Les enjeux de l'origine chez Franz Rosenzweig et Walter Benjamin

Dimitri Sandler

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2674>

DOI : 10.4000/cps.2674

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

Dimitri Sandler, « Les enjeux de l'origine chez Franz Rosenzweig et Walter Benjamin », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 29 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 10 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2674> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2674>

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/>

Les enjeux de l'origine chez Franz Rosenzweig et Walter Benjamin

Dimitri Sandler

Il s'agit ici de faire valoir ceci que la question de l'origine, telle qu'elle se dépose et se laisse décrire respectivement chez Franz Rosenzweig et chez Walter Benjamin, recèle un certain nombre d'enjeux conceptuels qui déterminent quelque chose comme une éthique et une gestuelle conjointe de sauvetage. Une éthique vers laquelle se sont réorientées la « pensée nouvelle » de Rosenzweig et « la philosophie à venir » de Benjamin. Par sauvetage j'entends : sauvetage de l'ordre de l'existentialité, sauvetage de la singularité conçue comme détermination particulière de l'existential ou encore sauvetage de l'individuité qui chercherait à se dire dans la langue de la philosophie ; et enfin sauvetage, et c'est le point essentiel que je souhaite aborder aujourd'hui, de la métaphysique ou tout du moins de la philosophie telle qu'elle se laisse nommer ainsi au singulier comme un ensemble déterminé de gestes ou encore comme une posture en face du monde. Sauvetage de la philosophie qui, comme on va le voir, implique non pas tant sa redéfinition ou sa redétermination, que la modification du point de vue que l'on porte sur elle. On pourrait écrire « modification de sa *com-préhension* », modification de la manière dont on la prend avec soi, modification du rapport que nous entretenons à la discipline. Pour le dire vite, la philosophie ne pourrait être sauvée qu'à condition d'être ré-éclairée, qu'à condition de nous apparaître sous un angle nouveau qui ne change pas tant son essence que les attentes que nous avons d'elle.

La question de l'origine contiendrait donc déjà, comme repliés sur soi, les ingrédients théoriques nécessaires au sauvetage de la philosophie.

Parler des « enjeux » de l'origine, c'est évoquer l'idée d'une « mise en jeu ». C'est laisser entendre qu'il y a un quelque chose qui *se joue* autour de la question de l'origine. Je dirais même, avec une pointe d'ironie, que bien que l'on n'en soit encore qu'à l'origine des problèmes que va poser cette catégorie, il se joue déjà autour de cette question quelque chose de déterminant pour la philosophie et pour le monde dont celle-ci s'efforce de parler... quelque chose de déterminant, c'est-à-dire quelque chose sur lequel on ne pourra pas revenir, comme une déposition ou encore une dé-finition sans appel. Traditionnellement le terme « origine » renvoie aux notions de récit, de mythe, auxquels est associée l'idée d'un départ, d'un commencement. Pourtant, chez Rosenzweig et chez Benjamin, cette catégorie est immédiatement subvertie et paradoxalement, si elle s'applique à la question du fondement, elle traduit tout autre chose qu'un commencement. Et cela est vrai, je crois, chez l'un comme chez l'autre.

Rosenzweig écrit qu'« en ce qui concerne l'essence on s'interroge sur l'origine, tandis que pour l'acte on questionne sur le commencement »¹. Les deux termes prennent respectivement place dans une partition qui leur attribue à chacun un territoire d'application. En rapportant la question de l'origine à celle de la quiddité, à l'essentialité, Rosenzweig en indique le caractère fondamental, au sens propre de ce sur quoi on s'appuie pour construire un édifice – ici il s'agit bien sûr d'un édifice conceptuel. Quand on parle d'origine, on parle du fondement de la réalité. Pourtant, dans ce contexte intellectuel, celui de *L'Étoile*, ce n'est pas parce que le terme d'*essence* a été prononcé qu'il faut se hâter de conclure que l'origine est identique à l'essence du monde. Loin de là même ! Dans la partie précisément consacrée au caractère métalogue du monde, on voit bien comment le monde tel qu'il peut être saisi depuis l'ordre de la croyance, dans sa réalité immédiate, existentielle, dans sa réalité précisément « originelle », se détermine comme ce qui se tient en face de l'essence, comme ce qui une fois affirmé dans l'existence est prêt à rencontrer son essence. L'origine n'est donc pas l'essence, elle est la possibilité pour l'essence – ici il s'agit de la logique – de recevoir une réalité qui est le monde. De même qu'elle désignera la possibilité pour l'éthique de recevoir la réalité de l'homme et pour la physique la possibilité d'accueillir la réalité de Dieu.

1 Rosenzweig 2003, p. 35.

Benjamin, quant à lui, écrit dans la préface d'*Origine du drame baroque allemand*: « Bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, l'origine n'a pourtant rien à voir avec la genèse des choses. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né mais bien de ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin »². Ici non plus, l'origine n'est pas synonyme de genèse, elle n'est pas identique à l'idée du commencement primordial, elle ne désigne en aucun cas un premier moteur, elle n'est pas actualisante au sens où elle n'est pas l'acte par lequel la pensée s'actualise dans la réalité et inversement. Pourtant, ici encore, en spécifiant que c'est une catégorie historique, Benjamin rapporte l'origine à la notion de récit. Car l'historique on le sait, se détermine chez lui avant tout comme récit.

L'origine n'est donc pas tant le commencement d'un récit, que la possibilité toujours renouvelée pour le récit – la possibilité toujours prise entre le « devenir et le déclin » historique – de *re-commencer*. Il y a moins l'idée d'un commencement que la possibilité toujours réitérée de re-commencer. Le monde est perpétuellement en train de se re-construire, son essence n'a jamais épuisé sa rencontre avec l'existence. Le Nom divin du monde et de l'homme ne cesse jamais de chuter dans le mot profane. On est déjà avec la question de l'origine plongé dans celle du temps messianique. L'origine désigne chez Benjamin quelque chose comme une simultanéité de l'interruptif et du bondissant, de ce qui bloque l'histoire pour se dire hors de l'histoire, de ce qui interrompt au moins un instant l'histoire, parce que surgi des limbes de l'histoire, j'entends de la *pré-* et de la *post-* histoire. Les insurgés de 1848, sous la plume de Benjamin, tirent sur les horloges parce qu'ils veulent se donner le droit d'arrêter le temps, c'est-à-dire de re-commencer l'histoire, de relancer les dés, parce qu'ils veulent voir se manifester dans le temps quelque extériorité du temps libératrice de ce qui les a aliéné au temps et dans le temps. Symboliquement, ils veulent moins inscrire leur nom dans l'histoire qu'en bloquer le processus en l'éveillant à son originarité *pré-* et *post-* historique. De même la tragédie grecque est-elle l'origine du drame baroque allemand, moins parce qu'elle le précède historiquement (chronologiquement) que parce qu'elle se présente comme son spectre et qu'elle le hante à chaque instant, le condamnant d'une certaine façon à la maladresse qui le caractérise. L'origine de cette écriture dramatique

2 Benjamin 2000, p. 43.

est la tragédie grecque telle qu'elle ne cesse d'habiter le drame baroque pour obtenir de lui la résolution évidemment toujours reconduite de ses propres conflits.

L'originel renvoie donc chez Rosenzweig comme chez Benjamin à la catégorie du récit. L'originel ne se laisse jamais saisir à travers des opérations logiques. Il ne se déduit pas, l'originel se raconte. Et c'est probablement pourquoi il ne se dévoile qu'allégoriquement, à travers un langage qui lui est propre : c'est la « grammaire de l'origine » chez Rosenzweig, à partir de laquelle se dessine une image du monde, de l'homme et de dieu, tels qu'ils doivent être existentiellement, enclos dans leur solitude mythique, dans l'attente muette de leur extériorisation ; c'est le monde pré-babélique chez Benjamin, qui décrit un état de perfection linguistique *pré-* et *post-* historique contenu comme une virtualité à chaque instant dans les langues vivantes, dans le fait même du langage. L'originel est donc chez lui en quelque sorte le récit conjoint du fondement et de l'effondrement à chaque instant réitéré de la réalité. Et simultanément, il désigne la possibilité ou la promesse pour cette même réalité d'accéder à la conscience de soi dans un geste d'extériorisation, dans un mouvement de l'homme vers le monde.

Je dirais donc que le simple fait de parler « d'origine » relève déjà chez l'un comme chez l'autre d'une décision de principe. Ce terme est loin d'être anodin. Parler d'origine c'est décrire l'être depuis son plus faible degré d'expressivité, c'est dire une façon d'être toujours préalablement brisé de l'être (brisé ou non-encore-assemblé) ; être brisé qui n'est autre que l'existence telle qu'elle se dépose antérieurement à toute pensée, à toute ressaisie dans la pensée. À ce titre, parler d'origine est déjà un « geste opératoire », expression que j'emprunte à Emmanuel Levinas quand il désigne précisément le geste de brisure de la Totalité de l'être en éléments séparés. C'est un geste opératoire, parce que ce terme est comme un scalpel qui vient inciser la tradition philosophique pour l'amputer de l'un de ses organes les plus féconds, ou les plus malades, c'est selon : je veux parler de l'ontologie.

User du terme d'origine dans ce contexte, c'est déjà circonscrire dans le langage de la philosophie un domaine, peut-être n'est-ce d'ailleurs qu'une gestuelle, qui s'excède ou qui se retranche de l'ontologie. Car l'origine, la *Ursprung*, n'est pas l'ontologie. C'est d'ailleurs dans une première approximation essentiellement ce que l'on peut en dire : l'origine ou l'originel *est ce qui n'est pas ontologie*. Mais dire qu'elle n'est

pas l'ontologie, c'est supposer que ces deux termes sont malgré tout entrés déjà en concurrence; c'est affirmer au moins qu'ils entretiennent une relation quelle qu'elle soit. Car je ne dirais pas par exemple que l'origine n'est pas un chapeau, ni un lapin. Ça n'aurait pas de sens. C'est pourquoi je ne le dis pas. Si je dis que l'origine est ce qui n'est pas l'ontologie, c'est qu'elle pourrait presque être l'ontologie, c'est que d'une certaine manière, elle vient la supplanter comme le récit vient supplanter la logique. Cela indique donc au moins que l'originel, non plus comme catégorie, mais comme région de pensée ou précisément d'impensé, vient occuper un espace commun à celui de l'ontologie, du moins un ordre du discours conjoint.

Ce terme, tel qu'il se laisse investir sous la plume de Rosenzweig et de Benjamin et eut égard au domaine de pensée qu'il recouvre, à savoir *grosso modo* l'espace de la philosophie première où s'énonce le « il y a » ou le « il n'y a pas » depuis lequel on construit des concepts ou des images de pensées, ce terme donc est comme l'estampille linguistique d'un refus, je veux dire le choix à même la langue d'un mot qui est la marque d'un refus primordial: celui de commencer la philosophie comme elle a toujours traditionnellement commencé, par une ontologie, par une étude descriptive de l'être en tant qu'être au détriment de ses déterminations particulières, au détriment de l'existence, au détriment de la singularité immédiate des étants.

Dans la première partie de *L'Étoile*, la méthode *élémentale* (Rosenzweig 2003, p. 30) s'attache moins à saisir l'origine des phénomènes ou des étants qu'à la raconter, et ceci à la différence de l'ontologie qui, elle, s'en est toujours déjà emparé, puisqu'elle est le discours de l'être et qu'en elle l'être se tient à la source de toute chose. Alors que l'ontologie recherche l'universel, la méthode élémentale, parce qu'elle est narration, est attentive au particulier, elle questionne et décrit l'existant avec soin depuis ses déterminations particulières pour cerner sa singularité radicale. L'existant est comme son personnage. Ce n'est qu'alors, qu'une fois dévêtue de sa signification dans (et pour) la pensée, que l'on pourra remonter de l'existant vers son essence particulière. Il faut qu'il y ait d'abord de l'existant, nous dit Rosenzweig, même s'il est embryonnaire, pour qu'il y ait de la relation, c'est à dire une saturation. Saturation par laquelle le monde s'organise et s'unifie comme un ensemble et non plus comme un Tout. Mais ce « d'abord », (du « Il faut d'abord qu'il y ait de l'existant »), mais ce « d'abord » donc, à la différence du commencement

de l'ontologie, est un « toujours », il y a *toujours d'abord* du singulier *insingularisé*, il y *toujours d'abord* « quelque chose plutôt que rien », quelque chose qui se détermine précisément en face de ce rien.

On peut probablement retrouver une conception assez similaire de l'originel dans la question du sauvetage des phénomènes telle qu'elle se dépose sous la plume de Benjamin dans les premières pages de *Origine du drame baroque allemand*. Le sauvetage des phénomènes, c'est la mise en relation de l'existant tel qu'il nous apparaît phénoménalement avec la vérité. Ou plutôt, c'est le face à face de l'existant et de la vérité, face à face au sein duquel et par lequel l'un comme l'autre affirment leur déchirure originelle. Et c'est précisément parce qu'ils sont originellement coupés de la vérité, de *leur* vérité, que les phénomènes demandent à être sauvés. Sans vérité, ils passent. Mais il faut ici revenir sur le sens historique de cette expression si l'on veut en saisir toute la portée conceptuelle.

« Sauver les phénomènes » est une expression qui renvoie à une problématique antique. On la retrouve chez Simplicius dans son *Commentaire sur la physique* où elle est attribuée à Platon. Pourtant, selon Mittelstrass (1963, p. 16), il serait plus juste de la faire remonter à l'astronome Eudoxe. Ce dernier en fait un usage initial qui n'est pas sans éclairer l'emploi qu'en fera Benjamin des siècles plus tard. Je vais essayer ici d'être le plus succinct possible. Les phénomènes, dans le contexte de l'Antiquité grecque, désignent les astres tels qu'ils apparaissent dans le ciel étoilé. Les astres qui, il faut le rappeler, sont considérés dans l'Antiquité comme divins et dont le mouvement ne saurait être par conséquent qu'harmonieux. Or, dans l'expérience sensible, leurs mouvements, loin d'être harmonieux se révèlent irréguliers. Les astres sont décevants, ils se présentent comme irrationnels et par là ils déçoivent la théorie de l'harmonie universelle. Toute la question est alors d'essayer de rendre compte de cette irrégularité sans pourtant remettre en cause l'idée de l'harmonie universelle. On se met alors à construire des modèles géométriques de plus en plus complexes qui permettent de rendre compte de ce différentiel entre la théorie de l'harmonie universelle et l'irrégularité du mouvement des astres tels qu'ils nous apparaissent dans le monde sensible. Ces dispositifs théoriques visent, on le voit bien, moins la vérité que la vraisemblance. Dès lors, c'est le statut même de la vérité et du rapport que nous entretenons à elle qui s'en trouve bouleversé. Et c'est probablement la question de ce bouleversement de statut qui a retenu l'attention de Benjamin. C'est la possibilité de créer

des modèles vraisemblables, dans lesquels *quelque chose* de la vérité et non la vérité elle-même trouve à se manifester – la vérité, elle, est toujours hors de portée. C'est la coexistence d'une vérité toujours lointaine et d'un discours qui s'efforce d'en reproduire le mouvement et les scansion – la fameuse «ronde des idées» – qui pousse probablement Benjamin à son tour à rechercher l'*origine* des phénomènes pour en sauver la réalité. Sauver la phénoménalité, c'est produire un discours de vérité non pas sur l'être de l'étant, mais sur l'étant lui-même, c'est imaginer comment l'étant peut co-exister *avec* l'être et non exister *depuis* l'être. C'est raconter l'histoire toujours renouvelée de la remontée des étants vers l'être. Geste narratif par lequel les étants révèlent leur autonomie radicale, leur solitude originelle. Et cette histoire, qui chez Platon avait encore la valeur d'un «discours de vérité», est moins la vérité elle-même que la possibilité narrative d'un maintien de la vérité.

C'est dans cette décision initiale qui consiste, dans l'ordre du récit, à faire reposer le monde (au sens large de ce qui recouvre l'existence et la pensée) sur un principe de séparation de l'existence et de la vérité, plutôt que sur un principe d'identité, que la question de l'origine se révèle absolument déterminante. Le mot «origine» énonce la séparation primordiale de l'existence et de la pensée, de l'être et du réel, de l'idéalité et du monde phénoménal, de l'éternité et du devenir, du divin et du profane, de l'humain et de l'éthique et que sais-je encore... Affirmer que l'origine est ce qui n'est pas l'ontologique et définir ce terme comme ce qui désigne précisément un mouvement ou une gestuelle opposée radicalement au mouvement de l'ontologie, signifie paradoxalement que même s'ils ont pris un chemin autre que la voie du système, les deux ensembles philosophiques de Benjamin et de Rosenzweig n'en sont pas moins tributaires, à leurs manières certes très singulières, d'un geste premier. Le geste narratif qui consiste à décrire ou à raconter l'origine (comme structuration toujours réitérée) de l'être, constitue je crois une première posture depuis laquelle ces deux ensembles se constituent comme philosophie. Philosophies non plus organiques, mais je dirais *constructivistes*. Philosophies qui partagent l'une et l'autre une image dans laquelle se reflètent non seulement leur méthodologie, mais encore le mouvement même qui les caractérise: cette image est celle de la mosaïque.

Revenant encore une fois sur la question de la *brisure originelle de l'être*, dans la première partie de *L'Étoile* (Rosenzweig 2003, p. 37)

Rosenzweig écrit : « nous avons mis en pièce le Tout, désormais chaque morceau est un Tout pour soi. Alors que nous nous abîmons dans cette mosaïque de notre savoir, nous sommes encore, dans notre aventure, au royaume des mères³, les valets du premier commandement : le commandement de s'abîmer » et il conclut « La montée, et par elle, l'assemblage de la mosaïque jusqu'à la perfection du nouveau Tout ne viendra qu'ultérieurement » (*Ibid.*).

La philosophie nouvelle s'articule donc en deux temps. Elle plonge d'abord dans la réalité, elle s'y abîme pour accéder à l'originarité de la réalité, à son élémentarité, à la stance même de l'existence depuis laquelle elle découvre non pas l'Un de la philosophie, ou l'Un unifié et unifiant du monde, mais des totalités closes sur elles-mêmes, les pièces toujours à venir d'une totalité brisée, les abacules existenciales non encore signifiantes qu'il faudra plus tard ajoindre – et c'est là le second temps de la philosophie nouvelle – en une mosaïque où la réalité, « le nouveau Tout », sera reconstruite. À la différence de la philosophie systématique pourtant, l'image finale du Tout reste fragmentée, car une mosaïque ne cache pas ses interstices, ceux-ci sont précisément sa signification, sa raison d'être.

De son côté Benjamin, dans le contexte de ce qui a déjà été dit du sauvetage des phénomènes, redétermine dans sa préface « épistémocritique » à *Origine du drame baroque allemand*, et la vocation de la philosophie comme « présentation de la vérité » et le caractère formel de son inscription, à savoir le « traité ». Notons tout de suite que la question formelle est essentielle car, comme toujours chez Benjamin, la forme est en elle-même un langage qui dit au-delà de ce qui en elle prend forme. Le traité (dont le paradigme est le traité médiéval scolastique), est la version littéraire de la mosaïque. Le traité incorpore les différents mouvements de va-et-vient de la pensée à son objet, ainsi que les différentes strates de sens que celle-ci recueille dans ses allers-retours ; d'une pensée qui ne cesse comme chez Rosenzweig de s'abîmer à chaque instant dans la phénoménalité pour en circonscrire l'originarité, l'être antécédant toute pensée – on est ici aux antipodes de Kant puisqu'il s'agit de saisir le phénomène dans sa radicalité, pour ce qu'il est hors de nous, et non en tant qu'objet d'un quelconque sujet. Il n'y a pas ici de place pour les formes *a priori* de la sensibilité ou pour les concepts

3 Il faut entendre auprès des éléments primordiaux matriciels du réel.

purs de l'entendement. On se situe en deçà ou au delà de l'expérience transcendante, peut être dans cet espace que Kant décrit lui-même avec un peu de dédain comme «le temps qui suspend son vol» et qu'il rapporte à la poésie. On est dans le cadre d'une philosophie du langage qui s'efforce de traduire le silence phénoménal comme un langage, comme une expressivité silencieuse de l'être qui ne demande qu'à se laisser raconter. Mais je reviendrai plus bas sur ce point qui demande vraiment à être éclairci.

L'enjeu de cette plongée dans la réalité phénoménale est d'en retrouver, à même ce mouvement de plongée, un contenu de vérité qui n'est en aucun cas identique à la vérité. La vérité, pour le dire vite, ne se manifeste que fragmentairement, dans des détails infimes au sein desquels elle se laisse tout au plus entrevoir. Et c'est pourquoi seul le traité et la prose considérés tous deux comme formes d'écriture non seulement non-systématiques, mais encore arhythmiques peuvent prétendre épouser l'hétérogénéité et l'arythmie avec laquelle ces fragments de vérité nous échoient dans l'abîme de la contemplation.

Benjamin écrit que «le rapport entre le travail micrologique et la dimension de l'œuvre globale, plastique ou intellectuelle, dit bien que l'on ne peut saisir le contenu de vérité qu'en se laissant absorber très précisément dans les détails matériels». On retrouve là quelque chose de ce que Rosenzweig appelait le «commandement de s'abîmer». Et plus bas, Benjamin conclut que «dans leur formes les plus élaborées, en Occident, la mosaïque et le traité appartiennent au moyen-âge» et que «c'est bien une affinité véritable qui en autorise la comparaison» (Benjamin 2000, p. 25)

L'enjeu de cette référence à l'art de la mosaïque chez Rosenzweig comme chez Benjamin est multiple. La mosaïque est une image qui à la fois rassemble de la diversité et simultanément affirme jusque dans sa forme fragmentaire, interstitielle, l'impossibilité d'unifier *absolument* la diversité. La mosaïque dit surtout l'impossibilité de dire sans reste quelque chose de la relation du monde et de la vérité. Peut-être même que la mosaïque traduit moins dans sa forme fragmentaire l'impossibilité de dire sans reste que la nécessité ou la sagesse qu'il y a à créer des interstices, des zones de silence, pour laisser les éléments fondamentaux entrer en relation les uns avec les autres. La mosaïque est peut-être le parfait trait d'union entre les débuts de la philosophie occidentale, à savoir la philosophie grecque, et la philosophie juive.

Rosenzweig et Benjamin partagent un même coefficient d'intérêt pour la philosophie antique et particulièrement pour la philosophie platonicienne. Si Rosenzweig l'englobe dans ce qu'il appelle « la philosophie », celle qui toujours repose sur le présupposé du « Tout pensable », sur la possibilité de penser absolument la totalité du réel, il ne manque pas cependant de lui faire une place à part. En effet, dans les pages de la première partie de *L'Étoile* consacrées au monde métalogue et à la cosmologie antique, il relève qu'à la différence des néoplatoniciens :

Platon lui-même ainsi qu'Aristote n'enseignent pas à l'intérieur du monde, un rapport d'émanation, une relation active quelque qu'elle soit, entre idée et phénomène, concept et chose, genre et individu ou de quelque autre manière que l'on envisage cette opposition. Au contraire, on voit apparaître là les pensées remarquables selon lesquelles les choses 'imitent' l'Idée (Rosenzweig 2003, p. 68).

Cette remarque fait écho non seulement à la fameuse théorie de la ressemblance développée par Benjamin selon laquelle le langage serait une imitation non sensible de la réalité, mais encore et peut-être d'avantage, elle rappelle cet aveu qu'il fait à son ami Gershom Scholem d'avoir remaquillé la théorie platonicienne des Idées en théorie du langage, dont il entendait user dans son livre sur le drame baroque. Ce que Rosenzweig et Benjamin entendent sauver du platonisme dans un geste de réinterprétation de ses contenus conceptuels, c'est essentiellement, je crois, le motif de la césure. Et avec lui, une éthique de la séparation originelle. Lorsque Rosenzweig insiste sur ce fait qu'il n'y a pas chez Platon de théorie de l'émanation, pas de relation active entre l'idée et le phénomène, il met le doigt sur la restriction par Platon lui-même du principe d'identité de l'être et du réel, tel qu'en tout cas ce principe se restreint dans la représentation du cosmos. La philosophie à sa naissance, dans sa détermination même de *philosophos*, d'ami de la sagesse, maintient une division fondamentale, nous pourrions écrire une division « originelle », entre l'être et l'étant. Et si la philosophie dans son « segment grec » (je reprends la terminologie de Bensussan 2004) séduit les penseurs juifs, les docteurs de la loi, c'est probablement parce que cette césure fait écho au motif juif de la séparation de Dieu et de l'homme qui lui aussi, de même que le monde reflète l'idée, a été créé à son image.

Ce qu'il faut bien comprendre, c'est la position paradoxale de Rosenzweig et de Benjamin vis-à-vis de la philosophie. Paradoxale, leur posture l'est avant tout parce qu'elle « brosse l'histoire de la philosophie à rebrousse poil », pour reprendre et décontextualiser légèrement l'expression dont use Benjamin dans les « thèses sur l'histoire » (Benjamin 2000, Thèse VII). En effet, alors que tout l'enjeu de la philosophie occidentale a été de réduire la césure entre l'être et l'étant, l'intelligible et le sensible, le divin et le profane, Rosenzweig et Benjamin s'ingénient au contraire à maintenir conceptuellement ouverte cette béance. L'enjeu bien évidemment est de sauver dans un même geste et l'ordre de la croyance et celui de la connaissance ; la Révélation et la Raison.

Rosenzweig résume assez bien l'actualité théorique et pratique qui pèse comme un spectre sur leur génération lorsqu'il affirme au sujet de la preuve ontologique qu'« avec Kant et Hegel on assiste à un point final mis à cette escroquerie séculaire. Kant, écrit-il, est un point final dans la mesure où il passe la preuve ontologique au crible de la critique, en séparant rigoureusement l'être et l'existence » et Hegel, explique-t-il plus bas, en faisant au contraire l'éloge de la preuve montre qu'elle coïncide avec la pensée de l'identité du réel et du rationnel (Rosenzweig 2003, p. 28). Par là, il atteste que la philosophie et le monde qui est à son image n'ont plus, ni l'un ni l'autre besoin de Dieu, puisqu'ils en ont incorporé l'essence divine. Hegel gomme la césure et par là il achève la philosophie. Quant à Kant, il réduit moins la césure, qu'il ne la contourne en mettant si l'on peut dire toute question et toute réalité relative à la croyance entre parenthèses. La partition de la critique transcendantale entre foi et savoir repose, on le sait, sur cette idée primordiale que « La raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans ». Idée fondamentale qui conduit Kant à « abolir le savoir, pour faire une place à la croyance ». Avec Kant, il est désormais possible de penser comme objet de croyance ce qu'il est interdit de connaître comme objet de science : il ne faut plus croire qu'on sait, mais savoir que l'on croit.

« Sauver la philosophie », consiste donc pour Rosenzweig et pour Benjamin dans une revalorisation et une réinterprétation de la césure. Pour Rosenzweig il s'agit de faire éclater le système hégélien de la totalité pour en faire surgir les éléments primordiaux, Dieu le monde et l'homme dans leur solitude originelle, et pour Benjamin de dés-appauvrir le concept d'expérience sur lequel se fonde la connaissance kantienne. Chez le premier il s'agit de rétablir la réalité dans son existentialité primitive,

originelle, telle qu'elle s'affirme d'elle-même hors de la pensée et chez le second de faire éclater la sphère du sujet et de l'objet qui font écran à la réalité nue d'une expérience immédiate du monde.

La réinterprétation et le sauvetage de la césure vont s'effectuer chez Rosenzweig et chez Benjamin via un geste d'expatriation de la philosophie hors du domaine de la logique vers celui du langage. Et ici encore, si ce geste les rassemble, chacun se l'approprie ou du moins le construit singulièrement

Dans *L'Étoile de la Rédemption*, le langage est défini comme organe de l'existence, ce qui signifie que l'existence se communique *par et à travers* le langage qui en suit ou du moins en épouse et la temporalité et le mouvement de sortie des existants hors d'eux-mêmes; sortie par laquelle, il faut le rappeler, se rencontrent Dieu et le monde, Dieu et l'homme, l'homme et le monde. Mais le langage épouse à tel point l'existence que dans sa formation même il en reproduit la capacité expressive. Ce que je veux dire, c'est qu'à son degré d'expressivité originelle, la réalité élémentaire, ce que Rosenzweig appelle la facticité de l'existence, s'exprime dans un langage tout aussi élémentaire, précédant toute phraséologie, toute structuration grammaticale de la langue. Le langage élémentaire s'organise autour de trois catégories linguistiques que Rosenzweig définit moins comme des mots dotés d'une signification positive que comme des mots secrets qui rendent possible le mot et à partir de lui la phrase entendue comme structuration linguistique de la réalité. Ces mots originels ce sont le Oui, qui ne pouvant s'acheminer vers le néant s'achemine vers le non-néant; le «Oui» est l'affirmation par laquelle l'existence s'arrache au néant pour se déposer dans l'être; c'est le «Non» qui est négation du néant et qui spécifie le «Oui», qui le différencie comme oui d'un certain non-néant. Et enfin, c'est le «Et» de la corrélation par laquelle se structure la réalité. Le «Et» est l'expression linguistique de la Révélation par laquelle – et ici j'empiète sur la Seconde partie de *L'Étoile* – l'homme rencontrant Dieu s'élève à la hauteur d'un «Je» en lequel l'existence se re-concilie à chaque instant avec l'être dans la promesse d'un «Nous» à venir. Mais le «Et» n'a rien de nécessaire, il relève du miracle. Aussi, on voit bien ici comment la césure est réinterprétée à l'aune d'une coupure dans le langage, d'une coupure entre l'aspect je dirais «transcendantal» du langage, prometteur, et le caractère structuré de la grammaire.

Enfin, et je conclurai sur ce point, Benjamin, selon un récit un peu différent, parvient lui aussi à déplacer la césure dans le langage. Dans son «Programme de la philosophie qui vient» il note «que la grande correction à laquelle il convient de soumettre un concept de connaissance orienté de façon unilatérale vers les mathématiques et la mécanique n'est possible que si l'on met la connaissance en rapport avec le langage» (Benjamin 2000, 193) et plus bas il poursuit en affirmant «[qu']un concept de connaissance acquis par une réflexion sur l'essence linguistique de celle-ci forgera corrélativement un concept d'expérience qui englobera des domaines que Kant n'a pas réussi à réintégrer dans un ordre systématique» (*ibid.* p. 194).

Quand, plus tard, dans la préface de son livre sur le drame baroque, il se réfère à la théorie platonicienne des Idées, c'est essentiellement parce qu'il prend acte de ce que le monde sublunaire, en tant qu'il n'est qu'une copie du monde des idées, est déjà une forme altérée de la vérité. Et c'est cette altération comme résultat de la césure qui l'intéresse, c'est à partir de cette altération qu'il va s'efforcer de penser l'originel comme la promesse d'un retour non plus à la pureté de l'Idée, mais à celle du Nom qui originellement est à l'homme ce que le verbe est à Dieu. Là où Dieu crée, l'homme connaît. Pourtant, comme il le souligne dans son Essai sur langage⁴, la parabole de Babel indique que le langage humain est par essence déchu, toujours originellement déchu. Nous n'avons que des mots pluriels qui échouent à dire immédiatement, comme le Nom, l'essence divine de la réalité. Toute la question de la réconciliation du monde et de l'homme, qui trace chez Benjamin quelque chose comme une politique du sauvetage de la réalité inachevée et des figures vaincues de l'histoire, est attelée à cette coupure non plus entre l'Idée et le phénomène, mais entre le Nom et le mot, entre l'idéal du langage et sa forme déchue. On comprend mieux dès lors pourquoi la «philosophie à venir» s'envisage elle-même moins comme un système de compréhension du monde que comme un dispositif de traduction du silence mondain vers le langage humain, et du réveil de ce langage humain à sa réalité originelle de langage déchu, de langage à la fois à chaque instant coupé de son origine divine et promis dans chaque instant accidentel à sa traduction ultime.

4 «Sur le langage en général et sur langage de l'homme en particulier» in Benjamin, 2000.

Bibliographie

- Benjamin W. (2000 [1985]), *Origine du drame baroque allemand*, S. Muller (trad.), Paris, Flammarion.
- . (2000), *Œuvres. Tome 3*, Maurice de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch (trads.), Paris, Gallimard.
- Bensussan G. (2004), *Qu'est-ce que la philosophie juive?* Paris, Desclée de Brouwer.
- Mittelstrass J. (1963), *Die Rettung der Phänomene*, Berlin, De Gruyter.
- Rosenzweig F. (2003), *L'Étoile de la Rédemption*, A. Derczanski et J.-L. Schlegel (trads.), Paris, Seuil.