Entre-deux : une pensée de la frontière

Orietta Ombrosi

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2657>

DOI : 10.4000/cps.2657

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2011

ISBN : 978-2-354100-36-0

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Orietta Ombrosi, « Entre-deux : une pensée de la frontière », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 29 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2657> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2657>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Entre-deux: une pensée de la frontière

Orietta Ombrosi

À mon père

*«Ne serais-je un Dieu que de près?
De loin ne serais-je plus un Dieu?»
Jérémie 23, 23*

«De loin», «de près». Entre un «de loin» et un «de près», selon ce verset de Jérémie évoqué par Franz Rosenzweig à la fin de «Anleitung zum jüdischen Denken» (1921) («Directive pour la pensée juive») (Rosenzweig 1984 p. 597-618; 2003a, p. 269-295), se trouverait le «lieu» ou le «non-lieu» de Dieu. Le lieu même du questionnement de Dieu et de l'homme sur Dieu. Un questionnement qui resurgit, inattendu, à nos oreilles désormais trop habitées par le silence quant au «lieu» de Dieu, où Dieu se comprendrait lui même en tant que Dieu et où l'homme le comprendrait de son côté, mais aussi un questionnement qui vient et revient, non inattendu certes, dans la pensée de Franz Rosenzweig.

Ces renvois à un «de loin» et à un «de près» ou à un «là bas» et à un «à côté», qui peuvent aussi devenir dans son langage un «au-delà» et un «deçà», un «au-dehors» et un «dedans», un «lointain» et un «proche» – et cela non seulement quant à l'approche de Dieu –, on les trouve, abondants, dans l'œuvre majeure de Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, mais aussi, pour ce que nous intéresse ici de plus près, pour ce qui fait notre «de près» et donne le *focus* à mon propos, dans les différents textes recueillis en français sous le titre *Confluences* (Rosenzweig 2003a) que j'essayerai d'interroger davantage et sur lesquels

mon attention se portera pour tenter de définir les horizons de la *pensée juive*.

«De loin», «de près». Je voudrais alors examiner «de loin» et «de près» non pas «lieu» de Dieu selon la perspective de Rosenzweig, ou pour le dire explicitement, le problème théologique chez l'auteur, puisque d'après ses propres mots et un peu à l'unisson de ceux d'Emmanuel Levinas¹: «il n'y a rien de plus non-théologique que la théologie»²; je préférerais aborder la question du «lointain» et du «proche», celle du «de loin» et celle du «de près», du «dehors» et «dedans», d'«ici» et d'un «ailleurs», avec toutes leurs déclinaisons, variations et traductions possibles, en tant que *topoi* de la *frontière*, en tant que *topoi* du thème de la frontière dans la pensée de Rosenzweig en général et en particulier en tant que jalons de la frontière de/dans la *pensée juive*, censée avoir à faire aussi avec le «lieu» Dieu. Mon but serait donc de montrer comment la *topos-logie* et la *topos-graphie* constituées par ces *topoi* signent la frontière entre philosophie et *pensée juive* et font précisément la signature de cette dernière.

Pensée juive – celle en acte, se formulant dans les réflexions de Rosenzweig et celle envisagée par lui comme telle –, en tant que pensée à la frontière, pensée *de* la frontière, pensée *des* frontières.

1. De loin : une pensée de la frontière

D'abord, «de loin». Prenons le sujet «de loin» et envisageons comment la pensée du philosophe allemand est elle-même déjà une pensée à la frontière et *des* frontières. Absolument a-systématique, la pensée de Rosenzweig semble ne pas viser à la totalité, ni à la complétude, ni à l'exhaustivité, ni non plus à une fin. Sa pensée, un peu comme celle de Walter Benjamin ne vise peut-être pas uniquement «à des fins transitoires» (Benjamin 1993, p. 49) et à ce qui est dans la *transition*, dans les *transit*, dans le *transfert*, dans la *transgression* même, mais aussi dans la *transmission*, dans la *traduction* et on pourrait continuer dans ce

1 E. Levinas, dans *Autrement qu'être*, écrit: «La théologie ne serait possible que comme contestation du religieux pur, ne le confirmant que par ses échecs ou par sa lutte» (Levinas 2004, p. 184n).

2 «Directive pour la pensée juive», (Rosenzweig 2003a, p. 269-295, ici p. 276).

registre, dans l'*intra* latin qui va jusqu'au *trans*, dans le *zwischen* allemand en somme qui en français se traduit par l'*entre-deux*.

L'*entre-deux* est en effet ce qui fait qu'une frontière est une frontière. Comme le dit explicitement Rosenzweig dans une phrase de *Der Stern der Erlösung*, « toute frontière a deux côtés. Quand quelque chose pose une frontière, elle devient frontalière de l'autre chose » (Rosenzweig 2003b, p. 426-427). Un peu comme pour la vie qui, toujours selon les mots de Rosenzweig, se situe elle aussi sur un *entre-deux*: l'*«entre-deux»* du temps, c'est l'instant *entre* le passé et le futur³.

Mais qu'est-ce exactement qu'une frontière pour cet auteur? Est-elle un barrage ou un passage? Est-elle une limite ou un seuil? En tant que frontière ne serait-elle pas plutôt une fermeture qu'une ouverture? Une opposition qu'un rapprochement?

Dans sa richesse, sa complexité et son inaccomplissement, la pensée rosenzweigienne montre effectivement une aptitude particulière à penser la frontière (*Grenze*) dans la duplicité de ce double sens, c'est-à-dire dans une oscillation *entre* les deux significations du terme – limite et seuil – dans leurs différentes et multiples variations, et en même temps à se tenir sur ce qui est à la *frontière*, sur la *frontière* elle-même ou, encore, *sur les figures qui peuvent la représenter*. Sa réflexion, on pourrait dire sa vie même, le contraignent à s'arrêter, voire à s'attarder sur des frontières. D'abord, la frontière entre judaïsme et christianisme, ce seuil difficile cédant le pas à l'impasse pendant plusieurs mois de l'année 1913, entre une tentation de conversion au christianisme et un retour médité à la religion des pères, dont témoigne avec ardeur la correspondance avec Eugen Rosenstock et tout spécialement un passage-réponse, non sans ironie adressée à l'ami-cousin déjà converti au christianisme: « Vous, écrit Rosenzweig, pouvez pester, tempêter, vous gratter autant que vous le voulez, vous ne vous débarrasserez pas de nous, nous sommes le pou de votre poil (...), les ennemis *du dedans*, et, de grâce, ne nous confondez pas avec ceux *du dehors*. L'affrontement peut bien être plus impitoyable qu'avec les ennemis du dehors, mais il n'empêche que vous et nous vivons à l'intérieur des *mêmes frontières*, dans le même Royaume »⁴. Si ce passage anticipe la manière dont *L'Étoile de la Rédemption* abordera dans ses dernières pages la complémentarité entre judaïsme et christianisme

3 « Formation sans fin », (Rosenzweig 2003a, p. 249-262, ici p. 252).

4 Lettre du 30 octobre 1910, *in* Rosenzweig 1979, p. 279.

en tant que vie et voie du Royaume, il montre bien aussi les catégories «du dehors» et «du dedans» qu'on retrouvera dans la réflexion politique contenue dans les textes de 1917, sur lesquels il nous faudra revenir. Ensuite, après la «re-conversion» (Rosenzweig 1979, p. 126) au judaïsme, se dessine devant la perspective de Rosenzweig la frontière séparant assimilation et «dissimilation»⁵ du judaïsme retrouvé. Et là encore, sur cette frontière, on rencontre les catégories du «dehors» et du «dedans» appliquées cette fois aux Juifs eux-mêmes. Rosenzweig distingue en fait un «judaïsme du dehors», qui serait celui des Juifs assimilés à la culture occidentale, d'un «judaïsme du dedans», qui se maintiendrait aux limites – aux frontières? – de l'Europe occidentale, en préservant «l'authenticité d'une vie juive centrée sur le temps de la liturgie, étrangère au calendrier de l'histoire, figée dans l'attente de la Rédemption»⁶, celle décrite plus tard dans *L'Étoile*.

La guerre étant survenue, elle apporte l'expérience du front aux Balkans et, dès lors, l'expérience de la frontière réelle qui façonne les réflexions sur le concept militaire de frontière et de «front», à leur tour articulés, «de près ou de loin, sur le concept politique de frontière étatique», selon les mots de Rosenzweig dans «Cannes et Gorlice» (1917) (Rosenzweig 2003a, p. 125-139, ici p. 135). Dans la perspective de cette dernière, on peut remarquer, comme on le fera dans ce qui suivra, la frontière sur laquelle Rosenzweig veut penser le *Lernen* nouveau, et bâtir le *Lehrhaus* de Francfort au début des années 1920, frontière qui essayera de définir la pensée juive elle-même.

Mais il y a d'autres frontières ou d'autres représentations de la frontière dans l'œuvre philosophique de Rosenzweig qu'on ne peut omettre d'évoquer, fût-ce rapidement, d'autres frontières dont les contours multiples se déploient tout particulièrement et avec une grande richesse de sens dans l'*opus magnum*. Là, par exemple, en partant du constat de l'absence de «toutes frontières/limites et toutes les différences» (Rosenzweig 2003b, p. 156) dans un horizon où Dieu, le monde et l'homme, encore trop enfermés dans leurs solitudes, ne voient aucun «*dehors*», l'auteur en vient à considérer l'idée des «frontières des mathématiques» (Rosenzweig 2003b, p. 180), et à plusieurs

5 Le mot est emprunté à Bouretz (2003, p. 128).

6 Bouretz (2003, p. 134). Cf. Lettre du 16 novembre 1910, in Rosenzweig (1979, p. 285).

reprises le concept politique de frontière selon l'Antiquité (Rosenzweig 2003b, p. 390; p. 460-461), mais aussi, selon une approche plus philosophique, il touche à cette idée que «le non-rationnel n'est qu'une limite/frontière» (Rosenzweig 2003b, p. 208) de la Raison et en arrive à considérer la pratique du commandement de l'amour du prochain comme «la frontière inférieure négative» (Rosenzweig 2003b, p. 337) du commandement même; il touche en outre aux «limites/frontières de la créature» (Rosenzweig 2003b, p. 578) en tant qu'existence créée et on pourrait continuer à énoncer les sens, voire les occurrences⁷ qu'assume la «frontière» dans *L'Étoile de la Rédemption*. D'autre part, on ne peut pas non plus s'empêcher de rappeler la frontière, les frontières plutôt, car il y en a plus d'une, utilisées dans la construction du livre et représentées par les figures de transit ou de passage qui apparaissent régulièrement à la fin de chaque partie – «Transition», «Seuil», «Porche» en sont les titres – et dont les battants derniers s'ouvrent sur la vie, conduisant l'auteur «à cette frontière de la vie où la vision est permise» (Rosenzweig 2003b, p. 588). Tout cela mériterait, certes, une analyse séparée qu'ici j'évite à dessein, ayant choisi de me tourner vers certains textes réunis dans *Confluences*.

Encore, la série n'étant pas finie, doit-on reconnaître chez Rosenzweig, dans sa vie autant que dans son œuvre, la frontière représentée par le travail de traducteur, qui passant d'une langue à l'autre, de l'hébreu à l'allemand dans le cas de sa traduction de la Bible avec Martin Buber, ne fait que transiter d'un univers grammatical et sémantique à l'autre, que transiter par un monde à l'autre, que faire passer un mot dans l'autre, voire dépasser des frontières. Il y a d'ailleurs la frontière entre la vie et la mort, qui, comme dans toute biographie fait transiter l'homme d'un «ici» à un «au-delà» (ou en «en deçà») et qui, à plus forte raison, tient en échec celui qui, comme lui, perdure dans l'*entre-deux*, entre la vie et la mort pendant les années de maladie (entre 1922 et 1929); mais surtout la frontière conceptuelle entre le *Vom Tode* et le *Ins Leben*, fréquent dans la philosophie de Rosenzweig comme un *leitmotiv* et non seulement dans la tension stylistique entre le début et la fin de *L'Étoile*.

Enfin, pour arriver à la fin de ce répertoire de la figure de la frontière dans l'œuvre de Rosenzweig, la frontière temporelle dans sa conception du temps, délimitant/séparant précisément un temps historique d'un

7 Rosenzweig 2003b, p. 125; 180; 208; 221; 305; 333; 337; 357; 390; 427; 454; 460; 482; 484; 549; 578.

temps symbolique où chacun des deux possède cependant « une forme spécifique du présent » (Mosès 1992, p. 89) : c'est-à-dire, pour aller jusqu'au bout, jusque dans l'analyse du présent, la frontière inscrite dans l'instant selon la conception historique du temps, interprétée, d'après les mots de Rosenzweig, en tant que « l'aujourd'hui qui n'est qu'une *passerelle* vers demain », d'une part, et, de l'autre, la frontière implicite dans l'instant envisagé par la conception du temps messianique comme « l'aujourd'hui qui est *tremplin* vers l'éternité »⁸. « Passerelle » ou « tremplin », l'instant du présent ne fait ainsi que passer d'un « de près » vers un « de loin », dépasser la frontière qui sépare l'aujourd'hui du demain, dans le cas du temps historique et l'aujourd'hui de l'éternité, dans le cas du temps symbolique/messianique. On pourrait condenser ces articulations du temps et ces réflexions sur « les marges / frontières du temps »⁹, selon la belle expression de Rosenzweig, dans la limite ultime, la frontière / tension toujours vivante, toujours brûlante entre l'U-topie et la Rédemption, comme le rappelle Stéphane Mosès dans *L'ange de l'histoire*¹⁰.

2. De près : le tracé des frontières

« De près ». « De plus près ». Considérons maintenant mon hypothèse selon laquelle la pensée juive à l'œuvre dans les réflexions de Rosenzweig et celle envisagée comme une « mise au monde d'une pensée »¹¹, selon l'heureuse formulation de Gérard Bensussan, c'est-à-dire la « mise au monde » de la pensée juive, peut effectivement être interprétée en tant que pensée à la frontière, pensée *de la* frontière et *des* frontières. Et cela précisément *en passant* par toutes ces frontières qu'on retrouve également dans les écrits politiques et dont les occurrences attesteraient, à elles

8 Lettre de Rosenzweig du 5 février 1917 à Gertrud Oppenheim, citée dans S. Mosès (1992, p. 89).

9 Rosenzweig écrit : « sur les marges (*den Grenzen der Zeit*) du temps se rencontrent ceux dont les différences de l'espace ne signifiaient pas d'abord une séparation à surmonter; car chez eux, ces différences étaient surmontées dans l'entrée de jeu dans la communauté congénitale du peuple », in Rosenzweig 2003b, p. 482.

10 Comme l'a fait S. Mosès, 1992.

11 Bensussan, « Le *Freies Jüdisches Lehrhaus* de Francfort », introduction à Rosenzweig 2003a, p. 18.

seules, la légitimité de ce parcours. Il me semble nécessaire en effet de se demander premièrement, bien que rapidement, quel rôle a pu avoir l'expérience du front de guerre pour la formulation des idées historiques, géopolitiques de Rosenzweig quant à la frontière, étant donné que celle-ci renvoie tout d'abord à un concept spatial évoquant incontestablement les limites territoriales entre les États, qui font l'enjeu même de cette guerre comme de toute autre. Je mettrai ensuite en perspective ces analyses avec l'idée de frontière qui parvient, selon ma lecture, à définir la pensée juive telle que l'envisage Rosenzweig dans les textes consacrés à la fondation du *Freies Jüdisches Lehrhaus* de Francfort. Or y aurait-il un lien entre l'idée de frontière dont Rosenzweig parle dans ses textes politiques et celle censée caractériser la pensée juive dans ses textes dits «didactiques»? Plus clairement, «l'universel» de la frontière selon la perspective universaliste de l'histoire, explicité dans les premiers, de quelle manière se concilie-t-il, voire s'oppose-t-il, à la frontière qui est le propre de la pensée juive? Bref, quel lien conceptuel relie ou bien oppose l'idée de frontière formulée dans les écrits de l'année 1917 à celle formulée pendant les années 1920?

Je ne saurais dire si «Globus» et «Cannes und Gorlice», marqués par les événements de la guerre 1914-1918, peuvent être interprétés comme «les essais d'un historien», selon la lecture que M. Crépon et M. de Launay donnent dans l'introduction à la traduction française de ces textes, ou si ceux-ci révèlent effectivement «un gauchissement de l'interprétation hégélienne de l'histoire»¹², ou encore s'ils constituent un laboratoire pour la compréhension de l'histoire qu'on retrouvera dans *L'Étoile de la Rédemption*. Je ne pourrais dire non plus que ces textes sont écrits «avec un sentiment d'étrangeté ou de décalage»¹³ face à la guerre. Du moins je le ne dirais pas dans les mêmes termes. En revanche, je serais plutôt en accord avec l'interprétation plus classique de Mosès, dans sa préface à l'*opus magnum*: «Comme beaucoup d'hommes de sa génération, écrit Mosès, Rosenzweig avait vécu la guerre 1914-1918 comme une catastrophe sans précédent, comme l'écroulement d'un ordre séculaire où s'attestait la stabilité de la civilisation européenne (...).

12 Crépon et de Launay, «Rosenzweig et le tournant de la guerre», in Rosenzweig 2003a, p. 14.

13 Crépon et de Launay, «Rosenzweig et le tournant de la guerre», in Rosenzweig 2003a, p. 11.

Pour lui les champs de bataille ne marquent pas seulement la fin d'un ordre politique ancien, mais la ruine de toute la civilisation, fondée, depuis les Grecs, sur la croyance en la capacité de la pensée de mettre en lumière la rationalité ultime du réel¹⁴. En effet, comme le démontre particulièrement «Cannes und Gorlice», le texte où l'auteur avoue que la guerre de 1914 a introduit des concepts nouveaux qui sont à saisir, là où il tente de comprendre, même si c'est avec un langage de stratégie, le concept militaire de frontière à partir de celui de «front» – qui, à son tour, est rattaché de plus en plus au sol avec la «prévalence de la guerre de position»¹⁵ et qui est conçu comme ce qui doit être conquis «pas à pas» –, Rosenzweig tout de même semble bien avoir devant lui le spectacle du carnage insensé – ou qui suit le sens d'une logique du «tracé des frontières» – quand il écrit sur un ton amer: «Ce n'est pas dans les champs ensanglantés, dispersés sur une vaste contrée, que reposent les morts de cette guerre, mais partout, à travers le vaste pays sanglant, suivant le lent déplacement du front, à chaque pas, côte à côte»¹⁶.

Quoi qu'il en soit de l'interprétation de l'attitude de Rosenzweig face à la guerre, dont il fait l'expérience «au front», il me semble que Crépon et de Launay ont pourtant entièrement raison quand ils soulignent, le point décisif qui relierait ces textes: la frontière. Ces essais, en effet, font «de l'appropriation conflictuelle de l'espace et du *déplacement des frontières* le sens de l'histoire universelle. La guerre de 1914 ce n'est alors rien d'autre qu'un avatar supplémentaire, d'une extension sans précédents, de cette appropriation»¹⁷, selon ce qu'écrivent les interprètes. Le point focal et l'intérêt de ces textes résideraient dans le fait qu'y est donnée une interprétation ultérieure de l'histoire universelle, se construisant exactement sur le concept de frontière. Dans «Globus», Rosenzweig l'écrit clairement à plusieurs reprises et particulièrement dans ce passage: «Il semble donc qu'elle (la guerre) soit, du point de vue de l'histoire universelle, une *transition* qui conduit d'une époque européenne révolue à une époque planétaire à venir. (...) Dans la vie intérieure des États, pris un à un, ou dans leur vie extérieure, prise en totalité, le moteur premier et le plus décisif de tout ce qui arrive, c'est la

14 Mosès, Préface à *L'Étoile de la Rédemption*, in Rosenzweig 2003b, p. 11.

15 Rosenzweig, «Cannes et Gorlice», in Rosenzweig 2003a, p. 135.

16 Rosenzweig 2003a, p. 139.

17 Crépon et de Launay, in Rosenzweig 2003a, p. 14.

frontière»¹⁸. Si ce passage donne plusieurs points d'appui à une lecture de la guerre en tant que « transition »¹⁹ – et donc encore sous le prisme de l'idée de frontière (en tant que passage) – sur laquelle nous ne nous arrêtons pas, il révèle aussi, et indéniablement, le rôle du concept de frontière, voire des frontières réelles et de leur appropriation, dans la perspective universaliste de l'histoire. Perspective qui cependant, d'une manière paradoxale, ne semble pas coïncider parfaitement avec celle propre à Rosenzweig dans son exposition. Pour plus de clarté: si d'une part on a l'impression que l'auteur expose sa théorie par une analyse des faits, en re-parcourant les étapes de l'histoire universelle (et bien que parfois sur un ton de vision prophétique), comme dans « Globus » ou dans « Cannes und Gorlice », en abordant les analyses des nouvelles stratégies ou tactiques quant à l'espace, d'autre part, c'est-à-dire de l'autre côté, il semble suggérer une autre perspective: se tourner vers un *ailleurs*, peut-être vers ce que par commodité nous appelons « judaïsme », qui ne prendrait pas part, ni non plus place, dans cette histoire du « tracé des frontières » et de ses bouleversements, censée être le destin « des peuples chrétiens »²⁰.

On peut, en somme, voir Rosenzweig se déplacer là aussi dans un *entre-deux*: entre un constat de l'état des choses et la découverte du pivot autour duquel tournerait l'histoire universelle (la frontière), d'un côté et, de l'autre côté, un écart, pour ne pas dire une alter-native, un écart du « tracé des frontières », de la possession de la terre, de l'appropriation de l'espace qui seraient le propre de l'homme, le moteur de son histoire et de toutes ses guerres. Comme si son regard, tout en remarquant que « le premier homme, qui borna une partie du sol terrestre pour en faire sa

18 Rosenzweig 2003a, p. 37-102, ici p. 39.

19 Rosenzweig écrit explicitement: « La guerre est une *transition*. Elle ne décide pas seule du destin des forces qui y prennent part, elle est aussi déterminée, très secrètement par le pouvoir des idées, dont elle est censée favoriser la venue au jour. (...) Les raisons plus profondes d'une guerre reposent aussi bien dans son origine que dans son issue », Rosenzweig 2003a, p. 55.

20 Rosenzweig 2003a, p. 59. Dans *L'Étoile*, ce destin est également assigné aux peuples chrétiens: En parlant des États de l'Antiquité, F. Rosenzweig écrit: « la guerre qui chassait l'ennemi des frontières protégeait certes les autels du pays, mais elle n'était pas elle-même sacrifice, ... elle n'était pas elle-même autel. La 'guerre sainte', la guerre comme activité religieuse, demeura réservée à l'ère chrétienne après que le peuple juif l'eut inventée », Rosenzweig 2003b, p. 460-461; cf. aussi p. 390. R. dit le contraire.

propriété et celle de siens, inaugure l'histoire universelle» (Rosenzweig 2003a, p. 37), selon ses propres mots, se tournait *entre-temps* pour considérer un autre horizon. Si d'un côté, dans l'introduction de «Globus», Rosenzweig affirme: « Avec le tracé de la première frontière, l'humanité prit possession de la terre. Toute l'histoire universelle n'est qu'un prolongement de cette première frontière» (Rosenzweig 2003a, p. 37); de l'autre côté – on pourrait dire *entre-temps* –, il se tourne vers un « *ailleurs* », qui se fait dans l'« éclat », l'« attente », l'attente de l'absence de toute frontière, ne serait-ce que « la fin dernière » – la frontière? – de la terre: la mer²¹.

De la terre à la mer. D'un « ici » à un « *ailleurs* ». Ainsi se déplace, dans l'introduction de « Globus », le regard du philosophe, conduisant le lecteur de l'« ici » d'une terre couverte de frontières à un « au-delà », qui est aussi au-delà de la simple image de l'absence de frontières sur mer – puisque sur mer aussi l'homme dessinera ses frontières et entamera des luttes pour tracer la limite des *autres*²² –, en lui offrant l'horizon de la mer en tant qu'ailleurs sans frontières, en lui montrant peut-être le lieu d'un « sans-lieu ». Alors, touchant d'une manière inattendue la frontière entre la terre et la mer, Rosenzweig touche peut-être à une mer-mirage, je me hasarderais même à dire, à une « mer-u-topie » quand il écrit: « de la mer émane sans cesse un éclat rayonnant qui enchante d'un *dehors inconnu* » l'âme de l'homme. « Éternellement réveillé et poussé de son *ici* vers un *ailleurs*, il (l'homme) continue de regarder, dans ce qu'il possède, le souvenir de ce qui n'est pas possédé » (Rosenzweig 2003a, p. 38). La mer.

De la terre à la mer. Toutefois on serait tenté de suivre Rosenzweig encore plus loin – c'est-à-dire de le suivre de plus de près –, de donner, avec lui, un nom ultérieur à cet ailleurs (qui serait ici le propre de la mer), de toucher une frontière ultérieure, conduisant subrepticement de la mer au désert. Car cette image, correspondant encore à « l'image homérique du monde » (Rosenzweig 2003a, p. 80), selon l'expression de Rosenzweig, n'est pas la plus ancienne. Elle est précédée, comme le

21 Dans un autre passage Rosenzweig écrit: « Le tracé des frontières dessine l'histoire de la terre inique. Mais la terre elle-même a des frontières, dès le début. Partout alentour, la mer vient battre les côtes » (Rosenzweig 2003a, p. 80).

22 Comme le démontre l'analyse de « Globus », dans les pages sur « Thalatta » (Rosenzweig 2003a, p. 80-85).

rappelle l'auteur, par l'image « biblique » du monde, offerte, elle, par la « lentille concave des écrits prophétiques », tout comme la grecque « est dispersée par la lentille convexe du texte homérique » (*Ibid.*). Or, dans cette image biblique se présente, immobile, « une gigantesque terre ferme, cette terre où surgissent et disparaissent les grands Royaumes, sur laquelle viennent déferler les tempêtes septentrionales des peuples nomades » (Rosenzweig 2003, p. 80) et, on pourrait ajouter, la même terre où « Esaü chassait en courant la steppe, tandis que Jacob demeurait dans les tentes », selon *Genèse*, 25, 27.

3. De plus près : l'entre-deux de la pensée juive

Mer, désert ou steppe, on arrive par là à cette frontière, à l'*entre-deux* annoncé, *entre* les écrits politiques de Rosenzweig et ceux concernant « la mise au monde » de la pensée juive ou de la « *Lehrplan-Utopie* » (Rosenzweig 1984, p. 495), proclamée par l'ouverture²³ du *Lerhaus* et explicitée surtout dans les textes des années vingt (1920-1925), à savoir « *Bildung und kein Ende* » (1920) (« Formation sans fin »), « *Neues Lernen* » (1920) (« Un *Lernen* nouveau »), « *Anleitung zum jüdischen Denken* » (« Directive pour la pensée juive ») (1921), « *Die Bauleute* » (« Les Bâtisseurs ») (1923) et dans l'annonce « La Libre Maison d'études juive » (1925). Il ne nous reste qu'à nous rapprocher afin de regarder « de près ». De plus près.

Dans « *Anleitung zum jüdischen Denken* » (« Directive pour la pensée juive ») tout spécialement, ce texte qui associe si bien l'allemand à l'hébreu dans sa rédaction, l'auteur se demande légitimement s'il existe une pensée spécifiquement « *juive* », étant donné que la pensée est censée être quelque chose d'« universellement humain ». Quoique l'on dise de la philosophie, selon Rosenzweig, elle n'est et ne fut jamais universelle, excluant par exemple les femmes de son domaine et cherchant toujours le fondement, la fondation du fondement, le « au fond », au lieu de s'occuper, comme fait tout le monde universellement, du « bon sens » qui, lui, aurait à faire à la vérité. En effet « la vérité veut qu'on lui

23 Qui signifie, elle aussi, selon les mots de Bensussan « nécessairement en faire un lieu transitionnel, un lieu de passage, un « Porche » et seulement un « Porche », Bensussan, *in* Rosenzweig 2003a, p. 19. Cf. les renvois qu'il fait *in* Rosenzweig 2003a, p. 298 ; 1984, p. 579.

parle *directement, concrètement, nommément*, tout comme vous-même vous adressez à votre prochain» (Rosenzweig 2003a, p. 270). Or, si ce passage retisse le fil du projet du *Lerhaus* esquissé dans «Neues Lernen» («Un *Lernen* nouveau»), c'est-à-dire celui de «l'enseignement vivant», de la «pensée parlante», du «savoir parlé», du «*Lehr- und Lern-Ethik*» («l'éthique de l'enseignant enseigné») et encore de l'opposition entre conceptualisation et nomination, qui donnerait vie à la Libre Maison d'Études, qui serait son sel même, il introduit également l'idée d'un «modèle inédit d'universalité»²⁴, selon les mots de Gérard Bensussan (qui introduit ces textes à l'édition française), s'appuyant justement sur le «bon sens» et visant (je cite Rosenzweig) à «transformer l'arrogance de la pensée en humilité, la mauvaise conscience de l'agir en une bonne. Marier la sensibilité féminine et la pensée masculine (...). Réconcilier en un mot la vie à la pensée»²⁵. De plus, et encore paradoxalement, ce «modèle d'universalité» vise à passer d'un «au fond» à un «au commencement» (Rosenzweig 2003a, p. 260): «au commencement Dieu créa la terre et le ciel» (Rosenzweig 2003a, p. 270), qui implique, comme on sait, la singularité de la Révélation biblique. Il s'agirait donc d'un modèle d'universel-singulier.

Est-ce cela la *pensée juive* selon Rosenzweig? «Oui», je réponds comme l'auteur lui-même répond à ses propres questions sans douter: «oui», cela et plus que cela. Avec surprise, et bien que Rosenzweig lui-même insère la liste des penseurs juifs dans son programme d'études (Rosenzweig 2003a, p. 270; p. 236), la *pensée juive* n'a rien à voir avec l'étude des «propos des penseurs juifs» (Rosenzweig 2003a, p. 269). Elle se distingue alors de ce qu'on appelle l'histoire de la philosophie juive, pourtant nécessaire, voire programmée selon le projet didactique de *Il est grand temps*, celle qui va «de Philon à Cohen en passant par Sadia» (Rosenzweig 2003a, p. 270). Plus précisément encore, dans cet effort de l'auteur pour la définir, la *pensée juive* est un «*penser juif*», c'est-à-dire d'abord, une nouvelle manière de penser, de concevoir l'étude en tant que «force intérieure»²⁶, une force vivante et vivifiante parce qu'elle

24 Bensussan, «Le *Freies Jüdisches Lehrhaus* de Francfort», in Rosenzweig 2003a, p. 29.

25 Rosenzweig, «Directive pour la pensée juive», in Rosenzweig 2003a, p. 271.

26 «Les Bâtisseurs», in Rosenzweig 2003a, p. 213-226, ici p. 215.

transforme un objet extérieur – l'objet d'étude justement – en force qui vivifie la vie même, mais aussi en tant que « lieu de parole » et « temps de parole ». Ce « penser » qu'est la *pensée juive* envisage aussi une nouvelle méthode passant par exemple « de la périphérie au centre », apportant un extérieur vers un intérieur, « d'un extérieur à l'intime », et où le plus capable serait « celui qui y apporte les plus d'éléments étrangers. Donc, justement pas le spécialiste *juif* » (Rosenzweig 2003a, p. 266), selon les mots de Rosenzweig. « Penser juif », à l'actif donc et concrètement signifie de s'éloigner davantage « de tous les *-ismes* », que ce soit le libéralisme, le conservatisme, le sionisme, pour ce qui concerne de plus près le judaïsme, que de tout nationalisme²⁷ – et même « du suicide » ! – pour, revenir, « entrer dans ce qu'on est » (Rosenzweig 2003a, p. 280). « *Penser juif* » signifie alors donner à l'étude le sens d'un « *transfert* de vie », et à la tradition culturelle le sens d'un « *transfert* d'éducation » (Rosenzweig 2003a, p. 292), et surtout, comme l'écrit celui qui en premier le pense, viser à « faire en sorte que se comprenne ce qui se comprend de soi, telle doit être la tâche de telle philosophie du bon et sain sens commun. Renouer les fils coupés entre les jours de la semaine et les jours fériés. Refaire de chaque jour, de toute la semaine de travail de la pensée, une préparation du *chabbat* de la pensée. (...) Donner son congé à la séparation d'immémoriale notoriété entre le réel et l'idéal, la contrainte et la liberté, et tout les autres couples d'opposés » (Rosenzweig 2003a, p. 270). « *Penser juif* » ne signifie donc pas quitter complètement le philosophique, mais lui donner un aspect *autre*, s'opposer / s'éloigner par exemple de toutes les oppositions que la philosophie est censée mettre au jour – idéal / réel, contrainte / liberté, immanence / transcendance, mais aussi foi / savoir, guerre / paix, etc. – et donner un sens philosophique à ce qui exactement semble ne pas l'avoir ou semble aller de soi. Le « *penser juif* » s'oppose à la pensée « grecque », à celle contre laquelle les penseurs juifs eux-mêmes ont livré « un combat (le plus souvent malheureux) » (Rosenzweig 2003a, p. 270), parce qu'il (le « *penser juif* ») se définit, selon cette directive de Rosenzweig, comme « une philosophie du bon et sain sens commun », dont le rôle est de « faire en sorte que se comprenne ce qui se comprend de soi », faire en sorte que se comprenne ce qui est « au commencement ».

27 « Formation sans fin », in Rosenzweig 2003a, p. 249-262, ici p. 251.

Or passer du «au fond» philosophique au «bon sens» de la rue ou au «bon et sain sens commun» de la *pensée juive*, comme le voudrait Rosenzweig, ne signifie-t-il pas revenir au même? N'était-ce pas déjà la tâche de Socrate, qui parlait à l'homme croisé sur le chemin, à l'apprenti cordonnier comme au commerçant, et l'enseignait en lui parlant? Apparemment non. Non, puisque selon Rosenzweig, la *pensée juive*, à la différence de la pensée socratique, voire de la pensée grecque et même de l'esprit moderne où règne, en tant que souverain absolu, le Moi, se caractérise par une recherche du «bon sens» au moyen du *nom* et non pas, comme la socratique-grecque, au moyen du *concept* – dont le *nom* (centre d'une logique du «bon sens») serait précisément une «limite»²⁸ –; non, puisque le *nom*, à différence du *concept* qui génère le jugement, enfante la parole et donne lieu à l'«écoute», au «*shema Israel*», présuppose en somme un *Acher* (autre, en hébreu) une altérité à laquelle il faut répondre au moins parce que la parole elle-même requiert réponse (Rosenzweig 2003a, p. 276); non, encore, puisque la *pensée juive* ne demande pas, comme la pensée grecque, ou la pensée des modernes surtout, de «déposer sa foi au vestiaire» (Rosenzweig 2003a, p. 272), selon la formulation de Rosenzweig.

Néanmoins, tout cela demande «courage», le «courage de penser «juif» justement, le courage de «faire usage du bon sens», le même courage qui risque, selon les mots de l'auteur, «de faire de notre extraction de la philosophie grecque un exode» (Rosenzweig 2003a, p. 272). En poursuivant alors le risque de ce «modèle d'universalité», au prix d'un déracinement et d'une *extraction* de la philosophie grecque, la *pensée juive* risque l'*extradition* même, elle risque l'*exil*, l'*exode*. Elle risque de revenir au désert²⁹, mais non tant au désert où des tentes sont installées afin d'accueillir l'étranger, les anges ou Dieu lui même, comme le faisait Abraham à Mamre, (Gen 18, 1), ou afin de se consacrer à d'étude comme Sem, père de peuples sémitiques, qui inaugurerait cette habitude selon l'interprétation rabbinique de Gen 9, 27, évoquée aussi par Rosenzweig dans «Les Bâisseurs» (2003a, p. 217), ou comme Jacob qui la poursuivit (Gen, 25, 27): elle risque de revenir au désert de

28 Rosenzweig 2003a, p. 273. Encore une autre figure de la frontière en tant que limite.

29 Rappelons seulement qu'en hébreu le mot *Davar* indiquant le désert est le même qu'on utilise pour indiquer la parole.

l'exode exactement, celui qui conduit au Sinaï (Ex 15, 22) et au-delà, certes, mais qui est également le désert des incertitudes, des menaces, de la faim, de la soif, des tribus d'Israël, de ses ennemis, des guerres et, à nouveau, des frontières. Désert, enfin, dans lequel, peut être, il n'y aurait même plus de « villes-refuges » prêtes à accueillir (Nb 35, 6-9)³⁰ non pas le meurtrier involontaire, mais celui qui a ce courage tout *juif*, cette « confiance » toute *juive* de faire le pas vers une nouvelle manière de penser, « ce modeste premier pas »³¹ qui franchit cette autre frontière, visant à bâtir, fût-ce dans le transitoire, la *pensée juive*.

Mais, en écoutant les répliques soulevées par le philosophe grec qui encore nous habite : qu'en est-il de la solidité des systèmes ou des grandes voies philosophiques ? De leurs certitudes ? De la sûreté de leurs pas ? Cette idée de la *pensée juive* comme une pensée du « bon sens », n'ouvre-t-elle pas l'abîme de ce qui n'a pas de contours, à un possible « tout et rien » ? Où sont ses frontières ? Où est sa frontière ? S'agit-il là encore de philosophie ? Tout est là, dans une pensée du « bon sens » ?

Puisque la *pensée juive* prend ces risques, en se déracinant de la philosophie grecque, en risquant aussi le désert, elle est effectivement toujours transférée, toujours en transfert, toujours errante, mouvante, nomade. Sans lieu ? U-topique ? Peut-être. Mais peut-être aussi, selon ce que j'essaie de penser depuis le début, son lieu même, le lieu où elle se placerait, se situerait exactement sur ce qui par excellence se meut : la frontière. En effet, si la *pensée juive* est mouvante puisqu'elle est vivante et vivante exactement puisqu'elle est mouvante, c'est parce que la frontière sur laquelle elle se pose, pour ne pas dire se fonde – ayant abandonné le « au fond » et tout fondement – sur laquelle elle s'installe, fût-ce seulement au commencement et pour passer dans son passage, est mouvante. Rosenzweig l'écrit en toutes lettres : « La frontière est donc mouvante. Mais elle existe. Il ne s'agit pas de la *dénier*. Une frontière mouvante est encore une frontière ! (...) Les frontières *sont*. Mais ce n'est pas à moi (homme) de les tracer ».

D'ailleurs, la mobilité de la frontière, le mouvement qui en elle serait implicite, s'explique à son tour par « la juxtaposition de l'au-delà et de l'en deçà » (Rosenzweig 2003a, p. 292). En effet, à la différence du

30 Cf. le beau commentaire d'E. Levinas au Traité Makoth, 10a, « Les villes-refuges », in Levinas 1982, p. 51-70.

31 « Formation sans fin », in Rosenzweig 2003a, p. 258.

langage des philosophes, qui opposent nettement « en deçà »/« au-delà », « immanence »/« transcendance », et cela surtout en relation à Dieu, le langage de la *pensée juive*, à la suite de celui des *Midrashim*, considère toujours la « cohabitation » – et non seulement quant à la relation homme-Dieu –, la « juxtaposition » *entre le « de ce côté-ci » et le « de ce côté-là »* (Rosenzweig 2003a, p. 272). La *pensée juive*, ainsi que son langage, vise en somme à la *co-existence*, au *vivre ensemble*, et donc nullement à l'opposition des deux côtés, des deux opposés. Elle pose et se pose précisément sur l'*entre-deux*: les deux côtés sont ainsi strictement liés, relatifs l'un à l'autre certes, non tant liés d'une relation dialectique, que d'une relation dialogique ou « d'interface », qui serait toujours à déplacer, à faire déplacer ou à transiter.

Si cela est vrai, comme semble le dire Rosenzweig dans les deux derniers paragraphes de « Directive pour la pensée juive », paragraphes fort elliptiques – où il prend le temps de distinguer la frontière entre l'homme et le monde, entre le monde et Dieu, entre l'homme et Dieu³² – cela signifie que la frontière de la *pensée juive* – peut-être à différence de la frontière censée être le pivot de l'histoire universelle, bien qu'elle soit, elle aussi, mouvante et dont le mouvement serait exactement le sens du « tracé des frontières », comme nous l'avons vu dans les écrits politiques – est alors pensée par Rosenzweig plutôt comme un *seuil* que comme une *limite*. Mieux, comme un *seuil* à franchir ou, pire, comme une *limite* qui est toujours à transgresser. Il écrit en effet dans « Les Bâisseurs »: « Nous ne connaissons pas la frontière, et nous ne savons pas jusqu'où les piquets de la tente de la Torah peuvent être étendus, pas plus que nous ne savons lequel des nos actes est destiné à accomplir un tel élargissement. Mais nous pouvons être sûrs qu'ils sont étendus par nous; car est-il possible qu'une chose reste extérieure pour toujours? Si cela se pouvait, la frontière acquerrait un caractère qu'elle ne devrait pas avoir; aussi rigide et immuable que la distinction entre le défendu et le permis, qui a été rejetée. Soudain elle se serait transformée à nouveau en une frontière intérieure, et nos actes auraient été privés d'un héritage des plus nobles: à savoir que selon les paroles du Talmud, il nous suffit d'être des fils, pour devenir des bâtisseurs » (Rosenzweig 2003a, p. 224).

32 « L'approche ne peut devenir proximité que parce qu'elle est lointaine distance. Ainsi se meut la frontière entre l'homme et Dieu » Rosenzweig 2003, p. 293.

« Les frontières se tracent » ainsi, dans la pensée de Rosenzweig (2003a, p. 293). Des frontières se tracent tout spécialement dans la/sa *pensée juive*, que ce soit tant dans la *transition* que dans le franchissement, le déplacement, voire dans la *transgression*³³. Comme dans la vie.

Les frontières sont. Elles se tracent, se meuvent car, « il faut que la loi de mort qui est (...) celle du monde puisse être transformé en ordre de vie ». (Rosenzweig 2003, p. 295). Car peut-être, seulement ainsi, comme « au commencement », mais comme à la fin également, « le lointain se fait proche » (Rosenzweig 2003, p. 296).

Bibliographie

- Benjamin W. (1993), *Paris capitale du XIX^e siècle. Le livre de passages*, J. Lacoste (trad.), R. Tiedeman (dir.), Paris, Cerf.
- Bouretz P. (2003), *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard.
- Levinas E. (1982), *Au-delà du verset*, Paris, Minuit.
- Levinas E. (2004), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche.
- Mosès S. (1992), *L'ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Gallimard.
- Rosenzweig F. (1979), *Briefe und Tagebücher*, Rachel Rosenzweig (dir.), Haag, Nijhoff.
- . (1984), *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, R. et A. Mayer (dir.), Dordrecht, M. Nijhoff.
- . (2003a), *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay (intr. et trad.), Paris, Vrin.
- . (2003b), *L'Étoile de la Rédemption*, A. Derczanski et J.-L. Schlegel (trads), Paris, Seuil.

33 « Ici Dieu, là nous. Ici le créateur, là les créatures. (...) Mais) vers nous, il se tourne tout entier. Il fait luire sa face. À l'instant mêmes où se tracent les frontières, l'alliance est conclue et les frontières sont non point déplacées, mais *transgressées* » (Rosenzweig 2003a, p. 293 ; cf. aussi p. 294).