

FRANZ ROSENZWEIG, LE JUDAÏSME
ET LES ECHECS HISTORIQUES DE L'EUROPE

Entretien avec Gérard Bensussan

(publié in ESPRIT, Décembre 2004,
« Le destin suspendu de l'Europe »)

Esprit : Le premier travail philosophique de Rosenzweig est une monographie intitulée *Hegel et l'État*. Il s'agit là d'un des premiers ouvrages consacré directement à la pensée politique de Hegel et qui reconnaît le caractère central des *Principes de la philosophie du droit*. Rosenzweig n'a que 23 ans lorsqu'il s'atèle à cette tâche en 1910. Peut-on retracer les sources d'un intérêt aussi précoce ? Quelle est la part de la formation initiale de Rosenzweig et celle du contexte historique et politique de l'Allemagne du début du siècle ?

Gérard Bensussan : Il y a chez le tout jeune Rosenzweig un souci proprement historique, une très remarquable ambition d'intelligence de la généalogie du rapport entre Etat et nation dans l'Allemagne moderne, son pays –question qui vient de loin et qui s'enracine dans l'universalisme de l'Aufklärung, chez Herder, Humboldt, Goethe. De cette question, il hérite à travers une tradition historiographique allemande qu'on peut faire remonter à Ranke et que lui-même reçoit de son maître Meinecke avec qui il fait sa thèse, ce qui va devenir le *Hegel et l'Etat*. C'est cette inscription toute d'évidence d'une vie dans une conjoncture, d'un désir de comprendre dans une histoire, c'est ce souci qu'a un jeune intellectuel bourgeois, juif de bonne famille, de comprendre l'histoire allemande, son histoire qu'il faut commencer par prendre en vue. Dans ce croisement d'une existence

et d'une culture, Hegel vient prendre place, forcément Hegel. Le grand ouvrage de Meinecke, *Cosmopolitisme et Etat national*, est très significativement sous-titré « de Hegel à Bismarck », ce qui montre bien à quel point le travail historique et philosophique, ce que nous appellerions l'histoire des idées portée à son plus haut niveau d'élaboration, est alors porté par ce souci d'intelligence historique dont je parle pour le jeune Rosenzweig, de décryptage à la fois d'une situation universelle, ou à tout le moins européenne, et d'une position propre. Pour Meinecke, Hegel inaugure un certain procès de refoulement du cosmopolitisme des Lumières et il est, sous cet aspect, l'inventeur de l'Etat moderne, même si le maître de Rosenzweig lui impute une métaphysique qui ne ferait des Etats effectivement existant que les simples moments du procès de déploiement de l'Esprit absolu dans l'histoire du monde. En tout cas, grâce à Hegel, l'Etat accéderait à la puissance, au statut de *Machtstaat* et grâce à Bismarck il serait devenu national, dans la foulée mais non sans heurt ni contradiction. La question qui traverse la thèse de Rosenzweig est celle de savoir si l'Etat universel hégélien est adéquat à la réalité de l'Etat-puissance. Elle doit donc autant à Meinecke, à sa problématisation, qu'à Hegel lui-même. Le livre est marqué par cette tension entre jugement spéculatif et doxa politique. On est déjà dans Rosenzweig à cet égard, dans une inquiétude qui va s'accroître. Et lorsqu'au retour de guerre il le publie, à peu près en même temps que *l'Etoile*, il n'y croit plus, si on peut dire. Il le publie en l'encadrant de quelques pages de préface et de conclusion qui en sapent les fondements mêmes et rendent l'ouvrage comme étranger à lui-même en lui assignant le curieux statut d'un témoignage ou d'un document d'une époque dont il ne reste plus rien aux yeux de Rosenzweig. Il le publie comme l'attestation d'une culture humaniste révolue, qui croyait au genre humain et au développement continu de toutes ses dispositions. Rosenzweig décèle alors une substitution de la « race » au « genre », comme il écrit, et il ne lui échappe pas que les courants intellectuels dont il a été proche ne sont pas étrangers à cette tournure des choses, au pangermanisme, au racisme. Le *Hegelbuch* est à cet égard une sorte d'avant-dire de *l'Etoile*, le congé donné dans l'après-coup au souci de l'histoire. Et c'est la lecture de Schelling, le Schelling des *Agès du Monde* en particulier, qui orientera désormais un certain nombre de positions philosophiques relatives à l'existence, au souci de l'existence. Mais je dois ajouter que l'intérêt de Rosenzweig pour les questions politiques, stratégiques et historiographiques ne se démentira jamais, les textes que je viens de traduire avec mes amis Crépon et de Launay le montrent avec force et ils sont d'une grande profondeur sur ces questions.

Ceci dit, le *Hegel* s'inscrit dans la grande tradition des études hégéliennes de première envergure. Au cours de ses travaux pour sa thèse, Rosenzweig a également découvert et édité un texte écrit de la main de Hegel qu'il a intitulé *Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand* et dont l'attribution (Hegel ou Schelling ou Hölderlin) continue d'être âprement discutée. Je me souviens encore d'une époque où beaucoup de mes collègues chercheurs croyaient à l'existence homonymique de deux Franz Rosenzweig, le grand spécialiste de Hegel d'une part et l'auteur plutôt obscur d'un texte illisible d'autre part, tant l'idée qu'on puisse avoir à faire à deux grands pans d'une même œuvre pouvait alors sembler extravagante. On n'en est plus là, bien sûr, et nous pouvons au contraire être à présent sensible à ce qu'il y a de déchirement, de destinal, dans ce mouvement qui va de Hegel à une pensée singulière du judaïsme et que Rosenzweig nommera « dissimilation ».

LA RUPTURE DE 1914

Esprit : Concernant les motivations de la « rupture » avec Hegel et le système, on a souvent évoqué le choc de la Première Guerre Mondiale. Et, en effet, *l'Étoile de la rédemption* est, sinon rédigée, du moins imaginée dans les tranchées. Mais cette expérience de la guerre totale est-elle interprétée par Rosenzweig comme un démenti de l'« optimisme » hégélien ou comme une confirmation de la thèse d'une histoire universelle ? Comment interpréter dans ce cadre l'affirmation de Rosenzweig selon laquelle « le combat contre l'histoire au sens du XIX^{ème} siècle est pour nous identique au combat pour la religion au sens du XX^{ème} siècle » ?

GB : Il faut évidemment ne pas oublier le « choc » de la guerre, je viens de le dire. Le long compagnonnage avec Hegel, l'abord philologique, savant, érudit de sa philosophie, le travail approfondi sur la politique et l'histoire, tout ceci semblait scander les grandes étapes de la formation d'un intellectuel allemand de haut vol, « habilitierbar » comme écrit Rosenzweig à Meinecke. Et ces points d'orgue académiques, ce parcours, paraissaient devoir évidemment mener à une carrière, à une vie universitaire tranquille et féconde. Puis vint la guerre, précédée par l'effondrement de 1913, cette grave crise personnelle dont témoigne la correspondance avec Rosenstock, le cousin converti. Vous avez parfaitement raison d'en faire mention. Comment éviter ce rappel ? La guerre,

l'expérience vive de la mort, si je puis dire, transforma la carrière probable en destin incertain. Pourquoi ? Au-delà de raisons qui sont générationnelles (des philosophies entières, des courants littéraires et artistiques considérables, beaucoup de notre modernité sortent de cet événement désastreux), la guerre fut pour Rosenzweig, aussi, et, sur le plan philosophique surtout, l'épreuve de vérité de la philosophie de l'histoire de Hegel. Mais d'une façon tout à fait singulière. Elle vient confirmer la puissance universelle du diagnostic hégélien, confirmation qui vaut du coup pour sa « nocivité », comme dit Rosenzweig. La guerre vient signifier effectivement quelque chose comme une solidarité entre le destin de la raison et la processualité de l'histoire. C'est parce que Hegel a raison que sa raison est redoutable. On a à faire à une tournure critique qui est assez proche de celle du jeune Marx. On pourrait dire en pastichant certaines formules de sa *Critique du droit politique hégélien*, justement, que pour Rosenzweig, Hegel n'est pas blâmable parce qu'il décrit l'essence de l'histoire universelle telle qu'elle est, c'est-à-dire meurtrière, mais parce qu'il donne ce qui est historiquement, soit ce caractère meurtrier, pour l'essence universelle et absolue de l'histoire, de toute histoire. Pour reprendre les termes de votre question, la guerre entre les nations européennes est une confirmation de la « nocivité » hégélienne. L'« optimisme » et l'« universalité » de la philosophie de l'histoire –c'est tout un, avèrent, vérifient, sur les champs de bataille, la radicalité de leur « vérité ». Il faut donc en sortir, il faut sortir du XIXème siècle, il faut sortir d'une sorte de religion hégélienne de l'Histoire et de l'Etat (les formules proprement théologiques prolifèrent métaphoriquement dans la *Philosophie du droit* par exemple pour décrire ces processus). Et il faut s'acheminer vers la « religion » du XXème siècle –qui n'a rien à voir avec la formule de Malraux sur le XXIème siècle qui sera religieux,etc. Pourquoi ? Au fond, la philosophie de l'histoire hégélienne, comme toute philosophie de l'histoire, fonctionne matriciellement comme une religion et s'installe dans un rapport mimétique avec la théologie. Ce que Nietzsche savait et écrivait, Nietzsche dont Rosenzweig fut un grand lecteur, la guerre l'aura montré effectivement et pas seulement comme une hypothèse antimétaphysique. C'est contre la religion (de l'histoire) qu'il faudrait faire valoir une religion « au sens du XXème siècle », c'est-à-dire comme investissement d'existence. Je crois qu'il faut entendre également la formule rosenzweigienne (contre l'histoire, pour la religion ; contre la science du passé comme science passée, pour l'existence dans sa singularité nue,etc.) comme un écho, très personnel il est vrai, du projet d'Hermann Cohen, dans ses *Ecrits juifs*, et qui consistait à tenter de « compléter » l'éthique universelle reprise de Kant, celle de l'homme juxtaposé à d'autres (le Nebenmensch) et

l'expérience originaire d'un Tu rencontré dans la souffrance en particulier, d'un avec-Toi (le Mitmensch), même si la souffrance demeure impartageable. La formule dit cependant quelque chose de la radicalité rosenzweigienne, d'une certaine dimension « déconstructive » de cette pensée. Ainsi, lorsque Rosenzweig dit de l'*Etoile* que c'est un « système de philosophie », il faut comprendre : un « système » de philosophie antiphilosophique ou bien un « système » de philosophie antisystématique...

PENSER UNE POLITIQUE « FAIBLE »

Esprit : Pour en venir à l'*Étoile de la rédemption*, et sans entrer dans le détail d'une construction éminemment complexe, elle repose sur deux ternaires : création/révélation/rédemption et Dieu/le monde/l'homme. Il s'agit par là de briser l'immanence dont Rosenzweig considère qu'elle est le préalable de la philosophie occidentale d' « Ionie à Iéna ». Y a-t-il place ici, et à quel niveau de la construction, pour quelque chose comme le théologico-politique ? Le thème de l'attente de la Rédemption peut-il être lu chez Rosenzweig dans une version sécularisée ou cet auteur maintient-il le principe d'une transcendance irréductible ?

GB : Les lectures et les interprétations sont extrêmement contrastées et non univoques. J'en ai été vraiment frappé lors du dernier colloque international de Kassel qui s'est tenu en mars dernier où toutes les « lectures » de l'oeuvre étaient représentées. On a d'ores et déjà à faire à des réceptions « nationales » de la pensée rosenzweigienne, plus « théologiques » en Allemagne par exemple, plus sensibles à un côté « sociologie des religions » aussi, beaucoup plus strictement philosophiques en France, me semble-t-il, ce qui va avec un intérêt marqué pour la dimension politique, ou en tout cas pour ce qui, dans cette pensée, peut formidablement nourrir le questionnement sur un régime de pensée du politique qui ne serait pas assignable aux modalités classiques de la philosophie politique proprement dite, c'est-à-dire selon une prédétermination rationnelle stricte des lieux, des agents, des régimes, etc. Ce qui requiert sans doute que les termes de votre question, sécularisation ou transcendance, soient plus ou moins distordus, ce qu'après tout invite parfois explicitement à faire Rosenzweig. La sécularisation est une perspective d'origine hégélienne qui vide toute extériorité à soi du politique pour l'assigner à une immanence qui en commanderait l'intelligibilité même, ses conditions générales. La transcendance

risquerait en revanche, à même elle-même si je puis dire, d'aller avec un évanouissement complet du politique, avec sa disparition de tout horizon de pensée ou sa délégitimation paresseuse. Or, le politique demande à être pensé, et cette demande est toujours pressante, urgente et impérieuse. C'est là que la pensée rosenzweigienne tient une place, c'est là qu'elle peut être mobilisée. Je voudrais simplement vous citer deux expressions que j'emprunte à la correspondance de Rosenzweig et que j'ai essayé de laisser résonner ensemble au plus loin qu'il est possible. La première, « *limitation de toute politique qu'il faut faire malgré tout* », a l'allure d'un mot d'ordre qui conjoiindrait une politique faible, limitée par l'extériorité de ce qu'elle n'atteindra jamais, d'une part, et l'urgence d'un faire malgré tout d'autre part, d'une action politique toujours requise, et à quoi nul ne saurait vraiment se soustraire, dans l'imminence d'une catastrophe qui en même temps paraît la désenchanter. L'autre expression commande d' « *agir toute action comme si le destin de l'humanité en dépendait* », par où l'on retrouve l'imminence, l'urgence, l'instantanéité qui porte toute action, et donc aussi l'action politique, en avant même de ce qui s'en laisserait programmer, mais ici dans une vraie distance, celle du comme-si, du « on ne sait jamais » qui inscrit l'action dans un avant-tout-savoir qui ne la destitue jamais. Un rapport donc, très précis, entre la politique et le temps, entre l'agir et la reposition de ce que c'est que la temporalité finie, entre des temps et des instants qualitativement différents. Et ce rapport est lui-même envisagé comme un rapport très singulier, très riche, entre la raison politique (ce que j'appelais tout à l'heure le régime de la philosophie politique et de ses questionnements classiques) et une sorte d'instantanéité éthico-politique, une sorte de faire commandé par une imprédéterminabilité qui ne serait pas une simple limite négative de l'action, mais une condition de fécondité de toute pratique pour les êtres finis que nous sommes. Pour ma part, c'est là, dans ce nœud que je viens de décrire très grossièrement, que se tiendrait la richesse de la pensée rosenzweigienne sous cet aspect. On voit bien par ailleurs comment tout ceci recroise bien des interrogations contemporaines sur la politique, la messianicité derridienne, l'essence sauvage de la démocratie de Lefort, la politique antipolitique de Havel, etc. Les thèmes rosenzweigiens articulent par exemple, ou plutôt fournissent les articulations spéculatives de la proposition de Levinas, que vous connaissez, « toute politique laissée à elle-même, porte une tyrannie ». La question, difficile j'en conviens, que nous adresse Rosenzweig, ce serait : comment ne jamais laisser la politique à elle-même, c'est-à-dire en faire, tout en refusant l'illimitation qui lui est congénitale ? comment en faire en l'inscrivant dans une extériorité temporelle qui l'excède... ?

AUFKLÄRUNG et HASKALA

Esprit : Rosenzweig est généralement considéré comme l'un des principaux « penseurs juifs ». Vous avez beaucoup travaillé sur ce rapport entre philosophie et judaïsme dont on se rend compte qu'il avait tout en jeu chez des philosophes allemands. Comment expliquer ce fait ? Dans quelle mesure le débat entre assimilation et sionisme joue-t-il un rôle prépondérant en Allemagne au début du siècle et oblige-t-il certains penseurs à revenir sur l'essence du judaïsme ?

GB : Il y a là en effet, dans cette conjoncture allemande, quelque chose de remarquable. Je ne suis pas sûr qu'on puisse en déterminer rigoureusement tous les aspects, c'est-à-dire clarifier de part en part cette conjoncture, sans céder de quelque façon à une sorte de mouvement rétrograde de la vérité. Mais on peut évidemment mentionner quelques paramètres massifs. D'abord, la nature même de l'*Aufklärung* allemande qui n'est pas antireligieuse, contrairement aux Lumières françaises, mais qui engage bien plutôt quelque chose comme une rationalisation du religieux depuis la révélation biblique, laquelle ne serait rien d'autre que la manifestation divine d'une vérité rationnelle, une représentation dont il faudra fournir le concept, comme dira ensuite Hegel signifiant par là même la possibilité d'un passage, même s'il est en l'occurrence ruineux pour la « représentation » religieuse. C'est en tout état de cause une autre configuration que celle du voltairianisme, très éloignée de l'idéologie française de l'anticléricisme. Il faut attendre la gauche hégélienne, en gros le milieu du siècle, pour que la veine française irrigue la spéculation allemande. Rien avant, et après c'est tout différent, même Nietzsche, c'est autre chose. Ensuite, mais ceci explique très probablement cela, le judaïsme allemand se marque par une co-appartenance, par une contemporanéité signifiante à ce mouvement. Il y a eu en effet des Lumières juives, la *Haskala*. Et, comme Foucault l'avait justement remarqué, *Haskala* et *Aufklärung* vont l'une et l'autre, inégalement bien sûr, la première davantage que la seconde, essayer de penser la communauté de cet espace d'interrogations, d'articuler leur hétérogénéités. La *Jérusalem* de Mendelssohn constitue la charte et les actes mêmes d'un destin partagé dans la radicalité de différences reconnues – dont l'issue fatale ne doit pas nous empêcher de mesurer le départ prometteur. Bref de l'assimilation mendelssohnienne à la « dissimulation » rosenzweigiennne, il y a dans

l'histoire allemande et dans l'histoire judéo-allemande (et ceci n'oblige pas à nécessairement parler de « symbiose ») un parcours hautement significatif, quasi-odysséen, de l'autre et du même sous tous leurs avatars. Le résultat, l'un des résultats philosophiques les plus intéressants, c'est le statut de pensée de la religion. La religion est moins l'enjeu de guerres idéologiques, ou de guerres tout court, qu'une partie de la philosophie, une partie du système, de tel ou tel système philosophique. Chez un Cohen par exemple, il s'agit d'une discipline du savoir philosophique. Ceci ne revient évidemment pas à lui assurer à tout coup une place de choix, loin de là. Mais le mouvement qui consistera à en promouvoir le déplacement, du système vers l'existence en particulier, semblera moins illégitime philosophiquement, plus ancré dans une tradition de pensée. Ces motifs explicatifs sont sans doute partiels mais ils me paraissent incontestables. Ceci permet aussi de comprendre, là encore de Mendelssohn à Rosenzweig, que la confrontation avec le christianisme ait été en Allemagne plus intense que nulle part ailleurs et que les deux grands courants concurrents du judaïsme, l'assimilation et le sionisme aient eu, en Allemagne encore, ou dans l'espace culturel germanique, leurs théoriciens les plus remarquables. Dans cette confrontation externe et interne, l'originalité marquée de Rosenzweig aura consisté en une double démarcation très rigoureusement pensée, du judaïsme en ses rapports au christianisme d'une part, et du judaïsme « rosenzweigien », si je puis dire, en ses refus finement explicités de l'assimilation et du sionisme d'autre part.

JUDAÏSME ET HISTOIRE

Esprit : Concernant le judaïsme, précisément, Rosenzweig semble adopter une position radicale selon laquelle le peuple juif doit renoncer à toute participation à la vie du monde. Parfois, on a plutôt l'impression que Rosenzweig considère le judaïsme comme une sorte d'instance critique à l'intérieur de l'histoire, une sorte de trace eschatologique. Comment comprendre cette essence supra-historique du peuple juif à même l'histoire ? Et quelles sont les conséquences d'une telle conception de la destinée du peuple juif du point de vue du sionisme dont on sait l'importance chez les intellectuels des années 20, par exemple G. Scholem ? Et, pour en revenir à notre point de départ, Rosenzweig ne voit-il pas dans le judaïsme un rempart contre les instances faussement transcendantes comme l'État ?

GB : Oui, c'est bien de cela qu'il s'agit en effet. La grande thèse rosenzweigienne de *l'Etoile*, c'est la thèse de l'extra-historicité du judaïsme. Bien que documentée, bien qu'issue d'une expérience inscrite dans une conjoncture précise, comme pour Kafka, à savoir la découverte de communautés juives entièrement restées à l'écart du mouvement de l'histoire universelle, au sens de la *Weltgeschichte* hégélienne, au sens du Tribunal donc, de l'instance destinale où se prononceraient des jugements d'existence, malgré ces conditions historiques particulières donc, la thèse rosenzweigienne n'est en aucune façon une description empirique. Elle n'est ni sociologique ni théologique, elle est très rigoureusement philosophique, Ricoeur parlait d'un « portrait métaphysique » du judaïsme. Elle signifie l'impossibilité pour la totalité historique de se totaliser sans reste, et elle est très radicalement opposée par exemple, sous cet aspect, à toutes les idéologies de la fin de l'histoire : le judaïsme est leur plaie, la plaie de l'impossible, de l'inachevable, de l'inaccompli, de l'infondatif, etc. Je dirais que la position rosenzweigienne constitue une théorie du reste et de l'efficiace redoutablement historique du reste de toute histoire, fût-il minuscule, du témoignage du reste face à la totalité intotalisable, comme si en cet infime point où le reste reste, la ligne synthétique de l'histoire, le relèvement continu de tous les points, basculait dans une impossibilité radicale. Que ça puisse continuer ainsi, selon la ligne, sans point d'arrêt, voilà la catastrophe, pour reprendre le mot de Benjamin. L'histoire, ainsi, ne serait pas toute dans l'histoire, voilà la conclusion rosenzweigienne. Autrement dit, la théorie rosenzweigienne de l'extra-historicité juive, qui se spécifie en extra-politicité, extra-temporalité, extra-étaticité, ne doit pas être lue, me semble-t-il, dans une opposition abstraite de l'éternité et de la temporalité de l'histoire, de la liturgie et de la politique, de la pure transcendance du Ciel et de l'impure immanence des Choses terrestres, mais comme une pensée des effets historiques singuliers des premiers sur les seconds, de l'extra-historicité sur la politique par exemple –c'est ce que j'indiquais tout à l'heure. Bon nombre des tragédies du siècle écoulé se réfléchissent dans cette méditation, plus sombre qu'il n'y paraît. D'ailleurs, en dépit de l'objurgation rosenzweigienne et de ce qu'elle espérait conjurer, le XXème siècle a bel et bien été le siècle de l'histoire au sens du XIXème siècle. C'est l'oubli de ce rapport complexe entre éternité et historicité, entre extériorité à toute histoire et temporalité des guerres, des Etats et des révolutions qui est au principe du désastre. S'agissant de la situation du judaïsme de son temps, mais la leçon vaut bien au-delà, Rosenzweig analyse l'assimilation aussi bien que le sionisme comme deux formes concurrentes mais égales de l'oubli de l'éternité au profit d'un

réinvestissement massif par le peuple juif de l'historicité concrète de son destin. Soit dans l'histoire des nations qu'ils traversent, et c'est le triomphe de Hegel sur les Juifs, si je puis dire, et leur consentement à ce triomphe, soit dans l'histoire d'une nation à inventer sur le modèle des autres nations, et c'est le triomphe de Hegel dans le judaïsme. Dans les deux cas de figure, également intra-historiques (assimilationisme serait un mot-valise parfaitement congruent à l'analyse rosenzweigienne), le reste s'absout, le point entre en ligne, l'éternité s'aligne sur l'histoire. S'agissant plus généralement de l'histoire dans l'ensemble de ses mouvements, l'oubli de l'éternité se manifeste à la façon d'un symptôme catastrophique. Dans l'oubli de cet oubli, les Etats, et là encore l'histoire des totalitarismes au XXème siècle, mais aussi celle des tentations de tout étatisme, de tous les étatismes, y compris démocratiques, les Etats, donc, se tiendraient dans une sorte de rivalité mimétique avec l'éternité oubliée, refoulée – contraints dès lors de construire des artefacts, des formes substitutives de transcendance, d'histoire étale, et de promouvoir toutes sortes de dispositifs cérémoniels censés faire oublier leur oubli de l'éternité, c'est-à-dire faire oublier leur caractère éphémère, leur mortalité.

Vous voyez la ressource que constitue la pensée rosenzweigienne, dès lors qu'on ne se contente pas de la répéter, pour nous aider à saisir quelques choses au moins de notre situation : l'histoire du XXème siècle, la crise actuelle du sionisme, la signification de l'antisémitisme, la pratique de la politique...

Esprit : On trouve aussi dans *l'Étoile de la rédemption* une définition originale du rapport entre judaïsme et christianisme. Autant le premier regarde vers l'éternité, autant le second se caractérise-t-il par un certain type de temporalité. Religion de l'appel et de la transcendance d'un côté, religion du monde aux accents johanniques de l'autre : cette alternative vous semble-t-elle pertinente ? N'en retrouve-t-on pas la trace chez un penseur comme Emmanuel Lévinas ? Et, finalement, Rosenzweig conclut-il à une égalité des révélations ou confère-t-il au judaïsme une supériorité de par la rupture qu'il opère avec la totalité ?

GB : Vous avez entièrement raison, descriptivement, et même, en bonne part, théoriquement. Il y a bien cette sorte de balancement : d'un côté ... d'un autre, éternité et temporalité, habitation anticipée et histoire traversée, attente et monde, etc. En même temps ce balancement judaïsme / christianisme ne désigne sûrement pas une égalité, une complémentarité au sens strict, un oecuménisme. Et pas davantage, je m'empresse de le

dire, une hiérarchie des révélations, la revendication d'un particularisme de la révélation juive. Rosenzweig a tout de même grandi philosophiquement avec Hegel, ou contre, tout contre lui. Sa position n'est sans doute pas simple à décrire. Ni exclusivité des particularités posées pour elles-mêmes, ni universalisation téléologique des « moments », ni éternité sans histoire, en quelque sorte, du côté du judaïsme, et bien qu'on n'en puisse penser la radicalité que sous le concept d'extra-historicité, ni histoire du salut sans présence d'éternité, du côté du christianisme. Il faut lire les pages de *l'Etoile* ou ce ni ...ni ne se donne que dans l'invocation des périls qui guettent, souvent décrits en termes d'oubli d'ailleurs : oubli du monde comme « péril juif », oubli de Dieu comme « péril chrétien », religiosité selon le Père et religiosité selon le Fils, communauté et fraternité, etc. Ces oublis, ces périls, sont en tout état de cause des effets temporels, toujours, l'éternité elle-même emportant dans le temps lui-même des restes, des locages si l'on veut. Il s'agit pour les deux grands paradigmes de la présence et de l'attente de questions de temps, il y va incessamment d'une sorte de rapport / non-rapport, comme aurait dit Levinas, avec le temps. Les belles métaphores du rail étiré le long du fleuve du temps, d'une part, et de l'arche qui l'enjambe d'autre part, en sont le parfait indice : comment ne pas s'engloutir dans le fleuve du temps, comment en accompagner la course ou en traverser de haut les remous bouillonnants sans dommage pour la rédemption ? Le christianisme, c'est une image qu'on retrouve peu ou prou chez Péguy d'ailleurs, redouble la ligne du temps par une autre ligne et ce serait cette altérité de l'autre ligne qui constituerait essentiellement le rapport chrétien au temps. Le judaïsme est toujours dans l'enjambement du temps, dans une sorte de traversée non miraculeuse de toutes les mers rouges du monde, mais cet enjambement éternellement recommencé constitue lui aussi un rapport au temps. Il s'agit à chaque fois d'une articulation très singulière du temps et de l'éternité, d'une sorte d'empiètement à chaque fois très différent, et non pas de deux emblèmes exclusivement dévolus à l'une ou l'autre révélation. J'ai essayé de le dire en parlant tout à l'heure des effets historiques de l'extra-historicité. Mais, pour mieux répondre à votre question, il faut se garder, je crois, de l'idée qu'on aurait à faire à une complémentarité simple. Chaque révélation et chaque rédemption, chaque modèle rédemptif emporté par chacune des deux grandes révélations, valent en leur significations propres à cent pour cent. Il n'y a pas de cinquante cinquante, si je peux dire. L'interruption juive, ou plutôt le reste, lorsqu'il reste, reste au point de détotaliser le temps, c'est-à-dire qu'il ne reste pas à moitié, ce qui n'aurait guère de sens. De même pour la johannisation, qui est une sorte d'envers de la sécularisation, de temporalisation du

temps qui ne se peut que selon une processualité intégrale mais interminable, elle aussi entière jusqu'à ce que... Cet inextricable enchevêtrement est à vrai dire notre temps lui-même, ses attentes et ses accomplissements, sa plénitude et ses blessures, les espérances autant que les déceptions qui le scandent.

(Propos recueillis par Michaël Foessel)