

Franz Rosenzweig : une pensée juive moderne

Autor(en): **Lévinas, Emmanuel**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **15 (1965)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380838>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

FRANZ ROSENZWEIG :

UNE PENSÉE JUIVE MODERNE

I. LE GRAND TÉMOIN

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

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

Rosenzweig appartenait à ce judaïsme. Né à Cassel en 1886 dans une famille assimilée de la grande bourgeoisie juive d'Allemagne, il vivait, dès son jeune âge, quasiment en dehors du judaïsme. Les meilleurs amis de sa jeunesse et de ses années d'études étaient des Juifs convertis, ses propres cousins germains.

Venu à l'histoire et à la philosophie après trois années d'études médicales, il fut formé aux plus exigeantes disciplines de l'université allemande. Chercheur, il a débuté par la publication d'une étude critique d'un prétendu manuscrit de Hegel qu'il sut restituer à

Schelling. Déjà hégélien repent, il publiera encore, en 1920, un monumental « Hegel et l'Etat », riche en aperçus et en idées audacieuses, mais toujours fondé en érudition, produit de son travail d'avant 1914. Formé dans la certitude de l'importance spirituelle de l'Etat et de la politique sous l'influence de l'historien hégélien Meinecke, Rosenzweig a tôt le pressentiment des dangers qui menacent l'Europe dont la philosophie hégélienne reste une remarquable expression. Le Hegel qui lui fait peur, est-ce le véritable Hegel ou le Hegel de Meinecke ? Le nationalisme, les Etats nationaux et nationalistes, une histoire faite de guerres et de révolutions, conservent pour Rosenzweig une physionomie hégélienne. Il sent la montée des périls. Il cherche un autre ordre. Il se tourne vers le christianisme. En 1913, il est au seuil de la conversion.

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

Qu'arrivé au bord de la conversion dans cette Europe encore innocente de guerres mondiales et d'hitlérisme, et où tant de libéraux pouvaient se croire à l'ère des aboutissements, qu'arrivé au bord de la conversion un Juif assimilé, appartenant à la classe des privilégiés, accédant à toutes les valeurs de cette Europe éblouissante, ait pu reculer devant l'ultime geste de l'assimilation, qu'il ait pu chercher ailleurs que dans le christianisme, pénétré cependant, après deux mille ans d'histoire, de toutes les valeurs — religieuses et

humaines — de l'Occident, qu'avec toutes les exigences d'un esprit ouvert et sain Rosenzweig ait pu remonter au judaïsme pour solliciter une réponse à la crise de l'humanité ou pour y chercher refuge ou issue, tout cela révèle aux chrétiens — mais aussi aux Juifs de l'Occident — la puissance de la spiritualité juive qui, au dire des chrétiens, se survivait vidée de sa substance.

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

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

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

son extension géographique et psychologique ; il a connu et jugé le sionisme, même s'il n'a pas vu son aboutissement à l'Etat d'Israël. Toute la vie de Rosenzweig est comme un pressentiment de ces grands bouleversements et la rupture avec les façons de penser qui portent la responsabilité de tant de catastrophes. Il reste notre grand contemporain.

2. A LA RECHERCHE D'UN AUTRE ORDRE

La pensée de Rosenzweig se donne comme une révolte contre Hegel. Certains néo-hégéliens mettent en doute la vérité de l'idée que Rosenzweig se faisait de son antagoniste ¹. Ils contestent l'authenticité de l'hégélianisme de droite où l'Etat prussien et l'Empire bismarckien se reconnaissaient pourtant. *L'Etoile de la Rédemption* serait, pour eux, œuvre de « penseur » et de théologien plutôt qu'œuvre de philosophe. Il est vrai qu'ils définissent, d'emblée, la philosophie par l'hégélianisme. Théologie et philosophie s'excluraient absolument. Or, l'essentiel du projet — conscient et lucide — de Rosenzweig, consiste précisément à rapprocher la philosophie de l'expérience et de l'attitude théologique ². Ce qui s'apparente à la thèse devenue, depuis lors, familière à d'incontestables philosophes sur l'importance des expériences préphilosophiques pour la philosophie ³. Bien entendu cela suppose que l'on reconnaisse l'existence d'une expérience théologique, mais cette hypothèse aussi est assumée avec lucidité par Rosenzweig : l'expérience théologique n'est pas l'incommunicable expérience mystique ni recours au « contenu » de la révélation, mais l'existence objective des communautés religieuses, la totalité des significations qu'articule leur être même, existence religieuse aussi ancienne que l'histoire. Rosenzweig a-t-il eu en face de lui le véritable Hegel ou sa contrefaçon meinekéenne ? Quand il affirme que, depuis Kierkegaard, la philosophie refuse à l'Esprit impersonnel le droit d'interner l'âme individuelle qui l'avait émancipé, quand il voit le trait essentiel de la « nouvelle pensée » dans le fait que « le philosophe cesse d'être quantité négligeable pour sa philosophie » ⁴, ne s'oppose-t-il pas à un thème permanent de la philosophie hégélienne, fût-elle apprise par le canal de Meinecke ?

A une existence figée dans un système dont elle devient *moment*,

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

² *L'Etoile de la Rédemption*, Livre II, p. 1-30.

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

⁴ *L'Etoile de la Rédemption*, Livre I, p. 15.

Rosenzweig oppose « l'individu quand même » et la nouveauté inépuisable des instants de la vie. Mais c'est à partir de ces instants irréductibles et neufs — quasi bergsoniens — que devient possible une référence à la vie éternelle, hors du système pétrifié où la philosophie conceptuelle les enferme. Vie éternelle — terme traditionnel certes, mais, à la vérité, aussi contradictoire qu'un cercle carré, dont la pensée nouvelle détruira la contradiction superficielle. La vie éternelle deviendra le fondement de la nouvelle philosophie, s'épanouira en « concepts » nouveaux, restituera à la personne du philosophe le rôle qu'usurpait son système et à la Révélation, la dignité d'un acte fondateur d'intellection. Contre l'homme enfermé dans son système, voué à la suprématie de la totalité et de l'Etat, s'affirme un lien entre l'instant vivant de la vie humaine et une Eternité vivante. Ce serait précisément l'ordre de la religion. Il domine la fin de la philosophie de la totalité qui scelle l'œuvre de Hegel.

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

3. LES CATÉGORIES DE LA NOUVELLE PENSÉE

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

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

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

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

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

de la pensée chrétienne et même du judaïsme assimilé qui ignore à quel point ses réflexes se sont christianisés, même si sa pensée réfléchie se veut libre pensée.

La Révélation, qui est amour, attend la réponse de l'homme. Cette réponse ne remonte pas la voie qu'a frayée le mouvement issu de Dieu : *la réponse à l'amour que Dieu voue à l'homme est l'amour de l'homme pour son prochain*. Aimer son prochain, c'est aller à l'Eternité, rédimer le Monde ou préparer le Royaume de Dieu. L'amour humain est le travail même, l'efficace de la Rédemption. Ainsi la Révélation commence la Rédemption qu'ouvre la dimension de l'amour humain, œuvre d'un être absolument singulier, c'est-à-dire mortel. C'est donc en tant qu'absolument singulier ou mortel qu'il participe à l'Eternité : « Le fait que chaque instant peut être le dernier, le rend précisément éternel. » La victoire sur la mort est dans l'instant même de la mort : l'amour est plus fort que la mort, mais c'est la mort, à chaque instant possible, qui rend aussi possible l'amour rédempteur. Mouvement sans retour, pur avenir, la Rédemption achève le Jour du Seigneur. Contrairement à la doctrine qui pose le temps comme une distension de l'éternité, et, ainsi, comme « antérieure » au temps, pour Rosenzweig, l'être entre en relation, par la Rédemption, avec une Eternité de l'accomplissement et en quelque façon future. La Rédemption dessine l'*avenir*.

L'Eternité n'est donc pas conçue comme une idéalité logique où s'absorbe l'individu, mais comme la pénétration du monde par l'amour, comme l'accession de toute créature au mot « nous » sans que la créature s'anéantisse dans cette communauté. La Rédemption est « le fait que le Moi apprend à dire *tu* à un *il* ». Commencée dans la Révélation, elle s'achève comme œuvre de la singularité humaine. Mais la communauté religieuse peut, d'après Rosenzweig, anticiper et accélérer la venue du Royaume. Ce rapprochement qui s'opère dans sa pensée entre l'idée d'une éternité dominant la dispersion des instants et l'idée d'une communauté religieuse orientée vers le Royaume de Dieu — et qui fait certes penser à la Cité de Dieu de saint Augustin comme au Règne des fins de Kant mais repose sur une antique tradition juive¹ — ce qui ne veut pas dire sur une théologie — va s'accuser encore. La trame du Réel est Communauté où les personnes se retrouvent. Dans le système, dans l'Etat, elles restent méconnues, pour Rosenzweig comme pour Kierkegaard.

Les philosophes s'intéresseront, peut-être, à cette déformalisation du temps. Le présent, le passé et l'avenir ne se séparent pas des événements qui les dessinent. L'analyse qui les dégage ressemble quelque peu à la théorie heideggérienne des extases du temps. Les philo-

¹ Cf., par exemple, *Traité Berachoth*, p. 8 a.

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

4. JUDAÏSME ET CHRISTIANISME

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

Le judaïsme accomplirait la jonction du temps et de l'Eternité par une négation pure et simple du temps dont il renverse audacieusement l'ordre : le Messie n'est pas encore arrivé, mais, d'ores et déjà, la Communauté est, de par la naissance de ses membres — naturellement — auprès du Seigneur (et, sans doute, toute conversion au judaïsme prend *aussitôt* le sens d'une première — et non

pas d'une deuxième — naissance). Peuple qui transmet de génération en génération cette anticipation de la Fin, sa vie rituelle et liturgique n'est que la perpétuation de cette éternité, d'ores et déjà vécue : dans le temps cyclique de l'année liturgique et le mouvement cyclique de l'heure même. Expérience irréductible de la temporalité en tant qu'indifférente à l'histoire, a-t-elle besoin de se justifier auprès de quelque instance « objective » qui détiendrait le secret du vrai temps ? L'éternité vécue dans le temps, à travers le rythme des heures, vécue collectivement, s'exprimant dans des formes sociales de cette vie et, par conséquent, transcendant la subjectivité et sa mystique et ses hallucinations — seront pour Rosenzweig une expérience aussi originelle que celle des instants du temps mathématique. Nous pensons pour l'honneur de Rosenzweig que son affirmation : « Dieu ne peut se détourner de la prière collective » — ne signifie pas une interprétation magique de l'oraison, mais le caractère primordial des expériences de la communauté religieuse dont Rosenzweig aura le mérite d'utiliser les significations vécues et socialement exprimées pour de nouvelles pensées.

L'anticipation juive de l'éternité est une fermeture sur soi et une séparation — cœur ardent de *L'Etoile de la Rédemption*. Le peuple éternel ne tient son être ni d'une terre, ni d'une langue, ni de l'une de ces législations soumises aux changements et aux révolutions et appelées à la maîtrise politique du devenir. La terre d'Israël est sainte et terme d'une nostalgie, sa langue est sacrée et n'est pas parlée, sa Loi est sainte et immuable¹. Séparé d'une séparation sans frontière et qui ne délimite aucune nation, le judaïsme vit l'union de tous et le contact avec tous. Il est la paix du monde. Rosenzweig sera le philosophe de l'universalité juive, mais d'une universalité de l'élection, d'un particulier existant pour tous. Son apologétique ne se fondera pas sur un message quelconque que le judaïsme aurait à délivrer aux nations (c'est le christianisme qui est mission !), mais sur son être au cœur de l'être, sur son être pour tous dans son ardent isolement et que le rayonnement présuppose. Une nouvelle notion de la religion s'affirme : ni croyance, ni dogmatique, mais événement, passion et ardeur, faisant, peut-être, écho à la singulière certitude du judaïsme européen assimilé et agnostique et cependant, à un niveau qu'il ne sait pas nommer, encore judaïsme. Le christianisme missionnaire, évangélisant le monde, ne saurait rester cette foi sans couleur, il doit apporter des articles de foi, des dogmes.

¹ Le sionisme a changé tout cela ! Rosenzweig ignore la signification qu'un Etat juif prétend avoir pour bien des Juifs, sans illusion sur le nationalisme, et qui veulent que l'Etat juif ne soit pas un Etat comme les autres et qui voient cet Etat surgir au lendemain de l'extermination hitlérienne.

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

Curieux retournement ! Le juif errant est arrivé ; le chrétien est sur les routes. Fin aussi, dans la compréhension du judaïsme, du messianisme apocalyptique — puisque d'ores et déjà la Communauté juive des fidèles est auprès du Seigneur et que les catastrophes de la fin lui sont épargnées ¹.

5. VÉRITÉ ET VÉRIFICATION

La religion, fondement de l'Etre, doit, d'après notre auteur, se manifester nécessairement par le judaïsme et par le christianisme et nécessairement de ces deux manières, correspondant aux deux instances — homme et monde — qui restent hors de Dieu. La Vérité une en Dieu, se fait deux hors de Dieu. Partielle dans le christianisme, elle se réfère à la vérité, partielle aussi, du judaïsme. Sans le judaïsme, le christianisme resterait incompréhensible, mais non pas aux historiens seulement : celui qui est sur la Voie, exige à tout moment le témoignage de celui qui n'est jamais parti ou est depuis toujours arrivé. Cet aboutissement, dans le judaïsme, se suffit, même si, pour Dieu, dans l'absolu, la Voie chrétienne est nécessaire. L'essence du judaïsme ne se définit par aucune limitrophie humaine, mais

¹ Les choses les plus profondes ont été dites à ce sujet dans un vieux — mais non vieilli — compte rendu publié par le professeur Sholem en 1931 à l'occasion de la deuxième édition de *L'Etoile de la Rédemption* ; repris dans *Judaïca*, p. 226-233. Bibliothek Suhrkamp, vol. 106, Francfort, 1963.

de l'intérieur. Elle s'atteste par le destin extrahistorique d'Israël, révélation permanente d'une universalité supra-nationale ; l'antisémitisme qui marque l'incompréhension d'une telle universalité, confirme son essence insolite ¹. Le judaïsme est vivant et vrai dans la mesure où il est auprès de Dieu, le christianisme est vivant et vrai dans la mission, dans la mesure où il marche dans le monde et le pénètre. La *Vérité en soi* est articulée et scindée dans l'humain. On ne peut l'en extraire par abstraction. C'est le temps et l'effort humain et l'épreuve de vérification pour chacun sur le plan même où il se trouve, qui mènent à l'unité ultime. Et c'est certainement cette négation du syncrétisme et de l'abstraction généralisante et cette impossibilité de sauter par-dessus la vie et ses épreuves, pour arriver au but, que signifie le messianisme rosenzweigien. Le Juif doit donc rester juif du point de vue chrétien même. C'est pourquoi, au bord de la conversion, Rosenzweig retenu par le judaïsme considère l'apostasie comme impossible et inutile. Son hommage au christianisme consiste à demeurer juif.

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

6. PEUPLE ÉTERNEL

La pensée juive a trouvé en Rosenzweig son expression pascalienne et kierkegaardienne. Le judaïsme intégral avec l'ensemble de ses lois morales et rituelles, cesse d'apparaître — s'il est jamais apparu ainsi — comme un légalisme abstrait, dû à une je ne sais quelle fossilisation. Il prend place dans le drame de l'existence

¹ Cf. les pages magnifiques que M^{me} ELIANE AMADO LEVY-VALENSI a consacrées à ce thème dans *Les Niveaux de l'Être, la Connaissance et le Mal*. Presses Universitaires de France, 1962, notamment p. 570-587.

humaine, dans l'Être. (Si d'autres planètes que la terre devaient être habitées, ne devrait-on pas y chercher des païens, des chrétiens et des juifs ?)

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

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

membre du peuple éternel. Seulement, en dernière analyse, cette conscience n'est peut-être pas possible sans Moïse et les prophètes.

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

Le *Midrache* où les penseurs juifs d'aujourd'hui cherchent, par-delà l'homélie, une vérité pour leur siècle et ses durs problèmes — en cela ils suivent Rosenzweig — raconte cette éternité à sa façon : chassés de la maison d'Abraham, Agar et Ismaël errent dans le désert. La provision d'eau est épuisée. Dieu ouvre les yeux d'Agar et lui montre un puits, mais les anges protestent : « Vas-tu, ô Eternel, abreuver celui dont les enfants plus tard — frères d'Israël — seront ses frères ennemis ? » — Qu'importe les lendemains ! — dit l'Eternel — je juge chacun à l'heure où il vit. Aujourd'hui Ismaël est sans faute. — L'éternité d'Israël, c'est donc son indépendance à l'égard de l'Histoire et sa capacité de reconnaître les hommes comme à tout moment mûrs pour le jugement, sans attendre que la fin de l'Histoire nous livre leur sens prétendument ultime. Et Israël, par-delà l'Israël charnel, englobe toutes les personnes qui se refusent au verdict purement autoritaire de l'Histoire.

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

EMMANUEL LÉVINAS.