orthodoxe et le sens véritable du dogme présent dans celle-ci fragilise grandement le jugement que porte Rosenzweig sur la capacité - ou plutôt l'incapacité - du christianisme à porter témoignage des temps derniers. Dès lors que l'orientation dans une direction de la voie éternelle, vers le commencement, le milieu ou la fin, n'implique pas une rupture avec les deux autres directions, il est difficile de déduire de la multiplicité des Églises dans le monde l'inachèvement du monde et du temps chrétien. Au lieu d'une illusion mystique qui, par son impatience vis-à-vis de l'advenue de la Rédemption, écarte de son champ de vision soit le monde, soit l'homme, soit même Dieu, c'est à une foi dont la dynamique anticipatrice est prise en charge par les dogmatiques à qui le lecteur de *l'Étoile* devrait avoir à faire. Au lieu d'un Esprit-Saint objet d'une mystique aveugle à toute autre chose, l'Esprit est l'avènement de la parole de Grâce dans l'individu chrétien dont la nature humaine a déjà été libérée du péché par le Christ⁶⁶⁷. Une fois reconnue que l'Église orientale est à même de faire accéder l'individu chrétien aux temps derniers, de faire que

⁶⁶⁶ LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 163.

⁶⁶⁷ « La source de cette plénitude qui fait dépasser toute limitation rigide dans la doctrine, l'expérience et la vie de l'Église, l'origine de cette richesse et de cette liberté est le Saint-Esprit. Pleinement Personne, Il n'est jamais considéré, dans son être hypostatique, comme un "lien d'amour" entre le Père et le Fils, comme une fonction d'unité dans la Trinité où il n'y a pas de place pour les déterminations fonctionnelles. En confessant la procession du Saint-Esprit du Père, son indépendance hypostatique vis-à-vis du Fils, la tradition de l'Église d'Orient affirme la plénitude personnelle de l'œuvre du Paraclet venu dans le monde. » LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 242.

la foi de celui-ci soit, déjà dans le présent de la voie éternelle, une expérience anticipée de la Rédemption, le problème se pose de savoir si cela remet en cause l'architecture même de *l'Étoile de la Rédemption* et en particulier le partage des tâches entre judaïsme et christianisme.

Le fait de revaloriser l'eschatologie chrétienne, de montrer que le christianisme, par la vie du dogme, déploie véritablement, à partir du monde historique, une relation entre le Christ de la *kénose* et le Christ-Roi des temps eschatologiques ne vient pas briser le rapport constitutif existant entre le feu et les rayons. Judaïsme *et* christianisme continuent d'avoir chacun part à la Vérité et cela serait méconnaître la conception rosenzweigienne de la Vérité qui est toujours une vérité en partage, que de penser une Vérité qui serait du seul fait du judaïsme *ou* du christianisme. « Aussi sommes-nous tous deux, eux comme nous et nous comme eux, des créatures, pour cette raison précisément que nous ne contemplons pas la vérité tout entière⁶⁶⁸. » Néanmoins, c'est la perspective sur la Vérité éternelle qui peut faire l'objet d'une variation en la faisant s'inscrire dans l'horizon eschatologique du christianisme. En lieu et place de l'héritage juif, des mots de la Kabbale et du Zohar, qui ouvrent le porche de *l'Étoile* vers la vie, il est possible d'envisager un autre héritage, celui de l'eschatologie d'un Père de l'Église qui offre une autre vision universaliste de la vie rédimée.

4. Une autre perspective sur *la Vérité éternelle* : le dogme de l'apocatastase.

a). Le christianisme de Rosenzweig.

S'il est une certitude qui n'a jamais quitté Rosenzweig depuis la lettre du 31 octobre 1913 adressée à Rudolf Ehrenberg dans laquelle il déclare faire son retour au judaïsme à

⁶⁶⁸ ER, p. 578.

sa correspondance avec Eugen Rosenstock dans laquelle il défend périodiquement ce même retour au judaïsme, en passant par son article sur la pensée apologétique dans lequel il rend compte des conditions qui doivent être celles d'une défense juste du judaïsme, c'est toujours l'idée que le judaïsme n'est pas l'expression totale de la vérité de Dieu qui est réaffirmée. Le "nous" qui s'exprime à la fin de *l'Étoile*, dans *la Vérité éternelle*, est seulement le "nous" de l'auteur qui parle du lieu de son inscription existentielle ; un "nous" qui ne pouvait être certes que l'unique "nous" à même d'écrire *l'Étoile* à partir du feu qui alimente son rayonnement, mais un "nous" qui autorise un autre "nous" à exister, de par la communion, de par l'intensité - comme il est dit dans *La pensée apologétique* - propre à la Vérité divine. Cette reconnaissance de cet autre "nous" repose sur une conception différentielle de la participation à cette Vérité. Au-delà de la différence existentielle entre le juif parvenu au but et le chrétien encore en chemin, une différence continue à jouer au sein même de la Vérité. Dans une lettre d'août 1919 adressée à Eugen Rosenstock, Rosenzweig explique que la part de vérité que possède le judaïsme n'impliquera pas, pour la foi juive elle-même, au moment de l'advenue des temps rédempteurs, le même bouleversement que pour la foi chrétienne.

Que nous, juifs, ne soyons pas le *jour du jugement dernier*, est bien entendu exact. Le jugement dernier concerne le monde entier. Nous ne sommes, comme tu l'écris, que *l'élément rédimé* du monde et cela jusqu'au jugement dernier. Mais nous n'aurons pas à réapprendre. Seulement à vivre autrement. Le monde, le monde de la Loi, dans laquelle nous vivions, prendra fin. Mais le Dieu juif ne deviendra pas un mensonge. Il reste ce qu'il était : Dieu. Et c'est pourquoi je ne peux pas dire du judaïsme qu'il est folie, mais si je dois vraiment m'en prendre à lui, je devrais accorder l'entêtement, la dureté, le bandeau devant les yeux et tout ce que tu veux encore. Tous les grands défauts de la vie, mais nous avons la vérité. Il en va de manière inverse avec le christianisme. Il ne verra pas son monde se briser. Mais celui qu'il a appelé Dieu – celui-ci, il ne pourra plus l'appeler ainsi, mais devra appeler Dieu seulement Dieu⁶⁶⁹.

⁶⁶⁹ „Dass wir Juden nicht "der jüngste Tag sind", ist selbstverständlich richtig. Der jüngste Tag geht die ganze Welt an. Wir sind nur, wie du schreibst, "der erlöste Bestandteil der Welt" und also "bis zum jüngsten Tag". Aber umlernen brauchen wirs dann nicht. Sondern nur umleben. Die jüdische Welt, die Welt des Gesetzes, in der wir lebten, zerbricht dann. Aber der jüdische Gott wird nicht zur Lüge. Er bleibt, was er war: Gott. Und darum kann ich das Judentum nicht Wahn nennen, sondern wenn ich denn wirklich schimpfen soll, so müsste ich Verstocktheit, Härte, Schirm vor den Augen und was du sonst noch willst, zugeben - alle Untugenden des Lebens; aber die Wahrheit haben wir. Dem Christentum gehts umgekehrt. Seine Welt wird ihm nicht zerbrechen. Aber der den es Gott genannt hat - den wird es nicht mehr so nennen können, sondern wird nur noch Gott selber Gott nennen." GB, S.386-387.

Grâce à la correspondance avec Margrit Rosenstock-Huessy, c'est à une conception rosenzweigienne du christianisme plus ambivalente que ne le laissait supposer sa correspondance avec ses cousins Ehrenberg, ses articles, mais surtout *l'Étoile de la Rédemption* qui s'exprime. La figure du Christ, même en faisant abstraction du caractère émotionnel des mots de rejet qu'il eut une fois à son encontre, n'en est pas moins l'objet d'une méfiance durable de la part de Rosenzweig. Dans la lettre du premier novembre 1913 qui suit juste la célèbre lettre du *Ich bleibe also Jude*, c'est bien à partir de la figure du Christ qu'il prend ses distances avec le christianisme. Cette médiation qui, pour le chrétien, est ce qui rapproche du Père, ne fait pour Rosenzweig que le tenir éloigné de celui-ci. Il est intéressant de souligner que, dans la lettre du 31 octobre adressée à Rudolf Ehrenberg, il confie à celui-ci que le christianisme duquel il s'était jusque-là rapproché était surdéterminé par sa lecture de *l'Épître aux hébreux*. Or, cette épître est la seule du Nouveau Testament à développer une christologie du grand prêtre reposant sur le modèle vétérotestamentaire. Si cette épître s'inscrit dans une pensée de l'accomplissement, où le Christ est supérieur à tous les autres médiateurs précédents - que ce soit Melchisédech, les prophètes et même Moïse -, elle privilégie une typologie liturgique dans laquelle la figure christique joue le rôle du grand prêtre au temps de *Kippour*⁶⁷⁰. Loin de la christologie kénotique de l'Église latine ou de la christologie royale de l'Église orientale, Rosenzweig s'était approché du christianisme via une christologie sacerdotale ; celle-ci permettant d'assurer une forme de continuité vis-à-vis du judaïsme. Ayant profondément judaïsé le christianisme, Rosenzweig ne pouvait pas ne pas faire retour au judaïsme lui-même. À travers la conception d'un Christ-prêtre, ce n'est pas seulement l'atmosphère spirituelle du judaïsme que Rosenzweig transpose dans le christianisme, c'est plus essentiellement le rapport de communauté à Dieu qu'il y transpose. Le prêtre lors de la cérémonie de *Kippour* n'est pas un médiateur par lequel l'homme devrait passer pour entrer en relation avec Dieu. À l'inverse du chrétien qui ne peut s'approcher du Père qu'en ayant pris la main du Fils, le juif est toujours déjà proche du Père de par le témoignage de la Révélation qu'est son existence ; c'est cette naturalité

⁶⁷⁰ « Le Christ, lui, survenant comme grand prêtre des biens à venir, traversant la Tente plus grande et plus parfaite qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création, entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du sang de boucs et de jeunes taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle.» 1 He 9, 11-13.

du témoignage qui n'a pas besoin de conversion qui permet au judaïsme d'être un "nous" devant Dieu et non pas de *se constituer* en "nous" devant Dieu.

L' "horreur froide" que Rosenzweig exprime en 1919 à l'égard du Christ doit se comprendre à partir du sentiment de communauté qu'il a découvert en 1913 par son retour au judaïsme. Le déficit du christianisme en termes de présent rédempteur - concomitant d'un horizon eschatologie trop éloigné -, ainsi que son caractère fragmenté dans le monde - concomitant de la reprise au sein de la temporalité révélée des éléments du pré-monde -, implique aussi un déficit en termes de communauté. Le "nous" chrétien, toujours en chemin, est un "nous" incomplet qui ne parvient pas à faire du Tout un tout de Dieu, de l'homme et du monde. Pour chaque confession, la relation à chacun d'eux est accentuée au détriment des deux autres. Plus constatif que critique, ce regard jeté sur le christianisme ne vise pas à remettre en cause ce qui constitue l'essence de la foi chrétienne qui est de vivre l'éternité dans l'histoire. Pourtant par la scission qu'il opère entre le Christ de la *kénose* et le Christ de la royauté, entre la théologie de la souffrance et la théologie du triomphe, il renforce la distance existant dans le christianisme entre le temps présent et le temps eschatologique. Le déficit en présence eschatologique du présent chrétien se trouve renforcé par le regard rosenzweigien ; ce même regard qui, paradoxalement, constate *avec regret* le statut seulement *dogmatique* - comme théologoumène - de l'eschatologie chrétienne. Or, c'est précisément à partir de ce lieu théologique en manque de présent vivant que peut se trouver un surcroît de présent rédempteur.

b. L'apocatastase, l'étoile vue de ses rayons.

Dès la lettre du 31 octobre à Rudolf Ehrenberg, Rosenzweig insiste sur le fait que ce n'est que dans les temps eschatologiques que le christianisme partagera avec le judaïsme la même relation de proximité avec Dieu. Ce n'est qu'une fois le Christ pour ainsi dire *résorbé* en Dieu que celui-ci cessera d'être le Dieu du judaïsme - et par-dessus tout le *Seigneur* du christianisme - pour être simplement Dieu. Pour appuyer ce passage de cette lettre, Rosenzweig cite la phrase de la *Première Épître aux Corinthiens* qui affirme que « le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout

en tous⁶⁷¹ ». Et c'est sur le même extrait de cette épître que l'*Étoile* s'appuiera pour déclarer que la configuration géographique du christianisme est trop inégale pour édifier un pont entre le présent et l'éternité tel celui du judaïsme⁶⁷². Mais, au regard de ce qui a été dit de la christologie de l'Église orientale, de l'économie du Saint-Esprit qui ne vient pas sursumer ou annuler l'économie de Fils, la phrase de Saint-Paul s'est vue enrichie, durant les premiers siècles de l'Église, par d'autres perspectives christologiques ; en particulier par une christologie de la récapitulation permettant de penser l'eschatologie chrétienne comme apocatastase, comme restauration universelle.

À travers la doctrine de l'apocatastase, c'est la possibilité pour l'interprète de *l'Étoile de la Rédemption* de penser le mouvement de la temporalité révélée qui conduit à la Vérité éternelle selon une autre modalité que celle fournie par la kabbale lourianique, du point de vue du christianisme, du point de vue de l'individu chrétien qui, bien que sur la route, peut être à même, si ce n'est d'arriver à destination, au moins d'arriver en vue de cette destination. Dans la lettre à Eugen Rosenstock citée plus haut, dans laquelle il expose les bouleversements respectifs qui toucheront judaïsme et christianisme au jour du jugement dernier - respectivement un bouleversement du monde et un bouleversement du divin -, Rosenzweig reconnaît à contrecœur au chrétien la possibilité, *en dépit* de l'usage chrétien, d'atteindre au but.

Je peux reconnaître dans tous les cas ce qui nous manque, mais que je renie aussi ce que nous avons en propre, tu ne peux pas l'exiger de moi. Ce serait comme si j'exigeais de toi que tu dises que votre chemin est une fausse piste. Et cela, je ne l'exige vraiment pas. Je sais bien que ce n'est pas le cas. J'éprouve même parfois une certaine gêne, lorsque je vois seulement que l'un d'entre vous, en opposition avec tous les usages chrétiens, voit le but ou voit seulement que le chemin n'est pas le but. [...] Je n'attends pas du tout des chrétiens qu'ils soient autre chose que ce qu'ils sont - chrétiens⁶⁷³.

⁶⁷¹ 1 Cor 15, 28.

⁶⁷² *ER*, p. 572.

⁶⁷³ „Ich kann allenfalls zugeben, was uns fehlt; aber dass ich nun auch verleugne, was wir haben, das kannst du nicht verlangen. Es wäre als verlangte ich von dir, du solltest sagen, euer Weg wäre ein Irrweg. Und das verlange ich wahrhaftig nicht. Ich weiß ja, dass er keiner ist. Es wird mir sogar immer ein bisschen unheimlich, wenn ich auch nur sehe, dass einer von euch wider alle christliche Sitte einmal das Ziel sieht oder wenigstens sieht dass der Weg nicht das Ziel ist. [...] Ich erwarte von Christen gar nicht, dass sie etwas andres sind als - Christen. Rosenzweig,“ *GB*, S. 387.

Cette attitude existentielle de certains chrétiens à même de vivre déjà au présent le temps de la rédemption ne reçoit pas de Rosenzweig une caractérisation particulière. S'il est impossible de savoir en quoi la foi de certains chrétiens leur permet de s'assurer une place au sein du *feu* de l'étoile, il est précisé par l'auteur que cette situation existe en dépit de l'usage chrétien, mais il aurait tout aussi bien pu dire en dépit du dogme chrétien.

D'après ce qui a été dit de la christologie triomphale de l'orthodoxie, il est tout fait justifié de reconsidérer cette interprétation rosenzweigienne qui fait de la relation du chrétien au but une relation transgressive par rapport au dogme. Avant même d'aborder l'élaboration de l'idée d'apocatastase par Origène, le "théologoumène" paulinien dont Rosenzweig fait un si grand usage pour qualifier l'eschatologie chrétienne, "Tout en tous", invalide cette idée qui voudrait que les fins dernières ne participent de la vie de la foi chrétienne. Il faut rappeler en effet que l'eschatologie paulinienne est fondée sur une christologie, ce qui implique que le Christ soit en lui-même un événement eschatologique. Cela ne signifie pas que, pour Paul, la parousie soit déjà advenue, mais que dans le présent de la sa foi, le chrétien se trouve justifié et en cela participe déjà des temps derniers.

Apocatastasis est un hapax dans le texte néo-testamentaire. Il est présent dans *Les Actes des Apôtres* et signifie "rétablissement" ou "restauration". « Il [le Seigneur] enverra alors le Christ qui nous a été destiné, Jésus, celui que le ciel doit garder jusqu'aux temps de la restauration universelle dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes⁶⁷⁴. » L'apocatastase est une doctrine eschatologique qui se situe dans un au-delà de la différence - voire de l'opposition - entre le judaïsme et le christianisme. Elle ne remet pas en cause la relation dans le temps entre le peuple juif et l'Église, à savoir que la permanence du scandale de la croix pour l'un est un rappel pour l'autre de ne pas se perdre dans l'universalité du monde - dans le fait que les païens cessent de voir la croix comme une folie. L'apocatastase se propose, en se plaçant au jour du jugement, d'annoncer le règlement définitif du dessein divin. En miroir de l'affirmation de Rosenzweig selon laquelle le Dieu des juifs deviendrait Dieu tout court, Origène considère que c'est le Dieu des chrétiens qui deviendrait le Dieu tout court. À la différence d'une sotériologie latine pour qui il n'y a point de salut en dehors de l'Église, la sotériologie grecque adopte une conception plus universaliste du salut. « À notre avis,

⁶⁷⁴ Ac 3, 21.

par le Christ, la bonté divine ramènera toutes les créatures à une seule fin, même ses ennemis, après les avoir conquis et subjugués⁶⁷⁵. » Tout l'intérêt de la doctrine de l'apocatastase dans la perspective de *l'Étoile de la Rédemption* est de dévoiler une forme chrétienne du *tiqoun* de la kabbale lourianique⁶⁷⁶. Comme pour la restauration juive, il s'agit de reconduire l'homme à sa condition et à sa perfection originale. Chaque élément de la Création doit retrouver sa bonne place. Sans briser l'architecture systémique de *l'Étoile* basée sur l'équilibre entre feu éternel du judaïsme et voie éternelle du christianisme - mais en malmenant malgré tout la métaphore de l'étoile qui, par la dispersion de ses rayons ne rend pas compte de la possibilité d'une unité eschatologique chrétienne -, sans briser donc l'architecture de *l'Étoile*, il serait envisageable de substituer l'atmosphère chargée d'ésotérisme juive qui caractérise le Visage de Dieu fait de la juxtaposition des deux triangles par une atmosphère chrétienne marquée par l'eschatologie grecque.

Par ce changement de perspective - proche d'une expérience de pensée -, il ne s'agit pas de dire que la communauté chrétienne peut se substituer à la communauté juive dans la fonction d'ignition qui est la sienne dans *l'Étoile*. Il s'agit simplement d'envisager la Vérité éternelle selon un autre point de vue que celui du judaïsme ; un point de vue qui est rendu possible par la conception dogmatique d'une christologie apocatastatique. Par cette interprétation eschatologique, et il importe peu que celle-ci soit une interprétation théologique marginale dans la tradition chrétienne, c'est une possibilité pour le chrétien de faire l'expérience dans le temps présent de l'advenue rédemptrice du Christ au jour du jugement dernier qui est offerte ; une possibilité de voir le but et de vivre le but non pas *en dépit* du dogme, mais *par* le dogme.

⁶⁷⁵ ORIGÈNE, *Des principes* I, 6, 1, Sources Chrétiennes 252, p. 196-197, cité par René-Michel ROBERGE, *Sotériologies patristiques. Esquisse pour un exposé d'ensemble* in *Laval théologique et philosophique*, vol. 37, n°2, 1981, p. 161.

⁶⁷⁶ Scholem établit ce parallèle dans son article « Kabbala » de *l'Encyclopaedia Judaica*. Voir *Encyclopaedia Judaica*, vol. 9, 1932, p. 659-663.

CONCLUSION

À une lettre de Margrit Rosenstock lui demandant son avis sur une pièce de théâtre de Richard Beer-Hofmann⁶⁷⁷, "le rêve de Jacob" ; pièce qui se voulait le prologue d'un cycle intitulé "l'histoire du roi David" et qui restera incomplet, Rosenzweig répond en ces termes :

Le rêve de Jacob n'a pas poussé à partir de la terre du peuple juif, mais de l'apprentissage de la "confession" juive. Le fait que je souscris à cet apprentissage ne change rien à cela ; je ne souscris pas à lui parce qu'il est un apprentissage, mais dans la mesure précisément où il s'enracine lui-même dans la terre du peuple. Maintenant je dois me demander : est-ce que cela affecte en quoi que ce soit *l'Étoile* ? Je crois que non. Ce serait le cas, si la partie III était le tout de *l'Étoile*. La partie III est produite par la même énergie artificielle consciente que le rêve de Jacob. [...] Mais cela repose néanmoins sur I et II, et dans celles-ci, je ne prends en charge aucune garantie dogmatique : cela peut être et sera juif, mais je ne l'ai pas fait juif sciemment ; c'est simplement venu de moi et si je suis juif, alors cela l'est aussi⁶⁷⁸.

La difficulté propre à *l'Étoile de la Rédemption* tient au fait qu'elle ne soit pas un projet juif. Pas de "sciemment" ici. À la fois pensée juive et philosophie juive, habitée par des mots juifs énoncés en allemand, elle est cette expérience de seuil dont le sens ne

⁶⁷⁷ Richard Beer-Hofmann (1866-1945) était un romancier et dramaturge autrichien.

⁶⁷⁸ „Jaakobs Traum ist nicht aus der Erde des jüdischen Volks hervorgewachsen, sondern aus der Lehre der jüdischen „Konfession“. Dass ich diese Lehre unterschreibe, ändert nichts daran; ich unterschreibe sie ja nicht weil sie Lehre ist, sondern weil und insofern sie selber in dieser Erde des Volks wurzelt. Ich muss mich ja nun freilich fragen: Trifft das alles am Ende auch auf den Stern? Ich glaube es doch nicht. Ja wenn der III. Teil der ganze Stern wäre. Der III. Teil ist wirklich mit einer ähnlichen bewussten künstlerischen Energie gemacht wie Jaakobs Traum.[...] Aber es sitzt ja nur auf I und II, und bei denen übernehme ich keine dogmatische Garantie; das mag und wird jüdisch sein, aber ich habe es nicht jüdische gemacht, sondern einfach aus mir heraus, und nur wenn ich jüdisch bin, ist es es auch.“ GB, S. 493

se confond pas avec le passage d'une frontière. Moment de suspens et d'entre-deux, *l'Étoile* ne se fonde pas sur des oppositions, mais joue avec elles, y compris avec celle qui lui fait affronter les systèmes idéalistes, jusqu'à faire de cet affrontement un affrontement interne à l'idéalisme entre les auteurs et leurs systèmes.

C'est pourquoi avant même d'aborder la question des rapports de l'auteur à *l'Étoile*, le cadre auctorial de réflexion aura permis de mettre en avant au sein de *l'Étoile* un autre rapport à l'idéalisme que celui purement oppositionnel mis en scène par Rosenzweig. Ce n'est qu'ensuite que la question du rapport auctorial est appliquée à Rosenzweig lui-même. *L'Étoile*, œuvre unique, *hapax*, au sein de son existence, qui participe d'un désir nourri très jeune de *faire des livres...*, naîtra une inquiétude de la part de l'auteur au sujet des conditions de réception qui seront celles de son œuvre ; inquiétude qui le conduira à produire un ensemble paratextuel autour de *l'Étoile*. Cette tentative d'exercer un contrôle sur les lecteurs afin que ceux-ci ne se méprennent pas sur certains éléments de la pensée nouvelle se soldera par un échec. Pensée dialogale, la pensée nouvelle se doit d'être une écriture vivante. Faire des livres sur des livres, c'est ignorer l'avertissement du *Qohelet*. Faire des livres est effectivement un travail sans fin.

C'est pourquoi le dialogue n'est jamais aussi présent et *au présent* que lorsque le lecteur s'affronte directement à *l'Étoile*. Livre vivant dont la vie n'est pas de son seul fait, mais du fait de la présence biblique entre ses lignes. Du lecteur à l'œuvre, c'est aussi du lecteur au monde de l'œuvre dont il est question, de la possibilité d'instaurer une contemporanéité vivante entre des mots anciens et une pensée actuelle. Un enjeu qui certes touche *l'Étoile* et son lecteur, mais qui constitue le cœur de l'activité de traduction de Rosenzweig.

Le problème de l'accès à la pensée nouvelle n'est pas essentiellement celui d'un sens qui se cache, mais d'un sens qu'il faut savoir écouter, auquel le lecteur se doit de se rendre attentif. *L'Étoile* ne constitue pas un guide de vie pratique. Rosenzweig laisse cela aux communautés religieuses du sur-monde. Et c'est précisément à partir de ces communautés auxquelles appartiennent les lecteurs juifs et chrétiens de *l'Étoile* qu'une lecture alternative de celle-ci est possible. Prenant appui sur la méthode sociologique du sur-monde, il s'est agi d'aller au bout de cette perspective en privilégiant un regard interne au sur-monde, à partir du feu et des rayons de *l'Étoile* ; feu et rayons qui, laissés à eux-mêmes et à leur propre interprétation du monde de la Révélation, expriment la

plasticité de l'œuvre de Rosenzweig, à même de produire différentes échelles d'interprétations.

Nos maîtres enseignent que toutes leurs paroles sont semblables à des braises (*Avot* 2,10). [Pourquoi ? Car] si tu appliques ton souffle à la braise – étouffée en apparence et ne renfermant qu'une seule étincelle -, tu l'animeras en remuant et tu l'attiseras en soufflant. Et, plus tu souffleras, plus la flamme s'embrasera et plus le feu se propagera jusqu'à ce qu'il se transforme en foyer incandescent. Alors, tu pourras en profiter, t'éclairer à sa lueur ou te réchauffer auprès de son brasier⁶⁷⁹.

⁶⁷⁹ Hayim de VOLOZHIN, *L'âme de la vie*, trad. B. Gross, Paris, Verdier, 1986, cité par Jean GREISCH, *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris, Bayard, coll. « Bible & Philosophie », 2006, p. 136.

ANNEXE I



Philosophe en méditation. Autrefois attribué à Rembrandt.

1632

H. : 28 cm ; L. : 34 cm. Musée du Louvre.

Le Philosophe au livre ouvert attribué maintenant à Salomon Koninck.



Saint Luc dessinant la Vierge. Rogier van der Weyden.

1435-1440

H : 137,5 cm ; L : 110,8 cm. Musée de Bruges.



Un philosophe. Salomon Koninck.

1632.

17 x 71 cm. Musée du Prado

ANNEXE II

À Rudolf Hallo. Francfort-sur-le-Main, le 27.03.22. (*Briefe*, S. 424-431).

Crois-tu que le Loi soit si difficile à tenir ? Observe bien les gens. C'est une Loi très douce et si je le souhaite, je peux m'y appliquer demain matin. Je n'en deviendrais pas plus raide et pas plus anguleux. Et de cette manière j'aurais évacué hors de ma vie, avec certitude, un, non, *le* problème central de ma vie (depuis la conclusion de *l'Étoile*), à savoir - la Loi.

Tu ne comprends pas cela ? Imagine toi simplement, je fais ce que tu me demandes ; j'accepte la Loi sous la forme prête à l'emploi élaborée par S.-R. Hirsch à destination des juifs émancipés de l'Ouest - qu'est-ce que cela signifierait pour toi ? Pardonne moi de répondre en ton cœur ou plutôt de répondre à partir de ton cœur : tu serais très satisfait de pouvoir donner au "Rien" de ton point de vue un opposant sous la forme d'un supposé "Tout". Beaucoup de gens adoptent aujourd'hui cette attitude. Et je rejette cette politique du tout ou rien ici comme ailleurs. Ce n'est ni le Tout ni le Rien qui nous appartient, c'est la *Quelque chose* qui nous appartient. Le *Quelque chose* nous est donné. Dans le *Quelque chose*, nous avons à nous orienter. Je ne dis pas que ce *Quelque chose* qui est mien est exemplaire pour qui que ce soit d'autre. Mais il est exemplaire *que* j'ai le courage (courage aussi bien contre l'idéalisme du Rien que contre l'idéalisme du Tout) de vivre dans mon *Quelque chose*. Dans le détail, cela ne *peut* être exemplaire. Je ne fais que commencer. Ce qu'il en résultera, je ne sais pas et je ne veux pas le savoir. J'espère et je sais que d'autres débutent aussi. *Quelque chose* d'exemplaire sortira de tout cela pris ensemble. Moi, nous, tous ceux qui ne disent pas "Tout ou Rien", nous entreprenons aujourd'hui à nouveau ce que le libéralisme juif d'il y a cent ans a entrepris et vis-à-vis duquel il a échoué. Il a échoué, car il voulait d'abord établir des principes et seulement après agir. Les principes sont comme ceux qui les professent, des officiers sans soldats, des pères sans enfants. Nous débutons avec les actions. Pussions-nous nous-mêmes ou quelqu'un d'autre trouver plus tard les principes idoines. J'espère (ou j'espérai) en silence pouvoir un jour, des décennies plus tard, connaître les principes, les

lois, "la Loi", ouvrir encore une fois la bouche et enseigner. Mais moi ou un autre, qu'importe - le mieux serait : moi et un autre.

D'où est-ce que je prends le droit de commencer ainsi, sans principe et sans système ? C'est une question préalable théorique à laquelle je dois certainement répondre. J'y ai déjà répondu. Le judaïsme *n'est pas* Loi. Il crée de la Loi. Mais *il n'est pas* la Loi. Il "*est*" être-juif. C'est ainsi que je l'ai représenté dans l'Étoile et je sais que c'est juste. C'est seulement maintenant que tu comprendras que c'est uniquement après la conclusion de ce livre (son dernier mot) que la vie commence, l'avération par la vie *après* la *theoria*. Et souligne bien "vie". L'avération par la *vie*. La réception du *Schulchan Aruch* serait avération par le sacrifice de la vie, serait un cloître (partiel) et une vie (partielle) au dehors sans valeur d'avération. L'orthodoxie vit depuis la fermeture de la dernière forme de la Loi dans une telle bipartition. Pense à l'essai de Mayer dans les mélanges en hommage à Nobel. Ce vieux principe là selon lequel "ce sont les lois d'après lesquelles l'homme doit vivre" - "vivre, insistons dessus, et non mourir" ; ce principe doit aujourd'hui, s'il faut absolument qu'il y ait un principe, se trouver au-dessus de notre agir de la Loi. Il y a là pour l'un du possible, pour l'autre de l'impossible, pour l'un de la liberté, pour l'autre de la contrainte. En dépit du fait que mon chemin soit seulement *mon* chemin, je me sais à même de fraterniser avec celui qui va son chemin. Mais seulement s'il va. Seulement s'il ne se repose pas auprès de but présumé de son "Tout" présumé ou s'il n'attend pas dans l'inertie du "Rien" l'appel du départ, qui ne vient naturellement *jamais*.

Ce savoir-me-fraterniser-avec-quelqu'un n'est pas un simple savoir périphérique, mais c'est un devoir en lui-même, c'est le seul et unique *devoir* général. Mon *chemin* doit être mien, la Loi d'après laquelle je vis, intensifie effectivement le fait de vivre. Mais mon savoir doit, en tant que devoir, être général. Je ne dois pas chercher à me défiler, je dois prendre connaissance de toutes les démarches vivantes du chemin juif, de tout ce qui se trouve à portée de vue, dans le présent et le passé. Et je dois aimer cela fraternellement. Pas comme tu l'as exprimé un jour, "tous les juifs". Pour l'amour du ciel. Mais les milliers de chemins nés du judaïsme du devoir. Il n'est pas besoin que cela devienne *mon* chemin. Mais je dois apprendre à sentir le rapport entre son chemin et mon chemin. Je dois apprendre à les aimer - ils [les milliers de chemins] sont "comme moi".

Que cet amour puisse produire des effets sur ma vie et mon chemin juif, jusqu'au danger de voir celui-ci me conduire à une vie solitaire, ce danger n'en est pas un, précisément parce que mon chemin est maintenu solidaire des autres chemins, en un paysage commun, par les forces naturelles de l'acte d'apprendre ; tout cela est clair.

Un paysage commun - depuis la clôture du Talmud il y avait quelque chose comme une voie commune, avec certes des chemins détournés, des ponts, des villes, mais toujours encore une voie. Elle n'est plus là depuis 150 ans. Car sa prolongation, si elle bien "encore là", n'est cependant aujourd'hui plus qu'une voie parmi d'autres innombrables, elle n'est plus *la* voie. C'est pourquoi nous sommes maintenant dépendants de l'unité du paysage. Il arrivera un jour où une voie principale conduira à nouveau à travers celui-ci. Je crois, que c'est bien ce qui se passera. (Bien que ce ne soit plus certainement *une* voie, mais quelque chose comme un *système* de voies. Mais ce sont seulement des pressentiments. Aujourd'hui le temps pour le système n'est pas encore revenu. Nos voies individuelles sont les vrais travaux préparatoires pour cela).

Tu le vois bien : ce n'est pas un choix, comme tu sembles le croire. On est plus proche de ce que pense Gertrud, à savoir que le fait de "choisir" a peu à voir là-dedans. Seule une bonne volonté est indubitablement nécessaire. La vogue très récent autour de l' "attente" ne joue aucun rôle. On doit vouloir s'affronter en partie au "devoir intérieur". En faisant preuve de volonté et en se montrant attentif à ce qui nous entoure, en vivant une vie commune avec d'autres (passés et présents), en saisissant des occasions, en résumé en évitant d'être indolent et en privilégiant une proximité avec le fait de *pouvoir* - car là où se trouve le *pouvoir*, le *devoir* se joint facilement à lui et un jour il n'est *plus* possible de faire *autrement* -, alors on en vient à quelque chose de naturel, à un "Quelque chose", à son propre "Quelque chose" naturel.

Je souhaiterais te dire un mot à propos de Nobel, à propos de ma relation avec lui et de ce que j'ai perdu avec lui. Ça participe de ce que j'ai dit précédemment. Tu auras bien déjà vu que ma vie était déjà constituée il y a de cela longtemps. J'avais besoin de la dissimulation, de la mise en ordre scolaire. J'ai trouvé les deux chez Nobel, précisément dans la mesure où, comme je te l'ai écrit plus tôt, il ne me voyait pas. Pour la vie que je menais, cela s'est révélé être un soutien fantastique. Je ne ressentais pas le besoin de me précipiter. Maintenant je me trouve tellement auprès de moi qu'avant même que ma maladie ne se déclare, j'avais perdu l'espoir d'atteindre ce but de l'enseignement (l'enseignement de la *Loi*). Mon chemin, comme beaucoup d'autres, va

devoir prendre fin plus tôt et je ne pourrai plus énoncer ma parole à voix haute. (Ce qui serait aussi en demander un peu beaucoup. Mais l'année précédente, la construction des relations entre *politeia* et *nomoi* de Salin m'avait incroyablement touché, parce qu'elle coïncidait avec mes intuitions d'autrefois sur la vie.) Et c'est pourquoi la désocialisation m'a frappé si terriblement. Tu comprends maintenant pourquoi j'ai pu lui présenter l'ensemble du "don" (et c'est ce que j'ai fait. La plupart des contributions, comme la tienne, se sont trouvées sous ma supervision et toutes n'étaient pas aussi généreuses que la tienne), - pourquoi j'ai pu lui offrir l'ensemble et dans le même temps ne rien lui offrir venant de moi. J'aurais pu naturellement imprimer un exposé quelconque datant du séminaire de Freiburg, mais je me serais trouvé honteux face au *monde* ; j'ai quand même une réputation à perdre. Aurais-je écrit aujourd'hui quelque chose, cela n'aurait eu pour effet que de l'énerver. Car il faut bien dire que nous étions l'un l'autre intellectuellement absolument étranger. Il était un mélange d'idéaliste et de mystique. Mais arrêtons là. Il ne me restait donc que le socle commun, ce qui ne témoignait ni de lui ni de moi, mais de ce que nous deux, chacun dans son langage, avons témoigné. Je ne pouvais pas parler ni en tant qu'élève ni en tant que maître. C'est pourquoi j'ai dit simplement, en tant que juif, les paroles communes.

À propos de celles-ci. Là, je te comprends à peine... Les prières n'ont rien à voir avec un secret grandiloquent aux mains d'initiés..., elles sont au contraire pour celui qui les prononce, pour moi quand je les prononce, une chose quotidienne merveilleuse, Dieu soit loué, une chose parfaitement habituelle et dont la splendeur pourtant n'est pas diminuée par le quotidien et l'habitude... Pour qui est-ce que je traduis ? Et bien, pour celui qui ne connaît pas l'hébreu. Et aussi pour ceux qui, bien que connaissant l'hébreu, ont perdu de vue l'original (cela peut arriver) en raison des traductions teintées consciemment (si ce n'est maladroitement) d'une couleur apologétique. Mais principalement pour ceux qui ne connaissent pas l'hébreu. Par exemple, je cache à mes hébraïsants débutants l'existence des traductions ; ils doivent d'abord apprendre l'hébreu. «Ô cher lecteur, apprend le grec et jette ma traduction au feu» note Stolberg dans sa traduction de l'Iliade *dakruoen gelassa...*

Et mes amis chrétiens ? Et l'apologétique ? Mon Dieu.

Sérieusement, bien sûr que "Ehrenberg et Rosenstock" appartiennent aux gens qui ne connaissent pas l'hébreu. Mais en traduisant, j'ai uniquement pensé à moi, à moi et comment la prière m'apparaît et résonne en moi. Par égard pour les chrétiens, je n'ai

rien fait autrement. De toute façon, crois-tu que mes amis chrétiens auraient quelque chose à opposer au fait que je puisse commencer à mettre les Tefillins ou de participer aux fêtes de la communauté de Francfort ? Au contraire, bien avant que tu ne me bouscules, j'ai été bousculé par eux et je leur ai répondu mon "*pas encore*" aussi calmement que celui que je t'ai adressé ce 6.1.20 au matin sur le quai de la gare, ce même 6.1., où quelques heures plus tard le "pas encore" était devenu un "eh bien soit".

Je pense que tu me vois ici victime d'une tentation, dans laquelle *tu* te trouves vis-à-vis de tes amis chrétiens. Je ne fais que le supposer. Car vis-à-vis déjà de chrétiens *chrétiens*, la tentation de faire l'apologie du judaïsme est déjà à peine présente. C'est seulement vis-à-vis du non-chrétien païen que l'on pourrait succomber à la tentation de se parer à juste titre d'idéalisme et de mystique et de je ne sais quoi. La plupart du temps, on s'oppose à nos juifs d'aujourd'hui plutôt qu'aux chrétiens.

À propos - et tout le reste repose sur cela -, indique moi un endroit, où j'ai versé dans l'apologétique. Je veux dire que c'est moi qui ai donné les premières traductions fidèles à la lettre et scientifiquement fiables de prières juives. Le fait que j'ai *traduit* produit naturellement un effet apologétique, mais ce n'est pas de mon fait. Quelle pointe ai-je émoussé ? Je devais bien sûr utiliser les moyens de la langue allemande historique et c'est sur cela que les reproches de Prager et de Scholem s'appesantissent...

Et maintenant au tour de ton vieil oriental. Au secours! Si quelqu'un me dit : il y a toujours eu en tout lieu des hommes pieux, donc je n'ai pas le droit d'en douter ; ce dont je ne doute effectivement pas. Mais si je me demande : qu'est-ce que cela signifie - hommes pieux ? Comment l'autre sait-il ce que cela signifie ? Comment le savons-nous tous deux ? Qu'implique le fait que nous pouvons en parler, de cette question de savoir si depuis toujours et partout --- je me sens toujours et encore contraint par ces questions à cette réponse très précise. Pour quelle raison la question, non, même la simple *connaissance* qu'il "existe d'autres souffrances, croyances, Rédemptions" s'est éveillée seulement entre nous, dans le cercle de la Révélation ? Est-ce que tu ne ressens pas comment il existe une force qui parcourt le *monde*, une force qui ne vient pas s'opposer à d'autres forces, mais une force qui fait que les *plantes*, les plantes à la croissance créée tendent les unes vers les autres leurs feuilles et leurs bourgeons. Pour moi, le contraire est impensable, impensable ce que tu tiens manifestement comme étant le point de vue juif indispensable : le monde créé comme un désert vide, resté désert et vide durant des millénaires, jusqu'à ce qu'un jour la "culture juive" ait dégringolé sur le Sinaï et ait

commencé à grignoter tout autour d'elle, tout en étant encore aujourd'hui entourée de déserts. Pouah! Cette "*Weltanschauung*", à laquelle tu aimerais me fixer, me semble sacrément proche de l' "accomplissement de la loi" que tu exiges de moi. Peut-être pour la même raison ? Peut-être pour pouvoir se mettre à couvert et dire : c'est une très belle chose pour celui qui peut penser ainsi ou agir ainsi, mais moi je ne peux *pas*. Je regrette, mais je ne peux pas non *plus* ! Le monde a été créé empli de splendeurs, empli d' "Asie, d'Égypte, de Chine, de Troyes", et Dieu ne nous a pas choisis en raison de notre splendeur, de notre culture juive vis-à-vis de laquelle il a toujours été plutôt mal à l'aise. Il n'y aurait pas de juifs s'il n'y avait pas de chrétiens. Il n'y aurait pas de chrétiens s'il n'y avait pas de païens. Deviendrons-nous des païens, parce qu'il y a des païens ? Deviendrons-nous un "peuple civilisé" parce qu'il y a des "peuples civilisés" ? Deviendrons-nous même "religieux" parce qu'il est incontestable qu'il y ait des "religions" ? Est-ce que le judaïsme deviendra une religion parce que le Bouddhisme en est une ? Est-ce que Moïse deviendra un "génie religieux" parce que Bouddha en était un ? Songe que nous n'avons produit ni une "religion" (car, comparé aux forces religieuses primitives de Sidon et de Tyr, nos prestations en ce domaine sous la forme des cultes de Baal, d'Astarté et autres n'ont été que imitations médiocres), ni des "personnalités religieuses", ni encore tout ce qui appartient à une culture complète. Nous nous sommes toujours montrés d'une grande sobriété, encore aujourd'hui, alors qu'à l'inverse le monde autour de nous transpire par tous les pores de la peau la vie religieuse ; nous seulement, les meilleurs d'entre nous, vivons de la plus sobre des façons sous le regard de Dieu, mais sans "religion".

Partout, la nature créée est devenue culture. La Révélation a rendu à nouveau la nature manifeste. Elle nous a appris à nouveau à écouter la Parole de Dieu à nous adressée et à renoncer aux pouvoirs magiques qui transforment notre nature créaturielle en une culture toute puissante, puissante de Dieu et des dieux. «Je t'ai conduit hors d'Égypte», comme tu le sais. Fais confiance à ce que tu sais, à ce que tu as appris. «Ne te penche pas devant *eux*» - tu le *peux*, mais ne le fais pas. «Le ciel en haut et la terre en bas et l'eau dans les profondeurs» - ils ne doivent pas devenir pour toi image et parabole ; ils *peuvent* le devenir, tu peux les remanier en images et en paraboles, tu peux te forger en eux croyance et rédemption, mais ne le fait pas, ils ont été eux-mêmes créés. Ne t'en fais pas des poèmes, ne te perds pas en eux, évites simplement de te perdre, restes tel que *tu* es et laisses *les* être ce qu'ils sont, afin que tu puisses écouter *ma* voix.

Est-ce que tu ne ressens pas comment l'ordre simple du monde se trouve là restauré ? Et comment le ciel et la terre et l'eau ne cessent pas d'être ciel, terre et eau ? Et comment rien ne leur est pris au nom du service qui les prive de ciel, de terre et d'eau, pour les diviniser. La culture elle-même redevient naturelle. Elle ne perd rien d'autre que sa - religion. La Révélation a seulement cela à faire : rendre le monde à nouveau non-religieux. Cela vaut encore aujourd'hui pour nous. Et notre connaissance est en elle-même une partie de ce processus de renaturalisation du monde. Lorsque nous prenons connaissance de la Chine, nous ne devenons pas pour autant chinois. Alors qu'à l'inverse, quand le chinois cherche à prendre connaissance de l'Europe avec autant d'intensité que nous de la Chine, il *devient* européen. Car il n'a pas appris à connaître sans vénérer. Il ne sait pas que ce dont il prend connaissance n'est pas *Dieu*. L'histoire universelle voyage des chrétiens vers les païens. Des païens aux chrétiens, ce n'est pas l'histoire universelle qui voyage, mais seulement Rabindranath Tagore.

Cher Rudi, je crois que c'est le méchant Scholem qui porte la responsabilité de cette longue lettre théorique (à laquelle tu ne te trouves pas, mon pauvre, obligé de répondre d'une manière aussi longue). Pourquoi discutes-tu ? On ne discute pas à propos de ce que l'on fait. Et encore moins avec un nihiliste comme Scholem. Le nihiliste trouve toujours le moyen d'avoir raison. Si un homme balaye de sa manche toutes les pièces de l'échiquier, il m'a ainsi effectivement empêché de remporter la partie. Dans Scholem se cache le ressentiment de l'ascète. Nous ne sommes pas des ascètes. Mais nous ne voulons pas non plus être des farceurs qui donnent plus qu'ils ne possèdent. Nous n'avons pas Rien, comme le souhaiterait Scholem pour faire plaisir au dogme sioniste, mais nous n'avons pas Tout, comme tu le voudrais, heurté par le "Rien" assené rapidement et froidement par Scholem, comme tu souhaiterais le voir en moi, mais nous avons seulement Quelque chose, Quelque chose d'effectif et de véritable. Arrêtons-nous là, et jouons notre jeu avec ceux qui ont déjà appris à jouer avec les doigts et non avec la manche. Peut-être que Scholem finira par s'y conformer.

ANNEXE III

HaMawdil.

Traduction de Franz Rosenzweig :

Ja Du scheidest Welt und Weih.
Unsre Sünden Du verzeih!
Same uns und Silbers sei
Viel wie Stern' in Nächten.

Tag ist schon hinabgegangen.
Gott nach Dir trag ich Verlangen.
Wächter sprich zu meinem Bangen,
Morgen künd aus Nächten.

Bergefest steht deine Treu,
Neige dich zu meiner Reu,
Laß mein Herze werden neu,
Neu wie Tag aus Nächten.

Sieh, es sank dein Brandaltar,
Ruhlos durch die Welt ich fahr,
Kummerschwer und freudebar
Seufz ich in den Nächten.

Höre meines Flehens Laut,
Tu mir auf, eh Morgen graut.
Schau, schon ist mein Haar betaut,
Locke feucht von Nächten.

Auf erschein Herr, hoch und groß,
Sieh mich flehen, mach mich los.
Dämmerdunkels grauer Schoß
Hüllt mich ein in Nächten.

Rufen laß mich nicht vergebens,
Weise mir den Weg des Lebens,
Gönn dem Armen des Erhebens
Wonn in Tag aus Nächten.

Tae meine Taten rein,
Daß nicht meine Dränger schrein,
Wo der Gott sei, der mir mein
Lied eingab in Nächten.

Ton sind wir in Deinen Händen,
Woll uns drum Vergebung spenden.
Tag soll Tag des Kunde senden,
Kunde Nacht den Nächten.

Traduction de Gershom Scholem.

Ein Lied zu Sabbatausgang

Der scheidet zwischen Heiligem und Profanem
Er möge unserer Sünden sich erbarmen
Er mehre wie den Sand unser Vermögen · unsern Samen
Und wie die Sterne in der Nacht.

Der Tag hat sich gewandt wie Palmenschatten
Ich rufe zu Gott · der es für mich bedacht
Er spricht · der stehet auf der Wacht
Es kommt Morgen und auch Nacht.

Deine Gerechtigkeit wie der Tabor steht
Ja · über meine Sünden gehe hinweg
Wie über ein Gestern · das vergeht
Und eine Wache in der Nacht.

Entschwunden ist die Zeit meiner Gebete
Ach daß ich Ruhe hätte
In meinem Stöhnen bin ich müde worden
Ich weine jede Nacht.

Meine Stimme werde nicht verworfen
O laß mir die erhabene Pforte offen
Denn mein Haupt ist voll von Tropfen
Meine Locken vom Tau der Nacht.

Erhabner · Furchtbarer · sei geneigt
Ich flehe · gib Erlösung noch heut
Am Abend · in der Dunkelheit
In der Finsternis der Nacht.

Ich rufe dich · Gott · zu meiner Hilfe an
Den Weg des Lebens mache mir bekannt
Erhebe mich aus dürftigem Stand
Vom Tage bis zur Nacht.

Reinige meiner Taten Schmutz
Daß man nicht spreche · mir zum Trotz
Wo denn der Gott sei · der mich schuf
Der Hymnen schenkt bei Nacht.

Wir sind ja in deiner Hand wie Lehm
Vergib denn leichten und schweren Fehl
So wird von Tag zu Tag eine Kunde gehn
Und von Nacht zu Nacht.

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES DE FRANZ ROSENZWEIG.

- Allemand.

- *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I-IV*, Den Haag/Dordrecht, Nijhoff, 1976.
 - Vol. I: *Briefe und Tagebücher*, en 2 vol. (I.1 et I.2) ;
 - Vol. II: *Der Stern der Erlösung* ;
 - Vol. III: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* ;
 - Vol. IV: *Sprachdenken im Übersetzen, Teil 1: Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi* ;
 - Vol. V: *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*.
- *Hegel und der Staat*, 2 vol. München/Berlin, R. Oldenburg, 1920.
- *Das Büchlein vom Gesunden und kranken Menschenverstand*, éd. par N.-N. Glatzer, Düsseldorf, Melzer, 1964.
- *Die Gritli-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, éd. par Inken Rühle et Reinhold Mayer avec une préface de Rafael Rosenzweig, Tübingen, Bilam Verlag, 2002.
- *Briefe*, lettres choisies et éditées par Édith Rosenzweig, Berlin, Schocken Verlag, 1935.
- *Jehuda Halevi, zweiundneunzig Hymnen und Gedichte, zweite Ausgabe*, Berlin, Verlag Lambert Schneider.

- *Neuhebräisch ?* in *Der Morgen, Zweimonatsschrift*, II. Jahrgang, 1. Heft, April 1926, Berlin, Philo Verlag.

- Français.

- *L'Étoile de la Rédemption*, trad. Par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 1983, trad. revue 2003.
- *Livret sur l'entendement sain et malsain*, traduit par Maurice-Ruben Hayoun, Paris, Les éditions du Cerf, coll. « Patrimoines judaïsme », 1988.
- *Hegel et l'État*, avant-propos de Paul-Laurent Assoun, traduction et présentation par Gérard Bensussan, Paris, P.U.F., 1991.
- *Foi et savoir. Autour de l' « Étoile de la Rédemption »*, textes introduits, traduits et annotés par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, Vrin, 2001, [contient la « Correspondance Eugen Rosenstock – Franz Rosenzweig » (1916), le « Noyau originaire » de l'Étoile, « La pensée nouvelle » (1925), « La science de Dieu », « La science du Monde », « La science de l'Homme » (1921), des extraits du Journal (1906-1922)].
- *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, textes [de *Zweistromland*] introduits, traduits et annotés par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, Vrin, 2003.
- *L'écriture, le verbe et autres essais*, trad, notes et préface par Jean-Luc Evard, Paris, P.U.F., 1998.
- *Franz Rosenzweig*, textes rassemblés par Olivier Mongin, Jacques Rolland et Alexandre Derczanski [contient « La pensée nouvelle », le « Noyau originaire de l'Étoile » et « un hommage. À propos du caractère national juif »], in *Les Cahiers de La Nuit surveillée*, n°1, Paris, Verdier, 1982.
- *Die Schrift* (1925 sq.), verdeutscht von Martin Buber, gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 10^e éd, de 1954, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1992.

- Documents numériques.

- *Franz Rosenzweig Collection 1832-1999*, archives numérisées de l'institut Léo Baeck [contient l'ensemble du journal de Rosenzweig, ses notes de travail, les articles publiés et non-publiés, une partie de sa correspondance personnelle ainsi que des textes de ses proches le concernant], site consulté le 28 avril 2013, http://www.archive.org/stream/franzrosenzweig_01_reel01#page/n0/mode/1up
- *Gritli-Briefe 1914-1929*, format numérique (PDF), site consulté le 28 avril 2013, <http://www.argobooks.org/gritli/>

- Catalogue d'exposition.

- „*Ich bleibe also Jude*“. *Juden in Kassel 1808-1933. Eine Dokumentation anlässlich des 100. Geburtstages von Franz Rosenzweig.* Ausstellung des Kulturamts der Stadt Kassel, Schloss Bellevue 23. November 1986 – 31. Januar 1987 und des Jüdischen Museums Frankfurt am Main, Karmeliterkloster, 19. Mai – 28. Juni 1987, Kassel, Thiele & Schwarz.

II. COMMENTAIRES SUR L'ŒUVRE DE FRANZ ROSENZWEIG.

- ANCKAERT Luc, BRASSER Martin et SAMUELSON Norbert (éd.), *The legacy of Franz Rosenzweig. Collected Essays*, Leuven, Leuven University Press, 2004.
 - « La nouvelle pensée de Franz Rosenzweig. Perspectives pour une pensée future ? » in *La pensée juive contemporaine*. Delmaire Danielle et Pollefeyt Didier (dir.), Langres, Parole et Silence, 2008.

- ASKANI Hans-Christoph, *Das Problem der Übersetzung - dargestellt an Franz Rosenzweig: Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, Mohr Siebeck, 1997.
 - « Entre-deux langues », in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°65, 2000, pp. 31-38.
- BATNITZKY Leora, "Translation as Transcendence: A Glimpse into the Workshop of the Buber-Rosenzweig Bible Translation", in *New German Critique*, n° 70, Special Issue on Germans and Jews, 1997, pp.87-116.
 - "The Philosophical Import of Carnal Israel: Hermeneutics and the Structure of Rosenzweig's Star", in *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 9, n°1 (1999), pp. 127-153.
 - "Rosenzweig's Aesthetic Theory and Jewish Unheimlichkeit", in *New German Critique*, Special Issue on German-Jewish Religious Thought, N°77 (Spring – Summer), 1999, pp. 87-112.
 - *Idolatry and Representation. The philosophy of Franz Rosenzweig reconsidered*, New Jersey, Princeton University Press, 2000.
- BAUER Anna Elisabeth, *Rosenzweigs Sprachdenken im "Stern der Erlösung" und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, Frankfurt am Main, Lang, coll. « Europäische Hochschulschriften », 1992.
- BENJAMIN Mara, "Building a Zion in German(y): Franz Rosenzweig on Yehudah Halevi", in *Jewish Social Studies, New Series*, Vol. 13, N°2, 2007, pp. 127-154.
 - *Rosenzweig's Bible: Reinventing Scripture for Jewish Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- BENSUSSAN Gérard, « Hannah Arendt, Franz Rosenzweig et le judaïsme. Acosmie et extra-historicité » in *Les Temps modernes*, n°601, oct-nov. 1998, p. 152-177.
 - *Franz Rosenzweig, Existence et philosophie*, Paris, P.U.F., 2000.
 - *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001.
 - « Franz Rosenzweig et le Freies Jüdisches Lehrhaus de Francfort », *Revue germanique internationale*, n°17, 2002.

- Avec Danielle Cohen-Lévinas, *L'impatience des langues*, Paris, Hermann, 2010.
- BENYOËTZ Elazar, *Vielleicht-Vielschwer : Aphorismen*, Carl Hanser Verlag, 1981.
 - *Vielseitig. Briefe 1958-2007*, Bochum, Brockmeyer Verlag, 2009.
- BIENENSTOCK Myriam, *Cohen face à Rosenzweig. Débat sur la pensée allemande*, Paris, Vrin, 2009.
 - (éd.), *Héritages de Franz Rosenzweig. « Nous et les autres »*, Paris, Éditions de l'éclat, 2011.
- BOURETZ Pierre, « De la nuit du monde aux éclats de la Rédemption : l'étoile de Franz Rosenzweig » in *Témoin du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard essais, 2003.
- BRAITERMAN Zachary, „Der Ästhet Franz Rosenzweig: Beautiful Form and Religious Thought” in *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, vol. 10, N°1, 2000, pp. 145-169.
- BRASSER Martin (éd.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen, Niemeyer, 2004.
 - (éd.), *Rosenzweig Heute*, München, Alber Verlag, 2006.
- BRUCHSTEIN Almut S., „Rosenzweig über Heimkehr und Entfremdung. Exil als hermeneutischer Topos in jüdischer Überlieferung“ in *Die Maske des Moses Studien zur jüdischen Hermeneutik*, Berlin, Philo Verlagsgesellschaft, 2007.
- CASPER Bernard, *Das Dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1990.
 - « La prière comme être voué à l'au-delà de l'essence. Quelques considérations sur Rosenzweig dans la perspective de l'œuvre de Lévinas » in *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première* (éd. par Jean Greisch et Jacques Rolland), Paris, 1993, pp. 259-271.
- CHALIER Catherine, *Pensées de l'éternité : Spinoza, Rosenzweig*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.

- CRÉPON Marc, *Le malin génie des langues. Nietzsche, Rosenzweig, Heidegger*, Paris, Vrin, 2000.
 - *Les promesses du langage. Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & controverses », 2001.
 - « La mission des peuples. Histoire et politique selon Rosenzweig » in *Une histoire de l'avenir. Messianité et Révolution*, éd. par J. Benoist et F. Merlini, Paris, Vrin, 2004.
- DERRIDA Jacques, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, pp.92-100.
- ÉVARD Jean-Luc, « *Les noms de la parole : Franz Rosenzweig traducteur* », préface à F. Rosenzweig, *L'Écriture, le verbe et autres essais*, Paris, P.U.F., 1998.
- FLEISCHMANN Eugène, « Franz Rosenzweig » in *Le christianisme mis à nu*, Paris, Plon 1970.
- FREUND Else, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs: ein Beitrag zur Analyse seines Werke « Der Stern der Erlösung »*, Leipzig, F. Meiner, 1959.
- GONNEAUD Didier et ROBBERECHTS Edouard (éd.), *Les dépassements de la parole. Lectures de l'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig*, Lyon, PROFAC, 2010.
- GORDON Peter Eli, “Science, Finitude, and Infinity: Neo-Kantianism and the Birth of Existentialism”, in *Jewish Social Studies, New Series. Amos Funkenstein's Perceptions of Jewish History: An Evaluation of His Work by His Students*, Vol. 6, N°1, (Autumn, 1999), pp. 30-53.
 - “Rosenzweig and Heidegger: Translation, Ontology, and the Anxiety of Affiliation” in *New German Critique, Special Issue on German-Jewish Religious Thought*, N°77, 1999, pp. 113-148.
 - “Rosenzweig Redux: The Reception of German-Jewish Thought” in *Jewish Social Studies, New Series*, Vol. 8, No. 1, 2001, Indiana University Press, pp. 1-57.
- GUTTMANN Julius, *Histoire des philosophies juives. De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, Paris, Éditions Gallimard, 1994.
- HABIB Stéphane, Lévinas et Rosenzweig. *Philosophies de la Révélation*, Paris, P.U.F., 2005.

- HANUS Gilles, *Quitter l'université sans renoncer au savoir. Le Freies Jüdisches Lehrhaus de Franz Rosenzweig*, Paris, Editions du Sandre, 2011.
- HORWITZ Rivka, *Buber's Way to "I and Thou": The Development of Martin Buber's Thought and His "Religion As Presence" Lectures*, Jewish Publication Society, 1988.
 - « La conception du langage chez Hamann et Rosenzweig » in *Revue de l'histoire des religions*, tome 213 n°4, 1996. pp. 501-534.
- HEINZE Eva-Maria, *Einführung in das dialogische Denken*, Freiburg, Verlag Karl Alber, 2011.
- HUFNAGEL Cordula, *Die Kultische Gebärde: Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs*, Freiburg, Karl Alber, 1994.
- KEPNES Steven, "Buber and Bakhtin: Towards a Dialogical Theory of Language and Interpretation" in *Jewish Thought and Philosophy*, Vol.2, 1992, Harwood Academic Publishers, pp. 77-95.
- KOHR Jörg, „*Gott selbst muss das letzte Wort sprechen...*“ *Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweig*, Freiburg/München, Alber Verlag, 2008.
- KORNBERG GREENBERG Yudit, "A Jewish postmodern critique of Rosenzweig's speech thinking and the concept of Revelation" in *Jewish Thought and Philosophy*, vol.2, 1992, Harwood Academic Publishers, pp. 63-76.
 - *Better than wine. Love, poetry and prayer in the thought of Franz Rosenzweig*, Atlanta Georgia, Scholars Press, 1996.
- LAUNAY Marc de, « Genèse I lu par Franz Rosenzweig » in *Lectures philosophiques de la Bible. Babel et Logos*, Paris, Hermann, 2007.
- LEVINAS Emmanuel, « Entre deux mondes » in *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976.
- LÖWY Michael, *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*, Paris, Éditions de l'éclat, 2010.
- MALKA Salomon, *Le cantique de la Révélation*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.
- MARION Jean-Luc, « Le système de l'Étoile » in *Archives de philosophie*, juillet-septembre 1983, pp. 429-442.

- MARQUET Jean-François, « Unité et totalité chez F. Rosenzweig. Étude sur l'architecture de l'Étoile de la Rédemption » in *Restitutions*, Paris, Vrin, 2001, p. 249-268.
- MASSET Pierre, « *L'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig* ». *Les rapports du judaïsme et du christianisme*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- MARQUET Jean-François, « Unité et totalité chez F. Rosenzweig. Étude sur l'architecture de l'Étoile de la Rédemption » in *Restitutions. Études d'histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 2001.
- MÉIR Éphraïm, *Letters of Love: Franz Rosenzweig's Spiritual Biography And Oeuvre in Light of the Gritli Letters*, New York, Peter Lang Publishing, Inc., 2006.
 - „Die Stellung Goethes in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung” in Friedrich Brandi-Hinnrichs, Wolfgang Grünberg, Annegret Reitz-Dinse (Hg.): *Versteckte Gottes zwischen Kultur und Religion*, EB-Verlag Dr. Brandt, Berlin 2009.
 - *Differenz und Dialog*, Münster, Waxmann, 2011.
- MONGIN Olivier, Rolland Jacques et Derczanski Alexandre, *Franz Rosenzweig, Les cahiers de la nuit surveillée*, n°1, Paris, 1982.
- MOSÈS Stéphane, *Quand le langage se fait voix*, Paris, Michel Chandeigne, 1990.
 - *L'ange de l'histoire : Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992.
 - *Rosenzweig et Lévinas : au-delà de la guerre* in Emmanuel Lévinas, Paris, P.U.F., coll. « Rue Descartes », 1998, pp. 85-99.
 - *L'Éros et la Loi. Lectures bibliques*, Paris, Seuil, 1999.
 - *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Bayard, 2003.
 - *Un retour au judaïsme*, entretiens avec Victor Malka, Paris, Seuil, 2008.
 - *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, Paris, Hermann, 2009.
 - *Temps de la Bible. Lectures bibliques*, Paris, Éditions de l'éclat, 2011.
- MÜNSTER Arno (éd.), *La pensée de Franz Rosenzweig : Actes du colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, présentation et traduction A. Münster, Paris, P.U.F., 1994.

- PALMER Gesine, "Letztes Erkennen richtet". Rosenzweigs Begriff von Erkenntnis im Stern und in Apologetisches Denken, page consultée le 29 avril 2013, <http://www.gesine-palmer.de/fileadmin/pdf/j-em06.pdf>.
 - „Man müsste ganz frei sein, um wieder sprechen zu können“. Franz Rosenzweig und das Stumme der Heidelberger Philosophie, page consultée le 29 avril 2013, <http://www.gesine-palmer.de/fileadmin/pdf/stumm.pdf>.
- PETITDEMANGE Guy, « Franz Rosenzweig » in *Esprit*, Mai 1979, p. 28-39.
- PUTNAM Hilary, *La philosophie juive comme guide de vie*, Paris, Éditions du Cerf, 2011.
- REICHERT Klaus, “Zeit ist’s“: die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext, Stuttgart, F. Steiner, 1993.
- SANTNER Eric L., *On the psychotheology of everyday life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.
- SCHMIED-KOWARZIK Wolf-Dietrich (éd.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Internationaler Kongress Kassel 1986 ; t. I: *Die Herausforderung jüdischen Lernens* ; t. II : *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Fribourg-Munich, Karl Albert, 1988.
 - Franz Rosenzweigs "neues Denken" . Internationaler Kongress Kassel 2004.
 - (éd.) Franz Rosenzweig. Religionsphilosoph aus Kassel, Kassel, Euregioverlag, 2011.
- SCHWEID Eliezer, “Rosenzweig's contribution to the curriculum of Jewish Thought”, in *Paradigms in Jewish Philosophy*. Edited by Raphael Jospe, Associated University Press Inc, 1997, p. 166-181.
- WEIZÄKER Viktor von, *Begegnungen und Entscheidungen*, Stuttgart, K.F. Koehler Verlag, 1949.
- Collectif, *Les Études philosophiques*, « Nouvelles lectures de Rosenzweig », Avril 2009-2, Paris, P.U.F.

III. JUDAÏSME.

- ATTIAS Jean-Christophe, *Penser le judaïsme*, Paris, CNRS Édition, 2010.
- BANON David, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987.
 - *Entrelacs. La lettre et le sens dans l'exégèse juive*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2008.
- BENBASSA Esther, *La souffrance comme identité*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2007.
- BENSUSSAN Gérard, « Qu'est-ce qu'une philosophie « nationale » ? » Notes sur la philosophie « juive » in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 31, 2001/3.
- BOHRMANN Monette, « La conception de l'histoire dans le judaïsme » in *Dialogues d'histoire ancienne*. vol. 14, 1988.
- BOUREL Dominique, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 2004.
- BOYARIN Jonathan, *Thinking in Jewish*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- BOYARIN Daniel et Jonathan, « Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity » in *Critical Inquiry*, vol. 19, n°4, 1993.
 - *Pouvoirs de diaspora. Essai sur la pertinence de la culture juive*, trad. Jacqueline Rastoin, Paris, Éditions du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2007.
- BRENNER Michael, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, München, C.H. Beck Verlag, 2000.
- BRENNER Michael und MYERS David (hrgs.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute: Themen, Positionen, Kontroversen ; ein Schloss-Elmau-Symposion*, C.H.Beck, 2002.
- COHEN A., *Le talmud*, Paris, Payot, coll. « Payothèque », 1982.
- ELON Amos, *Requiem allemand. Une histoire des juifs allemands 1743-1933*, Paris, Éditions Denoël, 2010.

- FUNKENSTEIN Amos, *Perceptions of Jewish history*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- GRAB Walter und SCHOEPS Julius H. (Hgg.), *Juden in der Weimarer Republik. Skizzen und Porträts*, Stuttgart und Bonn, 1986.
- GRAUPE Heinz Mosche, *Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650-1942*, Hamburg, Helmut Buske Verlag, 1977.
- HADAS-LEBEL Mireille, *Histoire de la langue hébraïque. Des origines à l'époque de la Mishna*, Paris-Louvain, Peeters, coll. « Collection de la Revue des Études juives », 1995.
- HALBERTAL Moshé, *Le peuple du livre. Canon, sens et autorité*, Paris, In Press Éditions, 2005.
- HALLÉVI Juda, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, Paris, Verdier, coll. « Les dix paroles », 2001.
- ISRAËL Gérard, *La question chrétienne. Une pensée juive du christianisme*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque », 2008.
- JACOB Walter, *Benno Jacob. Kämpfer und Gelehrter*, Berlin, Hentrich & Hentrich Verlag, coll. « Jüdische Miniaturen », 2011.
- MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, Paris, Verdier, 1979.
 - *Épîtres*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983.
- MESCHONNIC Henri, « Le rythme et la traduction. Entretien de Jean Baumgarten avec H. Meschonnic » in *Esprit*, n°9, 1982.
 - *L'utopie du juif*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
 - *Un coup de Bible dans la philosophie*, Paris, Bayard, coll. « Bible & philosophie », 2004.
- NEHER André, *Le dur bonheur d'être juif. Victor Malka interroge André Neher*, Paris, Éditions du centurion, coll. « Les interviews », 1978.
 - *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, Vrin, 1995.
 - *Moïse et la vocation juive*, Paris, Seuil, coll. « Points sagesses », 2004.

- POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme, t. III : de Voltaire à Wagner*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1968.
- SCHOLEM Gershom, *Le Messianisme juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.
 - *Sabbataï Tsevi*, Paris, Verdier poche, 1983.
 - *De Berlin à Jérusalem*, Paris, Albin Michel, coll. « Présences du judaïsme », 1984.
 - *Judaica 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- SIRAT René-Samuel (dir.), *Héritages de Rachi*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, coll. « Bibliothèque des fondations », 2006.
- STRAUSS Léo, *Maimonide*, Paris, P.U.F., 1988.
- WEINREICH Max, *History of the Yiddish Language*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- YERUSHALMI Yosef Hayim, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1984.
 - *Transmettre l'histoire juive : Suivi de Clio et les juifs : Réflexions sur l'historiographie juive au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Itinéraires du savoir », 2012.

IV. ŒUVRES DE PHILOSOPHIE.

- ADORNO Theodor W., *Théorie esthétique*, trad. M. Jimenez, Paris, Klincksieck, coll. «esthétique », 1995.
 - *Einleitung in die Musiksoziologie*, Gesammelte Schriften 14, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.
 - *Dialectique négative*, postface de Hans-Günter Holl, Paris, Payot, 2001.
- ARENDT Hannah, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1974.

- ARISTOTE, *Poétique*, trad. Michel Magnien, Paris, Livre de Poche, 1990.
- BARTHES Roland, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Seuil, 1983.
- BENJAMIN Walter, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000.
 - *Œuvres III*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000.
- BLUMENBERG Hans, *La lisibilité du monde*, Paris, Cerf, coll. « Passages », 2007.
- BUBER Martin, *Gog et Magog. Chronique de l'époque napoléonienne*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1958.
 - „Das Problem des Menschen“ in *Werke, Schriften zur Philosophie*, vol.1, München und Heidelberg, Kösel und Lambert Schneider, 1962.
 - „Zur Geschichte des Dialogischen Prinzips“ in *Werke, Schriften zur Philosophie*, vol.1, Kösel, Lambert Schneider, 1962
 - *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969.
 - *L'éclipse de Dieu. Considérations sur les relations entre la religion et la philosophie*, trad. Éric Thézé, Paris, Nouvelle cité, 1987.
 - *Une nouvelle traduction de la Bible*, trad. et présentation Marc de Launay, Paris, Bayard, coll. « Bible & philosophie », 2004.
- COHEN Hermann, *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*, Paris, P.U.F., coll. « Questions », 1994.
- DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1967.
 - *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.
- FEUERBACH Ludwig, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967.
- FISCHER Franz, *Philosophie des Sinnes von Sinn. Frühe philosophische Schriften und Entwürfe (1950-1956)*, ed. Erich Heintel, Kastellaun: Henn, 1980.
 - *Proflexion. Logik der Menschlichkeit*, Wien/München, Löcker Verlag, 1985.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990.
- GADAMER Hans Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1976.

- GILSON Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, deuxième édition revue, Paris, Vrin, 1969.
- GOETHE, *Écrits sur l'art*, Paris, GF-Flammarion, 1996.
- GOLDSCHMIDT Hermann Levin, *Philosophie als Dialogik*, Zürich, Europäische Verlag, 1948.
- GOODMAN Nelson, *L'art en théorie et en action*, Paris, Éditions de l'éclat, coll. « tiré à part », 1996.
- HAMANN Johann Georg, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759, Ebooks-Sammlung, Zeno.org.
- HEGEL G.W.F, *La phénoménologie de l'esprit*, t.1 et 2, trad. Hyppolite, Aubier, 1941.
 - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Sämtliche Werke 17, Stuttgart, F. Frommann, 1965.
 - *Theologische Jugendschriften*, Frankfurt, 1966.
 - *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I: *La science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 1970.
 - *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, trad. Garniron, Paris, Vrin, 1971.
 - *Science de la logique, Premier tome – Premier livre*, trad. P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier, 1972.
 - *L'esprit du christianisme et son destin*, Paris, Vrin, 1988.
 - *Philosophie du droit*, Paris, P.U.F. coll. « Quadrige », 1998.
 - *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
- HEIDEGGER Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Paris, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 1992.
- HERDER Johann Gottfried, „*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*“, Weidemann, 1774.
 - „*Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern, da er geblühet. Eine Abhandlung, welche den von der Königlische Academie der Wissenschaften für das Jahr 1773 gesetzten Preis erhalten hat.*“, Berlin, Christian Friedrich Voß, 1775.

- *Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'histoire*, trad. Max Rouché, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1964.
- « Des âmes d'une langue », fragment traduit et présenté par Denise Modigliani, in *Romantisme*, n°25-26, 1979, pp. 117-122.
- JABÈS Edmond, « Lettre à Jacques Derrida. Sur la question du livre » in *L'ARC/54*, 1973.
- KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaud, Flammarion, coll. « GF », 1995.
 - *Critique de la Raison pure*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2001.
- KIERKEGAARD Søren, *Les miettes philosophiques*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1967.
- LÉVINAS Emmanuel, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976.
 - *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, 2001.
- LUKACS Georg, *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1974.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1960.
 - *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1966.
 - *La nature : notes, cours du Collège de France*, Paris, Éditions du Seuil, coll. «Traces écrites », 1995.
- NIETZSCHE, *Le voyageur et son ombre : opinions et sentences mêlées. Humain trop humain, deuxième partie*, trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1902.
 - *Ecce homo*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1974.
 - *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1974.
 - *Le gai savoir*, Paris, Le livre de poche, 1993.
- PLATON, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1989.
- RICŒUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1986.
 - *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1985.

- *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1990.
- *Lecture 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1999.
- *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2006.
- SCHELLING, *Ausgewählte Schriften*, Band 2. 1801-1803, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
 - *Ausgewählte Schriften*, Band 3. 1804-1806, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
 - *Philosophie de la Révélation*, t. II, Paris, P.U.F., 1991.
 - *Les Âges du monde*, Paris, P.U.F., 1992.
 - *Philosophie de la Révélation*, t. III, Paris, P.U.F., 1994.
- SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel Ernst, *Herméneutique : pour une logique du discours individuel*, Paris, Éditions du Cerf, 1989.
 - *Des différentes méthodes du traduire*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1999.
- SCHMITT Carl, *Le nomos de la Terre. Dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2001.
- SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Vrin, 1984.
- STEINER George, *Grammaires de la création*, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 2001.
- STIRNER Max, *L'Unique et sa propriété*, trad. Robert L. Reclaire, Paris, Stock, 1899.
- TAUBES Jacob, *Le temps presse. Du culte à la culture*, Paris, Seuil, coll. « traces écrites », 2009.

V. ARTICLES ET ESSAIS.

- ASSMAN Jan, "Collectiv Memory and Cultural Identity" in *New German Critique*, n° 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring - Summer, 1995), pp. 125-133.
- BOURDIEU Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de minuit, 1979.
- BOUVERESSE Jacques, *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit. Dix études sur Robert Musil*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 2001.
- BRITO Emilio S.J., *La christologie de Hegel*, Paris, Beauchesne, Verbum Crucis, 1983.
- DAVID Pascal, *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophies », 1998.
- DEPRÉ Olivier, « Éclairages nouveaux sur "Le plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand" » in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 88, N°77, 1990.
- FISCHBACH Franck, *Du commencement en philosophie : études sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999.
- FISCHER-BUCK Anne, *Franz Fischer (1920-1970) : Ein Leben für die Philosophie*, Wien/München, Oldenburg Verlag, 1987.
- FÖRSTER, Eckart, « "To Lend Wings to Physics Once Again": Hölderlin and the "Oldest System-Programme of German Idealism" » in *European Journal of Philosophy*, n°3, 1995, p. 174-198.
- HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997.
- KLOSSOWSKI Pierre, *Nietzsche et le Cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.
- FRANK Manfred, *Einführung in die Frühromantische Ästhetik*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 1989.
- GILDAS Richard, « Examen critique du jugement de Hegel sur la notion de création Ex nihilo » in *Les études philosophiques*, 2004/3- n°70, P.U.F., pp. 302-303.

- GOETSCHEL Jacques, « De Nietzsche à Flaubert : sous couvert d'impersonnalité » in *Revue Flaubert* n°7, 2007.
- GOUIN Jean-Luc, « La raison comme lemme philosophique ou "Der Instinkt der Vernünftigkeit" - pour accoster Hegel » in *Philosophiques*, vol. 23, n° 2, 1996, pp. 285-303.
- HANSEN Frank-Peter, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptionsgeschichte und Interpretation. (Quellen und Studien zur Philosophie. Bd 23)*, Berlin, New York, de Gruyter, 1989.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Préface de Xavier Tilliette, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2005.
- KOFMAN Sarah, « La question des femmes : une impasse pour les philosophes » in *Les Cahiers du GRIF*, n°46/1992.
- KOHL Katrin M., *Poetologische Metaphern: Formen und Funktionen in der deutschen Literatur*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2007.
- KOSELLECK Reinhart, « Y-a-t-il une accélération de l'histoire ? », *Trivium* [En ligne], 9 | 2011, mis en ligne le 30 novembre 2011, consulté le 11 juin 2013. URL : <http://trivium.revues.org/4079>
- LEGROS Robert, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique : Le fragment de Tübingen*, Bruxelles, Ousia, 1980.
- LEVY Benny, « Philosophie de la Révélation ? Schelling, Rosenzweig, Levinas », in *Cahiers d'Études Lévinassiennes* n°2, 2003, pp. 283-383.
- MAESSCHALCK Marc, « L'idéalisme allemand face à la raison théologique » in *Laval théologique et philosophique*, vol. 49, n° 2, 1993, p. 309-320.
- PANOFKY Erwin, *La vie & l'art d'Albrecht Dürer*, Hazan, coll. « collection 35/37 », 1987.
- PÖGGELER Otto, « Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus » in H.-G. Gadamer (éd.), *Hegel-Tage Urbino 1965 (= Hegel-Studien, Beiheft 4)*, Bonn, Bouvier, 1969.

- RIVELAYGUE Jacques, *Leçons de métaphysique allemande*, t.1, Paris, Bernard Grasset, 1990.
- SCHMIDT Jochen, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der Literatur, Philosophie und Politik : 1750-1945*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- SCHMIDT Thomas, *Kalender und Gedächtnis. Erinnern im Rhythmus der Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, 2000.
- SCHMIED-KOWARZIK Wolfdietrich, „Die Begegnung des Menschen mit dem Menschen” in Fischer Franz, *Philosophische Übungen zur Eingewöhnung Der von sich reinen Gesellschaft*, Kassel, Passagen Verlag, 2007.
- SZONDI Peter, « L'herméneutique de Schleiermacher » in *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraire*, 1970/2, Paris, Seuil, pp. 141-155.
- TILLIETTE Xavier, *La mythologie comprise. Schelling et l'interprétation du paganisme*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2002.
- VERGOTE Antoine, « L'articulation du temps » in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série. Tome 77, N°34, 1979.
- WAHL Jean, *Études Kierkegaardianes*, Paris, Vrin, 1967.

VI. ŒUVRES ET COMMENTAIRES DE THÉOLOGIE.

- ALTER Robert, *L'art du récit biblique*, Bruxelles, Lessius, coll. « Le livre et le rouleau », 1999.
- BONHOEFFER Dietrich, *Vivre en disciple. Le prix de la Grâce*, Genève, Labor et Fidès, 2009.
- GIBERT Pierre, *Une théorie de la légende. Hermann Gunkel et les légendes de la Bible*, Paris, Flammarion, 1979.
- LIPPERT Peter, *Credo : Darstellungen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1916.

- LACOCQUE André et RICOEUR Paul, *Penser la Bible*, Paris, Seuil essais, 1998.
- LOSSKY Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.
- MACINA Menahem R., « Chrétiens et Juifs : pour aller plus loin », in *Théologiques*, vol.11, n°1-2, 2003, pp. 285-320.
- PELLETIER Anne-Marie, *Lectures du Cantiques des cantiques: de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Volume 121, Analecta Biblica, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.
- de PURY Albert et RÖMER Thomas (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève, Labor et Fides, 2002.
- RENAN Ernest, *Vie de Jésus*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1974.
- ROBERGE René-Michel, « Sotériologies patristiques. Esquisse pour un exposé d'ensemble » in *Laval théologique et philosophique*, vol. 37, n°2, 1981.
- STERNBERG Meir, *La grande chronologie. Temps et espace dans le récit biblique de l'histoire*, Bruxelles, Lessius, 2008.
- TERTULLIEN, *Apologétique*, Paris, Belles Lettres, 2002.
- TRESMONTANT Claude, *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris, Seuil, 1974.
- VINEL Françoise, « Du commentaire biblique à l'affirmation dogmatique : l'expérience théologique au IV^e siècle » in *Revue des sciences religieuses* 82, n°2, 2008, pp. 161-177.

VII. ŒUVRES LITTÉRAIRES.

- BÖLL Heinrich, *Les enfants des morts*, Seuil, coll. « Points », 1955.
- BONNEFOY Yves, *Poèmes*, Paris, Mercure de France, 1986.

- BORGES Jorge Luis, *Fictions*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1983.
- CELAN Paul, *De seuil en seuil*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1991.
- GOETHE Johann Wolfgang von, *West-östlicher Diwan*, Leipzig, Philipp Reclam, 1819.
- HUYSMANS Joris-Karl, *Le roman de Durtal*, Paris, Bartillat, 1999.
- JABÈS Edmond, *Le livre des Questions*, Paris, Gallimard, 1963.
- KAFKA Franz, *La muraille de Chine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2007.

VIII. ÉTUDES LITTÉRAIRES.

- AMOSSY Ruth, « La double nature de l'image d'auteur » in *Argumentation et Analyse du Discours*, n°3, 2009, mis en ligne le 15 octobre 2009, URL : <http://aad.revues.org/662>
- AUERBACH Erich, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968.
- BACHMANN Ingeborg, *Leçons de Francfort. Problèmes de poésie contemporaine*, trad. Elfie Poulain, Paris, Actes Sud, 1986.
- BAKHTINE Mikhaël, *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 1984.
- BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, I, « De la subjectivité dans le langage », Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966.
- BERMAN Antoine, *L'épreuve de l'étranger. Culture et tradition dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1984.
- BOOTH. C. Wayne, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, Chicago University Press, 1961.

- BORRIES Ernst und Erika von, *Deutsche Literaturgeschichte. Mittelalter, Humanismus, Reformationszeit, Barock*, Band 1, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991.
- CELAN Paul, *Le méridien & autres proses*, trad. Jean Launay, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XX^e siècle », 2002.
- CERTEAU Michel de, *La fable mystique, 1. XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1987.
- ECO Umberto, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset, 1985.
 - *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992.
- GENETTE Gérard, *Seuils*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1987.
- HUYSMANS J.-K., *Trois primitifs. Les Grünewald du musée de Colmar, le Maître de Flémalle et la Florentine du musée de Francfort-sur-le-main*, Paris, Flammarion, coll. « Images et Idées : Arts et Métiers Graphiques », 1967.
- ISER Wolfgang, *L'acte de lecture : théorie de l'effet esthétique*, Liège, Éditions Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 1985.
- KLEINSCHMIDT Erich, *Autorschaft. Konzepte einer Theorie*, Tübingen, Francke Verlag, 1998.
- MARIN Louis, « Logiques du secret » in *Traverses*, 1984, n°30-31 : *Le secret*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- PERELMAN Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique*, 6^e édition, Bruxelles, Université de Bruxelles. UB lire Fondamentaux, 2008.
- VAILLANT Alain, « Modernité, subjectivation littéraire et figure auctoriale » in *Romantisme* 2010/2 (n°148), pp.11-25.

IX. TEXTES BIBLIQUES.

- *La Bible*, traduite sous la direction de l'École biblique de Jérusalem.

X. DICTIONNAIRES.

- DUCROT Oswald et SCHAEFFER Jean-Marie (dir.), *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil essais, 1995.
- LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F., coll. «Quadriges», 1998.
- *Encyclopédie philosophique universelle, tome 4. Le discours philosophique*, Paris, P.U.F., 1998.

INDEX

Adorno, 36, 75, 76, 79, 400
 Arendt, 253, 288, 289, 392, 400
 Aristotele, 54, 279, 401
 Assman, 314, 315, 319, 405
 Auerbach, 279, 409
 Bachmann, 212, 226, 227, 409
 Bakhtine, 289, 290, 409
 Baron, 319
 Barthes, 97, 98, 139, 185, 235, 401
 Baumgarten, 58, 285, 399
 Beer-Hofmann, 371
 Beethoven, 69, 77, 80, 81, 82, 83
 Benjamin, 79, 199, 271, 277, 285, 288, 289,
 292, 309, 323, 392, 394, 396, 401
 Benveniste, 224, 225, 236, 242, 409
 Benyoëtz, 154, 155, 393
 Boileau, 4
 Bonnefoy, 10, 408
 Booth, 126, 139, 409
 Bourdieu, 73, 74, 405
 Buber, 132, 145, 165, 166, 167, 168, 169, 171,
 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 184,
 212, 221, 228, 229, 235, 238, 241, 244, 250,
 255, 257, 258, 261, 265, 267, 268, 269, 270,
 271, 274, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 289,
 295, 296, 297, 298, 311, 312, 390, 392, 395,
 397, 401
 Cézanne, 114
 Chamisso, 327
 Clermont-Tonnerre, 302
 Cohen, 9, 28, 165, 178, 181, 188, 189, 219,
 220, 253, 268, 286, 288, 316, 333, 354, 355,
 356, 393, 398, 401
 Cues, 60
 Derrida, 46, 114, 115, 281, 394, 401, 403
 Descartes, 37, 181, 396
 Ebner, 134, 165, 166, 168
 Érostrate, 100, 102, 103, 106, 107
 Feuerbach, 178, 179, 333, 349, 401
 Fischer, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234,
 235, 241, 401, 405, 407
 Fodor, 224
 Freud, 58, 208, 397
 Funkenstein, 309, 394, 399
 Gadamer, 54, 72, 83, 84, 241, 401, 406
 Genette, 135, 139, 410
 Goethe, 35, 60, 69, 100, 101, 102, 103, 107,
 108, 110, 112, 145, 164, 263, 264, 295, 402,
 409
 Goldschmidt, 173, 174, 402
 Goodman, 79, 80, 402
 Granger, 227, 236
 Grien, 118
 Grünewald, 118
 Gunkel, 277, 279, 407
 Halbwachs, 314, 405
 Halévi, 145, 249, 251
 Hamann, 57, 137, 138, 139, 147, 395, 402
 Harnack, 348
 Hegel, 14, 15, 17, 18, 20, 24, 25, 33, 35, 36,
 37, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 52,
 53, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 87, 88, 91, 93,
 109, 110, 111, 113, 116, 141, 150, 153, 183,
 231, 250, 305, 324, 343, 344, 345, 389, 390,
 402, 405, 406
 Herder, 57, 61, 64, 72, 252, 348, 349, 402, 407
 Hölderlin, 54, 55, 100, 102, 405
 Huysmans, 119, 409, 410
 Iser, 126
 Jabès, 8, 9, 11, 114, 115, 116, 153, 288, 403,
 409
 Jacob, 85, 276, 277, 282, 283, 287, 288, 320,
 321, 336, 399, 404
 Jacques, 46, 114, 115, 162, 165, 200, 215, 281,
 301, 390, 393, 394, 396, 401, 403, 405, 406
 Jakobson, 227, 231, 272
 Jaspers, 221
 Kafka, 288, 323, 327, 409
 Kant, 15, 19, 34, 35, 36, 38, 39, 48, 49, 50, 54,
 57, 61, 63, 65, 66, 67, 72, 73, 74, 97, 138,
 141, 253, 324, 349, 350, 403
 Kierkegaard, 15, 16, 20, 85, 87, 93, 178, 179,
 221, 270, 403
 Kleist, 100, 102
 Klopstock, 60, 246
 Koninck, 117, 375, 377
 Koselleck, 326, 327, 328, 406
 Kracauer, 183, 184, 188, 267, 269
 Kristeva, 289
 Lactance, 331
 Lévinas, 94, 136, 177, 205, 228, 393, 394, 396,
 403
 Lippert, 348, 407
 Luther, 249, 251, 253, 254, 257, 258, 259, 260,
 261, 262, 264, 269, 297, 298
 Mahomet, 176, 332
 Maïmonide, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200,
 201, 212, 303, 399, 400
 Marcel, 221
 Marin, 185, 186, 187, 410
 Matisse, 114
 Mendelssohn, 261, 262, 263, 265, 268, 313,
 398
 Merleau-Ponty, 59, 62, 114, 115, 403

Meschonnic, 188, 199, 260, 273, 285, 399
 Molkho, 320
 Mosès, 7, 19, 27, 52, 91, 161, 176, 220, 224,
 240, 288, 289, 305, 323, 396
 Mounier, 221
 Nahmanide, 301
 Napoléon, 312
 Néander, 348
 Neher, 221, 222, 235, 236, 242, 243, 270, 274,
 275, 283, 284, 399
 Nietzsche, 16, 18, 20, 23, 24, 26, 62, 76, 85,
 86, 87, 88, 89, 90, 93, 179, 394, 403, 405
 Origène, 348, 369, 370
 Panofsky, 69, 406
 Platon, 51, 58, 68, 69, 121, 150, 195, 246, 403
 Rachi, 209, 273, 400
 Rembrandt, 69, 117, 375
 Reuveni, 320
 Ricoeur, 9, 15, 210, 241, 407
 Roth, 319
 Schelling, 15, 20, 25, 28, 29, 35, 39, 43, 48, 50,
 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 69, 90,
 93, 94, 223, 229, 333, 334, 335, 336, 337,
 338, 339, 340, 341, 342, 343, 346, 404, 405,
 406
 Schiller, 32, 54, 60, 67, 112
 Schleiermacher, 125, 126, 129, 260, 349, 404,
 407
 Scholem, 98, 154, 244, 246, 247, 248, 249,
 250, 251, 253, 264, 271, 285, 310, 320, 321,
 322, 323, 370, 383, 385, 388, 396, 400
 Schongauer, 118
 Schopenhauer, 16, 90, 334
 Spemann, 348
 Spengler, 130, 237
 Spinoza, 37, 97, 141, 258, 393, 404
 Steiner, 157, 158, 159, 160, 161, 192, 397, 404
 Strauss, 134, 197, 198, 216, 400
 Taubes, 320, 321, 404
 Tsevi, 310, 320, 400
 Wagner, 75, 76, 89, 90
 Weber, 304, 330
 Wedekind, 206
 Weinreich, 252, 400
 Weismantel, 132
 Wellhausen, 275, 276
 Werfel, 5
 Weyden, 117, 376
 Yerushalmi, 302, 314, 315, 316, 317, 318, 319,
 400

TABLES DES MATIÈRES

INTRODUCTION	4
PREMIÈRE PARTIE : S'AVANCER AU SEUIL	13
Chapitre I. La création et le système : l'auteur aux prises avec l'œuvre.	13
1. L'arrachement au système : le cri d'angoisse et l'acte créateur.	13
a). Le problème de la position critique.....	13
b). La sappe du système par le Soi nietzschéen.....	17
c). L'expression du Soi dans les champs biologique, religieux et philosophique.....	20
d). Le faire-œuvre, construction d'un chez-soi ou quête du Soi ?.....	23
2. L'Étoile de la Rédemption : entre l'humilité des fondements et la certitude de l'origine. 26	26
a). Le statut du néant et de la Création dans la méthode différentielle.....	26
b). Une réponse nouvelle à des problèmes théologiques anciens : l'interversion des éléments en relations.	30
Chapitre II. L'œuvre aux prises avec le monde.	34
3. Le système de l'idéalisme : les architectures prométhéennes de la lutte contre le divin... 34	34
a). La création du monde selon la conscience transcendantale kantienne.....	34
b) La génération conceptuelle, principe de la connaissance absolue hégélienne	36
4. La philosophie de l'art au secours de la logique conceptuelle.	47
a). La restructuration rosenzweigienne du système de l'idéalisme.	47
b) L'art, l'accès vers un monde vivant	50
c). L'activité artistique dans <i>Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand</i> et dans le Système de 1800 de Schelling.....	54
d). L'art : entre quête de l'origine et quête de la compréhension.....	59
5. Les conditions de possibilité d'une herméneutique post-idéaliste.....	64
a). Le génie et le jugement de goût.....	64
b). La création artistique dans la temporalité de <i>l'Étoile de la Rédemption</i>	67

c). Le champ herméneutique de l'œuvre d'art.....	72
a) <i>Le public et la sociologie de l'art</i>	72
β) <i>Le concert liturgique : la Missa solemnis de Beethoven</i>	77
d). La pensée auto-interprétative de Nietzsche : l'autre rupture.....	85
DEUXIÈME PARTIE : L'ENTRE-DEUX DU SEUIL.....	91
Chapitre I. Le cheminement créateur de Rosenzweig : du livre à l'Étoile.....	91
1. L'auteur face aux écritures de son système.....	91
2. Faire un livre.....	97
a). Contexte iconographique.....	97
b). Le désir d'écrire et la volonté de produire.....	99
a). <i>L'idéal de l'équilibre goethéen</i>	100
β). <i>Érostrate : un destin réinterprété</i>	102
c). Autocritique et nouvelle approche.	108
3. Écrire sans produire.....	111
Chapitre II. Pour une pédagogie de l'Étoile de la Rédemption : les tentatives auto-herméneutiques de Rosenzweig.....	117
1. Comprendre l'œuvre : accéder à la figure de l'auteur.....	117
a). La main créatrice et l'exigence de responsabilité.	117
b). Le choix d'une herméneutique pour l'Étoile.....	123
a). <i>Première lecture : herméneutique générale</i>	125
β). <i>Deuxième lecture : herméneutique littéraire</i>	127
2. Garantir la compréhension : les expressions de l'intention auctoriale.....	130
a). Les garanties en amont.....	130
c). Les garanties en aval.	135
d). Humour et ironie, la possibilité d'une troisième voie.....	137
3. L'aporie auctoriale de la pensée dialogale.....	140
a). Les raisons d'une postface tardive.	140
b). L'impuissance de l'auteur.....	144
c). La généalogie de l'impuissance vis-à-vis de l'œuvre.....	145
Chapitre III. Les acteurs et les espaces du dialogal.....	156
1. Triangulaire herméneutique : l'auteur, l'œuvre et le lecteur.....	156
a). Un nouveau commencement.	157
b). De l'œuvre au texte.....	159
2. Topographie d'une pensée mouvante.....	162
a). Une liberté trompeuse.	162
b). Le dialogique et le dialogal.....	165

c). Les politiques de la philosophie relationnelle.	169
d). Les limites du dialogue.	174
e). La généalogie privée du dialogal.....	177
f). Le difficile équilibre de la réception rosenzweigienne.	183
2. Le secret dans la pensée dialogale.	185
a). Les deux secrets de <i>l'Étoile</i>	185
b). Une clef scellée : le commentaire chez Maïmonide.....	194
c). L'authenticité du figuré.....	199
3. « Une source scellée » (Ct 4.12). La présence féminine dans la pensée nouvelle.	203
a). La fonction transitionnelle de la femme dans les temps révélés.	203
b). La différence homme/femme : une autre grille de lecture de <i>l'Étoile</i>	208
Chapitre IV. À la lumière de <i>l'Étoile</i> : le monde et le langage.	214
1. De <i>l'Étoile</i> au <i>Lehrhaus</i> : <i>L'Étoile</i> et le <i>Lehrhaus</i>.	214
a). Vers la vie.....	214
b). La vie du Livre et les livres.....	218
2. Les prérequis du discours dialogal.	222
a). Acte d'énonciation et sujet d'énonciation.	222
b). Franz Fischer : une philosophie de la proflexion.	228
c). Le sujet d'énonciation et la nécessité d'un monde.	235
d). Le "monde du texte" de <i>l'Étoile</i> : le monde biblique ?.....	240
3. Le monde biblique à l'épreuve de la traduction de sa parole hébraïque.....	243
a). Premiers pas dans la traduction.	243
b). Historicité d'une langue métahistorique.	250
c). Entre oralité et écriture : les vies en tension des langues.	254
d). Traduire : à l'écoute de l'étranger.	260
e). Traduire l'hébreu : le danger de l'historicisation.	264
4). Les mots anciens de <i>l'Étoile</i> de la <i>Rédemption</i> en quête de mots hébreux.	270
a). Interprétation midrashique et critique littéraire de la Bible.....	270
b). La traduction juive : des exigences spécifiques.	283
c). Poétique et herméneutique de la citation dans <i>l'Étoile</i>	287
d). Les <i>Hymnes et poèmes</i> de Juda Halevi : l'autre "présent sans livres".	294
TROISIÈME PARTIE : QUITTER LE SEUIL 301	301
Chapitre I. Le sur-monde : un autre chemin vers la vie juive.....	301
Apologie du peuple éternel.	301
1. L'existence métatemporelle selon <i>l'Étoile</i>.....	304
2). Accéder à l'existence métatemporelle.....	308

a). Courants messianiques.....	308
b). Narrations messianiques.....	310
c). Mémoire juive et histoire juive.....	313
d). L'impasse du messianisme historique.....	320
3. Reconduire la modernité vers la vie juive.....	323
a). Progrès historique : premier modèle.....	323
b). Progrès historique : deuxième modèle.....	325
c). Contrôler le débordement de l'avenir.....	328
Chapitre II. L'autre visage de la figure. Pour une christologie de l'Étoile.....	330
Révélation chrétienne et sociologie du christianisme.....	330
1. L'héritage schellingien, porte d'entrée pour une sociologie du dogme.....	332
a). Les implications possibles de la <i>Philosophie positive</i>	332
b). Une première histoire avortée de Dieu : <i>Les Âges du monde</i>	335
c). Une deuxième histoire de Dieu réussie : le christianisme hérétique de la <i>Philosophie de la Révélation</i>	339
2. Présupposés dogmatiques pour une sociologie rosenzweigienne du christianisme.....	343
a). La facticité chrétienne libérée du concept de la philosophie.....	343
b). Le christianisme et le dogme.....	346
α . <i>Une histoire dogmatique mouvementée</i>	346
β . <i>Le dogme, une sauvegarde pour le miracle de la révélation</i>	347
c). Conceptualité dogmatique et expérience vivante : tension au cœur de la foi chrétienne... 350	
α . <i>Concept et foi dans le dogme</i>	350
β . <i>Les dogmes des christianismes</i>	352
d). L'effectivité vivante de la christologie dans la foi du chrétien.....	354
3. L'expérience vivante de l'avération eschatologique : <i>Der Christ am Ziel</i>.....	357
a). Dispensions chrétiennes.....	357
b). Présences christiques et sociologies christologiques.....	358
c). L'Église d'Orient, sociologie d'une orientation eschatologique.....	360
α . <i>L'Église de l'espérance</i>	360
β . <i>Le Christ-Roi, un obstacle à la spiritualisation de Dieu</i>	361
γ . <i>Déficit eschatologique ou réserve eschatologique ?</i>	363
4. Une autre perspective sur la Vérité éternelle : le dogme de l'apocatastase.....	364
a). Le christianisme de Rosenzweig.....	364
b). L'apocatastase, l'étoile vue de ses rayons.....	367
CONCLUSION.....	371

ANNEXE I.....	374
ANNEXE II	378
ANNEXE III.....	386
BIBLIOGRAPHIE	389
TABLES DES MATIÈRES	415

Grégoire Boulanger

Au seuil de l'Étoile de la Rédemption

Être en relation avec la pensée nouvelle de Franz Rosenzweig

Résumé

Le but premier de notre travail est de restituer la complexité des relations qui existent entre Franz Rosenzweig, son œuvre *l'Étoile de la Rédemption*, et son lectorat. *L'Étoile de la Rédemption* est connue pour être un livre difficile, dont le langage est aussi conceptuel que littéraire. Mais la véritable difficulté de la pensée de Rosenzweig dans *l'Étoile* est d'arriver à garder liées une dimension dialogale qui participe d'une existence vivante à travers la correspondance que Rosenzweig a écrite à destination de ses amis et la dimension textuelle qui tend à se constituer comme un monde en tant que tel – un livre est toujours quelque chose qui se suffit à lui-même.

Pouvons-nous être satisfaits par l'idée que *l'Étoile* est seulement une transition entre deux états : entre un point de vue philosophique - où ne se trouve nul espoir – et un point de vue révélé – où existe uniquement l'espoir ? *L'Étoile* est plus qu'une simple transition. Rosenzweig parle aussi d'un seuil et d'un porche. Avec ces deux termes, une tension se trouve au sein de *l'Étoile* entre une vie révélée qui se dévoile à l'intérieur même de celle-ci et une vie révélée qui ne peut commencer qu'au-delà de celle-ci. Auteur, œuvre et lecteurs auront un rôle important à jouer important pour élucider ce problème.

Mots-clefs : seuil, herméneutique, interprétation, traduction, écriture, auteur, œuvre, livre, lecteur, philosophie dialogale, temporalité

Résumé en Anglais

The entire point of our work is to give back the complexity of the relations between Franz Rosenzweig, his work, *The Star of Redemption*, and his readership. *The Star of Redemption* is known as a difficult book, whose language is as many conceptual as literary. But the very difficulty of the Rosenzweig's thought in *The Star* is to keep in bound the dialogical dimension, which is participating to a lively existence through the letters he wrote to his friends -, and the textual dimension, which tend to be a world in itself – a book is something that is self-sufficient. Can we be satisfied by the idea that *The Star* is only a transition between two states: between a philosophical point of view – where is no hope – and a revealed one – where is hope and orientation? *The Star* is more as simply a transition. Rosenzweig speaks also of a Threshold and a Gate. With these two terms a tension inhabits *The Star* between a revealed life which begins inside the book and a revealed life which begins outside the book. Author, work and readership will have a significant role to play in this problem.

Keywords: Threshold, hermeneutics, interpretation, translation, writing, author, word, book, reader, dialogal, temporality